

Resumo

Depois de mostrar que Kant estendeu o seu conceito inicial de filosofia transcendental a fim de poder tratar do problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral, o artigo examina a maneira como a terceira *Crítica* insere-se nesse projeto. Em seguida, é proposta uma reconstrução dos momentos sintáticos dos juízos sintéticos *a priori* de gosto, como fio condutor para o estudo do significado e das condições de validade desses juízos. O resultado principal alcançado é que os juízos de gosto têm estruturas sintática e semântica profundas, que são muito mais complexas que as suas estruturas aparentes, que não podem ser explicitadas no quadro da lógica silogística e em virtude das quais esses juízos diferem, de maneira significativa, dos juízos sintéticos *a priori* teóricos e práticos.

Abstract

After showing that and how Kant has extended his original concept of transcendental philosophy in order to be able to cope with the problem of possibility of synthetic *a priori* judgments in general, the present article determines the place which is occupied by the third *Critique* within this project. It offers next a reconstruction of syntactic moments of synthetic *a priori* judgements of taste as a guide to the study of their meaning and conditions of validity. The main result achieved is that these judgments have profound syntactic and semantic structures which are much more complex than their surface structures, which cannot be explained in terms of syllogistic logic and by which they differ significantly from other synthetic *a priori* judgments, both theoretical and practical.

A Racionalização da Natureza e a Naturalização da Razão na Crítica da Faculdade de Julgar *

Julio Cesar Ramos Esteves

Universidade Estadual do Rio de Janeiro

I

Um dos mais intrincados problemas da filosofia kantiana é o da relação entre os conceitos de natureza e de liberdade. Isso se deve ao fato de que, diferentemente de outras concepções na história da filosofia, Kant não está disposto a abrir mão da radicalidade nas pretensões erguidas para os conceitos em questão. Assim, por um lado, contra o que contemporaneamente se convencionou chamar de teorias da liberdade em sentido compatibilista, Kant não aceita uma solução para o problema da relação entre natureza e liberdade, na qual esta última seria reduzida a uma mera espécie da primeira, transformando-se no que ele chama de liberdade de um “girador de espeto de grelhar” (*Bratenwender*).¹ Pelo contrário, a liberdade defendida por Kant, já na *Crítica da Razão Pura* (A 534/B 562), é a variante transcendental e absoluta, ainda que aplicada às condições da vontade de um ser racional finito. Em outras palavras, Kant introduz um conceito de liberda-

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Colóquio “Problemas abertos da 3ª *Crítica*”, organizado pelos Profs. Zeliko Loparic e Marcos Müller e realizado na UNICAMP. Gostaria de aproveitar a ocasião para expressar meus agradecimentos aos organizadores e demais participantes do Colóquio pelas críticas e sugestões que me foram apresentadas, das quais busquei dar conta no presente artigo, tanto quanto minha capacidade assim o permitiu.

¹ Cf. *Crítica da Razão Prática* A 174. Utilizo as siglas usuais nas citações: CRP, para a *Crítica da Razão Pura*; CRPr, para a *Crítica da Razão Prática*; CFJ, para a *Crítica da Faculdade de Julgar*; FMC, para a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Além disso, quando necessário, utilizo as letras A e B para indicar a paginação da primeira e da segunda edição de algumas dessas obras.

de incompatibilista, o que, tradicionalmente, sempre teve como implicação a falsidade do determinismo causal universal. Entretanto, por outro lado, ainda nessa mesma obra, vemos claramente que Kant não está disposto a abrir mão da validade irrestrita do princípio segundo o qual todas as mudanças e ocorrências no mundo fenomenal, inclusive as ações da vontade humana supostamente livre, encontram suas condições necessárias e suficientes em causas naturais antecedentes no tempo.²

A defesa acirrada dessas duas espécies de causalidade colocou para Kant o assim chamado problema da compatibilidade de natureza e liberdade. Segundo a interpretação tradicional, a solução kantiana consistiria em mostrar, contra todas as aparências, que esses tipos de causalidade podem perfeitamente coexistir lado a lado, apesar da radicalidade de suas pretensões, sem entrarem em contradição entre si. Ainda de acordo com a interpretação tradicional, graças ao seu idealismo transcendental, o clássico problema da conciliação entre natureza e liberdade encontraria em Kant uma solução satisfatória. Pois, a possibilidade de atribuir uma liberdade incompatibilista a determinados agentes no interior da natureza, sem causar qualquer dano à conexão dos fenômenos segundo o determinismo causal estrito, fundar-se-ia numa simples aplicação da distinção geral transcendental fenômeno/noumenon a uma subclasse dos fenômenos, a saber, as ações humanas. Desse modo, embora nossas ações, enquanto ocorrências no espaço e no tempo, tenham de ser consideradas como submetidas às condições causais fenomenais impostas pela segunda analogia, nada impede considerá-las também em relação com uma causalidade noumenal e inteligível, isenta das condições temporais e, por conseguinte, livre. O suposto sucesso da solução oferecida por Kant, pelo menos tal como usualmente interpretada, dever-se-ia ao fato de que essa doutrina das duas maneiras de considerar a causalidade de um mesmo e único agente, a saber, ora do ponto de vista noumenal e inteligível, ora do ponto de vista fenomenal e sensível, faria com que natureza e liberdade ficassem a cada vez confinadas nos seus âmbitos próprios, sem jamais terem a oportunidade de competir ou entrar em conflito entre si. Nas palavras de Allen Wood, a liberdade incompatibilista defendida por Kant seria compatibilizada com

o seu determinismo causal estrito, da mesma maneira pela qual um casal que vive em conflito pode ser compatibilizado: eles só são compatíveis se forem postos em mundos, conforme o caso, em casas separadas.³

Em minha tese de doutorado, opus-me à interpretação tradicional, procurando mostrar que, pelo que podemos depreender de uma leitura atenta dos textos da CRP, para não mencionar os dedicados exclusivamente à filosofia moral, Kant não tinha em vista propriamente compatibilizar natureza e liberdade, se se entende por isso a intenção de mostrar que essas duas espécies de causalidade podem coexistir pacificamente, sem envolverem nenhuma contradição. Pelo contrário, ao menos no que tange à causalidade da vontade humana na medida em que é (supostamente) determinada pela razão, procurei mostrar que natureza e liberdade se encontram de fato numa contradição ou antinomia. Minha divergência com os intérpretes tradicionais consistiu principalmente em desafiar a concepção de que essas duas causalidades não entrariam em competição entre si. Pois, de fato, tudo estaria bem, se, como pretende Allen Wood, natureza e liberdade ficassem confinadas nos seus respectivos domínios ou nas respectivas “casas”, sem a possibilidade de uma interferir na outra. Ora, mas é isso justamente o que Kant não está disposto a conceder. Com efeito, as declarações feitas já na *Dialética* da CRP mostram claramente que a causalidade livre da razão, longe de estar confinada ao mundo noumenal, deve antes poder fazer uma diferença no mundo fenomenal, de tal modo que seja

2 Isso fica claro na prova do princípio de causalidade eficiente na segunda analogia da experiência (cf. CRP A 189/B 232 e segs.).

3 Cf. “Kant’s Compatibilism” in: *Self and Nature in Kant’s Philosophy*, Allen W. Wood, ed., Ithaca and London: Cornell University Press, 1984, p. 75. Uma excelente exposição e defesa dessa linha de interpretação tradicional, que por isso mesmo permite ver com clareza todas as suas deficiências, pode ser encontrada no livro de H. Allison, *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, sobretudo no capítulo 2. Um dos problemas mais graves criados por essa interpretação “compatibilista” está em ter encorajado a tentativa, diga-se de passagem, completamente equivocada, de aproximar a concepção kantiana da liberdade de uma versão contemporânea do compatibilismo, inspirada no monismo anômalo davidsoniano (cf., a esse respeito, R. Meerbote, “Wille and Willkür in Kant’s Theory of Action”, in: *Interpreting Kant*, Moltke S. Gram (ed.), Iowa City: University of Iowa Press, 1982, pp. 138-63; cf. também H. Hudson, *Kant’s Compatibilism*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994).

possível gerar condicionais contrafactuais subjuntivos concernentes à mesma.

O que quero dizer com esta última expressão e os problemas que daí decorrem podem ficar mais claros, se considerarmos algumas passagens relevantes da *Dialética* da CRP. Assim, por exemplo, Kant escreve que, quando ponderamos as ações de um ponto de vista prático (*in praktischer Absicht*), “achamos, ou pelo menos acreditamos achar, que as idéias da razão realmente provaram ter causalidade com respeito às ações do homem enquanto fenômenos, e que estas aconteceram porque foram determinadas não por causas empíricas, mas sim por princípios (*Gründe*) da razão”.⁴ Kant acrescenta que nossos juízos de imputabilidade estão fundados justamente nessa pretensão de que a razão pode fazer uma diferença, “pois que, nesse caso, talvez não deveria ter ocorrido tudo aquilo que ocorreu de acordo com o curso da natureza e que inevitavelmente teria de ocorrer segundo seus fundamentos empíricos”.⁵ E, tratando do famoso exemplo da mentira maldosa, Kant conclui que nossa “censura se funda sobre uma lei da razão por meio da qual se encara esta última como uma causa que, sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas [p.ex., uma infância infeliz, etc.], poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem (...), [de tal modo] que, agora, no momento em que mente, ele é totalmente culpado”.⁶

Assim, de acordo com a concepção kantiana da causalidade livre da razão, determinadas séries no mundo fenomenal ocorreram, conforme o caso, teriam podido ocorrer, porque a razão, e não condições causais naturais, assim o determinou, conforme o caso, teria podido determinar. Ora, evidentemente, tudo isso é desafiado pelo princípio de causalidade natural, cuja validade para todas as séries fenomenais sem exceção é defendida pelo próprio Kant, de modo a tornar possível gerar condicionais contrafactuais também relativamente ao mesmo. Com efeito, a lei da natureza traz consigo a implicação de que a liberdade não pode alterar em nada o curso das coisas, pois tudo o que ocorreu, por exemplo, a mentira maldosa, só não teria ocorrido, ou teria ocorrido de uma forma modificada, se determinadas condições causais antecedentes não tivessem ocorrido.

Entretanto, poder-se-ia objetar que, muito embora as afirmações de Kant pareçam apontar para uma disjunção exclusiva, i.e. ou bem razão e liberdade, ou bem natureza, o grande artifício introduzido pelo idealismo transcendental estaria em possibilitar mostrar que as duas posições são compatíveis e não exclusivas uma da outra. Pois, poder-se-ia argumentar que, apesar de serem “materialmente” os mesmos, a saber, séries de ocorrências no mundo sensível-fenomenal, os objetos que caem a cada vez sob os conceitos de natureza e liberdade seriam “formalmente” distintos.⁷ Com efeito, uma vez que o que conta como objeto na filosofia transcendental é caracterizado como correlato dos nossos meios de conhecimento ou condições de acesso,⁸ então poderíamos dizer que descrições que fizessem uso de quadros categoriais distintos teriam nessa medida diferentes objetos. Em que medida isso representaria uma solução satisfatória para o problema da compatibilização, é algo que pode ser estabelecido com base numa reflexão sobre proposta semelhante, claramente inspirada no idealismo transcendental compreendido como uma distinção de modos de descrição de um mesmo objeto, feita no contexto da teoria da ação por A.I. Melden.⁹

Melden nos convida a imaginar um motorista que se aproxima de um cruzamento e que ergue o braço indicando que vai mudar de direção. Por um lado, o que temos é um determinado movimento corporal (do braço), ligado com determinadas intenções, desejos e convicções do motorista, numa palavra, com determinadas “razões” em sentido amplo, no interior de um sistema de regras sociais que dão esse significado preciso a tal movimento, permitindo interpretá-lo como uma indicação de mudança

4 Cf. CRP A 550/B 578 (grifado por mim).

5 Id. ib.

6 Cf. CRP A 555/B 583

7 Se compreendi bem, essa é uma das réplicas do Prof. Guido de Almeida.

8 Sobre o sentido epistemológico da noção de objeto em Kant, vide o artigo de H. Allison, “Things in themselves, Noumena, and the Transcendental Object”, *Dialectica* 35 (1978), pp. 41-76.

9 Cf. *Free Action*, London, 1961.

de direção. Porém, por outro lado, quando o motorista ergueu o braço, determinados músculos se contraíram, enquanto outros se distenderam, estimulados por impulsos nervosos transmitidos pelo sistema nervoso central, como nos ensina a fisiologia. Desse modo, segundo Melden, de um lado, ao descrevê-lo fazendo recurso a intenções ou razões em sentido amplo, **compreendemos** aquele gesto como uma **ação intencional**, e, de outro lado, ao descrevê-lo mediante referência a processos neurofisiológicos, **explicamos** o mesmo gesto como um mero **movimento corporal** que tem suas causas como qualquer outro evento na natureza. Ora, por dizerem respeito a vocabulários ou “jogos-de-linguagem” completamente distintos, poderíamos afirmar que as duas descrições ou explicações teriam como objeto diferentes *explananda*, o que possibilitaria que coexistissem pacificamente entre si.

Contudo, Davidson apontou para a deficiência fundamental dessa proposta de compatibilização, ao salientar que, embora somente a explicação mediante razões, e não aquela feita por processos neurofisiológicos, permita compreender e justificar uma ação, disso não se segue que a primeira não seja também, e talvez necessariamente, causal. Com efeito, Davidson põe em relevo o fato de que, para dizer que uma ação é racionalizada ou justificada pela adução de uma determinada razão, não é suficiente que esta última esteja de algum modo presente no agente no momento em que se dá a ação. Assim, por exemplo, não poderíamos dizer que exatamente aqueles movimentos corporais executados por nosso hipotético motorista tenham sido feitos para dar um sinal de mudança de direção, ainda que tais intenções estivessem presentes nele, se eles tivessem sido o resultado de um espasmo muscular ou do fato do motorista ter subitamente visto um amigo e acenado para o mesmo. Em suma, como escreve Davidson, “é essencial para a relação entre uma razão e uma ação por ela explicada a noção de que o agente executou a ação porque tinha essa razão”, onde esse porquê exprime, evidentemente, uma relação causal.¹⁰ E, com isso, voltamos ao nosso problema: a explicação causal neurofisiológica e a explicação causal pela adução de razões implicarão em condicionais subjuntivos contrafactuais relativamente a um mesmo processo corporal, minando a estra-

tégia de compatibilização. A meu ver, a conclusão consistente a ser retirada da objeção feita por Davidson é admitir a introdução de uma forma de dualismo de causalidades incompatíveis e excludentes entre si na teoria da ação. Mas ele não está disposto a reviver de forma alguma o velho dualismo cartesiano, dedicando grande parte de sua obra posterior ao esforço de mostrar que razões têm causalidade exatamente na medida em que são *token-token* idênticas a processos físico-fisiológicos, ou seja, não propriamente *qua* razões, incorrendo então numa forma de epifenomenalismo.

Isso posto, temos de nos perguntar se os dois modos de descrição kantianos também implicariam, e talvez necessariamente, tais relações causais.

Ora, segundo a interpretação tradicional, a suposta solução compatibilista kantiana fundar-se-ia numa “simples” aplicação da distinção transcendental geral fenômeno/noumenon ao caso particular das ações humanas. De acordo com isso, seria o apelo ao modo de descrição noumenal ou inteligível que permitiria considerar as ações como livres em sentido transcendental, sem causar dano ao nexos causal natural. Contudo, como objetou L.W. Beck, se é essa a estratégia de compatibilização, então Kant provou demasiado. Pois, como ele próprio teria de admitir, todo e qualquer agente causal fenomenal, e não somente os agentes humanos, pode ser considerado do ponto de vista noumenal e inteligível. E já que é este último que abre espaço para atribuição da liberdade, então, se há liberdade em alguma parte, há liberdade em toda parte do mundo fenomenal.¹¹ Em suma, da “simples” aplicação da distinção transcendental geral resultaria um conceito de liberdade ubíquo, indiscriminado e, por isso mesmo, irrelevante.

Para dar conta desse problema, é evidente que Kant tem de encontrar um critério que permita recorrer de uma maneira conseqüente e

10 Cf. “Actions, reasons and causes”, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, p. 16.

11 Cf. “Five Concepts of Freedom in Kant”, *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Festschrift para Stephan Körner, 1987, p.42.

de direção. Porém, por outro lado, quando o motorista ergueu o braço, determinados músculos se contraíram, enquanto outros se distenderam, estimulados por impulsos nervosos transmitidos pelo sistema nervoso central, como nos ensina a fisiologia. Desse modo, segundo Melden, de um lado, ao descrevê-lo fazendo recurso a intenções ou razões em sentido amplo, **compreendemos** aquele gesto como uma **ação intencional**, e, de outro lado, ao descrevê-lo mediante referência a processos neurofisiológicos, **explicamos** o mesmo gesto como um mero **movimento corporal** que tem suas causas como qualquer outro evento na natureza. Ora, por dizerem respeito a vocabulários ou “jogos-de-linguagem” completamente distintos, poderíamos afirmar que as duas descrições ou explicações teriam como objeto diferentes *explananda*, o que possibilitaria que coexistissem pacificamente entre si.

Contudo, Davidson apontou para a deficiência fundamental dessa proposta de compatibilização, ao salientar que, embora somente a explicação mediante razões, e não aquela feita por processos neurofisiológicos, permita compreender e justificar uma ação, disso não se segue que a primeira não seja também, e talvez necessariamente, causal. Com efeito, Davidson põe em relevo o fato de que, para dizer que uma ação é racionalizada ou justificada pela adução de uma determinada razão, não é suficiente que esta última esteja de algum modo presente no agente no momento em que se dá a ação. Assim, por exemplo, não poderíamos dizer que exatamente aqueles movimentos corporais executados por nosso hipotético motorista tenham sido feitos para dar um sinal de mudança de direção, ainda que tais intenções estivessem presentes nele, se eles tivessem sido o resultado de um espasmo muscular ou do fato do motorista ter subitamente visto um amigo e acenado para o mesmo. Em suma, como escreve Davidson, “é essencial para a relação entre uma razão e uma ação por ela explicada a noção de que o agente executou a ação porque tinha essa razão”, onde esse porquê exprime, evidentemente, uma relação causal.¹⁰ E, com isso, voltamos ao nosso problema: a explicação causal neurofisiológica e a explicação causal pela adução de razões implicarão em condicionais subjuntivos contrafactuais relativamente a um mesmo processo corporal, minando a estra-

tégia de compatibilização. A meu ver, a conclusão consistente a ser retirada da objeção feita por Davidson é admitir a introdução de uma forma de dualismo de causalidades incompatíveis e excludentes entre si na teoria da ação. Mas ele não está disposto a reviver de forma alguma o velho dualismo cartesiano, dedicando grande parte de sua obra posterior ao esforço de mostrar que razões têm causalidade exatamente na medida em que são *token-token* idênticas a processos físico-fisiológicos, ou seja, não propriamente *qua* razões, incorrendo então numa forma de epifenomenalismo.

Isso posto, temos de nos perguntar se os dois modos de descrição kantianos também implicariam, e talvez necessariamente, tais relações causais.

Ora, segundo a interpretação tradicional, a suposta solução compatibilista kantiana fundar-se-ia numa “simples” aplicação da distinção transcendental geral fenômeno/noumenon ao caso particular das ações humanas. De acordo com isso, seria o apelo ao modo de descrição noumenal ou inteligível que permitiria considerar as ações como livres em sentido transcendental, sem causar dano ao nexo causal natural. Contudo, como objetou L.W. Beck, se é essa a estratégia de compatibilização, então Kant provou demasiado. Pois, como ele próprio teria de admitir, todo e qualquer agente causal fenomenal, e não somente os agentes humanos, pode ser considerado do ponto de vista noumenal e inteligível. E já que é este último que abre espaço para atribuição da liberdade, então, se há liberdade em alguma parte, há liberdade em toda parte do mundo fenomenal.¹¹ Em suma, da “simples” aplicação da distinção transcendental geral resultaria um conceito de liberdade ubíquo, indiscriminado e, por isso mesmo, irrelevante.

Para dar conta desse problema, é evidente que Kant tem de encontrar um critério que permita recorrer de uma maneira conseqüente e

10 Cf. “Actions, reasons and causes”, in: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980, p. 16.

11 Cf. “Five Concepts of Freedom in Kant”, *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Festschrift para Stephan Körner, 1987, p.42.

relevante ao fundamento inteligível e noumenal. Ora, isso seria fácil, se pudéssemos supor um acesso ao mundo inteligível, o que, contudo, é evidentemente interdito pela filosofia crítica. Entretanto, há uma passagem na CRP, na qual Kant revela ter clareza da dimensão desse problema e da única resposta possível segundo os padrões da filosofia crítica. Pois Kant afirma que, embora por princípio possamos supor um caráter inteligível como “a causa transcendental do caráter empírico” exibido por todo e qualquer agente causal fenomenal, “podemos nos despreocupar quanto a [esse] tipo de fundamento (*Grund*)” (A 545/B 573), “a não ser na medida em que aquele é indicado pelo caráter empírico como seu sinal (*Zeichen*) sensível”.¹² Ora, prossegue Kant, ainda que “não encontremos na natureza inanimada ou meramente animal nenhuma razão (*Grund*) para pensar um outro poder (*Vermögen*) qualquer como condicionado de um outro modo que não o meramente sensível” (A 546/B 574), há determinados agentes causais fenomenais, que atribuem a si mesmos um modo de operação e de ação “que não pode ser imputado (*gezählt*) à receptividade da sensibilidade”.¹³ Como resulta claro da seqüência do texto, o que se apresenta como completamente distinto do modo de operação sensível e natural é nada mais nada menos que a razão em sua causalidade. Pois, à causalidade da razão estão ligadas determinadas regras,¹⁴ representadas como imperativos, os quais se exprimem num *dever* (*Sollen*), que, como diz Kant, “não tem absolutamente nenhum significado, se se tem diante dos olhos meramente o curso da natureza (A 547/ B 576). Em suma, o que serve a Kant como critério do recurso conseqüente e fecundo ao modo de descrição noumenal e inteligível é a causalidade da razão, o que faz com que toda tentativa de compatibilização necessariamente fracasse. Pois, em oposição à causalidade eficiente natural, à causalidade dos imperativos da razão correspondem contrafactuais subjuntivos que declaram “como necessárias até mesmo ações, que, contudo, não aconteceram e que talvez não acontecerão, mas pressupõem de todas, entretanto, que a razão possa ter causalidade com referência a elas; pois, sem isso, ela não esperaria de suas idéias efeitos na experiência” (A 548/B 576). E a única maneira de evitar o malogro da suposta estratégia de compatibilização é sustentando, em analogia

com Davidson, que a razão não tem causalidade enquanto tal, e sim somente na medida em que pode ser de algum modo identificada com a causalidade fenomenal. E que na concepção kantiana se negue autonomia à causalidade da razão (que se pense aqui no agir moral!), é algo que nenhum kantiano lúcido pode sustentar.¹⁵

Desse modo, liberdade e natureza são concebidas por Kant como estando numa relação de rivalidade e competição entre si relativamente a determinadas séries no mundo fenomenal, e não numa convivência pacífica e feliz, como julga a grande maioria dos intérpretes. E, em contraposição aos últimos, cheguei à conclusão de que Kant não pretendia mostrar que natureza e liberdade não são contraditórias entre si. Pelo contrário, no meu modo de ver, o que Kant quis antes mostrar é que não é autocontraditório reconhecer que princípios que estão em competição e oposição contraditória entre si são igualmente justificados. E é exatamente com essa finalidade, que Kant lança mão do idealismo transcendental. Com efeito, Kant escreve que, sem a distinção transcendental, que consiste numa distinção de pontos de vista sobre os objetos no mundo fenomenal,

com respeito a um mesmo ente, por exemplo, a alma humana, eu não poderia ao mesmo tempo dizer que sua vontade é livre e que está submetida à necessidade natural, i.e. que é não-livre, sem cair numa evidente contradição.¹⁶

12 Cf. CRP A 546/B 574 (grifado por mim). Para uma análise mais pormenorizada de toda essa passagem, incluindo uma interpretação dessa intrigante referência a um “sinal sensível” de um “caráter inteligível”, vide meu artigo “Kant tinha de compatibilizar natureza e liberdade no interior da filosofia crítica?”, *Studia Kantiana*, vol 1, nº 2, pp. 53-70.

13 Cf. CRP A 547/ B 575.

14 Deve-se notar que a causalidade da razão mantém sua especificidade, mesmo quando as regras segundo as quais opera são retiradas em última análise do conhecimento da natureza. Voltarei a esse ponto mais adiante.

15 É nisso que consiste basicamente minha crítica aos intérpretes de Kant inspirados no monismo anômalo davidsoniano (cf. nota 3). Naturalmente, minha interpretação traz como implicação que Kant se compromete com uma espécie de dualismo de causalidades incompatíveis entre si operando no mundo fenomenal.

16 Cf. CRP B XXVII (grifado por mim).

O que busco preservar com minha proposta de interpretação é o caráter de princípios constitutivos que Kant atribui em igual medida tanto à causalidade natural quanto à liberdade.¹⁷ E isso só é possível, particularmente no que tange à liberdade, se a retiramos de seu isolamento noumenal e lhe concedemos a possibilidade real de produzir determinadas séries no mundo fenomenal.

Assim, a solução para o problema da conciliação entre natureza e liberdade por mim atribuída a Kant guarda uma semelhança com aquela apresentada por Descartes para o problema da conciliação entre o livre-arbítrio humano e a noção da presciência e pré-ordenação divina.¹⁸ Com efeito, reconhecendo com toda a clareza e distinção que a onipotência de Deus nos obriga a admitir não só que Ele conhece tudo o que é ou que será, e sim também que Ele quer que inevitavelmente assim o seja, de um lado, ao mesmo tempo em que concede que a liberdade e a indiferença de que temos consciência em nós de um modo igualmente claro e distinto estão por aí mesmo plenamente asseguradas, de outro lado, Descartes se abstém de oferecer uma resposta, limitando-se a afirmar que seria insensato duvidar de coisas que conhecemos claramente, só porque, em virtude de nossa limitação, somos incapazes de compreender a possibilidade de sua relação. Analogamente, segundo Kant, tudo o que o filósofo pode fazer é justificar a pretensão da lei da natureza, segundo a qual tudo no mundo fenomenal é completamente determinado por condições causais naturais, por um lado, e a pretensão contraditoriamente oposta erguida pela causalidade livre da razão, segundo a qual nem tudo no mesmo mundo fenomenal, por exemplo, as (supostas) ações morais, é determinado por causas naturais, por outro lado, sem que por isso mesmo esteja incorrendo, ele, o filósofo, numa autocontradição. Para além disso, este último não pode avançar, pois, para falar com Wittgenstein, é nesse ponto que está a rocha em que bate a pá da explicação filosófica.¹⁹

II

Embora talvez seja o máximo que o filósofo possa fazer relativamente ao problema em questão, tal solução pode parecer a muitos insatisfatória. Na verdade, o próprio Kant parece não ter ficado satisfeito com ela. Sinal disso é que ele retorna a esse problema na *Introdução à Crítica do Juízo*. Assim, Kant recorda que a CRP provara a possibilidade de se pensar a coexistência de ambas as legislações, a saber, a legislação pela liberdade e a legislação da natureza, no mesmo sujeito, sem cair em (auto)contradição, muito embora “os seus efeitos no mundo sensível se limitem incessantemente”.²⁰ Medianamente esta última expressão, Kant está justamente fazendo referência à rivalidade e competição entre causalidade natural e causalidade livre, relativamente à autoria de certos efeitos no mundo sensível. Pois, segundo Kant, embora “o sensível não possa determinar o supra-sensível no sujeito: o oposto é, contudo, possível (...), e é o que já está contido no conceito de uma causalidade pela liberdade, cujo efeito deve acontecer no mundo sensível conforme as suas leis formais”.²¹ Assim, mais uma vez em contraposição aos intér-

17 Nesse ponto, minha discordância se volta principalmente contra a interpretação proposta por Lewis White Beck, que julga poder solucionar a antinomia de natureza e liberdade à luz do que ele presume ser a solução do conflito entre a explicação causal teleológica e a explicação causal mecânica na *Crítica da Faculdade de Julgar* (CFJ), a saber, reduzindo a primeira a um mero conflito entre princípios regulativos da nossa reflexão sobre os objetos (cf. a esse respeito, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, pp. 192-4).

18 Cf., a esse respeito, *Les Principes de la Philosophie*, § 41. Devo essa indicação ao Prof. Ulysses Pinheiro.

19 Assim, segundo Kant, tudo o que cabe ao filósofo mostrar é que, por princípio e de uma maneira geral, é verdade que somos livres, malgrado a validade universal e irrestrita do princípio de causalidade natural para os fenômenos, incluindo até mesmo nossas ações. Já no que tange às situações particulares, “a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a do nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. (...) Pois quanto disso se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza, e quanto ao defeito do temperamento, do qual não se é culpado, ou à feliz constituição (*merito fortunae*) do mesmo, eis algo que ninguém pode prescrutar (*ergründen*) e, conseqüentemente, também não julgar (*richten*) com toda justiça” (CRP A 551/B 579).

20 CFJ B XVIII.

21 CFJ B LIV

pretes que julgam poder compatibilizar natureza e liberdade confinando a última num mundo noumenal distinto, onde ela não poderia interferir na primeira, Kant afirma que o próprio conceito de uma causalidade livre já traz consigo a possibilidade real de influência. Na verdade, para ser mais preciso, e como fica claro em outra passagem da *Introdução* publicada, trata-se de uma **necessidade de possibilidade** de interferência, já que é uma exigência contida no próprio conceito de causalidade livre e em suas leis formais, ou seja, na lei do dever moral. Pois, como escreve Kant,

ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (...), contudo, este último deve ter uma influência sobre aquele, i.e. o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis, e a natureza, por conseguinte, tem que poder ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que devem ser realizados nela segundo leis da liberdade.²²

O que temos aqui mais uma vez é a colocação do que pode ser chamado de problema de compatibilidade entre liberdade e natureza. Com efeito, segundo Kant, a necessidade de possibilidade de influência da liberdade sobre a natureza traz consigo a possibilidade necessária de pensar a última como apresentando uma certa compatibilidade com a realização de fins prescritos pelas leis daquela, i.e. pela lei moral. Contudo, para H. Allison, Kant estaria lidando com dois problemas distintos concernentes à relação entre natureza e liberdade na CRP e na CFJ, respectivamente.²³ Concordando em parte com Allison, buscarei mostrar que o que está exposto na *Introdução* da CFJ é um problema que teve de ser deixado em aberto pelas duas primeiras *Críticas* e que, em seu esforço para dar conta dele na última *Crítica*, Kant acabou sugerindo uma nova resposta para o problema da compatibilidade entre natureza e liberdade.

Pois, de fato, é preciso reconhecer que o problema da compatibilidade apresenta contornos diferenciados na CFJ. Sinal disso é que, diferentemente do que fizera nas duas *Críticas* anteriores, Kant parece agora julgar que ele não pode ser adequadamente tratado com base tão-somente na distinção transcendental fenômeno/noumenon. Pois, além do idealismo transcendental, a possibilidade de influência da liberdade sobre a natureza de algum modo pareceria agora exigir ainda a introdução do princípio teleológico, a saber, o princípio da **conformidade a fins da natureza** (*Zweckmäßigkeit der Natur*).

Para compreender corretamente os contornos do problema na versão em que aparece na CFJ, é conveniente traçar um paralelo com um problema teórico por ela tratado, e que é um desdobramento de um problema herdado da CRP. Pois, inicialmente, Kant introduz o princípio da conformidade a fins da natureza para dar conta de um problema epistemológico, que consiste no seguinte. A primeira *Crítica* obteve como resultado da dedução transcendental na *Analítica dos Conceitos*, que o múltiplo da intuição empírica no espaço e no tempo está necessariamente subsumido sob conceitos de objetos, i.e. sob as categorias ou conceitos puros do entendimento, como condição de distinguir entre a ordem subjetiva das percepções e a ordem objetiva dos eventos no mundo, que por sua vez é condição da consciência de si epistêmica.²⁴ Na *Analítica dos Princípios*, e tendo como pressuposto aquele juízo geral obtido na dedução transcendental, Kant fornece provas sobre o modo específico como cada categoria serve para a distinção necessária entre a ordem subjetiva das percepções e a ordem objetiva dos eventos no mundo. Essas provas estabelecem que o mundo fenomenal é **constituído** de substâncias interagindo reciprocamente.

22 CFJ B XIX-XX

23 Cf. "The gulf between nature and freedom and nature's guarantee of perpetual peace", in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, pp. 38-49.

24 Para uma discussão pormenorizada dessa questão, vide Julio Esteves, "A dedução transcendental no § 16 da Crítica da Razão Pura", in: *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 72, 1996, pp. 13-36.

te entre si de acordo com leis de causalidade natural eficiente. A partir daí, já é possível projetar um sistema da natureza, só que unicamente segundo os princípios transcendentais válidos *a priori*, perfazendo uma unidade puramente formal. Ora, o problema é que as substâncias e leis particulares constituídas pela aplicação daqueles princípios transcendentais formais universais poderiam exibir uma multiplicidade e heterogeneidade infinita entre si, a qual tornaria impossível projetar um sistema das leis da natureza do ponto de vista empírico e uma taxonomia das substâncias segundo gêneros e espécies. Desse modo, abandonados aos resultados obtidos na CRP, não poderíamos excluir a possibilidade de que a natureza apresentasse ao conhecimento uma unidade puramente formal ao nível transcendental e um completo caos ao nível empírico. Ora, como um complemento necessário à *Analítica* da CRP e para evitar essa conseqüência indesejável, a CFJ introduz o princípio da conformidade a fins da natureza, segundo o qual,

as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis [transcendentais], têm que ser consideradas segundo uma tal unidade, igualmente como se um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor de nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis naturais particulares.²⁵

Ao longo de toda a CFJ, Kant não deixa de salientar que está conferindo um *status* de princípio meramente regulativo ao princípio da conformidade a fins da natureza, como é tornado claro na passagem acima mediante a expressão “como se”. Segundo Kant, temos de refletir sobre os produtos e as leis particulares da natureza já constituídos pelos princípios do entendimento, como se tivessem sido dispostos por um entendimento que não o nosso, o qual excluiria a possibilidade de uma heterogeneidade e dessemelhança absoluta entre os mesmos, de maneira a favorecer o trabalho de sistematização empírica.

É preciso acrescentar ainda que Kant introduz não apenas isso que ele próprio chama de princípio da conformidade a fins formal da na-

tureza, que deve dar conta da possibilidade de erigir um sistema empírico das leis naturais particulares e uma taxonomia das substâncias. Pois, a unidade formal transcendental possível mediante a aplicação dos princípios do entendimento universais nos faz também perder de vista a especificidade exibida por determinadas substâncias no modo de causalidade que opera no seu interior. Mais exatamente, a aplicação dos princípios transcendentais não permite estabelecer nenhuma distinção entre substâncias inanimadas submetidas à causalidade mecânica e organismos vivos, cuja disposição interna parece ser antes regulada por um princípio de causalidade finalista ou teleológica. Para poder captar essa especificidade de certos produtos na natureza, a saber, os organismos e o modo de causalidade neles operante, Kant introduz o princípio da conformidade a fins real da natureza.²⁶

Se há um paralelo entre o funcionamento do princípio da conformidade a fins da natureza no contexto teórico com o seu funcionamento no contexto prático, então, também neste último caso, o recurso a esse princípio regulador da reflexão deve pressupor algo já constituído pelo que aqui poderíamos chamar de princípios transcendentais práticos, dos quais aquele serviria como complemento de algum aspecto não captado ou deixado em aberto pelos mesmos. Ora, no que tange à filosofia prática, pelo menos duas coisas podem ser pressupostas como estabelecidas anteriormente à CFJ, a saber: 1) que a razão pura é prática, i.e. que a razão pura, independentemente de móveis sensíveis, fornece princípios constitutivos das ações com validade incondicional, ou seja, as leis do dever moral; e 2) partindo do princípio de que dever implica poder, Kant já está em condições de afirmar que a vontade humana, mesmo tendo de ser considerada como uma causalidade no mundo sensível-fenomenal, pode cumprir o que a lei do dever lhe ordena, posto que possui a propriedade da liberdade (transcendental), sendo capaz de começar a partir de si, i.e. espontanea-

25 CFJ B XXVII.

26 CFJ §§ 62-3.

mente, determinadas séries no mesmo mundo fenomenal. Assim, pelo menos no que tange às situações de ação e vontades particulares, através das ações morais dos seres racionais finitos está já garantida anteriormente à CFJ a possibilidade real de influência do supra-sensível sobre o mundo sensível, que está apoiada num recurso à doutrina dos dois pontos de vista advogada pelo idealismo transcendental. Por que, então, Kant teria retornado a essa questão na CFJ? O que estaria faltando no tratamento dessa questão e deveria ser complementado pela introdução do princípio da conformidade a fins da natureza na CFJ?

Ora, como podemos ver na passagem da *Introdução* à CFJ acima citada, o que ainda está faltando seria algo que diz respeito à “possibilidade de certos fins prescritos pelas leis da liberdade”, i.e. pela lei moral. Como fica claro mais à frente, os fins em questão não perfazem outra coisa senão o “sumo bem no mundo, possível pela liberdade”.²⁷ Com efeito, o sumo bem é o conceito sob o qual Kant reúne os fins propostos pela lei moral e os da natureza sensível, mas compatíveis com a moralidade, ordenados e unificados pela razão em sua atividade peculiar de sistematização.²⁸ Pois, segundo Kant, a obediência universal e pontual à lei moral resultaria num estado de coisas que poderia ser descrito como “um sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade, pois a própria liberdade, em parte movida, em parte restringida por leis morais, seria a causa da felicidade universal; conduzidos por tais princípios, os próprios seres racionais seriam os autores de seu próprio bem-estar duradouro, ao mesmo tempo em que seriam os autores do bem-estar dos outros”.²⁹

Se o sumo bem é o resultado tendencial das ações morais particulares, então, como Kant insiste desde as duas primeiras *Críticas*, é um dever moral se esforçar por realizá-lo. Porém, é na terceira *Crítica* e nos escritos sobre filosofia da história e filosofia política, que o conceito do sumo bem como fim terminal (*Endzweck*) da criação, a saber, a existência dos seres racionais sob leis morais e a resultante felicidade aliada à virtude, deixa claramente de ser compreendido como expressando um ideal individual e religioso, passando a ser tomado numa versão secularizada e como um ideal a ser buscado coletivamente.³⁰ Naturalmente, serão sempre indivi-

duos em sua vida terrena que vão ser felizes e virtuosos, mas Kant se dá conta de que isso só será possível na medida em que a espécie como um todo venha a alcançar um determinado nível de desenvolvimento.³¹

Isso posto, o problema a que o princípio da conformidade a fins da natureza é chamado a dar conta no contexto da filosofia prática pode ser assim formulado: se eu e todos os demais fizermos o que moralmente devemos, e eu já sei que cada um de nós em particular **pode fazer** o que **deve neste mundo**, é lícito esperar ter sucesso em alcançar o sumo bem na terra, ou seja, o fim a que tendencialmente conduz a obediência pontual da lei moral por todos nas situações particulares? Pois compreendo que é um dever moral me esforçar por alcançar esse fim coletivo prescrito pela lei moral e que eu e os demais podemos fazer isso que compreendemos ser nosso dever, já que somos livres. Porém, evidentemente, a consecução desse fim coletivo não depende somente de mim, mas sim também da ação conjunta dos demais em conformidade com a lei moral. Ora, o problema é que eu não tenho nenhuma **garantia** de que os outros, em virtude justamente de sua liberdade, comportar-se-ão em conformidade com a lei moral. Mas eu não posso perseguir **racionalmente** um fim, se não tenho nenhuma garantia de que posso alcançá-lo.³² É para dar conta dessa garantia, introduzida como condição de possibilidade de agir racionalmente, que Kant introduz o princípio da conformidade a fins da natureza. E, por dar conta da possibilidade real de alcançar o sumo bem, agora concebido como um fim coletivo, podemos dizer que Kant confere ao princípio da conformidade a fins no contexto da filosofia prática um *status* semelhante aos postulados na segunda *Crítica*. Em suma, o pressuposto é o de que de-

27 CFJ § 87.

28 Sobre o conceito do sumo bem, vide CRP A 809/B 837 e segs., e CRPr A 193 e segs.

29 CRP A 809/B 837.

30 CFJ § 87.

31 Cf. por exemplo, “Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita”, segunda proposição.

32 Cf. Allen Wood e o conceito do *absurdum practicum* em *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1970, especialmente, pp. 22-3.

vemos e podemos refletir sobre a natureza como se ela favorecesse o alcance do fim terminal da criação, no qual se reúne o sistema dos fins possíveis pela moralidade, do mesmo modo que, no contexto teórico, podemos pressupor que a natureza favorecerá o trabalho de sistematização das leis particulares e classificação das substâncias.

III

Como se sabe, a terceira *Crítica* e os escritos kantianos sobre filosofia da história e filosofia política exerceram grande influência sobre o idealismo alemão. De fato, não é difícil reconhecer a influência desses escritos, por exemplo, na famosa frase de Hegel: “o real é racional e o racional é real”. Ora, a introdução do princípio da conformidade a fins da natureza na filosofia prática kantiana é feita de acordo com duas estratégias distintas, que eu julgo adequado formular tomando por base a frase de Hegel e substituindo “real” por “natural”. Ou seja, minha tese é que, para dar conta da garantia da possibilidade da realização do fim terminal da criação, Kant racionalizou a natureza e naturalizou a razão. Além disso, em identificando de alguma maneira razão e natureza, numa direção ou noutra, Kant parece ter nutrido a expectativa de que fosse possível dar conta também do problema da compatibilização de liberdade e natureza. No que segue, procederei a uma exposição e crítica dessas diferentes estratégias, no que tange à solução do problema da compatibilização.

Começemos pelo que estou chamando de “racionalização da natureza”. Em Kant, assim como em Hegel, a racionalização do real ou da natureza consiste na aplicação de conceitos da razão aos acontecimentos no interior da história,³³ na redação de uma história *a priori*, de modo a evidenciar que o que é, está plenamente conforme ao que deve ser segundo as prescrições da razão. Assim, embora eu não tenha nenhuma garantia de que os demais vão livremente decidir concorrer para a consecução daquele fim coletivo prescrito pela razão prática, tenho alguma garantia de que terei sucesso em minhas ações, mesmo contra e a despeito de sua vontade li-

vre, porque a natureza fará com que os homens finalmente entrem numa “sociedade civil que administre universalmente o direito”, de modo que a liberdade (externa) de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros.³⁴ E, embora ainda não constitua propriamente o sumo bem, a instituição de uma sociedade civil perfeita entre os povos é condição de possibilidade de realização do mesmo. Pois, segundo Kant, ela é chamada a dar conta de um problema que ameaça paralisar ou mesmo destruir os esforços da humanidade em busca do esclarecimento (*Aufklärung*) e aperfeiçoamento moral.

Segundo Kant, os homens exibem duas tendências antagônicas, que ele caracteriza como sendo a expressão de uma “insociável sociabilidade”.³⁵ De um lado, os homens apresentam uma propensão (*Hang*) a se associar, já que só assim podem desenvolver plenamente suas disposições racionais, que exigem treino, aprendizado, etc., enfim, coisas possíveis só no seio de uma sociedade. De outro lado, eles também têm uma propensão a se sobressair sobre os outros, pelas tendências egoístas de poder, cobiça, etc. Assim, os homens não podem viver isolados, mas também não se suportam. A solução é encontrar um meio de regular a convivência entre eles, sem, contudo, eliminar a rivalidade e o antagonismo. Pois esse antagonismo, e mesmo as guerras como sua expressão mais dramática, pode ser considerado como mola propulsora do desenvolvimento das disposições racionais; um estado de paz arcádico só faria paralisar as forças criativas numa improdutiva letargia. Desse modo, é preciso assegurar a continuação da rivalidade e antagonismo entre os homens, de modo que os conflitos daí resultantes sejam resolvidos por meios ou instâncias legais universalmente reconhecidas, e não por guerras. Pois estas últimas, ou melhor, a contínua preparação para elas que se faz num estado de paz que na-

33 Como se sabe, para Kant, a história é uma disciplina natural como a biologia, a física, etc., pois diz respeito ao homem considerado como fenômeno.

34 Cf. “Idéia...”, especialmente quarta e quinta proposições.

35 Cf. “Idéia...”, quarta proposição.

da mais é que a suspensão temporária das hostilidades, com vistas à retomada posterior da guerra, esgota todas as energias produtivas, já que o esforço de guerra desvia recursos vitais para a educação e a evolução do modo de pensar e de agir dos cidadãos, impedindo o esclarecimento dos mesmos.

Ora, algumas passagens dos textos kantianos dedicados a uma filosofia da história parecem indicar que a solução do mencionado problema deveria advir, dialeticamente, pura e simplesmente das mesmas fontes das quais ele surgiu. Ou seja, tudo se passa como se, através do “artifício ardiloso” da própria insociável sociabilidade, a providência oculta na natureza fizesse com que os homens finalmente se reunissem sob uma comunidade legal universal administradora daquele antagonismo inevitável e desejável. Contudo, uma leitura atenta desses mesmos textos mostra que não devemos esperar demasiado da providência da natureza, no que tange à solução do problema colocado por aquelas tendências antagônicas. Pois, para começar, supor que a sociedade civil perfeita que administre universalmente o direito entre os povos seja um estado de coisas que vá ter lugar pura e simplesmente em virtude daquele artifício ardiloso equivaleria a conferir à conformidade a fins da natureza o *status* de princípio constitutivo. E isso, como foi dito, é algo que Kant, até onde sei, em franca oposição a Hegel, não cessa de negar. Aliás, já desde a CRP (A 689/B 717), Kant se opõe a um uso constitutivo de idéias como a de ser supremo ou providência, em lugar de um uso meramente regulativo das mesmas, posto que disso resultaria a falácia da assim chamada “razão preguiçosa” (*ignava ratio*): se for o destino natural da humanidade finalmente se reunir sob a égide de uma constituição legal universal, então isso ocorrerá, quer eles se esforcem, quer não se esforcem para isso. Ora, se, em seus opúsculos sobre filosofia política e filosofia da história, Kant estivesse partilhando disso que ele outrora denunciara como uma falácia, então seria absolutamente incompreensível que aqueles tivessem tido o caráter de escritos destinados à divulgação e propagação de certas idéias, como a de liberdade de expressão e de um tratado fundando uma paz perpétua, e tivessem sido publicados em revistas e periódicos, cujo alcance ia muito além do mundo acadêmico.³⁶

Pois, se o esclarecimento juntamente com suas condições de possibilidade são algo que a natureza quer irresistivelmente, então seria completamente irrelevante que tanto homens-de-estado quanto cidadãos tomassem contato com aquelas idéias. Mais importante ainda, se se levasse a sério a sugestão aparentemente expressa em frases como: “a natureza impele os homens irresistivelmente para a República” ou “a natureza força os homens a se reunirem sob a égide de um estado republicano”, contidas tanto na “*Idéia...*” quanto em *Para a Paz Perpétua*, poder-se-ia replicar que é plausível sustentar que o antagonismo e suas conseqüências nefastas acabem por levar os homens à submissão à coerção de leis públicas, com a ressalva, porém, de que, concebido como o resultado de um processo puramente natural, ficaria indeterminado que espécie de Estado elas constituiriam, a saber, se Estados despóticos contrários ao direito ou se Repúblicas conformes ao direito.³⁷

Contudo, que o processo e o seu resultado não sejam concebidos por Kant como algo a ser esperado pura e simplesmente da natureza, fica claro em certas passagens cruciais dos textos em questão. Assim, numa passagem famosa de *Para a Paz Perpétua*, Kant lança uma réplica contra aqueles que julgam que a instituição de semelhante constituição republicana, no seio da qual a liberdade de cada um pode coexistir com a liberdade dos demais, seria algo que exigiria uma espécie de reforma geral moral da hu-

36 Cf., a esse respeito, Bernd Ludwig, “Moralische Politiker und teuflische Bürger: Korreferat zu den Vorträgen von Henry Allison und Paul Guyer”, in: *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, pp. 71-90.

37 Essa objeção é levantada por Bernd Ludwig (cf. “Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift”, in: *Kant-Studien* (1997), 88, pp. 218-28). Pois, prossegue ele, “lei e autoridade (*Gewalt*) conduzem com a liberdade à República, sem aquela, ao despotismo. Não se encontra no texto de um modo consistente também nenhum argumento de Kant pretendendo sustentar a afirmação de que a natureza impele os homens irresistivelmente para a República (por conseguinte, para a soberania do Direito) — e não simplesmente para o Estado” (grifado no original). Embora eu concorde com a objeção levantada no que tange a determinadas passagens dos textos em questão, mostrarei adiante que ela não se aplica à posição refletida e consistente de Kant tal como exibida em outras passagens desses mesmos textos.

manidade, só possível para um “povo de anjos”. Pois, em contraposição, Kant afirma que o problema da instituição de uma constituição civil perfeita tem de ser solúvel “mesmo para um povo de demônios (contanto que eles tenham entendimento) (*wenn sie nur Verstand haben*)”.³⁸ O adendo parentético é fundamental. O sentido da passagem em questão parece bem claro: o problema tem e pode ser resolvido, desde que se institua um arranjo externo no sistema de relações sociais, no qual ações contrárias à lei tenham como resultado conseqüências danosas para seus sujeitos, de tal modo que, supondo que os últimos tenham pelo menos entendimento, e não necessariamente razão pura prática, i.e. supondo que eles pelo menos saibam o que está no seu interesse prudencial particular, eles passem a se comportar exteriormente em plena conformidade com a lei, como se tivessem passado por uma conversão moral. Mas se a solução para o problema do antagonismo natural não é concebida por Kant como repousando inteiramente nas mãos da própria natureza, já que supõe uma reflexão baseada pelo menos em princípios prudenciais por parte dos cidadãos, então fica claro por que está excluído um Estado despótico como resultado: ninguém em sã consciência abriria mão de uma liberdade a princípio ilimitada, se não fosse para em alguma medida garantir essa mesma liberdade, ainda que limitada por leis públicas universalmente reconhecidas.³⁹

Entretanto, poder-se-ia aqui objetar que a consideração de meros princípios prudenciais como condição de possibilidade da instituição de uma constituição republicana mesmo para um povo de demônios não estaria em desacordo com o tom geral de muitos enunciados dos opúsculos citados, nos quais Kant parece supor que a natureza encarregar-se-á do processo.⁴⁰ Pois, afinal, a observância de princípios de uma razão empírica prática não parece colocar os homens acima da natureza. Esse é um ponto importante, ao qual voltarei mais à frente. Como quer que seja, em outras passagens, Kant muda definitivamente de tom, passando a afirmar que a instituição de uma constituição republicana universal é um problema que “será resolvido por último pela espécie humana”,⁴¹ como se o máximo que a natureza fizesse mediante aquele antagonismo fosse, por assim dizer, empurrar-nos para um problema, para cuja solução nós livremente teremos de

trabalhar. E que isso de fato seja assim, fica claro na razão apontada por Kant para a dificuldade desse problema posto para a espécie humana, que por isso será resolvido por último. É que, além de conceitos exatos de uma constituição possível e grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo, ela exige, “acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição”.⁴² Ou seja, para que esse estado de coisas tenha lugar, é preciso que intervenha a moralidade, a razão pura prática, a qual é encarnada na “Idéia...”⁴³ pela figura do chefe supremo ou senhor que, encarregado de limitar as ações dos demais em sua humana tendência a abusar de sua liberdade, teria de ser por sua vez senhor de si mesmo, embora sendo também homem, limitando autonomamente sua própria liberdade. Ora, a intervenção dessa mesma “boa vontade” aparece em *Para a Paz Perpétua* na famosa figura do político moral, que é a antítese do político maquiavélico. Pois, embora a instituição de uma constituição civil perfeita tenha de ser possível mesmo para um povo de demônios, ela não pode ser estabelecida por um demônio. Com efeito, Kant concebe o político moral como aquele capaz de reunir duas qualidades muito difíceis de serem encontradas juntas: a capacidade de “utilizar o mecanismo da natureza através das inclinações egoístas”, “como um meio” para assegurar tanto a paz interna quanto a externa,⁴⁴ aplicando os princípios de uma *Staatsklugheit*, i.e. da arte de influenciar os governados com vistas a utilizá-los para suas intenções, de um lado, sem perder de vista, de outro lado, que o emprego daqueles princípios deve ser feito de tal modo “que eles possam coexistir com a

38 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 60-1/B 61-2.

39 Essa é minha resposta à objeção feita por Bernd Ludwig.

40 Assim, por exemplo, em *Para a Paz Perpétua* (A 59/B 59), Kant escreve: “quando digo da natureza que ela quer que isto ou aquilo aconteça, não quero dar a entender com isso que ela nos imponha um dever (*Pflicht*) de fazê-lo (pois disso só a razão prática livre de coerção é capaz), mas sim que ela própria o faz, independentemente de querermos ou não (*fata volent ducunt, noentem trahunt*) (“o cordato é conduzido pelo destino, o rebelde é arrastado por ele”).

41 Cf. “Idéia...”, sexta proposição, grifado no original.

42 Cf. “Idéia...”, sexta proposição, grifado por mim.

43 Cf. “Idéia...”, sexta proposição.

44 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 60-1/B 61-2.

moral”, em contraposição a um moralista político, “que forja uma moral de tal modo que ela seja propícia à vantagem do homem-de-estado”.⁴⁵ Numa palavra, depende do político moral, i.e. daquele que é capaz de pôr os princípios da prudência no governar a serviço da moralidade, a instituição da constituição republicana. Daí a dificuldade de execução dessa tarefa.

Assim, segundo Kant, o que a natureza faz é, na melhor das hipóteses, colocar à disposição os meios que poderão favorecer a realização do sumo bem, a saber, o mecanismo das inclinações egoístas que, contudo, criam o próprio problema. Contudo, justamente porque o que está em jogo não é um princípio constitutivo, não se trata de antecipação ou profecia (*weissagen*) de um futuro inevitável para a espécie humana, mas sim da garantia (prática) de que estão dadas as condições de possibilidade do sumo bem que ultrapassam o domínio da minha vontade individual, o que torna racional se esforçar por realizá-lo.⁴⁶ Mas a efetivação do mesmo terá de ser, em última análise, uma obra da liberdade, mais exatamente, das ações do político que procede de olhos postos na lei moral. Porém, se, de um lado, isso basta como uma garantia da racionalidade no agir em busca do sumo bem, de outro lado, o problema da compatibilidade de liberdade e natureza continua sem solução. Pois, mais uma vez, Kant constrói contrafactuais subjuntivos relativos à causalidade da liberdade, já que supõe que determinados eventos no mundo fenomenal, mais exatamente, na história da humanidade, só ocorrerão, se a liberdade e a razão, e não a natureza, ainda que interpretada segundo conceitos da teleologia, assim o determinarem. Desse modo, ficam claros os limites da estratégia de racionalização da natureza, no que tange à compatibilização de natureza e liberdade.

Voltemo-nos, agora, para o que estou chamando de “naturalização da razão”. Uma coisa em particular nos chama a atenção logo no começo da CFJ, a saber, o fato de Kant empreender uma profunda revisão de algumas posições que ele próprio adotara, alguns anos antes, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois o Kant da CFJ não quer ver mais classificadas como práticas e como pertencendo propriamente à parte prática da filosofia toda uma espécie de proposições, cujo conteúdo é na verdade idêntico ao de proposições teóricas, diferenciando-se destas apenas

no que tange ao seu modo de representação (*Vorstellungsart*). A posição de Kant agora é a de que, para contar como prático em sentido próprio e merecer uma parte especial na filosofia, um princípio tem de conter a possibilidade das coisas e de suas determinações exclusivamente segundo conceitos da liberdade (sob leis). Ora, a maior parte das proposições usualmente denominadas como práticas nada mais são que proposições teóricas emprestadas ao que a teoria nos ensina sobre a natureza das coisas, só que aplicadas “ao modo como elas podem ser produzidas por nós segundo um princípio, [representando] a possibilidade das mesmas por meio de uma ação do arbítrio (que pertence igualmente às causas naturais)”.⁴⁷

Pelo menos à primeira vista, o objetivo de Kant parece somente consistir em querer banir completamente da esfera do prático em sentido estrito todos os princípios que, embora estando de algum modo postos em relação com uma vontade, não passam de proposições teóricas, os assim chamados princípios técnico-práticos, com o que exclusivamente o imperativo categórico e as normas morais dele derivadas constituiriam propriamente a parte prática da filosofia. Mas isso significa que Kant se sente obrigado a excluir de uma filosofia prática todos aqueles princípios que reuniu na segunda seção da FMC sob a denominação geral de imperativos hipotéticos, inclusive os princípios da acima mencionada *Staatsklugheit*. Pois os imperativos relativos à prudência do governante também seriam afastados da esfera do prático, uma vez que estão fundados em observações empíricas sobre a natureza humana.⁴⁸

Ora, à primeira vista, essa revisão da concepção kantiana do que doravante deve contar como princípio prático em sentido próprio não pa-

45 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 71/B 76.

46 Cf. *Para a Paz Perpétua* A 65/B 66: “Desse modo, através do mecanismo nas próprias inclinações humanas, a natureza garante a paz perpétua, evidentemente, com uma certeza que não é suficiente para profetizar (teoricamente) o futuro da mesma, mas que é suficiente do ponto de vista prático e torna um dever trabalhar em vista desse fim (não meramente quimérico)”.

47 As passagens citadas pertencem à seção I da *Introdução* não publicada da CFJ.

48 E isso é o que Kant de fato faz ainda na seção I da mesma *Introdução* não publicada.

rece ter de implicar nenhuma mudança significativa em sua doutrina. Porém, como desde o *Cânon* da CRP⁴⁹ Kant já sustentava a tese de que “prático é tudo que é possível pela liberdade”, ao recusar conceder aos princípios técnicos o status de princípios autenticamente práticos, ele é levado a concluir na CFJ que a vontade, na medida em que age com base na representação de princípios fundados no conhecimento da natureza, não passaria ela própria de uma causa natural entre outras, estando, por conseguinte, fora do âmbito da liberdade. Isso fica claro na passagem da primeira *Introdução* da CFJ acima citada, onde Kant afirma que “a ação do arbítrio pertence, do mesmo modo que os princípios técnico-práticos, às causas naturais”.

Mas também no parágrafo da primeira seção da *Introdução* que foi por fim publicada, Kant faz afirmações semelhantes que, como veremos, chocam-se frontalmente com o argumento analítico da segunda seção da FMC e representam um retrocesso em sua concepção da determinação da vontade. Com efeito, Kant escreve que “a vontade, enquanto faculdade de apetição, é uma das muitas causas naturais (*Naturursachen*) no mundo, a saber, aquela que opera (*wirkt*) segundo conceitos”.⁵⁰ É bem verdade que a expressão “causas naturais” não implica por si só que a vontade esteja sendo concebida como uma causalidade, cujo *modus operandi* fosse redutível ao das demais causas naturais. Pois Kant poderia estar simplesmente querendo dizer que, apesar de livre e distinta de tudo mais ao seu redor, a vontade tem causalidade na natureza, e não num mundo inteligível, por exemplo.⁵¹ Em apoio a essa interpretação, poder-se-ia aduzir a especificidade assinalada por Kant nesse tipo de causalidade natural, a saber, a capacidade de se determinar a operar segundo conceitos, o que a diferencia “da possibilidade ou necessidade física de um efeito, para o qual a causa não é determinada à causalidade por conceitos (mas sim, como na matéria inanimada, pelo mecanismo, e, nos animais, pelo instinto)”. Contudo, dando prosseguimento ao texto, Kant afirma que aquela especificidade no modo de operar da vontade deixa indeterminado se o conceito em questão é um conceito de natureza ou de liberdade, acrescentando que “esta última distinção é, contudo, essencial”.⁵² Ou seja, para o Kant da CFJ, o tipo de conceito ou princípio que determina a vontade é o essencial e decisivo na

caracterização da mesma ora como uma causa natural assimilável e redutível às demais causas naturais, ora como uma causa especificamente distinta. E que essa seja, de fato, a opinião de Kant, fica claro na alínea a seguir, na qual ele mais uma vez exclui as regras técnico-práticas da filosofia prática, porque elas

só concernem à possibilidade das coisas segundo conceitos de natureza, para o que são necessários não somente os meios, que para tal podem ser encontrados na natureza, mas sim também a própria vontade (enquanto faculdade de apetição, por conseguinte, enquanto faculdade natural (*Naturvermögen*)) na medida em que pode ser determinada por móveis (*Triebfedern*) da natureza em conformidade com aquelas regras.

Em suma, se prático é tudo que é possível pela liberdade, o que estiver ligado à possibilidade das coisas segundo conceitos ou princípios da natureza, aí incluída a vontade que é por isso concebida como uma faculdade natural, tem de ser excluído de uma filosofia prática, ou seja, do âmbito da liberdade. Pelo menos é essa a tese defendida por Kant na CFJ.⁵³ Ora, como veremos a seguir, essa revisão feita por Kant nas passagens introdutórias à CFJ, além de representar um retrocesso no seu conceito de determinação da vontade, em comparação com o exposto na segunda se-

49 A 800/B 828.

50 CFJ A XIII/ BXIII.

51 Encontramos essa expressão empregada com semelhante significado na tão discutida passagem do *Cânon da Razão Pura* (CRP A 803/B 831): “Nós conhecemos a liberdade prática pela experiência, como uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade (...)”.

52 CFJ A XIII/ BXIII.

53 Charles Nussbaum também observa essa alteração doutrinal na concepção da razão empírica prática apresentada por Kant na CFJ, em contraposição àquela anteriormente exposta na FMC. Cf. “Kant’s changing conception of the causality of the will”, in: *International Philosophical Quarterly*, vol. XXXVI, nº 3, 143, 1996, pp. 265-86. Contudo, diferentemente da interpretação que pretendo avançar, Nussbaum faz uma avaliação positiva de tal alteração doutrinal.

ção da FMC, traz implicações danosas para o tratamento do problema do sumo bem, para o qual, paradoxalmente, ela deveria representar uma contribuição. Para ter clareza sobre esses pontos, façamos, inicialmente, uma breve exposição do argumento da FMC.

No § 12 da segunda seção da FMC,⁵⁴ Kant dá início à análise do poder prático da razão, ao termo da qual seria possível chegar à fórmula da lei moral, conforme o caso, do imperativo categórico, tal como já esboçada na primeira seção, juntamente com as noções correlatas de agir por dever e por puro respeito à lei. De acordo com isso, Kant começa com uma interessante e muito conhecida afirmação:

Tudo na natureza opera (*wirkt*) segundo leis. Só um ser racional tem o poder (*Vermögen*) de agir segundo a representação de leis, i.e. segundo princípios, ou só ele tem uma vontade (grifado no original).

A maior parte dos intérpretes que se voltaram para essa passagem concentrou suas reflexões na seguinte pergunta: de acordo com Kant, segundo exatamente quais leis ou princípios só um ser racional agiria? Recentemente, Pierre Laberge retomou essa questão, antepondo à sua própria resposta uma discussão das diversas propostas oferecidas por outros intérpretes.⁵⁵ Assim, segundo Laberge, as leis ou princípios em questão poderiam ser 1) leis morais; 2) leis da natureza; 3) princípios objetivos, i.e. 1 e/ou 2; 4) máximas; e, como ele por sua vez propõe, 5) princípios objetivos e/ou subjetivos, ou seja, 1 e/ou 2 e/ou 4. Ora, diante das soluções propostas, gostaria de chamar a atenção para o seguinte:

Por um lado, se Kant pretende chegar à fórmula da lei moral ao termo da análise do poder prático da razão iniciada no § 12, então a lei segundo cuja representação só um ser racional seria capaz de agir não pode ser, pelo menos imediatamente, a própria lei moral tal como concebida por Kant, pois, do contrário, ele seria acusado de cometer uma petição de princípio. Isso significa que o agir racional tem de poder ser inicialmente definido e caracterizado como um poder de agir com base em leis ou princípios quaisquer que não os morais. Desse modo, pelo menos naquela al-

tura da argumentação, os candidatos mais adequados para servir como delimitadores do agir racional seriam as leis da natureza e/ou as máximas. Que Kant tenha referido a capacidade de agir segundo máximas ao agir racional, não pode haver nenhuma dúvida. O mesmo talvez não possa ser dito no que se refere às leis da natureza, dada sua recusa em acolher as mesmas no seio da razão prática em sentido próprio, tal como vimos na CFJ.

Por outro lado, nada do que é dito a partir do § 12 sobre o agir racional deve impedir, por princípio, que venhamos a topar com a lei moral ao cabo da análise desse poder. A esse respeito é interessante notar que, apesar dos intérpretes terem concentrado suas reflexões na pergunta pela espécie de leis ou princípios em questão no § 12, aquilo a que Kant dá antes relevo é à capacidade de agir segundo a representação dos mesmos, já que é essa a palavra que é por ele grifada no texto. Portanto, Kant está dando a entender que a mera capacidade de agir com base na representação de leis ou princípios (quaisquer) constitui uma marca distintiva do agir racional tal que, mediante a mesma, este último é real e suficientemente distinguido de toda outra espécie de causalidade na natureza. Pois, se o agir racional não fosse mediante essa nota característica já realmente distinguido de toda causalidade natural, então Kant poderia nutrir a expectativa de encontrar a lei moral incondicional ao cabo da análise do primeiro tanto quanto o poderia em conexão com a última.

Em suma, o que quero dizer é que, mediante a definição do agir racional como um poder de agir segundo a representação de leis, Kant põe o mesmo num âmbito distinto da natureza, ou seja, no âmbito da liberdade. Note-se que não pode se tratar de uma liberdade compatibilista, em última análise assimilável às condições naturais, já que, como foi dito, o conceito de agir racional e a liberdade a ele ligada devem poder servir como

54 FMC BA 37.

55 Cf. "La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation des lois", in: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, ein kooperativer Kommentar*, O. Höffe (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp. 83-96.

ponto de partida para chegar à fórmula da lei moral incondicional com suas exigências muitas vezes contrárias à natureza sensível. Em outras palavras, só pode se tratar da liberdade transcendental. Isso não significa que a premissa do agir segundo a representação de leis traga consigo uma “liberdade (transcendental) pré-moral”, mas que encerra uma liberdade moralmente neutra, que, contudo, continua gravitando no âmbito da moralidade, uma vez que a partir dela poder-se-ia extrair o princípio incondicional da moralidade, sem incorrer numa petição de princípio. Com efeito, tudo na natureza simplesmente opera segundo leis — a pedra que rola morro abaixo está submetida à lei da gravidade —; mas só um ser racional age, e justamente porque se representa, vale dizer, é consciente do que está fazendo e das leis que presidem suas ações — quando faço com que a pedra role morro abaixo.

Ora, se o distintivo do agir racional livre pode ser situado na mera capacidade de agir com base na representação de leis ou princípios *überhaupt*, então o fato de agir segundo a representação de imperativos técnico-práticos não torna a vontade por isso mesmo uma causa natural entre outras. Eis por que, no desenrolar da análise realizada a partir do § 12 da FMC, Kant não hesita em incluir os princípios racionais técnico-práticos (imperativos hipotéticos) entre os princípios cuja representação pode regular o agir da vontade de um ser racional, o que significa que ele o encara nessa medida como um agir livre. Pois, do contrário, introduzir-se-ia uma **solução de continuidade** no percurso analítico que parte do agir racional em geral, passa pelos imperativos hipotéticos, desembocando no imperativo categórico como princípio supremo das ações. Na verdade, seria mesmo absurdo afirmar que o fato de agir segundo um imperativo técnico-prático torna a vontade uma causa natural entre outras, já que, segundo o próprio Kant, aquele está em última análise subordinado ao princípio supremo da moralidade, i.e. à própria lei da liberdade.

Entretanto, como vimos, o Kant da CFJ não hesita em naturalizar a causalidade da vontade, na medida em que esta age segundo imperativos técnico-práticos. Por que ele faz isso? Ora, o objetivo visado por Kant com a naturalização da razão (empírica) prática é o mesmo que ele tivera

com a racionalização da natureza, a saber, tornar concebível na natureza a possibilidade real de certos fins prescritos pela razão, em última análise, a possibilidade do sumo bem neste mundo. O raciocínio de Kant parece estar apoiado no seguinte princípio teleológico: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim”.⁵⁶ Ora, se a razão não passa de uma *Naturanlage* entre outras, então é lícito esperar que todas as suas disposições venham a se desenvolver completamente, inclusive aquelas referentes ao sumo bem.

Ao naturalizar a razão instrumental, Kant deu um primeiro passo no sentido de inserir a causalidade da razão em geral no interior de uma teoria causal mais geral que dá conta de certos produtos da natureza, mais exatamente, dos organismos. Ou seja, Kant inseriu a *Zweckrationalität* no interior da *Zweckmässigkeit der Natur*. Pois isso permitiria interpretar a ação instrumental humana como um fenômeno inserido no mundo natural (biológico e social), por conseguinte, caindo sob conceitos da filosofia teórica, só que de uma filosofia teórica agora enriquecida pelo componente do princípio reflexionante do juízo teleológico. Ora, ao refletir sobre certos produtos da natureza, compreendemos que há neles uma considerável margem de **contingência**, como um resultado do que é deixado por explicar nos mesmos mediante conceitos da necessidade natural, i.e. mediante o princípio da causalidade eficiente mecânica. Assim, como explica Nussbaum, “por meio dessa realocação da razão empírica prática (...) Kant teve sucesso em integrar um tipo de ação intencional humana, a saber, a ação instrumental, dentro do mundo orgânico: a cultura humana é, no final das contas, parte deste mundo e surge dele. (...) Mas isso é da máxima importância para a teoria kantiana da ação, pois o conceito reflexionante da conformidade a fins introduz um elemento de contingência no mundo natural (...), que permitirá a Kant tornar concebível o que antes lhe tinha

56 Cf. “Idéia...”, primeira proposição.

parecido completamente inconcebível: a expressão da vontade pura no mundo”.⁵⁷ Em suma, a naturalização da razão empírica prática faz parte de uma das estratégias empregadas por Kant para dar conta de um problema que o atormentava desde a primeira *Crítica*, a saber, o problema da compatibilização de natureza e liberdade, da possibilidade da liberdade fazer uma diferença na natureza, uma vez que tudo nesta última parece estar completamente determinado pela causalidade eficiente mecânica. Ao introduzir a causalidade da razão no seio de uma natureza teleologicamente interpretada, Kant pode tornar compreensível como nem tudo está completamente determinado, pode abrir um espaço para uma certa contingência nos acontecimentos, o qual poderia ser preenchido pelos fins prescritos pela razão, em última análise, o próprio fim da razão pura prática, o sumo bem.

Contudo, mais uma vez, os limites dessa outra estratégia de compatibilização podem ser facilmente assinalados. Pois, a instituição da paz perpétua entre as nações, assim como aquilo de que é condição de possibilidade, a saber, o sumo bem, é um fim prescrito não pela razão instrumental, e sim pela própria moralidade. Tanto é assim que, como vimos, a instituição desse estado de coisas, que tem de ser possível mesmo “para um povo de demônios”, exige a intervenção de um soberano **ele próprio não demoníaco**, i.e. de uma boa vontade obediente à lei moral, que de olhos postos na mesma fará uso do mecanismo natural das inclinações conflitantes dos súditos. Assim, como vimos, o máximo que a natureza faz é colocar à disposição os meios para a realização do *Endzweck* da espécie humana, que terá de ser em última análise obra da liberdade e da moralidade. Mas, se o suposto soberano moral, pelo próprio fato de se utilizar instrumentalmente do mecanismo das inclinações dos súditos, de acordo com princípios de uma *Staatsklugheit*, torna-se por isso mesmo um mero agente causal natural entre outros, como parece implicar a doutrina exposta na *Introdução* à CFJ, então como esperar ou exigir que ele se reconheça ainda submetido às exigências da moralidade, da lei da liberdade, e trabalhe em prol da realização do sumo bem na terra? Assim, com a naturalização da razão, i.e. com a naturalização do agir segundo imperativos técnico-práti-

cos, Kant introduziu uma solução de continuidade no interior de sua doutrina do agir racional, gerando, além disso, uma inconsistência interna com a estratégia da racionalização da natureza.

57 Cf. Nussbaum, op.cit. p. 270.

Resumo

Neste artigo, volto minha atenção uma vez mais para o problema kantiano da possibilidade de conciliar natureza e liberdade. Forneço argumentos no sentido de mostrar que, ao menos à época da primeira *Crítica*, Kant admite que esses conceitos erguem pretensões mutuamente contraditórias que competem entre si, uma vez que tanto natureza quanto liberdade em sua causalidade permitem fazer enunciados contrafactuais subjuntivos, supostamente verdadeiros relativamente aos mesmos eventos no mundo sensível, a saber, as ações humanas. Contudo, na terceira *Crítica*, Kant busca lidar com esse problema empregando duas estratégias distintas que, de algum modo, identificam natureza e liberdade. De um lado, Kant racionaliza a natureza mostrando que a história humana, ainda que fazendo parte da natureza, pode ser interpretada como estando conforme aos fins impostos pela lei da liberdade. De outro lado, Kant também naturaliza a razão, pois podemos encontrar na *Introdução* à terceira *Crítica* enunciados concernentes à causalidade da razão que, em oposição à doutrina encontrada no § 12 da *Fundamentação* II, rebaixam a capacidade de agir com base em representações, conceitos e princípios ao nível de um simples poder natural. O resultado final é que essas estratégias são inconsistentes entre si e falham na compatibilização de natureza e liberdade.

Abstract

In this paper, once again I focus on the Kantian problem of the possibility to reconcile nature and freedom. I argue that, at least by the time of the first *Critique*, Kant admits that these concepts make competing and mutually contradictory claims, since both nature and freedom in their causality license subjunctive and counter-factual conditionals that are supposed to be true of the same events in the sensible world, namely, human actions. In the third *Critique*, however, Kant attempts to handle the problem by employing two distinct strategies that somehow identify nature and freedom. On the one hand, Kant rationalizes nature thereby showing that the human history, though part of nature, can be interpreted as conforming to the ends imposed by the law of freedom. On the other hand, Kant also naturalizes reason, then we can find in the *Introduction* to the third *Critique* statements concerning the causality of reason that, at variance with the doctrine found in § 12 of *Groundwork* II, degrade the capacity to act on the basis of representations, concepts or principles to the level of a mere natural power. The upshot is that both strategies are inconsistent with each other and fail to reconcile nature and freedom.

O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade

Maria de Lourdes Borges

Universidade Federal de Santa Catarina

O belo como símbolo do bom

Se o leitor da *Fundamentação* acostumou-se a pensar o valor moral como algo apartado dos sentimentos de prazer e desprazer, o leitor da *Metafísica dos Costumes* encontra, já na introdução, algo que parece contradizer o espírito da moralidade kantiana. Kant nos fala, nesta obra de 1797, de prenoções estéticas necessárias para a suscetibilidade da mente relativa ao dever¹. Tais elementos estéticos não estariam contingentemente presentes na ação moral como uma nova possibilidade tardiamente admitida como inócua, desde que não servissem como móbil da ação moral. Trata-se de elementos estéticos necessários, o que nos faz concluir que sentimentos de prazer e desprazer são parte indissociável do processo de acatamento da moralidade. O contraste da *Metafísica dos Costumes* (1797) com a *Fundamentação* (1785) fica ao menos atenuado se percebemos, já na *Crítica do*

1 "Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt", onde o sentido de estético é relativo ao prazer e desprazer. O sentido de estético na *Metafísica dos Costumes* aproxima-se do sentido de estético na *Crítica do Juízo*, ainda que não se trate de um juízo de gosto. Contudo, tanto o sentido de estético relativo à moralidade, quanto ao juízo de gosto, referem-se ao sentimento de prazer e desprazer, sendo, portanto, distintos do sentido de estético relacionado à faculdade de conhecimento. Neste último caso, trata-se da referência da representação a um objeto, recebido pela sensibilidade. Temos portanto, em Kant, uma dupla significação do estético: a relativa à faculdade de conhecimento e à relativa à faculdade de prazer e desprazer. Ver *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, 28; Ricardo Terra (org.), *Dois Introduções Crítica do Juízo*, p. 58.