

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EMIRENA GISELLE CANO MAYMO

O CÍRCULO DE AÇÃO EM KANT

Curitiba  
2014

**EMIRENA GISELLE CANO MAYMO**

**O CÍRCULO DE AÇÃO EM KANT**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

**CURITIBA**  
2014





**AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO**  
Defesa n 121 de 07/03/2014

**Mestranda Emirena Giselle Cano Maymo**

**Título da Dissertação O círculo de ação em Kant**

**Integrantes da banca examinadora**

Prof Dr Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora

Prof Dr Daniel Omar Perez (PUC PR) Primeiro examinador

Prof Dr Marco Antonio Valentim (UFPR) Segundo examinador

**Media final**

**Conceito**

Notas

9 0

9 0

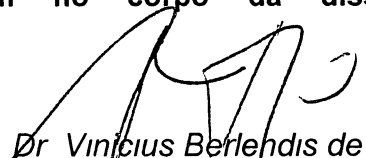
9 0

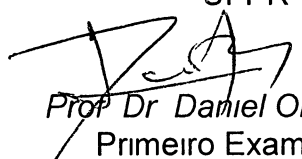
5 0

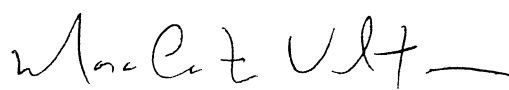
A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez) sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final a media aritmetica superior a 7 (sete) No parecer emitido por ocasio da defesa constara a nota e o criterio **CONCEITO**

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas

  
Prof Dr Vinicius Berlendis de Figueiredo  
Orientador e Presidente da banca examinadora  
UFPR

  
Prof Dr Daniel Omar Perez  
Primeiro Examinador  
PUC PR

  
Prof Dr Marco Antonio Valentim  
Segundo Examinador  
UFPR

§ 1 Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A B ou C

A = Excelente = 9 0 a 10 0

B = Bom = 8 0 a 8 9

C = Regular = 7 0 a 7 9

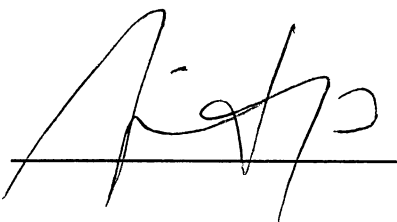
D = Insuficiente = zero a 6 9

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANA  
SETOR DE CIENCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE POS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA MESTRADO  
AREA DE CONCENTRAÇÃO FILOSOFIA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno devera atender as solicitações da banca quando houver e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador que neste momento estara representando a Banca Examinadora

Curitiba 14 de março de 2017

Prof Dr Vinicius Berlendis de Figueiredo Assinatura

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is stylized and appears to be 'V. Berlendis'.

*Ao meu pai, porque a cada passo que dá  
ele me ensina um pouco mais sobre a liberdade.*

*Especialmente à minha mãe, porque cada vez  
que me faltou força, ela soube me abraçar.*

*Ao João, porque se ele não tivesse me encontrado,  
este não seria o meu presente.*

## Agradecimentos

A meu orientador, Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, pelo acompanhamento, orientação e amizade.

Ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, na pessoa do seu coordenador Prof. Dr. Luiz Damon Moutinho, pelo apoio recebido.

Ao Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, pela compreensão aos momentos difíceis.

Aos Professores Marco Antônio Valentin e Paulo Vieira Neto, pelas contribuições e sugestões no trabalho.

À secretaria da Pós-Graduação, por estar sempre pronta a cooperar.

Aos meus colegas de mestrado, e, dentre eles, a Mariana, Selma e Cinelli e aos que, já tendo passado por isso me acompanharam e incentivaram como Marcelo, Thiago e Gisele.

Ao grupo de estudos sobre Kant, que soube exigir de mim o necessário para ir além dos meus limites.

A Tatiane Martins, por ter me ajudado quando isso só fazia sentido para mim, sentando comigo com muita paciência e dedicação para que estas ideias pudessem ser compreendidas por alguém mais.

Aos amigos que souberam ser o contraponto dos meus nervos, ansiedade e tensão, permitindo um equilíbrio sadio e também, sendo algo não menos importante, por entender as ausências. Dentre eles a Lu, a Tati, a Camila e o Glauco, o Caio, a Mariana e o Thiago, a Lê e a um novo grupo que ganhei esse último ano e do qual me fizeram sentir parte na hora: ao time de polímeros.

Especialmente ao Zé, cuja sua presença nessa última etapa foi meu suporte de inúmeras maneiras, e ainda que algumas pareçam insignificantes ou impróprias para serem descritas por extenso, cada uma delas contribuiu para que eu pudesse terminar este estudo.

De forma geral agradeço o privilégio de poder estudar em uma faculdade pública, no Brasil e, de forma particular, ao REUNI por subsidiar meus estudos.

***Ventana sobre la utopía***  
*Ella está en el horizonte - dice Fernando Birri.*  
*Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos.*  
*Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá.*  
*Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré.*  
*¿Para qué sirve la utopía?*  
*Para eso sirve: para caminar.*

*Eduardo Galeano*



## Resumo

A cisão que perpassa a filosofia kantiana estabelece uma distância das coisas em si das coisas que o sujeito pode vir a conhecer e, sob esse terreno, a arquitetônica se erige. Essa distância se apresenta na forma sempre limitada do conhecimento em relação ao que é, e a questão desenvolvida visa sinalizar como essa diferença interfere na filosofia prática. Nesse sentido, a divisão sobre a qual trabalhamos não é entre a filosofia teórica e a prática, mas uma passagem possível entre elas a partir da separação entre o que é e o conhecido por um sujeito.

Segundo Kant a forma em que o sujeito deve chegar às coisas não é como aluno que se deixa instruir, mas como juiz; sendo o trabalho deste forçar a natureza a responder às perguntas da forma em que são colocadas. Desse modo, é trabalhado no âmbito da filosofia teórica o significado da objetividade de um conhecimento mediado por uma ideia reguladora que o sujeito coloca e sob a qual a experiência é organizada, pois desde essa perspectiva pode ser observada uma realidade que depende de uma forma de olhar o mundo. A problemática que se apresenta na filosofia prática por esse viés depreende-se de que a ética kantiana, mesmo sendo formal, se vê afetada por um limite inerente ao nortear uma ação a partir da universalização de uma máxima que se encontra vinculada a uma ideia e, por tanto, a uma forma de organizar a experiência circunscrita a essa ideia.

As consequências que se seguem dessa problemática apontada no liame entre o conhecimento, entendido como constituído a partir de uma experiência regulada, e o ser, como o que se encontra em si além do conhecimento, reside em que a ação do sujeito acontece vinculada a sua compreensão do mundo. Por isso a ética kantiana, mesmo sendo formal, pois visa um ideal que funciona como um horizonte heurístico sob o qual o sujeito finito pode regular seu agir, permite descobrir o espaço para um sujeito ainda não reconhecido como tal na distância entre o conhecer e o ser. Dessa forma o sujeito desconhecido, e portanto invisível, pode se materializar em qualquer “outro” *hoje* visível, sejam as mulheres, os negros ou os não europeus; mas sem deixar de observar que a filosofia kantiana não tem compromisso com valores estabelecidos, e que o conhecimento é o resultado de uma construção que tem o “homem como seu protagonista último e único responsável.” (Alves, 2009: 179)

De modo que sob a interpretação apresentada, o sujeito kantiano encontra na incognoscibilidade da coisa em si um limite não ultrapassável que o defronta com a

condição de enxergar o mundo através de uma ideia reguladora não, necessariamente, determinante, pois o pensamento que se movimenta dentro de uma estrutura que vá desde um ponto de partida até a projeção de um ato pode vir a questionar o próprio ponto de partida, entendido já como uma construção. Assim, sujeitos ontem invisíveis podem hoje ser vistos, porque mesmo que o limite de uma ideia reguladora nunca esteja ausente, esse limite não se apresenta necessariamente como igual a si mesmo. Ou seja, ao sujeito kantiano é aberta uma possibilidade, não a de escolher sobre o que já está dado, mas sim de questioná-lo e escolher o lugar para o qual quer se dirigir por meio do pensamento autônomo e tomando o conhecimento do dado como um ponto do qual começar.

Nesse sentido, é plasmado no trabalho o cenário kantiano, no qual o sujeito protagoniza sua relação com o mundo de forma condicionada por uma ideia que regula a experiência e o conhecimento. A finalidade disso é demonstrar que a partir do conceito de autonomia vinculado à liberdade, encontram-se em Kant as ferramentas para questionar a compreensão da realidade organizada por ideias previamente colocadas que regulam a experiência e, com isso, o sujeito pode dar início a uma ação causal incondicionada. De modo que, se o limite da filosofia kantiana encontra-se na filosofia teórica numa ideia entendida como uma ficção que regula a compreensão do mundo e, na prática, como um arquétipo de ação em decorrência dessa compreensão do mundo, ao mesmo tempo são outorgadas ao sujeito a condição e a responsabilidade de ir além desse limite.

**Palavras-chave:** Conhecimento / Autonomia / Liberdade / Kant

## Abstract

The scission that permeates the Kantian philosophy establishes a distance between the things themselves and the knowledge about them and, from this point of view, conceptions are built. In general, the knowledge represents a limited portion of the actual thing and this study intends to demonstrate how this difference affects the practical philosophy. To that extent, the segregation we want to show is not between theoretical and practical philosophy, but the transition among them considering that the things themselves and the knowledge about them are different matters.

According to Kant, the way to get to the knowledge is not as a student that allows it to be taught, but as a judge; so the individual has to require the answers to the questions which were done. Therefore, the objectivity is worked under the theoretical philosophy and it's based on a concept that a regulatory idea drives the knowledge which is structured by the individual experiences. From different points of view, the reality could have a different meaning, depending on the individual understanding and experiences. Main point presented by practical philosophy come because Kantian ethics, even been quite formal, is affected by an inherent limit that drives an action from the universalization bounded to an pre-existent idea and, therefore, a way of organizing experience limited to that idea.

Based on that, and considering that knowledge, built upon previous regulated-experiences, and the object itself, that goes beyond its established knowledge, it is a result of an individual action guided by its own comprehension of the life. So Kantian ethics, even though formal, because it seeks an ideal that works as an heuristic horizon that allows to a finite subject adjust his actions during his lifetime, permits to find another unknown subject between knowledge and the actual things. Therefore, a subject never consider as it is can be materialized in any "other" visible today, like women, blacks or non-European, but it is important to consider that Kant's philosophy has no commitment to the established values and for that knowledge is the result based on "the human being as the unique and last responsible protagonist." (Alves, 2009: 179).

So, under the interpretation presented Kantian's subject is in the unknowability of the thing in itself an unsurpassable limit that confronts him to the condition of seeing the world through a regulative idea, but not necessarily decisive. Because trough the thought that moves itself within a structure that spans a starting point for the projection of an act can come to question the starting point itself, now understood as a framing. In

this way, people that were not visible in the past can be seen today, because even if the boundary of a regulative idea is never absent, it does not necessarily mean that it has to be equal to itself. In other words, it is given to the Kantian's subject a possibility, not to change what is already known, but to make new questions and to choose a new path to go through, as they have an autonomous thought taking the previous knowledge as a starting point.

In this sense, the work is shaped following the Kantian's scenario, in which the subject carries out its relationship with the world of limited extent by an idea which governs the experience and knowledge. The purpose of this work is to demonstrate that the tools to challenge the current understanding of these regulatory ideas of the experience can be found in Kant, from the concept of freedom linked to autonomy and thereby initiate an unconditional causal action. So, considering that the limit of Kantian philosophy in his theoretical philosophy is an idea understood as a fiction that governs the human being knowledge, and in his practical philosophy, as an archetype of action due to this understanding of things, at the same time he granted to the individual the condition and the responsibility to go beyond that limit.

Key words: Knowledge /Autonomy /Freedom / Kant

## Sumário

AGRADECIMENTOS .....	4
<i>EPÍGRAFE</i> .....	5
RESUMO .....	6
ABSTRACT .....	8
SUMÁRIO .....	10
INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO UM: A RELAÇÃO ENTRE O EXISTENTE, O SABER E A LIBERDADE .....	19
Introdução .....	19
O lugar do sujeito no conhecimento .....	22
A metafísica do conhecimento .....	25
O papel do pensamento no conhecer .....	30
Conclusão: a liberdade como um problema de ordem teórica.....	45
CAPÍTULO DOIS: LIBERDADE, ALTERIDADE E INFINITO .....	48
Introdução .....	48
Da possível liberdade teórica à liberdade prática .....	54
Do outro à comunidade.....	63
O dever como vínculo com o infinito.....	72
Conclusão .....	83
CONCLUSÃO FINAL .....	87
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....	90

## Introdução

Em diferentes momentos do **Prefácio** da *Crítica da Razão Prática* Kant descreve com metódico cuidado a articulação das duas primeiras *Críticas* (Cfr. KpV: A 12 / 14 e 20) como um projeto filosófico e arquitetônico que conformam um sistema. Segundo ele, a partir de uma visão geral do todo é que a interconexão das partes torna-se observável. É respeitando essa preocupação kantiana de uma coerência interna entre duas partes complementares, conhecimento e filosofia prática, que o trabalho se desenvolve.

É sabido que a *Crítica da razão Pura* afirma que o conhecimento começa com a experiência, mas que sua origem depende-se da capacidade que o sujeito tem de conhecer; entendida como a capacidade de organizar essa experiência. A validade objetiva do conhecimento, nas palavras de Kant, “constitui o fundamento de uma concordância universal e necessária” (KpV: A 25) entre o objeto e o juízo. Assim, costumeiramente, ao pensar na validade objetiva do conhecimento se vincula com uma validade imutável, ou seja, como se possuir uma concordância universal e necessária implicasse um vínculo infinito entre a validade objetiva do conhecimento e a verdade. Contudo, isso não significa que o conhecimento não mude, pois este também pode se enquadrar como validade objetiva a “validade imanente” (KrV: A 638/ B 666), entendida esta como a possibilidade de responder da mesma maneira (universal e necessariamente) às *mesmas condições* de uma experiência possível.

Segundo Kant, o sujeito encontra na experiência o que ele mesmo colocou nela. Nesse sentido, é factível traçar um paralelo entre a forma em que o sujeito relaciona-se com o mundo de forma dependente de uma ideia reguladora a partir da qual organiza a experiência pela qual conhece e, como as ações do sujeito devem derivar da razão, então, a partir da qual o sujeito também regula seu agir. A importância que se segue dessa afirmação está vinculada ao núcleo do trabalho, pois permite visualizar *não* as limitações da filosofia moral kantiana, dado que não oferece conteúdo nem significação preestabelecida, mas as limitações de um sujeito moral que age no mundo em concordância com uma ideia segundo a qual a experiência é organizada e significada.

De fato, a ética formal apresenta a seguinte particularidade: nela não há conceito de bom estabelecido de maneira prévia ao princípio moral; ou seja, que o conteúdo pelo qual a razão perpassa para tomar uma decisão racional sobre o dever-

fazer é colocado e significado pelo sujeito agente. No entanto, mesmo por isso sendo criticado, Kant vê na formalidade de uma regra pragmática e, com isso, na ausência da delimitação do significado de certo e errado, a vantagem de que o sistema não está fechado em si mesmo, pois está aberto a que os conteúdos possam ser revisados por uma discussão<sup>1</sup> que busque trazer à luz “a verdade” (Cfr. KpV: A 18).

A abertura do sistema às mudanças no conteúdo pode ser encontrada também da partir de outro ângulo: na ideia, também característica, de que a moral kantiana não está influenciada pela necessidade subjetiva, isso é, o hábito, pois para Kant isso “significa negar à razão a faculdade de julgar sobre o objeto, de conhecer a ele e ao que lhe compete e significa” (KpV: A 24). Ou seja, a necessidade subjetiva se vincula ao hábito e nos permite que de determinado estado precedente se siga uma única ação, mas não é isso que vai garantir para Kant a validade do juízo nem mesmo que o assentimento em relação ao ato que segue de um determinado estado precedente fosse universal. O critério para definir a validade objetiva implica a reunião de forma e matéria realizada por um sujeito, e é nesse sentido que lemos a conhecida frase de Lebrun “Não existem respostas kantianas a problemas tradicionais, mas apenas falsos problemas tradicionais” (Lebrun, 2002: 5); pois ela aponta que a questão se centra na maneira em que os problemas, entendidos como a junção entre forma e matéria ou a organização da experiência em torno a uma ideia, são colocados. Em outras palavras, os problemas são considerados como tais segundo o marco sob o qual são observados e o que merece atenção não é a descrição do problema, mas a análise do contexto que apresenta o problema, pois o questionamento do enquadre é o que permite se *não* apresentar uma resposta alternativa, apontar o problema como falso. Dessa forma, que sempre se siga uma ação determinada pelo hábito, não significa que ela esteja correta, mas que ela é válida sob uma perspectiva significativa e, ao mesmo tempo, apresenta-se a possibilidade de que pela razão essa perspectiva possa ser questionada.

Assim, segundo a leitura proposta, o legado que Kant deixa com a filosofia moral é uma fórmula do dever em geral que pode ser exercida por um ente racional finito; encontrando na *Crítica da Razão Prática* a tentativa de “indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e **limites**” (KpV: A 15 [*grifo meu*]).

---

<sup>1</sup> Nas palavras do autor: “... do mesmo modo tomei em consideração várias outras objeções, que [17] me chegaram às mãos de parte de pessoas que deixam ver que a investigação da verdade lhes é cara (pois aqueles que só têm [18] ante os olhos o seu antigo sistema, e entre os quais já se decidiu de antemão o que deve ser aprovado ou desaprovado, não reivindicam nenhuma discussão que pudesse contrariar seu objetivo privado)...” (KpV A 18).

Sendo que, nessa perspectiva, os limites podem ser encontrados no vínculo *entre* o conhecimento, que por encontrar o que foi previamente colocado permite revisões, e o dever-fazer vinculado a essa compreensão do mundo.

Em decorrência do exposto até aqui é possível dizer que na filosofia teórica a experiência é regulada em torno de uma ideia sob a qual aquilo que é percebido e organizado *faz* sentido; e, na filosofia prática, a ideia que regula o agir toma a forma de um imperativo universal e necessário por sobre qualquer motivação individual ou empírica. No entanto, se o *sentido*, entendido como a percepção da realidade e o agir consequente são organizados a partir de uma ideia *a priori* que se expressa na distância entre o conhecido, condicionado pela forma em que o sujeito conhece, e as coisas em si, que, mesmo sendo possível pensá-las, encontram-se sempre do lado do incondicionado e fora do que pode ser conhecido, então nessa distância (entre o que é e o conhecimento construído) é onde podem ser encontrados, por exemplo, indivíduos ou grupos de indivíduos qualitativamente invisíveis.

Em outras palavras, como o significado de sujeito não é o reconhecimento de um indivíduo que simplesmente é por ser em si mesmo, mas uma construção dentro uma visão de mundo, então é possível que dentro de uma visão do mundo organizada em torno de uma ideia alguns indivíduos não sejam percebidos como tais. Historicamente isso já aconteceu, por exemplo, com as mulheres, por isso a partir dessa leitura, mas deslocando a questão dos exemplos pontuais nos quais isso pode ser vislumbrado para se focar em “como uma dominação sempre exercida, mas por isso mesmo sempre invisível, se tornou subitamente descortinável como um facto presente e sempre re-identificável num olhar retrospectivo, ...” (Alves, 2009: 179) é que o trabalho é focado. Segundo Alves, é nesse plano que Kant se apresenta como um *interlocutor instrutivo*, pois a forma kantiana de tratar os problemas é regredir do fato à suas condições de “possibilidade e circunscrever estas [as condições de possibilidade desse fato] a esfera própria da subjectividade humana”. Em consequência disso, como questão de fundo tratada no trabalho, encontra-se como a filosofia kantiana permite a um sujeito ‘descortinar’ pelo pensamento uma dominação exercida desde sempre, *mas por isso mesmo sempre invisível*, reduzindo-a à esfera da subjectividade humana e, concomitantemente, permitindo, a partir de perceber a situação, mudar sua visão e fazer algo a respeito diferente da eterna repetição do mesmo.

De fato, no mundo há, e sempre houve, sujeitos que não são vistos como sujeitos de direito, sujeitos sem voz e, portanto, imperceptíveis dentro de uma ordem



determinada. Desde a perspectiva moral kantiana, um sujeito agente não pode tomar outros sujeitos como meios, mas devem ser tomados como fim em si mesmos; devido a isso é que a questão se enquadra a partir dos sujeitos que não são considerados como tais, ou pelo menos não totalmente, dentro de uma compreensão do mundo de um sujeito agente. Nesse sentido, apontamos no trabalho uma gradação qualitativa no conceito de sujeito que permite exercer uma dominação sobre outros sujeitos por causa de uma ordem de mundo, ordem segundo a qual se naturaliza que alguns sujeitos sejam invisíveis ou, até se justifica que alguns sujeitos não possuam plena capacidade de exercer sua autonomia. Em decorrência disso apontamos que na filosofia kantiana a questão a ser trabalhada é a tensão entre o condicionado e o incondicionado que se apresenta na distância entre o que é e o que deve ser; entendida essa tensão como o elemento que possibilita a um sujeito autônomo projetar com o pensamento uma ação cujo princípio é racional e não está determinado pelo seu entorno, mesmo que a forma em que o sujeito percebe as coisas seja condicionada tanto na filosofia teórica como na prática. Ou seja, apesar de *a percepção* ser condicionada o sujeito tem a capacidade de recuar com o pensamento das condições pelas quais conhece e, em consequência disso, pensar as coisas por sobre essas condições, possibilitando com isso ao sujeito uma compreensão nova e agir livremente em consequência dessa nova forma de compreender. Nesse sentido é entendido *o círculo da ação*, título do trabalho, pois é o movimento que o pensamento faz previamente a uma ação para sair do que é dado e se aproximar do ser das coisas como de um horizonte<sup>2</sup>. Esse pensamento toma um viés circular quando a filosofia prática permite que o sujeito, frente a uma ação, avalie por si o enquadre que define o que as coisas são, revise ou questione seu entendimento e projete sobre elas uma ideia de como deveriam ser, tornando sua ação consiste com uma ideia incondicionada.

As mudanças são entendidas como possíveis a partir da tensão que um ideal exerce sobre o que é percebido como existente por um sujeito agente. Assim, a ideia de horizonte de sentido ou de um céu estrelado sobre mim é a crença em algo de uma ordem diferente, melhor e sempre além do limite do conhecimento, em função da qual se atua. Por isso, mesmo quando o formalismo da ética kantiana nos leva a crer que a filosofia prática de Kant não é perpassada pela tensão entre a forma, vazia de conteúdo,

---

<sup>2</sup> A ideia de horizonte utilizada aqui é no sentido daquela linha que está no limite da percepção e da qual não é possível se aproximar, pois a cada passo que se dá em direção a ela acaba por situá-la um passo além.

e a matéria, apresentada como o conteúdo que preenche a forma<sup>3</sup> é possível repensar esse vínculo. Pois falta de relação não pode ser afirmada sem considerar o fato de que a doutrina normativa do agir, mesmo sendo vazia de conteúdo, é preenchida com os dados que levam ao sujeito agente a se autodeterminar de tal ou qual maneira em face de como ele compreende o mundo, e isso pode acontecer dentro da filosofia kantiana, pois uma vez fixado o contexto significativo de cada ação o imperativo categórico leva a agir universal e necessariamente de acordo com esse contexto. Pois ainda que às vezes a razão permita ir um passo além do contexto, essa mudança acontece primeiro pelo questionamento do enquadre no âmbito do conhecimento, para depois agir de forma consistente com essa nova compreensão.

Na *Crítica da Razão Prática* Kant procura provar que o princípio que determina a vontade de agir de um sujeito possa ser a razão pura sob a luz de um universal, mas o que significa essa universalidade quando historicamente é possível observar a ressignificação de palavras como “sujeito” e, concomitantemente, “universal”? Pode ser dito que *universal* é um conceito abstrato que envolve um *dever ser* e sugere a humanidade como um todo, mas Kant posiciona-se ideologicamente em relação às raças e às mulheres de um modo que, além de gerar incômodo nos seus leitores atuais, por vezes parece afetar a noção de universalidade de sua filosofia. Talvez essa divergência frente à pretensão de universalidade e as próprias ideias de Kant em relação às características das pessoas, caso elas fossem de alguma raça<sup>4</sup> diferente da europeia, ou às mulheres<sup>5</sup>, é o que leva o Professor Ricardo Terra a desenvolver dentro da literatura kantiana estudos<sup>6</sup> sobre o pensamento do filósofo alemão a respeito da possibilidade de ser racista. Contudo, e a despeito da posição assumida por Kant, a ética não se vê comprometida com o pensamento dele porque o formalismo a salvaguarda de ter um vínculo estabelecido com o significado que para ele possam ter as palavras “ser racional finito”. Isso é, se quando Kant fala em humanidade, em seres humanos, refere-se a seres finitos e racionais, mas as mulheres, segundo ele, têm uma racionalidade

---

<sup>3</sup> Essa sentença é um jogo de palavras que remete à famosa passagem de Kant ‘os pensamentos sem conteúdo são vazios e as intuições sem conceitos são cegas’ ( B 75 A 51), com a finalidade de chamar a atenção para a relação entre filosofia prática e a teórica.

<sup>4</sup> Atualmente, em antropologia, não se usa o conceito de raça em referência ao ser humano, porém o termo era usado no período *Crítico* kantiano.

<sup>5</sup> A esse respeito ver o artigo *The problematic Status of gender-neutral language in the history of philosophy. The case of Kant*. De Pauline Kleingeld, publicado já no ano de 1993.

<sup>6</sup> Ver publicação Terra, R. Kant racista?. Coleção CLE. , v.57, p.299 - 312, 2010. Ou o capítulo do livro: Terra R. Les observations de Kant sur les races affectent-elles l’universalisme de sa philosophie? In: Was ist der Mensch? Que é o homem? ed.Lisboa : Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, p. 139-149.

afetada e inferior, assim como os homens de raças diferentes da europeia, então “o conjunto da humanidade” para o qual a sua ética foi escrita poderia excluir esses grupos dentro da sua visão sobre quem é um sujeito agente e autônomo<sup>7</sup>. Todavia, essa visão particular é o conteúdo significante e, no entanto, não interfere com a teoria, pois, na forma, o que está escrito a partir da liberdade e autonomia permite a ressignificação do que foi dito. Por isso, e como os estudos de Terra apontam, os movimentos minoritários, opondo-se à segregação e invisibilidade de certos grupos, modificaram ou permitiram questionar os textos clássicos e a literatura existente acerca destes, no que diz respeito ao silêncio que paira sobre as minorias não incluídas no conceito de sujeito e, portanto, no conceito de *universal* ao momento de serem escritas.

De modo que, a partir do ponto em que a formalidade da moral kantiana está destinada, como uma fórmula, a um sujeito agente que não possui uma vontade divina, mas um conhecimento limitado pela sua percepção, segue-se no mínimo uma ambiguidade no significado da palavra universal com a qual devemos lidar. Ela consiste, por um lado, em um conceito abstrato no qual se *deve* incluir a totalidade dos seres humanos e, por outro lado, o que se considera o conjunto da humanidade constatada na experiência por um sujeito agente finito. Por isso, também Kant enquanto autor clássico é alcançado pela crítica que denuncia o silêncio existente acerca daquilo que preenche o conceito de universal. Pois, embora o universal seja um conceito da razão necessariamente *a priori*, a saber, prévio a experiência, e *vazio de significação real*, dentro da teoria kantiana teve um significado para o autor e possui uma significação que deve ser preenchida pelo agente moral na universalização da máxima. Assim, a tensão da filosofia prática entre a formalidade e o conteúdo, entendido como o significado dessa formalidade, surge na hora em que o sujeito orienta o agir, pois nesse instante é quando a determinação racional da vontade se junta com a compreensão ou significação do que esses conceitos implicam.

Tomando como referência o passado em comparação ao presente ou diferentes partes do mundo parece-nos algo simples aceitar os câmbios do que ‘bem’ significa. Estabelecemos uma espécie de convivência com o fato de que uma ação moral não é, ou pode não ser, considerada como tal em outro lugar ou tempo, mesmo naturalizando os valores próprios da sociedade em que se vive. Também é inegável que o conceito de

---

<sup>7</sup> Dentro da filosofia kantiana, no âmbito de iluminismo, pode ser questionado quem é um sujeito agente racional e autônomo e quem está em vias de sê-lo, pois todos os sujeitos podem chegar, por meio da razão, ao mesmo nível de desenvolvimento.

sujeito foi ampliado tanto quanto o sentido de universal, permitindo a inserção de pessoas que antes não possuíam voz nem direitos. Nessa conjuntura, na tensa relação entre o ser e o dever ser, surge a pergunta: o período crítico kantiano inserido na tentativa de deixar para trás a dependência de tutores na atividade individual de questionar as coisas, mesmo que seja destinado a pessoas que ocupam funções douradas e desde um lugar público, não abrigaria a possibilidade de rever as brechas ou silêncios mencionados? É essa pergunta o que esperamos responder pela análise dos textos kantianos ao longo do trabalho. No entanto, uma coisa é certa: o período crítico de Kant está vinculado ao reconhecimento dos limites da razão, a introduzir uma nova concepção na forma em que o sujeito conhece e a mostrar uma forma de se orientar no pensamento, nesse caso prático, por meio da própria razão. Nessa perspectiva, o conceito de autonomia desenvolve um papel fundamental, porque “a razão humana ativa e reflexiva, não pode cristalizar-se em hábitos e instituições, mas precisa a todo momento partir do novo; ou seja (...) encontra-se, enquanto razão moral, em revolução permanente” (Rohden, 2002: XVI. In: KpV).

A influência que o meio exerce sobre o sujeito não passou despercebida para Kant. Tanto é assim que uma das características mais importantes dentro de seu pensamento é a negação de uma natureza boa ou má no homem e, nesse sentido, entende-se a dedicação na tentativa de entender o vínculo entre as ações de um sujeito, os costumes e o lugar privilegiado do pensamento. Cabe destacar que, para ele, o momento em que se encontrava era o de maior desenvolvimento até então adquirido e um tempo a caminho do pensamento autônomo, mas até que esse ponto fosse alcançado a educação cumpriria um papel de suma importância. Para ele, o condicionamento que a educação exerce sobre o sujeito devia ter por objetivo fazer sujeitos livres, ou seja, capazes, eventualmente, de questionar a própria educação que os levou a ver as coisas de determinada maneira. Nesse sentido, o movimento que o pensamento faz (representado no título do trabalho), entendido como o conhecimento recebido que serve de base e sobre o qual uma ação livre e autônoma é projetada. No entanto, fica de fora dessa imagem o fato de que esse círculo é como uma roda, pois esse movimento contínuo sobre um eixo próprio permite e gera mudanças que vão além de uma decisão individual.

Suspeitamos que talvez a ideia mais cara ao autor seja a necessidade de educação, entendida como condicionamento e oferecida por quem mantém uma ordem e visão de mundo, pois essa perspectiva imbricada numa visão escatológica de progresso

e, portanto, numa sociedade que considera a si mesma no auge de seu desenvolvimento, até que ponto pode aceitar mudanças na visão e, conseqüentemente, ações divergentes de sujeitos autônomos? A questão não reside na discussão sobre se o projeto ilustrado foi ou não foi concluído, porque, kantianamente, diríamos que o que importa é a possibilidade de vir a ser. Por isso a necessidade de desenvolver um trabalho no qual a distância entre o ser das coisas e a compreensão limitada que delas tem o sujeito seja contraposta às ideias de liberdade e autonomia entendidas como a pedra de toque na filosofia kantiana, pois elas permitem superar ao menos um pouco o limite da compreensão. Desde esse lugar é trabalhado o vínculo entre as duas primeiras *Críticas* entendido como a articulação entre conhecimento e liberdade, entre o saber para um sujeito e a ação livre, pois o sujeito é capaz de introduzir uma causa incondicionada na ordem das relações causais que pode ter por resultado algo não esperado e possibilita a mudança dentro de uma visão de mundo estabelecida.

## Capítulo um: A relação entre o existente, o saber e a liberdade

“Hladik preconizaba el verso,  
porque impide que los espectadores olviden la irrealidad”  
Borges, Luis. *El milagro secreto in: Ficciones* [fragmento]

### Introdução

Dentro da filosofia kantiana, a parte dedicada à ética parece sempre relegada a um segundo plano, seja pelos leitores que privilegiam a *Analítica* da primeira *Crítica* porque excluem diretamente os aspectos metafísicos da obra kantiana com os quais a ética está vinculada, ou por filósofos que relacionam a ética ao dever e, por isso, parece-lhes não apresentar a mesma indeterminação ou negatividade<sup>8</sup> tão apreciada no filosofar contemporâneo. Apesar das leituras mencionadas dos textos do período crítico de Kant, já no Segundo Prefácio da *Crítica da razão pura*, assistimos o autor explicitar que seu interesse encontra-se no tratamento da filosofia prática. A mudança de posição na qual estas ideias, a saber, de ‘Deus’, de ‘imortalidade da alma’ e de ‘mundo’ ganham um papel de destaque na segunda *Crítica* é o motivo principal que leva alguns intérpretes a acusar Kant de contradição e aduzem diferentes motivos para que ele tenha feito aquilo, desde o receio perante as autoridades até estar fora de suas capacidades mentais por causa da idade<sup>9</sup>. No entanto, a mudança foi feita e, como R. Torres Filho assinala<sup>10</sup>, “não ocorre nem com disfarce nem a contragosto, mas com intenção declarada”, a saber: a de dar lugar à crença ou fé racional dentro da filosofia prática.

Os passos que Kant deu antes de começar a trabalhar sua filosofia prática foram os de estabelecer a diferença entre conhecer e pensar e, com isso, introduzir a possibilidade do homem ir além da experiência sensível pelo pensamento, mas sem acrescentar a esse pensamento um valor ontológico. O vínculo que se apresenta entre as questões teóricas agora mencionadas e as questões relativas à ética aparece ao entender a filosofia prática como a resposta a como o homem pode realizar ações *no mundo* de maneira não determinada por sua compreensão do mundo. De fato, Lebrun no livro

---

<sup>8</sup> A negatividade na *Crítica* encontra-se vinculada à supressão do conhecimento e tem por contraposição a positividade vinculada à filosofia prática. Esse vínculo pode ser encontrado no final do primeiro capítulo, a passagem da filosofia teórica para a filosofia prática, pois nessa dobradiça reside a possibilidade da liberdade.

<sup>9</sup> O receio perante as autoridades é observado por Heine na obra de Aramayo, *Immanuel Kant, a utopia como emancipação do azar*, p. 62, e a influência prejudicial da idade por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral* (1995:19).

<sup>10</sup> Ver *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula*, 2004: 138.

*Kant e o Fim da Metafísica* menciona a carta de Willmann que Kant teria inserido no *Conflito das faculdades* na qual se diz “Eu aprendi na *Crítica da razão pura* [já na primeira *Crítica*] que a filosofia não é uma ciência das representações, dos conceitos e das Ideias, ou uma ciência de todas as ciências, ou algo de semelhante: mas uma ciência do homem, de sua representação, de seu pensamento e de sua ação.” (Streit., VII, 69 Apud Lebrun, 2002: 688). Concordando com a citação colocada por Lebrun, acreditamos que Kant estuda o homem como ele é, o que inclui a forma ou as estruturas em que ele pensa visando o dever ser como a capacidade que ele tem de agir livremente, fazendo algo distinto dele mesmo.

A negatividade do autor é constitutiva de sua filosofia porque considera o agir no mundo apesar das limitações impostas pelo modo de conhecer do sujeito e pode ser observada quando este alega que ‘a inteligência do homem pode ser medida na quantidade de incertezas que ele é capaz de suportar’. Essas incertezas que, à primeira vista, aparentam ir contra a filosofia prática por ser esta uma filosofia da ação e nesse sentido positiva, são devolvidas a seu lugar dentro da filosofia kantiana na tensão que a autonomia do ser racional exerce. Pois ele, o ser racional, encontra-se com o dever de agir na dobradiça que articula realidade e possibilidade. Porém, cabe aqui uma ressalva: a realidade em questão é o que o sujeito conhece e, por isso, uma construção, na qual ele acha a junção entre o que aparece e o que previamente nela colocou. O trabalho aqui desenvolvido situa-se nessa perspectiva, cuja característica principal é que o agir kantiano não tem como ponto de partida o ser em si, mas um ideal entendido como dependente, mas não condicionado da compreensão que o sujeito tem do mundo. Desdobrando essa afirmação, a introdução do ideal se dá em dois diferentes sentidos; por um lado, como a ideia de que o sujeito deve agir colocando um ideal que advém da realidade de nosso saber condicionado, mas dado isso, também, de um saber muito preciso: o da distância entre as coisas em si e o que pode ser conhecido. Abrindo, assim, a possibilidade de que o limite seja móbil e se presente como elemento de tensão, pois esse mesmo sujeito é capaz de recuar das condições pelas quais conhece por meio de seu pensamento para algum lugar fora dos limites *do conhecido* e iniciar uma nova corrente de pensamento e fatos, dessa vez, livremente.

Dentro dessa linha interpretativa lembramos as palavras de Torres Filho, pois às vezes parece não ficar claro que “negar *nosso* conhecimento do supra-sensível é muito diferente de negar a *existência* dele: é reconhecer que tudo aquilo que podemos conhecer é mera ‘imagem sensível’ e, em consequência, renunciar à pretensão de

reduzir, sacrilegamente, aos *nossos* conceitos, aquilo que efetivamente *é*” [marcação no original] (Torres Filho, 2004: 152). Ou seja, na filosofia kantiana, não é negada a existência do que não se percebe, mas o que se afirma é que unicamente pode ser conhecido o que aparece a nossa sensibilidade. Contudo, há uma segunda afirmação, não tão evidente, que aponta a distância entre aquilo que *efetivamente é* e a redução que os nossos conceitos realizam no ato de conhecer. Conhecemos, sim, a partir de uma imagem sensível, *estética*, reconhecida e trabalhada pelo entendimento, que se apresenta a nossa sensibilidade como um objeto, mas o ser encontra-se sempre além. Portanto, após a *Crítica* não há possibilidade de dizer que alguma coisa é tal como a conhecemos, pois, nosso conhecimento aproxima-se da coisa tanto como nossa forma de conhecer o permite, por isso, nunca a abrange totalmente. Na possibilidade de que o que conhecemos seja diferente do que é, encontramos o limite entre nossa capacidade de conhecer e a necessidade de pensar e repensar o significado das coisas. Assim, pode-se dizer que é na diferença entre o que é e o que pode ser conhecido por um sujeito que reside o critério de demarcação do território daquilo que aparece -e é conhecível- das possibilidades do ser e do mero pensamento.

Adentrando no âmbito do conhecimento, e na forma pela qual o sujeito conhece, veremos que é o papel ativo do sujeito no ato de conhecer que lhe permite sair da passividade da percepção, deixando de se comportar como mero observador do que aparece, para colocar-se como intérprete daquilo com que se depara no tempo e no espaço. O interesse principal do presente trabalho é explicitar a lógica de implicações que envolve o dizer kantiano a respeito do forçar a natureza, pela razão, a responder suas interrogações de acordo com um plano prévio, segundo o qual o sujeito aprenderá não como um aluno, mas como um juiz (cfr. Kant, KrV: BXIII). Pois pretendemos mostrar que as consequências desse papel ativo no ato de conhecer podem ser observadas além do âmbito do conhecimento teórico e especulativo, ou seja, também são passíveis de ser encontradas no âmbito do conhecimento prático<sup>11</sup> e, no entanto, sempre carregam um porém, o de saber que nossa capacidade de conhecer, por ser limitada, implica que aquilo que *aparece* a nossa sensibilidade pode ser *mais*<sup>12</sup> ou

---

<sup>11</sup> Como foi afirmado no começo da introdução da presente dissertação, a articulação proposta entre teoria e prática procura desvendar a interconexão entre elas a partir de uma visão geral de sistema; relação proposta por Kant no *Prefácio da Crítica da Razão Prática* (Cfr. KpV A 12 / 14 e 20).

<sup>12</sup> Esse *mais* tem o mesmo sentido que o *mais* da famosa frase de Rosenzweig que diz “todo sujeito é mais do que seu predicado” na qual se afirma que as coisas, nelas mesmas, são mais do que delas pode ser dito numa sentença, pois o sujeito da frase tem uma amplitude de definições dada pelas características que ele possui, sempre superior ao que dele pode ser observado por tal ou qual motivo.



simplesmente diferente do que o nosso modo de conhecer nos permite perceber<sup>13</sup> com os sentidos e portanto pode ser questionado.

### **O lugar do sujeito no conhecimento**

A primeira das grandes mudanças que Kant realiza na sua primeira *Crítica* é a inversão da relação cognoscitiva entre objeto e sujeito. Ele introduz uma mudança cuja característica principal é a inversão na ordem da relação entre objeto e sujeito que passa a ser de sujeito-objeto. O vínculo pensado preteritamente, aquele que garantia a primazia do objeto sobre um sujeito inverte-se e temos, a partir de Kant, em primeiro lugar o sujeito e depois o objeto. Essa inversão foi chamada de “revolução copernicana” após Kant, devido à imagem da revolução que Copérnico realizou, e que aparece por Kant utilizada no *Segundo prefácio* à semelhança da inversão introduzida por ele na *Crítica* em relação ao conhecimento.

“Devia pensar que o exemplo da matemática e da física que, por efeito de uma revolução súbita, se converteram no que hoje são, seria suficientemente notável para nos levar a meditar na importância da alteração do método que lhes foi tão proveitosa e para, pelo menos neste ponto, tentar imitá-las, tanto quanto o permite a sua analogia, como conhecimentos racionais, com a metafísica. Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.” (Kant, KrV BXVI)

Na visão de Kant, tradicionalmente era o objeto o que ‘regulava o conhecimento’, determinando-o e limitando-o àquilo que era dado ao sujeito, por isso as tentativas de ampliar o conhecimento fracassavam. Consequentemente, qualquer tipo de conhecimento metafísico estava condenado desde a origem, pois posicionar o objeto primeiro era impossibilitar qualquer asserção que transcendesse o empírico.

---

<sup>13</sup> “Eis aí, pois, o nervo da utilidade negativa da *Crítica*: ter mostrado, definitivamente, que existem “coisas” nas quais “ninguém no mundo” pode penetrar com a visão (*einsehen*) – e banir para sempre a pretensão a essas *Einsichten*, que o dogmatismo costuma encorajar.” É mais à frente “Estará em questão, justamente, a força e a eficácia do “saber do não-saber.” (Torres Filho, R, 2004: 154)

Kant, no entanto, propõe que o conhecimento seja regulado pelo sujeito. Assim, a relação estabelecida no conhecer pressupõe uma faculdade no sujeito anterior à aparição do objeto<sup>14</sup>, e isso permite ampliar o conhecimento fornecido na experiência a partir do que o sujeito coloca nela e permite que aconteça. Desse modo, Kant ganha com a inversão da ordem cognoscitiva sujeito-objeto a possibilidade de estabelecer ‘algo sobre os objetos antes de nos serem dados’, pelo que podemos adiantar que esse conhecimento *a priori* da experiência encontrar-se-á no que o sujeito acrescenta ao perceber as coisas e será o que dá a forma de objeto ao que é recebido dos sentidos. Desse modo, nada está dado como objeto de conhecimento antes de ter sido transformado em objeto pela atividade do sujeito, e nisto consiste a experiência pela qual o sujeito conhece. Ou seja, o conhecimento segundo Kant começa com a matéria, com as coisas, para por fim compreender que sua origem pressupõe a existência de um sujeito que irá constituí-lo como tal.

Assim, a relação entre o sujeito e o objeto é passiva e ativa de diferentes modos, pois as faculdades do sujeito envolvidas no conhecer têm características e papéis distintos. Como foi descrito previamente, há a imagem sensível que afeta ao sujeito, mas apenas nisso consiste a faculdade sensível e passiva do sujeito; pois para conhecer, para que haja objeto de conhecimento, o sujeito precisa de algo a mais que não é dado pelo que se apresenta aos sentidos, mas que já estava nele. As faculdades ativas são o entendimento, como o encarregado de organizar aquilo que se apresenta à sensibilidade e a razão, que desenha o plano segundo o qual o sujeito-juiz organiza a experiência e significa o objeto de tal ou qual forma. A relevância de dizer que o sujeito constitui os objetos de conhecimento com o que ele acrescenta nas coisas, depreende-se de que “... só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas pomos.” (Kant KrV, B XIII) e como o que é posto nas coisas define a constituição do objeto como tal é esse o *a priori* que deve ser observado.

O motivo de destacar que o sentido do que se percebe depende do que o sujeito põs no objeto é porque sendo o conhecimento constituído por uma experiência regulada, essa forma de conhecer está vinculada não só à forma de ver as coisas que o sujeito já traz, mas também à possibilidade de encontrar em Kant o lugar para que o

---

<sup>14</sup> “Com efeito, a própria experiência é uma forma de conhecimento que exige concurso do entendimento, cuja regra devo pressupor em mim antes de me serem dados os objetos, por consequência, *a priori* e essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais têm de se regular necessariamente todos os objetos da experiência e com os quais devem concordar.” (Kant, KrV B XIII)

sujeito recue dessas condições que o fazem ver as coisas de tal ou qual forma; lugar de privilégio oferecido pela impossibilidade de justapor as coisas em si e o conhecimento que delas temos. Nas palavras do autor:

“Tive pois de suprimir *o saber* para encontrar lugar para *a crença*(...) [com a finalidade de] deixar à posteridade o legado de uma metafísica sistemática, concebida segundo o plano da crítica da razão pura, não será para menosprezar esta dádiva; quer se considere, simplesmente, a cultura que deve adquirir a razão ao seguir a via segura da ciência (...); quer se atenda também ao melhor emprego de tempo de uma juventude à vida de saber (...); quer sobretudo, se considerarmos a vantagem inestimável de, para todo o sempre, pôr fim às objeções à moralidade e à religião, de maneira *socrática*, isto é, mediante a clara demonstração da ignorância dos adversários. (Kant KrV, B XXIX / B XXX)”

Com o saber suprimido e tomando o *a priori* que o sujeito coloca nas coisas, a partir do que são conformadas como objetos, como algo aprendido do que é possível se desfazer por meio do pensamento, encontra-se em Kant a possibilidade de se desvincular do aprendido o suficiente para introduzir uma nova visão sobre as coisas. Vantagem essa inestimável, segundo o autor, entre outros âmbitos naquele que nos compete: a moralidade por demonstrar a ignorância dos adversários ou de quem diz saber alguma verdade. Consequentemente “Esta reforma [no conhecer] atinge apenas as pretensões arrogantes das escolas que, neste particular (como aliás, legitimamente em muitos outros), gostam de se considerar únicas conhecedoras e depositárias dessas verdades de que apenas comunicam ao público o uso, guardando para si a chave (...)” (Kant, KrV B XXXIII).

Assim, podemos dizer, que o legado kantiano consiste em dar ao sujeito uma *metafísica sistemática*<sup>15</sup>, entendida como *uma chave* para superar as condições que se impõem sobre o que é conhecido, sendo esse o passo essencial à totalidade do trabalho, pois nos permite encontrar no sujeito *a liberdade*, conceito sobre o qual nos baseamos para fazer a passagem da filosofia teórica à filosofia prática, explicitando as consequências dessa articulação, pois segundo Kant “Só a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a *incredulidade* dos espíritos fortes, o *fanatismo*

---

<sup>15</sup> García Morente, tradutor de várias obras de Kant ao espanhol, aponta que na obra kantiana a palavra *metafísica* aparece em dois sentidos diferentes. O primeiro significado, já tradicional, refere-se aos objetos que estão fora da experiência, particularmente ao conhecimento de objetos para os quais não há um correlato na experiência, como Deus, a imortalidade da alma e a liberdade da vontade do homem. O segundo significado, inovador em seu uso, refere-se aos princípios que servem de fundamento para conhecer e é esse o sentido no qual tomamos a palavra. “En este sentido, en el sentido de los primeros principios de una ciencia, no es habitual la palabra metafísica antes de él” (García Morente, 1968: 249).

e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos ...” [marcação no original] (Kant, KrV B XXXV).

Desse modo, entre esses dois âmbitos da filosofia estabelece-se uma interconexão como fio condutor que é compreendida a partir da forma em que o sujeito percebe e se relaciona com o mundo, tendo como contraponto o conceito de autonomia vinculado à liberdade e entendido como a possibilidade de ir além das condições de conhecer na filosofia teórica e, com isso, no âmbito da filosofia prática determinar racional e voluntariamente o seu agir.

### **A metafísica do conhecimento**

A atividade de conhecer, segundo Kant, começa com a experiência. “Assim, *na ordem do tempo*, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início.

Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência.” [grifo no original] (Kant, KrV: B1). Com essas palavras Kant inicia a introdução da primeira *Crítica* e nós, a questão de como o sujeito conhece. Nelas se introduz o conhecimento como questão e se esclarece o ponto de partida da obra: o conhecimento tem seu início na experiência, mas isso *não* quer dizer que a experiência seja onde ele se origina, nem que todo conhecimento *derive* da experiência.

O fato de o conhecimento começar com a experiência é o responsável de que se diga que Kant acordou do sonho dogmático, pois reconhece que o conhecimento começa com a experiência, no entanto, sua origem esteja no sujeito. De acordo com isso, Kant sugere a possibilidade de que nosso conhecimento por experiência seja um composto entre o que recebemos e o que a “nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los.” (Kant, KrV B 2). Separar esse *composto* é o exercício que Kant empreende na *Crítica da Razão Pura*.

Ora, se o conhecimento começa na experiência, encontra-se limitado ao âmbito dos fenômenos, ao que o sujeito recebe. contudo, isso não é suficiente para conhecer,

pois a *sensibilidade, per se*, não gera conhecimento. A sensibilidade recebe a informação e a ordena espontaneamente, mas ela precisa de uma faculdade ativa que conecta ou enlaça aquela informação recebida. Nesse sentido, Kant apresenta o conhecimento como uma atividade do sujeito, cuja consequência é um composto entre o percebido e o que a capacidade de conhecer produziu com essa informação, resultado esse que é tomado como algo unificado. Depreendem-se disso pelo menos duas observações que devem ser destacadas. A primeira é a necessidade da existência das coisas para que o sujeito seja afetado, podendo estas serem percebidas e conhecidas. A segunda é que o conhecimento que o sujeito obtém na experiência é composto “de fenômenos e não das coisas” e, portanto, o sentido do que conhece depende de como ele recebe e organiza a informação, ou seja, da sua interpretação.

Desse modo, Kant distingue as coisas do conhecimento que delas temos. Dito de outra forma, as coisas se diferenciam da forma em que as conhecemos e, por isso, podem ser tomadas em um duplo registro. Assim, é possível por meio de um exercício separar a informação que é recebida pelos sentidos do conhecimento, ou seja, da significação outorgada pelo sujeito às coisas observadas e do sentido em que elas podem ser tomadas. No âmbito do conhecimento no qual estamos trabalhando, isso pode não ser ainda muito claro, mas a possibilidade de um recuo a um lugar de observador livre de condicionamento é permitida pela distancia sempre presente entre o fenômeno e a coisa em si, e possibilita não pensar na cristalização entre o significado e as coisas; portanto, é a partir do legado da *Crítica* de poder tomar os objetos em dois sentidos diferentes que podemos pensar em *liberdade* por contraposição a condicionamento e, por isso, em mudança, entendida como a possibilidade de reorganização do sentido do observado.

“Se, porém, a crítica não errou, ensinando a tomar o objeto *em dois sentidos diferentes*, isto é, como fenômeno e como coisa em si; se estiver certa a dedução dos seus conceitos do entendimento e se, por conseguinte, o princípio da causalidade se referir tão somente às coisas tomadas no primeiro sentido, isto é, enquanto objeto da experiência e se as mesmas coisas, tomadas no segundo sentido, não lhe estiverem sujeitas, então essa mesma vontade pode, por um lado, na ordem dos fenômenos (das ações visíveis), pensar-se necessariamente sujeita às leis da natureza, ou seja, como não livre; por outro lado, enquanto pertencente a uma coisa em si, não sujeita a essa lei e, portanto, *livre*, sem que deste modo haja contradição.” (Kant, KrV: B XXVIII)

Essa dupla significação, quando se encontra em relação à vontade e ao agir, é mais bem aceita do que quando está vinculada ao conhecimento, pois a liberdade pode ser observada e compreendida com mais facilidade ao pensar a vontade do sujeito como de um lado sujeita às leis da natureza e, por outro lado, como livre. Contudo, essa distinção aparece já referenciada na crítica do conhecimento ao permitir separar as coisas do que delas sabemos. Segundo Lebrun “A *1ª Crítica* podia ser interpretada como uma teoria do conhecimento, a *2ª* como um trabalho de ética. [Mas a *3ª* é um ponto de inflexão]. Ali, a ilusão não é mais possível: ‘a crítica substitui a teoria’.” (Lebrun, 2002: 11). Com isso não se quer dizer que nas *duas primeiras* a substituição da teoria pela crítica não aconteça, mas que ela pode não ser percebida com clareza, pois há espaço para a ilusão de que Kant ainda faz “teoria”. Em *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun afirma que, a partir do autor estudado, a atitude ingenuamente “teórica” passa a ser incompatível com o projeto filosófico:

“Trata-se de uma lenta regulação que (...) busca resgatar seu núcleo de sentido sem jamais apelar, senão aparentemente, à experiência vivida ou a qualquer outra informação positiva. ‘Aqui, a crítica substitui a teoria’: aqui, a investigação basta-se a si mesma. É apenas a ela que o crítico deve contestar, e à maneira pela qual circunscreve os problemas, sem nunca tentar opor uma descrição *dos fatos* (ou, pior ainda, *dos valores*) a uma análise que não pretende descrever nada. A crítica substitui a teoria porque se trata apenas de sondar e testar aquilo que nós acreditamos estar no início dos dados imediatos - e de forma alguma enunciar a verdade definitiva sobre tal ou tal região do ser.” (Lebrun, 2002: 6)

Kant, assim interpretado, encontra-se como o ponto de não retorno a partir do qual a filosofia já não se relaciona com a descrição do saber, mas com a possibilidade de olhar o saber como condicionado e recuar a um lugar a partir do qual é possível questionar aquilo que se sabe e pensá-lo como passível de ser diferente. Por isso, a tarefa do crítico não é descrever os fatos, mas contestar a investigação que procura um núcleo de sentido determinado e a forma em que os problemas são circunscritos, pois em definitivo o sentido do que conhecemos depende da forma em que as coisas são percebidas e organizadas. Em relação a essa ideia, pode ser encontrado no Prefácio da segunda edição o limite do que podemos conhecer:

“Também na parte analítica da Crítica se demonstrará que o espaço e o tempo são apenas formas da intuição sensível, isto é, somente condições da existência das coisas como fenômenos e que, além disso, não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o

conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da *experiência*. Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder *pensar* esses objetos como coisas em si embora não os possamos *conhecer*. Caso contrário, seríamos levados à proposição absurda de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse.”

(Kant, KrV: B XXV – XXVII)

De modo que, em resposta à pergunta sobre o que é possível conhecer: posso conhecer aquilo que está dentro de minha experiência possível e que, portanto, pode ser percebido pelas formas da sensibilidade e apreendido pelo entendimento. Nesse sentido, a tarefa do filósofo não pode se limitar a descrever os fatos, pois estaria restringindo sua visão à descrição do que vê condicionado pelo tempo e espaço e pelas ligações do entendimento vinculadas a um núcleo de sentido já dado pela experiência. Contudo, fora do âmbito do condicionado entendido como relativo ao sujeito só é possível pensar, mas não conhecer, pois o conhecimento é sempre condicionado. Consequentemente, o dever do crítico não passa por descrever alguma coisa, mas tentar encontrar as condições pelas quais o que é percebido tem *um sentido*. Trabalhando, apontando, com isso que a questão se centra na maneira em que os problemas são colocados, em que o objeto de conhecimento é construído pela forma em que o sujeito coloca as coisas. A esse respeito Lebrun diz: “Não existem respostas kantianas a problemas tradicionais, mas apenas falsos problemas tradicionais” (Lebrun, 2002: 5).

De modo que Kant responde à pergunta pelo conhecimento, deixando de lado tanto o empirismo quanto o dogmatismo, pois essa resposta passa mais pela forma do sujeito conhecer, pelo ser do homem e suas faculdades do que pela descrição de uma resposta propriamente dita, pois ela consiste em dizer que aquilo que conhecemos é determinado pela forma em que o conhecemos e, no final, encontramos o que aí colocamos. Ainda assim, o fato de poder pensar as coisas em si sugere a possibilidade presente ao sujeito de se subtrair do condicionamento de sua forma de olhar e, com isso obter por ganho a possibilidade de *reconhecer* as coisas desde outro lugar, sempre que o sujeito entenda que isso pode acontecer pelo caminho de pensar as coisas, de tentar chegar a elas de forma incondicionada, e que no instante em que algo é apreendido será condicionado pelo sujeito novamente.

“Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode *ser pensado sem contradição*; pelo contrário, *desaparece a contradição* se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo conseqüentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que não as conhecemos, enquanto coisas em si; ...” (Kant, KrV B XX)

Kant insiste que, se a experiência é regulada pelo sujeito, não há contradição em pensar os objetos como coisas em si e ter, ao mesmo tempo, um conhecimento objetivo delas enquanto objetos, mas compreendendo esse conhecimento como sendo sempre relativo a um sujeito. Segundo o que, para Kant, nosso conhecimento não se regula pelas coisas e tampouco as abrange, pois é limitado pelo nosso modo de conhecer. Nesse sentido, aquela contradição que Jacobi apontava por tentar juntar as coisas em si e o conhecimento que delas temos é uma união por demais impossível, pois o conhecimento depende do sujeito, mas possui um valor objetivo, porque dadas as mesmas condições de observação e forma de organização do observado, o resultado será igual a si mesmo ainda que as coisas encontrem-se além do conhecimento. Assim, é possível dizer que essa contradição é criada de maneira externa à própria forma de conhecer que Kant apresenta, pois o limite do alcance do nosso conhecimento é intrínseco à forma de conhecer por ele apresentada e, ao mesmo tempo, a consciência dele, desse limite, se apresenta como pedra de toque para que o sujeito se guie pela própria razão e não tome o que conhece em lugar da coisa.

Contudo, a distância entre as coisas e o saber não se faz visível exclusivamente para o filósofo como possuidor da consciência desse limite, mas para qualquer sujeito que “... renuncia ao espírito dogmático, torna-se juiz em relação a sua própria razão...” (Lebrun, 2002: 97) e escolha o caminho da filosofia crítica, do idealismo transcendental, como forma de observar o que se apresenta à sensibilidade. Sendo que o caminho a ser percorrido é justamente o de reconhecer que o conhecimento que a experiência oferece é limitado pela forma que o sujeito conhece, pois a experiência é regulada pelo sujeito. Assim, pela organização da experiência, o sujeito constitui o conhecimento do mundo ao perceber e avaliar o que as coisas são segundo as regras da razão que estabelecem a forma em que se relaciona a percepção com a interpretação e significação do percebido. Dessa maneira, o sujeito dá o sentido do que percebe, mas sem criar coisa alguma, pois o que é descoberto é a forma em que as regras segundo as quais o sujeito organiza o que



acha no mundo se vinculam na razão. Consequentemente, a possibilidade de pensar permite que o sujeito liberte-se do que é condicionado pela forma de conhecer, entendido como o que já vem significado, e procure a causa que afeta a sensibilidade, restando a essa causa o lugar de coisa em si, guardando para ela a função de ser *um horizonte* sobre o qual o sujeito pode projetar *sentidos*, mas que enquanto coisa em si não pode ser abrangida pelo conhecimento.

Em outras palavras, o sujeito percebe, avalia e julga, entendendo essa atividade como a tarefa do dizer o que é cada coisa e, no entanto, essa constituição do mundo como conhecimento para um sujeito acontece de forma figurada no âmbito da significação, pois o sujeito não pode criar as coisas, mas sim entendê-las de tal ou qual forma por ter projetado na coisa essa forma determinada. Pois bem, que o sujeito possa dar um sentido às coisas não significa necessariamente que as coisas tenham um sentido, significa simplesmente que o sujeito tem a capacidade de projetar sobre elas um sentido, qualquer sentido, sempre e quando não seja contraditório nem com ele mesmo nem com a experiência possível. De modo que, se o sentido das coisas é algo que sai do sujeito, então é necessário tornar a atenção sobre ele para ver como consegue significar as coisas.

### **O papel do pensamento no conhecer**

Corriqueiramente, a atividade de pensar é tratada como separada da atividade de conhecer, e uma é estudada por oposição ou diferenciação da outra. A partir dessa perspectiva, podemos dizer que o âmbito do pensar é muito maior do que o âmbito do conhecer, porque no conhecimento as atividades do sujeito se restringem ao campo da experiência possível, mas isso não quer dizer que não haja algo alheio à junção entre as coisas e a capacidade de percebê-las que intervenha na atividade de conhecer. Diferentemente do que se costuma pensar, as três faculdades são necessárias para conhecer, pois ainda que na experiência muitas vezes sejam considerados o entendimento (faculdade ativa que ordena a multiplicidade do dado, formando os objetos fenomênicos) e a sensibilidade (faculdade receptiva daquilo que se apresenta), a razão também desempenha um papel na medida em que essa experiência deve ser regulada por um critério além dela. Nesse sentido, é possível afirmar que há um

princípio normativo exterior àquilo que é explicado e percebido segundo o que a experiência é significada. A esse respeito o professor Leopoldo e Silva afirma o seguinte:

“Assim, pode-se pensar a estrutura da experiência em dois níveis: primeiramente, o das possibilidades formais consideradas em si mesmas, caso em que as categorias possuem um alcance indefinido; em segundo lugar, o nível das possibilidades formais de objetividade, caso em que o alcance das categorias é definido pela intuição sensível. Se houvesse uma separação completa entre esses dois níveis, a consequência seria a cisão da estrutura transcendental. Para que isso não ocorra e para que a estrutura transcendental seja considerada uma *estrutura da experiência*, é preciso que, além da categoria em seu uso imanente, também a Idéia, em sua vocação totalizadora, se relacione com a experiência. Kant resolve essa questão por via da idéia reguladora, (...) sendo que essa idéia, por ser reguladora, permanece no âmbito da significação transcendental.” (Leopoldo e Silva, 2005: 108).

Os dois níveis da experiência aos quais o professor Leopoldo e Silva faz referência são os que dividem a realidade entendida em um sentido mais fraco, o nível no qual há a possibilidade do conceito enquanto ser pensado (Realität) da realidade efetiva, ‘caso em que o alcance das categorias é definido pela intuição sensível’ (Wirklichkeit). No começo do parágrafo, também passamos muito por cima dessa mesma questão ao dizer que o âmbito do pensamento é maior que o do conhecimento, pois o âmbito do pensamento é ‘o das possibilidades formais consideradas em si mesmas’ e o único limite que encontra é o de não contradição, nas palavras de Kant “Aquilo que é requerido para a possibilidade de um uso da razão em geral, a saber, que os princípios e afirmações da mesma não tem que se contradizer uns aos outros” (KrV: A 216). Assim, podemos dizer que no âmbito do conhecimento, o limite dos conceitos encontra-se no vínculo com a intuição sensível, mas que há também outro tipo de conceitos nos quais a experiência entendida como totalidade se integra, mas que, em si mesmos, nunca são objetos de experiência.

A partir dessa perspectiva, na filosofia kantiana as faculdades do sujeito que participam no conhecer são três, a sensibilidade, o entendimento e a razão no uso mais específico da palavra, o que está ligado às ideias; pois ‘razão’ pode vir a ter três sentidos diferentes, pelo menos na *Crítica da Razão Pura*. O primeiro dos sentidos depreende-se do uso que tem no título e é sumamente abrangente, já que nele se incluem as três faculdades; o segundo uso é o das faculdades ativas e, portanto, refere-se tanto o entendimento quanto a razão; e o terceiro uso, o sentido mais estrito no qual a palavra

pode ser utilizada, é a faculdade dos ‘conceitos da razão’, entendidos como princípios ou *ideias* e se encontra na ‘Dialética transcendental’.

Franklin Leopoldo e Silva, na citação supramencionada, faz menção à função das ideias da razão *strictu sensu* na estrutura da experiência e, segundo ele, ‘Kant resolve essa questão por via da ideia reguladora’, cujo papel desempenha-se no ‘âmbito da significação transcendental.’ Ou seja, e já nos aproximando à função que tínhamos reservado à razão na seção anterior, o papel das ideias na estrutura da experiência é regulá-la ou a integrá-la segundo um critério alheio à própria experiência que acaba dando o sentido, o significado, daquilo que é percebido, sendo que, segundo Kant, essas ideias são algo a que a razão conduz a partir das conclusões extraídas da experiência, sem ser apreensíveis em si (Rfc. KrV A 311 B 368). Como o professor diz, “isso somente é possível porque as ideias desempenham uma função transcendental: enquanto independentes da experiência, prescrevem-lhe, regulativamente, a sistematicidade na sua mais ampla acepção.” (Leopoldo e Silva, 2005: 109).

Ao longo do trabalho várias vezes foi mencionada a forma ativa na qual o sujeito se posiciona em relação às coisas e à experiência. A imagem por excelência tomada como exemplo dessa função ativa do sujeito é retirada da seguinte passagem do segundo prefácio da *Crítica da Razão Pura*:

“Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.” (KrV B XIII)

Em outras palavras, segundo Kant, as ideias ou conceitos da razão integram a experiência pela qual o sujeito conhece; por isso ele diz que a ‘razão só entende aquilo que produz segundo os próprios planos’. No entanto, mesmo subtraindo esse plano como objeto possível da experiência lhe reserva um lugar na razão onde pode ser reconstituído através do pensamento. Havíamos dito que o exercício da *Primeira Crítica* consiste em separar do conhecimento o que nele foi colocado da experiência e, que o

problema não está na descrição do saber, mas em como este é construído; conseqüentemente é sobre esse plano organizador da experiência, observável nas descrições e conclusões, mas ausente como objeto em si que devemos centrar a atenção. Pois ao colocar a razão como criadora de princípios nos quais a experiência se funda, o autor nos defronta a um processo em que a ideia, entendida como princípio regulador, encontra-se na base da experiência no papel de outorgar um sentido ao conhecido que não poderia ser extraído da experiência em si. Daí a importância de destacar a primazia do sujeito em relação ao objeto, pois o sujeito é fundador do conhecimento e do sentido, *no lugar de juiz*, que se aproxima da natureza, *da experimentação*, forçando-a segundo princípios que sua razão colocou.

Desse modo, o suprassensível mantém um lugar que já ocupava no conhecimento racional: o de fazer parte da atividade de conhecer, mas desde um lugar diferente, porque se no racionalismo a existência podia ser deduzida do conceito pela função que o suprassensível oferecia de garantir essa correspondência, no idealismo transcendental, não. Em Kant, a existência como categoria só pode ser aplicada ao sensível, reduzindo-se o conhecimento ao empírico e, portanto, à realidade efetiva das coisas, enquanto o pensamento abre o campo da significação subjetiva ou transcendental, por meio da qual se percebe a realidade por oposição ao conhecimento que podemos ter das coisas em si, entendidas como causa do percebido, mas também como mera possibilidade, como interpretação ou como realidade para o sujeito.

A razão, portanto, cumpre uma função que merece ser destacada, pois tende a ultrapassar a experiência na busca do incondicionado, entendido agora como esse princípio exterior àquilo que é percebido segundo o qual a experiência é organizada pelo sujeito. Nas palavras do autor “Deste modo, a idéia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos *procurar* a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral.” (KrV A 671-B 699). Ou seja, que a ideia, não descreve como este ou aquele objeto é constituído, mas como a relação *entre* os objetos regula a experiência. Assim, é possível dizer que mesmo sem poder conhecer a ideia, pois ela funciona como o elemento norteador por meio da qual a experiência toma uma forma ou significado específico, é possível chegar a ela pela razão ao procurar a coerência entre as coisas ou o núcleo do sentido do que é observado. Desse modo, a unidade sistemática sob a que a experiência como um todo é estudada e tem um sentido

é colocada pelo sujeito, por isso ela não pode ser conhecida em si, pois não há um objeto de experiência dessa ideia, mas ela regula aquilo que é percebido pelo sujeito.

“Esta idéia [a ideia de Deus] é, portanto, perfeitamente fundada, quanto ao uso da nossa razão *no que respeita ao mundo*. Mas se quisermos atribuir-lhe um valor absolutamente objetivo, esqueceríamos que é simplesmente um ser na idéia que nós pensamos e, começando então por um fundamento, de nenhum modo determinável pela consideração do mundo, estaríamos por isso postos fora da possibilidade de aplicar convenientemente este princípio ao uso empírico da razão.” (KrV A 698 B726)

As ideias em geral, e a ideia de Deus<sup>16</sup> em particular, possuem um valor subjetivo na razão, mas sempre em relação ao mundo. Pois sua função é vincular as coisas, ou seja, permitir que o sujeito compreenda o mundo a partir de um *fundamento*, sendo este determinante para o sujeito e sua compreensão, mas de nenhum modo determinável pela consideração do mundo. Nesse sentido, cabe observar o seguinte: ainda que as ideias da metafísica especial encontram-se sempre relacionadas à experiência em geral o propósito de Kant não é afirmar a existência delas em si (por sinal, impossível de ser afirmada), mas assinalar a existência delas como dependentes de um sujeito e legitimar a função que elas possuem para o sujeito na atividade de conhecer; sendo essa função a de regular o uso da razão organizando a experiência do *mundo* que o sujeito tem ou possa vir a ter.

As ideias da razão são três, sendo a primeira a alma. Entendida esta como um conceito simples e autônomo ao qual se remete toda a experiência como a uma unidade de pensamento, cujo papel é “... considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades, quanto possível, derivadas de uma só faculdade fundamental, toda a alteração como proveniente de um só e mesmo ser permanente, e representar todos os *fenômenos* no espaço como completamente distintos dos atos do *pensamento*.” (KrV A 683 B 711). Ou seja, a alma deve ser tomada como um conceito racional que contém tudo o que pertence ao sentido interno e que se encontra em comunidade com outras coisas reais fora dela.

A segunda das ideias da razão é a ideia de mundo ou natureza em geral, e a totalidade nela da série das condições ou causas que,

---

<sup>16</sup> As ideias transcendentais serão trabalhadas na sequência, esta é só uma introdução para observar como as ideias cumprem um papel na experiência ao vincular as coisas entre si, mas sem ter um valor nelas próprias.

“... embora nunca possa realizar-se por completo no uso empírico da razão, serve contudo de regra para proceder em relação a ela, ou seja, na explicação dos fenômenos dados (no regresso ou no progresso): *como se* a série fosse em si infinita (isto é, *in indefinitum*); mas, onde a própria razão for considerada causa determinante (na liberdade) ou seja, nos princípios práticos, (...) , em que as condições já não podem ser postas na série dos fenômenos, mas fora dela, e a série dos estados pode considerar-se *como se* principiasse em absoluto (por uma causa inteligível)” (KrV A 685 B 713).

Quer dizer, a segunda das ideias refere-se a que todo fenômeno tem uma causa e dele segue-se uma consequência, sendo a ideia a sequência dessa série, tanto no regresso quanto no progresso, tomada como uma totalidade impossível de ser observada pelo uso empírico da razão; nesse sentido a ideia é uma síntese da própria razão. Por outro lado, aparece aqui a possibilidade de que essa progressão infinita de fenômenos não seja a única possível, pois a razão nos princípios práticos pode ser considerada uma causa determinante de uma nova série ‘*como se* principiasse em absoluto’ a partir de ‘uma causa inteligível’ gerando uma série diferente da que naturalmente se seguiria.

A terceira é a ideia de um ser supremo como autor do mundo, mas (de novo) não para afirmar a existência em si de Deus<sup>17</sup>, mas em relação com uma ideia de uma ordem sistemática e teleológica para um sujeito:

“Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, *um tal princípio abre à nossa razão*, aplicada ao campo das experiências, *perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas* e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática.” [A marcação é minha] (KrV A 687 B712).

De modo que a ideia de Deus proporciona ao sujeito uma forma de considerar o mundo organizado ‘como se [essa organização] brotasse de uma razão suprema’ e as coisas tivessem uma finalidade. Segundo Kant, essa ideia, ‘abre à nossa razão (...) perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo’; ou seja, que a ideia de Deus tem por fim a abertura da razão a novas formas de compreender as coisas. Nesse sentido é possível afirmar que a razão permite que o sujeito possa, sobre o condicionamento do dado, autodeterminar-se a partir de uma ideia inteligível.

---

<sup>17</sup> A questão sobre o como tomar a ideia de Deus segundo Kant é complicada. No começo do trabalho é colocada uma citação B XXXV na qual se afirma que um dos intuítos da *Crítica* é pôr fim ao ateísmo. Disso só tomamos que a *Crítica* coloca a Deus num âmbito onde sua existência não pode ser negada nem afirmada, mas que, para o sujeito, a ideia de Deus tem uma função que será descrita na continuação do trabalho e que não está vinculada necessariamente à religião.

Sobre a terceira ideia, Kant também afirma como não deve ser interpretada, pois, em suas palavras “deve ser-vos perfeitamente indiferente, quando observardes essa unidade, dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente” (KrV A 699 B 727). Ou seja, a ideia de Deus não pode servir como justificativa a uma forma imutável de entender o mundo, mas apenas para pressupor uma ordem racional e inteligível nele, a partir da qual poder considerar os fenômenos como sistematicamente encadeados segundo um fim. Dessa forma, a unidade do sistema não é dada por um ser supremo, mas pela unidade da razão que sob seus princípios organiza a multiplicidade da experiência e o conhecimento empírico.

A relevância disso consiste em que a partir desse lugar é possível introduzir uma pergunta, pois se a relação entre as coisas pertence ao sujeito e, segundo Kant, as ideias entendidas como o núcleo de sentido onde essas relações se estabelecem e experiência se integra “nunca se verificam por dedução de tais conceitos por si sós, mas sempre e apenas na medida em que são condições formais e objetivas de uma experiência em geral.” (KrV B 217), então: até que ponto a realidade não guarda um certo caráter ficcional? E secundando essa pergunta, por que as coisas são compreendidas de uma maneira e não de outra?

Ao entender a ideia como o princípio de inteligibilidade, sob o qual “devemos procurar a constituição e a conexão dos objetos da experiência” (Leopoldo e Silva, 2005: 104) pode ser vislumbrada a importância da distinção entre as coisas em si e o conhecimento que delas temos. Ou seja, ao tomar as ideias como o que permite interpretar aquilo que se apresenta de uma forma particular que não depende do objeto observado, mas do plano sob a qual o sujeito organizou essa experiência, é necessário se questionar pelo significado do mundo em geral, da realidade tomada como algo em si. Nesse sentido interpretamos a seguinte afirmação de Kant:

“Se perguntarmos então (...), *em primeiro lugar*, se há alguma coisa distinta do mundo que contenha o fundamento da ordem do mundo e do seu encadeamento segundo leis universais, a resposta será: sem *dúvida*. Efetivamente, o mundo é um somatório de fenômenos; deve portanto existir, para esses fenômenos, um fundamento transcendental, isto é, um fundamento simplesmente pensável pelo entendimento puro. Se perguntarmos, *em segundo lugar*, se esse ser é uma substância e se essa substância possui a realidade máxima, se é necessária, etc., respondo que essa *pergunta não tem significação alguma*. (KrV A 696 B 724)”

A pergunta sobre o fundamento da ordem do mundo não pode ser respondida porque não podem ser aplicadas as categorias para além dos fenômenos, pois não há para o ordenamento do mundo um objeto que lhe corresponda na experiência, mas ele pode ser pensado porque essa ordem é uma manifestação de algo e é a partir dela que o sujeito se relaciona com seu entorno. Segundo o autor, o princípio da constituição sistemática do mundo não pode ser tomado como um pressuposto de algo existente, mas deve ser tomado como algo diferente do mundo que “... põe-se simplesmente como ponto de vista, a partir do qual unicamente se pode estender a unidade tão essencial à razão e tão salutar para o entendimento; numa palavra: esta coisa transcendental é tão-só o esquema desse princípio regulativo, pelo qual a razão estende, quanto possível, a toda a experiência, a unidade sistemática.” (KrV A 682 B 710).

De modo que as ideias, entendidas como essa unidade sistemática que a razão coloca e estende *a toda experiência*, significam na teoria kantiana que a razão obriga a considerar todo o encadeamento do mundo segundo seus princípios, sejam eles relativos a um sentido interno, ao encadeamento da série das condições ou à unidade das coisas conforme a um fim. Portanto, a razão subsume os fenômenos sob suas regras, as quais mesmo sem poder afirmar que existam em si, impõem a necessidade de considerar o mundo *como se* fosse criado por uma razão suprema e pudesse ser inteligível. Nesse sentido, e ainda que as ideias não sejam em si, elas “têm a sua realidade e não são simples quimeras.” (KrV B 371).

As ideias da razão, bem como todas as ideias, têm um papel inerente ao conhecimento das coisas e as ações, pois o determina ainda que mais não seja na indeterminação. Quer dizer, as ideias da razão têm um papel regulativo para o conhecimento e as ações, determinante no sujeito, mas vazio de uma significação preestabelecida. Nesse sentido a liberdade, por exemplo, tomada como *ratio essendi* da lei moral –que determina o sujeito a agir– tem um papel constitutivo, no sentido de determinante, na filosofia prática, mas por ser livre ao mesmo tempo não determinado. Assim, se tomamos a virtude podemos apontar, segundo Kant, objetos possíveis de experiência da virtude como exemplo, mas não como modelo, pois o modelo encontra-se no conceito da razão que os sujeitos possuem da virtude:

“ ... qualquer se apercebe de que, se alguém lhe é apresentado como um modelo de virtude, só na sua própria cabeça possui sempre o verdadeiro original com o qual compara o pretense modelo e pelo qual unicamente o julga. Assim é a idéia de virtude, com referência à qual todos



os objetos possíveis da experiência podem servir como exemplo (provas de que o que exige o conceito da razão é em certa medida realizável), mas não como modelo. Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a idéia pura da virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensamento.” (KrV B 372)

Ou seja, a realidade das ideias está vinculada ao fato delas poderem funcionar como um modelo pertencente ao sujeito segundo o qual é possível apontar exemplos na experiência que dependem de um conceito no sujeito, nesse sentido determinante mas não determinado. Por isso, é a partir das ideias que é possível sair da série das condições dada na experiência e principiar uma nova cadeia causal. Assim, as ideias podem ser tomadas como uma causa inteligível que inicia um curso de ação diferente.

Na literatura kantiana é frequentemente destacada a objetividade e o conhecimento por conceitos universais, mas em nenhum momento se afirma que a objetividade do conhecimento signifique que as coisas sejam de uma forma determinada e necessariamente igual a si mesma. De fato, o que se diz é que o conhecimento é de fenômenos, e não das coisas; por isso um experimento é válido como conhecimento científico se é possível reproduzi-lo em um ambiente controlado e sob as mesmas condições, pois seguindo esse mesmo procedimento chegaremos a igual resultado, compreendendo o resultado como o conhecimento do que aparece ou do que acontece, mas não como o conhecimento das coisas em si. Segundo Kant, “É verdade que a experiência nos ensina, que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente.” (Kant, KrV: B 3). O que de alguma forma é o mesmo que dizer que no entanto sejamos ensinados pela experiência que ‘algo é constituído desta ou daquela maneira’ e o valor da experiência seja objetivo em cada caso, isso não significa que esse resultado seja uma verdade última sobre a coisa. Aliás, a ideia de Deus segundo Kant abre ao sujeito a possibilidade de novas perspectivas, de novas formas de relacionar e entender as coisas do mundo. Isso quer dizer que ainda que o alcance do conhecimento na primeira *Crítica* seja delimitado, esse limite acontece de forma tal que ele não mantém as fronteiras no mesmo lugar, por isso acreditamos que a *crítica* kantiana permite uma revisão ou certo movimento do conhecido e, com isso, às vezes *resignificar* o conhecimento já obtido.

Assim, como consequência da relação cognoscitiva entre o sujeito que regula a experiência e, portanto, o conhecimento das coisas, é possível dizer que o conhecimento tem um caráter ficcional; por isso é como se sempre tivéssemos a certeza do não saber, mas não desde um lugar cético, longe disso estaria Kant, senão desde o lugar em que

sabemos que aquilo que conhecemos foi construído e significado por uma experiência regulada, mas que as coisas estão sempre um pouco além. Contudo, o que garante que essas afirmações sejam conhecimento e não uma mera invenção ou vivências psicológicas? Segundo Foucault, em *Una Lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, é possível estabelecer essa diferença da seguinte forma:

“Desde um ponto de vista formal, a psicologia postula uma equivalência do sentido interno e a percepção acurada, pois a percepção acurada é uma das formas da consciência pura – e portanto sem conteúdo, definida unicamente pelo Eu penso–; enquanto que o sentido interno [segundo Kant] designa um modo de conhecimento empírico, que faz aparecer o próprio sujeito no conjunto de fenômenos ligados sob a condição subjetiva do tempo<sup>18</sup>” [A tradução<sup>19</sup> é minha] (Foucault, 2009: 73).

Foucault aduz que a característica que diferencia Kant do conhecimento entendido como psicologia é que, neste, percepção acurada e sentido interno são equivalentes e se definem no *eu penso*, enquanto em Kant esse sentido interno significa uma forma de conhecer que remete ao próprio sujeito na ligação subjetiva entre os fenômenos. Mesmo assim, Foucault fala de um modo de conhecimento empírico e, nesse sentido, lembramos que a percepção em Kant começa na experiência, e nela o conhecimento deve ser validado.

O elemento que as ideias acrescentam na teoria do conhecimento é a impossibilidade de se conformar com o conhecimento já obtido. Isso, porque devido a que elas servem para conhecer, pois regulam a experiência dando-lhe um sentido para o sujeito ligar os fenômenos entre si segundo uma ordem própria, sendo elas consideradas como problemáticas por serem incognoscíveis, pois se apresentam como uma unidade lógica que jamais poderá ser constituída como objeto da experiência, o sentido que elas dão à experiência não pode oferecer uma resposta última sobre o que as coisas são. Aliás, eis aqui o viés onde pode ser encontrada a distância entre o que é e o que existe para um sujeito: porque o que é não depende do sujeito, enquanto que a existência como categoria só pode ser aplicada ao que a sensibilidade apresenta ao entendimento, mas

---

<sup>18</sup> A referência à Kant pertence à *Anthropologie*, AK., VII, p. 135 y nota; Ed. esp., pp.34-36.

<sup>19</sup> “Desde un punto de vista formal, la psicología postula una equivalencia del sentido interno y de la apercepción, desconociendo así su diferencia fundamental, puesto que la apercepción es una de las formas de la conciencia pura -y por lo tanto sin contenido, definida únicamente por el Yo pienso-; mientras que el sentido interno designa un modo de conocimiento empírico, que nos hace aparecer a nosotros mismos en un conjunto de fenómenos ligados bajo la condición subjetiva del tiempo”.

estando essa instância já condicionada por uma ideia reguladora, pois o entendimento encontra na sensibilidade o que já foi colocado aí.

Desse modo, a função das ideias da razão no plano especulativo é dupla, porque permitem e incitam a sair do âmbito do sensível pelo pensamento sem confundir o que conhecemos com o que é, porque o conhecimento possui um valor objetivo, mas não ontológico<sup>20</sup>, dada a distancia entre as coisas em si e o conhecimento que delas temos. Ao mesmo tempo, visto que o conhecimento é uma síntese subjetiva, a razão evita nos contentarmos com qualquer saber; ou seja, excita a vontade de seguir conhecendo, pois permite compreender que não foi dada uma resposta definitiva sobre as coisas e impedem que alguma vez seja dada. Por isso, segundo Franklin Leopoldo e Silva, a razão de ser das ideias dentro da estrutura do conhecimento seria encontrada “entre a aspiração subjetiva da totalidade e as exigências objetivas da experiência limitada (...) e essa tensão faz com que a inteligibilidade totalizante a partir da Idéia seja considerada por Kant como *problemática*” (Leopoldo e Silva, 2005: 110). Assim, as ideias podem ser tomadas como um princípio organizativo da experiência exterior àquilo que explicam, mas a partir do qual o que é explicado obtém um valor objetivo para um sujeito e, contudo, por mais que esse conhecimento seja objetivo impedem que ele seja tomado pelas próprias coisas.

Disso segue-se que a relação do sujeito com as coisas acontece como síntese, entre o fio condutor que unifica a experiência que delas temos ao organizar pelo entendimento o que aparece na sensibilidade como conhecimento, sendo o fio condutor algo que previamente o próprio sujeito colocou e sob o qual organizou a experiência para tomar as coisas em tal ou qual sentido. Por isso, cabe a pergunta colocada anteriormente: por que as coisas são de uma forma e não de outra? Essa pergunta pode ser respondida em dois momentos: no primeiro pode-se afirmar que as coisas são de uma forma para o sujeito por causa do marco ou contexto sob o qual a experiência foi conformada, pois as ideias como unidades sistemáticas ligam os fenômenos dentro de um contexto em que são significados de uma maneira, e não de outra. Por outro lado, nada implica para Kant que o conhecimento constituído na experiência não possa ser constituído de maneira diferente, pois as coisas estão sempre além do seu significado. De fato, segundo o que até aqui foi colocado, encontramos nas coisas o que nelas é posto por meio da razão, no seu uso estrito, pois ela é a responsável pela unidade do sistema. Além do que, a partir da ideia de Deus como unidade teleológica, também é

---

<sup>20</sup> Cabe ressaltar que conhecemos os fenômenos e não as coisas.

possível encontrar novas formas de ligar as coisas do mundo ainda não vislumbradas pelo entendimento, mas, nem por isso, contraditórias.

Nas palavras de Kant,

“... o encadeamento sistemático, que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento, não só promove a sua extensão, como também ao mesmo tempo garante a sua correção, e o princípio de tal unidade sistemática também é objetivo, de modo indeterminado (*principium vagum*); não é um princípio constitutivo, que determine algo em relação ao seu objeto direto, mas tão-só *princípio simplesmente regulador e máxima que serve para favorecer e consolidar* até ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, abrindo-lhe novos caminhos, que o entendimento não conhece, mas que no entanto não são contrários às leis do uso empírico. [a marcação é minha] (Kant KrV A 680 B 708)”

De modo que o encadeamento sistemático, unidade de sentido dada pela organização da razão, ‘não só promove a sua extensão [do conhecimento empírico], como também promove a sua correção’; ou seja, o conhecimento das coisas pode mudar, pois graças à razão ele pode ser tanto ampliado quanto corrigido.

Agora, tendo como ponto de partida que essa relação das ideias como chave organizativa de uma experiência possível e verdadeira unicamente para o sujeito, é possível entender porque, segundo a filosofia kantiana, compreender o processo de como o sujeito conhece o aproxima da *liberdade*, entendida como o incondicionado que deve ser buscado do lado do que não conhecemos. Em consequência, essa aproximação não acontece por poder conhecer o incondicionado, pois isso não é possível, mas por entender que a compreensão do real é já condicionada e por meio disso permitir que o sujeito se veja livre do condicionamento específico sob o qual esteja vendo as coisas e inicie uma série causal inteiramente nova. Ou seja, entender que o sentido das coisas é tal, mas que há uma distância entre as coisas e o que delas o sujeito conhece a partir da qual, e por compreender o processo pelo qual conhece, favorece que esse sujeito se libere *por si* do condicionamento segundo o qual observa as coisas. Cabe lembrar aqui que a liberdade da qual o sujeito se aproxima, segundo Kant, é entendida como,

“a faculdade de iniciar *por si* um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural, a outra causa que a determine quanto ao tempo<sup>21</sup>. A liberdade é, neste sentido, uma idéia transcendental pura que, em primeiro lugar, nada contém extraído da experiência e cujo objeto, em

---

<sup>21</sup> Torres Filho traduz um fragmento dessa citação do texto kantiano em uma nota de rodapé como “não está, por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa, a qual a determinasse segundo o tempo” (Torres Filho, 2004: 146).

segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência...” (KrV A 533 B 561).

Ou seja, que percorrendo a cadeia das causas pelas quais o sujeito conhece algo no tempo é possível chegar a uma causa que inicie um estado no sujeito que lhe permite sair da causalidade da lei natural, ou da lei da natureza, na qual é sempre possível encontrar uma causa anterior.

Nesse sentido, encontramos em Kant um sujeito em uma dupla determinação, sendo que uma acontece sobre a outra. Na primeira, o sujeito é ativo e pensante, isso é, *livre*, e por isso autodetermina-se. No entanto, isso se dá sobre a outra determinação (primeira na ordem do tempo), na qual o sujeito é passivo e recebe informação que condiciona a forma de entender as coisas. Porque como sujeito “... do <eu penso> só pode determinar a minha existência sob a forma de um ser passivo no espaço e no tempo.” [A tradução<sup>22</sup> é minha] (Deleuze, 2008: 66). Quer dizer, o sujeito encontra-se já determinado como um ser que aprende a ser um homem em um contexto determinado em detrimento de uma natureza vinculada ao bem ou mal, sendo que, segundo ele, a razão é a característica principal por meio da qual ele pode recuar do que aprendeu e mudar o caminho a partir de uma ideia. Assim, a liberdade, entendida como ideia transcendental é o ponto ao qual queremos chegar, mas falta antes de tratar dela, entender o que é uma ideia transcendental.

Segundo Kant, as ideias transcendentais são conceitos da razão, do que pode ser deduzido que esse conceito não pode ser simplesmente recluso no limite da experiência. Todo conhecimento empírico, ou melhor, a totalidade da experiência possível, é apenas uma parte ou a síntese empírica desse conceito, pois a totalidade da experiência possível é subsumida nessas ideias. Por contraposição aos conceitos do entendimento, os conceitos da razão “servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *entender* (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência” (KrV A 311 B 368). De modo que a faculdade da razão é, tal qual a do entendimento, ativa e produtora de ideias, particularmente as ideias de Deus, da alma, e do mundo que contem a ideia de liberdade como uma causa *in sui*. O estatuto das ideias é lógico e elas operam como um princípio subjetivo de economia, ou seja, dizem algo que serve ao sujeito para ordenar a totalidade do conhecimento. No

---

<sup>22</sup> “... [a determinação ativa] del <yo pienso> no puede determinar mi existencia más que bajo la forma de la existencia de un ser pasivo en el espacio y en el tiempo.”

entanto, como elas ‘referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência’, podem ser pensadas, mas não conhecidas.

A liberdade, como ideia transcendental, faz parte na verdade da ideia de mundo; pois se para tudo o que acontece há uma causa identificável, a liberdade é a causa que sai dessa corrente causal e inicia uma série causal nova. Pois bem, mesmo sem poder conhecer a liberdade “como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência e todavia não determinado no tempo (o que é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição)” (KrV B XXVIII) *pensar* a liberdade, a possibilidade da liberdade, é imprescindível para pensar em um ‘interlocutor moral válido’, utilizando a expressão de Torres Filho. Segundo ele, “o único interlocutor moral válido da lei moral, capaz de ouvir sua ‘voz’, é o sujeito que se pressupõe livre, capaz de desprender-se da causalidade das inclinações para atender a esse seu mando incondicional.” (Torres Filho, 2004: 146).

Nesse sentido, a possibilidade de pensar a liberdade como factível, mesmo sem poder conhecê-la, é necessária para ter uma filosofia prática. Eis aqui onde o lado negativo da *Crítica*, entendido como o lugar de renúncia ao conhecimento das coisas em si junto às ideias da razão, encontra seu lado positivo, entendido como afirmativo, na expressão da possível liberdade prática do sujeito. Dentro da *Crítica* a renúncia ao saber é tão extrema que nos mostra “a nossa inevitável ignorância perante a coisa em si” e reduz a simples “fenômeno tudo o que podemos teoricamente *conhecer*”, mas com a finalidade de legar ao sujeito a liberdade por meio da compreensão de como ele conhece e permitir o desenvolvimento de suas disposições naturais.

Assim,

“É sobretudo notável que sobre esta idéia *transcendental* da liberdade se fundamente o conceito prático da mesma e que seja esta idéia que constitui, nessa liberdade, o ponto preciso das dificuldades que, desde sempre, rodearam o problema da sua possibilidade. *A liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coação* dos impulsos da sensibilidade.” (Kant A 534 B 562)

De modo que Kant justifica a ‘supressão do saber’ com a necessidade de dar lugar à *crença*, como foi falado na introdução do trabalho, na filosofia prática. Para Kant, a possibilidade de pensar na liberdade e na moral sem contradição vale a

supressão do saber das coisas, pois, segundo ele, a liberdade no sentido prático se fundamenta ‘na independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade’. No entanto, esses impulsos da sensibilidade não podem ser reduzidos unicamente às disposições naturais do homem, mas também às disposições apreendidas. No texto *Que significa orientar-se no pensamento* Kant fala da liberdade de pensar e a define por oposição tanto à coerção civil quanto à da consciência moral, sendo que essa última é exercida por cidadãos que se colocam como tutores e impedem o exame da razão. No entanto, ele também define a liberdade de maneira afirmativa da seguinte forma “a liberdade de pensamento significa que a razão não se submete a qualquer outra lei senão àquela que dá a si própria” (Kant, 2010: 59). Portanto, antes de passar ao seguinte passo, além de ter mostrado a possibilidade de pensar livremente, é necessário vislumbrar o lugar de destaque que terá a autonomia vinculada à liberdade na filosofia prática no pensamento do autor, pois, segundo Kant, é a partir da liberdade que o progresso moral é possível, mas sempre vinculado ao desenvolvimento racional necessário para que um sujeito venha a ser autônomo.

No caminho transitado que foi da dupla significação na qual as coisas podem ser tomadas e da diferença no sujeito entre conhecer e pensar é que o homem pode reconhecer no conhecimento o que ele previamente colocou e encontrar o sujeito na origem do conhecimento. Assim, o conhecimento, e com isso a realidade, passa a depender do sujeito, mas sem perder o caráter do objetivo garantido por uma estrutura de percepção e compreensão que pertence a todo sujeito cognoscente. A respeito do conhecimento Höffe, entre outros, afirma que “a revolução copernicana de Kant significa que os objetos do conhecimento objetivo não aparecem por si mesmos, mas eles devem ser trazidos à luz pelo sujeito (transcendental). Por isso eles não podem mais ser considerados como coisas que existem em si, mas como fenômenos.” (Höffe, 2005: 45). Nesse sentido, é possível entender nessa afirmação, na qual se destaca a inversão da posição de objeto e sujeito no conhecimento, que: se o conhecer se funda no tempo e no espaço por serem essas as formas em que o sujeito percebe e sob as quais funda as relações do entendimento, então o conhecimento é *condicionado*: pois as formas que permitem ao sujeito conhecer *condicionam* o objeto de conhecimento e por isso a coisa em si é colocada fora do limite do que o sujeito pode conhecer. Contudo, a atividade do sujeito não se resume ao conhecimento, pois ele também pode pensar.

A faculdade de pensar é o que permite ao sujeito recuar das condições pelas quais conhece e, nesse sentido, abre uma brecha para a liberdade, segundo a qual pode

ligar os objetos de uma forma diferente à dada e, com a influência da ideia de Deus, entendida como um vínculo teleológico, projetar uma ação autônoma. Assim, a importância do pensamento na estrutura do conhecer está dada por ser o que permite postular a liberdade como possível.

### **Conclusão: A liberdade como um problema de ordem teórica**

Ao longo dessa primeira parte, encontramos em diferentes momentos a dupla significação na qual as coisas podem ser tomadas. Primeiramente, a distância entre as coisas e o conhecimento que o sujeito tem delas abre uma diferença que leva Kant e, em decorrência disso, este trabalho, a deixar de lado a pretensão do conhecimento, entendido como a descrição do que as coisas são, para se focar na forma em que o sujeito conhece e no que o sujeito pode conhecer: os fenômenos. Para, em um segundo momento, a partir dessa mesma distância, mas dessa vez interpretando o conhecimento como uma verdade objetiva vinculada a um sujeito (mas sem por isso ser relativa) pela forma em que este conhece e, nesse sentido, entendida como uma verdade condicionada, beirar à liberdade ou, pelo menos, vislumbrar a possibilidade da liberdade entrando em cena.

A tentativa de destacar a forma pela qual o sujeito conhece se deve ao fato que Kant *não* apresenta uma descrição do que é o conhecimento, ou seja ele não assigna um valor do tipo isto é conhecimento e tem que ser respeitado porque é a verdade última sobre as coisas, mas oferece uma descrição sobre a forma em que o sujeito conhece, apresentando assim, os limites do conhecimento (as coisas estão sempre além) e a mobilidade desse limite, pois meu conhecimento não é completo. Lembrando as palavras de Kant citadas na página 40 “... o encadeamento sistemático, que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento, não só promove a sua extensão [do conhecimento], como também ao mesmo tempo garante a sua correção”. As consequências que disso se seguem é que, a partir da interconexão das duas *Críticas* na filosofia prática, o Imperativo Categórico entendido como uma regra geral prescreve em sua aplicação uma resposta que é, cada vez, singular, assentando com isso as bases para a moral. Pois entender que como complemento da moral e prévio à sua aplicação está a forma em que o sujeito compreende e se relaciona com o mundo, cuja característica é que



há uma ideia reguladora sob a qual os fenômenos são ligados. Isto é fundamental para entender as limitações do conhecimento entendido como constituído e significado por um sujeito.

No caso específico deste trabalho, apontamos que no limite do conhecimento, ou seja, na distância entre a coisa em si e conhecimento que dela temos, encontramos a distância entre o que é e o que conhecemos; e é com essa raiz que nos permitimos dizer que se a base da ética é regular o comportamento entre os homens, mas essa regulação vá a depender do que o sujeito coloque aí como *conceito de homem*, pois é isso o que depois vai dar o significado desse norte. Ou seja, apontamos que a ética kantiana, na sua racionalidade toma seu significado não do que as coisas são, pois isso é incognoscível, mas do que o sujeito das coisas compreende.

Agora, como a questão é a interconexão das partes, entendendo a filosofia kantiana como um sistema, é possível dizer que a compreensão do mundo não está estagnada, mas se encontra sempre do lado do dever ser como um vínculo com o *infinito* numa relação que transborda o limite do conhecimento. Por isso apresentar como fundamento da filosofia moral kantiana a *primeira Crítica* nos enfrenta não com o limite da filosofia moral kantiana, mas com as limitações de um sujeito moral que age no mundo e que é, ao mesmo tempo, capaz de superar seu condicionamento. Por esse viés, interpretamos que o limite da liberdade prática é um problema de ordem teórica, pois para realizar uma ação que não esteja subordinada às inclinações, o sujeito deve poder ligar os fenômenos de maneira diferente da apresentada.

Como foi apresentado, a liberdade entendida em estreito vínculo com a autonomia é interpretada tanto como liberdade de uma possível natureza do sujeito, quanto de uma compreensão do mundo apreendida. Nesse sentido, Kant opõe-se a teorias morais que prescrevem uma lista de valores ou a um guia de atitudes a serem seguidas por estarem identificadas com o bem. Segundo ele, a questão deve ser resolvida dando ao sujeito uma chave que permita a ele pensar por si.

A possível liberdade teórica sobre a qual a liberdade prática é fundada permite ao sujeito introduzir uma nova cadeia causal a partir de si. Ou seja, o sujeito pode introduzir uma causa *nova* que não esteja subordinada às inclinações ou ao *tempo*. Talvez, só agora venham a fazer sentido as passagens citadas de Deleuze em relação ao sujeito kantiano na dupla-determinação com o tempo (ainda mais se lembrarmos que a liberdade não pode ser conhecida “como propriedade de um ser a quem atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria de conhecer esse ser como determinado na sua existência

e todavia não determinado no tempo (o que é impossível, porquanto não posso assentar o meu conceito em nenhuma intuição)”). Segundo o filósofo francês, o sujeito kantiano é determinado passivamente no tempo, mas capaz de se autodeterminar como sujeito ativo e pensante, sendo que essa segunda determinação acontece já sempre sobre a primeira, ou seja, sobre a forma que o sujeito foi determinado no tempo e no espaço.

Nesse sentido, a ideia da liberdade, com a correspondente liberdade prática, adquire uma relevância ainda maior, pois mesmo que o sujeito seja capaz de introduzir uma causa nova, não significa que essa causa seja inteiramente nova. O conhecimento começa com a experiência e, por isso, a segunda determinação, a autodeterminação acontece já sobre a determinação passiva do tempo e do espaço, o que, por outro lado não significa ausência de liberdade, mas simplesmente que o sujeito tem um ponto de partida do qual não pode se separar totalmente, mas sim o suficiente para introduzir mudanças que permitam o aprimoramento da razão e da moral.

Resta dizer que a importância de pensar a liberdade prática como possível é o que justifica, aos olhos de Kant e dentro da sua filosofia, o fato de que haja uma moral e ela dependa, unicamente, do sujeito. Pois as consequências que disso se seguem é que mediante o funcionamento da estrutura a questão seja a interpretação do que é, dado que o conhecimento é sempre para um sujeito e como as coisas em si não são conhecidas, essa interpretação pode mudar. Nessa perspectiva, também o significado da moral pode mudar, gerando o progresso que ele almeja.

## Capítulo dois: Liberdade, alteridade e infinito

“Caminante, son tus huellas el camino y nada más;  
Caminante, no hay camino, se hace camino al andar.”  
Antonio Machado [fragmento]

### Introdução

A importância de observar as primeiras duas críticas como um sistema é ressaltada por Kant tanto na primeira *Crítica*<sup>23</sup> quanto, e frequentemente, no *Prefácio de A crítica da Razão Prática*<sup>24</sup>. Segundo ele, essa forma de entender seu trabalho permitiria observar a interconexão das partes necessária para ter ‘uma real apresentação e perspicácia de conceitos que lá [em A Crítica Razão Pura] são apresentados só problemáticamente’. Assim, segundo Kant,

“... nesta obra, os conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa pura já sofreram sua crítica particular, são aqui às vezes submetidos de novo a prova, (...). Semelhante trânsito, porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e, ao mesmo tempo, *permitir observar sua interconexão*. Portanto considerações dessa espécie, entre outras aquelas que foram novamente dirigidas ao *conceito de liberdade* mas no uso prático da razão pura, não serão vistas como obstáculos que porventura só devem servir para preencher lacunas do sistema crítico da razão especulativa (pois este é completo em seu objetivo) e, como sói acontecer em uma construção precipitada, para depois ainda colocar estacas e contrafortes, mas *serão vistas como membros que tornam observável a interconexão do sistema e permitem ter agora em sua real apresentação a perspicácia de conceitos que lá puderam ser representados só problemáticamente*” [a marcação é minha] (Kant, KpV: A 12).

Nesse sentido, o conceito de liberdade será retomado nessa passagem, isso significa ver o sistema a partir de um ponto de vista geral, sobre o qual os passos são refeitos no âmbito prático, para trabalhar esse conceito antes delineado como mera possibilidade. Assim, tomamos o sistema como uma estrutura dividida em dois âmbitos: o da filosofia especulativa e o da prática, mas com uma primazia do prático sobre o

<sup>23</sup> Ver KrV A 840 B 868)

<sup>24</sup> Além da passagem citada nessa página podem ser encontradas outras como a que segue na sequência: “Tenho que deixar aos versados em semelhante trabalho ajuizar se um tal sistema, como o que é aqui desenvolvido sobre a razão prática pura a partir da crítica da razão, envolveu muito ou pouco esforço, principalmente para não falhar o ponto de vista exato desde o qual o todo da mesma pode ser corretamente traçado” (Kant, KpV A 14) e outro “Este exame e garantia somente é possível com a mais íntima familiaridade com o sistema, e aqueles que se aborreceram com a primeira investigação – portanto não consideram que a aquisição dessa familiaridade valesse a pena – não alcançam o segundo degrau, a saber, a visão geral, que é um retorno sintético do que antes foi dado analiticamente, e não é nenhum milagre se encontram por toda parte inconseqüências, ainda que as lacunas que estas deixam presumir não se achem no sistema mesmo mas apenas em sua própria incoerente ordem de ideias.” (Kant, KpV A 19).

teórico. Na estrutura, os lugares que cada coisa ocupa estão predeterminados àquilo que os preenche; por isso, a função de cada coisa já está dada; sendo que o conhecimento e os acontecimentos derivam do preenchimento desses lugares pelo sujeito e das relações previamente estabelecidas. Pensemos, para clarificar, a razão como compreendendo a intuição, entendimento e propriamente a razão, e vejamos que o encontro dos objetos com um sujeito acontece de determinada forma, e que mesmo que mude o sujeito ou o objeto, nem a estrutura nem a forma das relações mudam.

Em cada âmbito é necessário identificar a organização dos elementos e as relações que os compõem, pois não necessariamente, ou quase, necessariamente não são equivalentes os lugares e as relações entre as coisas. O impedimento de que os elementos se identifiquem um a um, se reflitam um a um, de um âmbito para outro é em razão do papel que ocupam dentro da organização que lhes é própria, mas não por isso não tem relação entre eles, *pois no fim das contas trata-se sempre de uma só e mesma razão*. Assim, por exemplo, a *Analítica da razão prática pura* não começa por uma Estética Transcendental, pois na ética o foco não é o que acontece, mas o que *deve acontecer*.

“A legislação da razão humana (filosofia) tem dois objetos, a natureza e a liberdade e abrange assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser.” (KrV A 840 B 868)

No entanto, se a questão na ética é o que deve ser e não o que é, por que no trabalho que vem sendo desenvolvido se interpela o significado de universal? Como o sujeito é colocado como origem do conhecimento e a partir de quem a experiência é organizada e significada, mesmo em uma moral que se norteie sobre o dever ser, esse dever ser encontra-se vinculado a uma visão de mundo de um sujeito. Assim, podemos dizer que a filosofia teórica em Kant encontra-se perpassada pela relação entre o condicionado e o incondicionado<sup>25</sup> em consequência da distância que separa o conhecimento das coisas e as próprias coisas ou coisas em si e, da mesma forma, no âmbito da moral também procuramos essa tensão entre o condicionado e o incondicionado, entendido dessa vez como a decisão de um sujeito que inicia uma causa nova a partir da liberdade na série sequencial entendida como que para todo há uma

---

<sup>25</sup> A contraposição entre o condicionado do lado do conhecimento com o incondicionado do lado das coisas em si é mencionada por Kant: ver Kant KrV B XX.

causa dentro das leis naturais. O conflito apontado se desenvolve no momento em que a liberdade entra em cena, pois a autodeterminação ativa do sujeito acontece já sobre um condicionamento passivo que se dá sob a compreensão do mundo condicionada no tempo e no espaço.

Nesse sentido, podemos dizer que há liberdade, e segundo Kant a liberdade pode ser pensada como tal sempre e quando essa nova cadeia causal seja introduzida sem obedecer nem às inclinações do sujeito nem à influência do tempo e do espaço, mas nem por isso é possível dizer que a liberdade seja total. Pois não é possível esquecer que Kant é contemporâneo ao iluminismo, tempo onde ganha destaque a *formação* do pensamento e a pedagogia e nosso autor não é alheio à influência da educação no sujeito nem à forma em que isso pode interferir na visão de mundo. Nesse contexto é que a moral kantiana se apresenta: sem oferecer uma teoria da *práxis*, no sentido do que deve ser feito ligado a valores fixos, mas como uma chave para uma prática autônoma em que pode ser observada a tensão entre o condicionamento e a liberdade.

A segunda questão que deve ser mencionada é que, para o filósofo alemão, o homem realiza-se na espécie, mas a partir da liberdade individual do sujeito; sendo que essa liberdade passa mais por uma liberdade de pensamento vinculada ao agir, possibilitando o progresso da espécie (e por isso é uma tarefa cosmopolita) e a responsabilidade moral do sujeito. Isso é, e tendo em mente o texto no qual Kant responde à pergunta sobre o que é o esclarecimento, um soldado, enquanto soldado, não pode questionar uma ordem dada; no entanto, ninguém discutiria que no âmbito da moral, segundo Kant, obedecer às ordens não exime da responsabilidade moral que o sujeito tem sobre suas ações. Por isso se faz necessário distinguir que a filosofia prática, segundo a *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, está dividida em duas partes, onde uma seria a empírica ou antropológica e a outra a racional, e esclarece que a moral propriamente dita se encontra nessa segunda parte.

No entanto, a separação da ética não é tão radical<sup>26</sup>, pois ainda que uma ação seja considerada moral segundo os motivos pelos quais ela foi realizada e que dentro desses o único realmente moral seja o dever<sup>27</sup> (racional), a pergunta que subsiste é: o

---

<sup>26</sup> Na *FMC* menciona-se a complementariedade entre a antropologia moral e a metafísica dos costumes. Também “A ciência das regras de como o homem deve se comportar é a filosofia prática, e a ciência das regras do seu comportamento de fato é a antropologia; estas duas ciências estão conectadas de perto, e a moralidade não pode existir sem a antropologia”. (Lectures on Ethics, 2001 Collins; 27:244. Apud Batista, 2011)

<sup>27</sup> “no basta que sea conforme a la ley moral, sino que tiene que suceder *por* la ley moral” (Kant, 1946, p.20-21)

dever de que? Segundo Pavão, para Kant “a filosofia deve evitar fazer prescrições, até porque o conceito de dever ‘reside já no bom senso natural’, mais precisando ‘ser esclarecido do que ensinado’ (FMC BA&/AK397). De modo que podemos dizer, frente ao imperativo categórico de “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KpV A 54) que o fundamento pelo qual um agente responde essa pergunta é prévio e está relacionado a esse ‘bom senso natural’ *esclarecido* ou a uma ideia prévia que guia as ações. Nesse sentido, podemos dizer que o agente moral, mesmo sendo capaz de iniciar uma série causal nova, toma posição como um ser racional introduzido, sempre, num mundo já condicionado que toma como ponto de partida e do qual pode se desvincular. Assim, se o bom senso fosse contrário à universalização da máxima, ele pode ser deixado de lado, por isso, cabe destacar que esse condicionamento é descrito por Kant como o começo e tem por objetivo ser superado. Isso é possível como consequência de que não há uma tábua de valores condicionantes em sua filosofia, senão um juízo que cada sujeito deve aplicar para si visando que o mesmo princípio possa ser aplicado *universalmente*.

O problema que encontramos é que no projeto kantiano, de ordem racional e universal, a partir do vínculo com a filosofia teórica e apesar da autonomia que outorga ao sujeito, as ações dependem da compreensão do sujeito sobre o que as coisas significam, e isso tem consequências. Ou seja, a liberdade do sujeito autônomo não é absoluta, pois acontece sobre um condicionamento primeiro e nesse sentido a responsabilidade do sujeito está também ligada à forma de ver o mundo e seu esclarecimento, ainda que neste capítulo visemos o vínculo entre a liberdade e o agir em geral. Assim, é possível dizer que do lado do conhecimento o sujeito kantiano encontra-se já inserido em uma rede de significações e, por isso, ainda que de uma maneira implícita, aceita *verdades* previamente estabelecidas frente ao que, perante a ação não pode se considerar neutro por projetá-la no nível de um universal, pois não pode ignorar que até ‘universal’ é um conceito já condicionado e, no entanto, tentamos ver neste segundo capítulo como funciona o lugar da liberdade em relação ao contínuo aprimoramento do significado do que ‘deve ser’.

Segundo o exposto no primeiro capítulo<sup>28</sup>, o sentido das coisas é uma projeção no âmbito da significação que depende do sujeito, e é a partir dessa perspectiva que podemos lembrar a ambiguidade apontada na palavra ‘universal’ na introdução; pois nos encontramos de um lado com o significado em si da palavra, o qual inclui a

---

<sup>28</sup> Ver página 22-23.

totalidade dos seres humanos e, do outro, com o significado que um sujeito agente possa dar a esse conceito. No entanto, é obrigatório esclarecer que se nessa leitura não ignoramos que a moral não está vinculada ao que é, mas ao que deve ser; e também não somos ingênuos acreditando que esse dever seja sempre igual a si mesmo, pois ele também depende de um sentido projetado por um sujeito agente finito. Assim, na consequência da distância entre o que é ‘em si’ e o que é ‘para um sujeito’ é que pode ser observado como na ética o conceito de universal é contraposto às minorias que não são consideradas dentro desse conceito, em face do que, normalmente, pela tensão entre forma e conteúdo, tenta-se expandir o conceito para que inclua algumas minorias, como as mulheres, que originalmente, por questões de tempo e espaço, não estavam inclusas. Porém, para nós, o problema é a forma de projetar um universal restrito à maximização de uma visão particular como guia do agir que define previamente quem pode atuar segundo sua razão e quem deve ser esclarecido, e não o respeito à liberdade e autonomia de um outro, qualquer outro.

Em outras palavras, se ‘universal’ significasse realmente algo universal não haveria minorias excluídas desse conceito e, como diz Derrida, sempre “Houve, há ainda, na espécie humana, muitos ‘sujeitos’ que não são reconhecidos como sujeitos, e recebem o tratamento do animal” (Derrida, 2007: 34). Por isso, não é possível esquecer que o projeto racional kantiano tem por protagonista todo sujeito, mas que cada sujeito tem um condicionamento bastante determinado e, desde esse lugar, sugerimos que as minorias problemáticas não são necessariamente de ordem numérica; o que é igual a dizer que essas minorias poderiam ser de sujeitos que fossem qualitativamente diferentes, pois por mais que tenha o nome de ‘universal’ o conceito de fato existente para um sujeito que age pode deixar de fora muitos sujeitos que não compartilham certas características ou certa visão de mundo.

Kant só considera dentro da ética pura o que o sujeito pode e deve ser em função de sua razão; contudo, o que apontamos é que isso acontece dentro de sua perspectiva e por isso, numa racionalidade tipicamente europeia que se considera como a mais desenvolvida nesse tempo<sup>29</sup>. No entanto, o objetivo do alemão é a criação de um

---

<sup>29</sup> “A interpretação antiga costumava dispor a história ao logo de uma linha reta, partindo da Pré-história, passando pela Antiguidade, Idade Média, Idade Moderna até chegar à Idade Contemporânea. Essa concepção não é mais aceita. Ela foi substituída por uma consciência histórica, a qual interpreta a existência de várias culturas, tanto simultâneas como sucessivas, como individualidades e não como elos interligados numa mesma corrente contínua” (Neumann, 2006: 83). Kant é lido como a dobradiça que se considera ainda parte dessa interpretação antiga de ver a história a partir de um princípio ordenador pelo

sistema que não tenha nada previamente dado a não ser a própria razão para, por meio de uma análise do agente moral, garantir a compreensão do momento em que se está e dar um sentido às ações práticas a partir da projeção de um vínculo com algo superior a si mesmo. Desse modo, a crítica que Kant empreende coloca o homem entre o que é e conhece e o que pode vir a ser por meio de sua razão seguida de ações coerentes com seu pensamento. Em consequência, junto com o dever moral vem a autonomia do agente e a capacidade de se esclarecer. Assim, nosso filósofo relega propositadamente a particular natureza ou a natureza particular de cada homem a um segundo plano, em função do que é possível afirmar que “segundo sua faculdade volitiva, [os seres racionais] são plenamente responsáveis pelas máximas que adotam. Nesse sentido, não há pecado original nem maldade, assim como também não há uma bondade moral original” [A tradução é minha]<sup>30</sup> (Bernstein, 2004: 32). Aproveitamos a afirmação de Bernstein para destacar que não há nem bem nem mal original, só razão e eventualmente cultura, pois, como já dissemos, para saber se é possível querer que todos os seres racionais adotem como máximas os meus princípios para atuar, já devo ter um critério, um senso, do que se considera certo e errado formado ou adquirido previamente, mesmo que depois venha ser superado.

Ao apresentar a filosofia prática pura como um âmbito dentro de uma estrutura maior, procuramos o ponto de tensão que permite uma superação constante, nesse caso, do que se considera moral. Pois bem, acreditamos que esse ponto está no raciocínio do sujeito ao juntar o conteúdo à forma e decidir como deve agir, porque no âmbito da moral não é possível seguir as leis dos outros nem, em última instância, obedecer algo externo à própria lei. Desse modo, como a moral está dentro de uma série onde cada sujeito tem autonomia e liberdade de decisão e por isso cabe a esse sujeito a responsabilidade do seu próprio esclarecimento, mesmo assim, parece haver um limite infranqueável: o outro não incluído dentro do conceito de universal. Esse limite não aparece como um problema aos valores morais, pois Kant não os apresenta vinculados a uma significação, mas sim à filosofia prática protagonizada por um sujeito e vinculada a uma ação. Pois, se os princípios forem estendidos a uma sociedade onde o outro não compartilha os mesmos valores e, até, incomoda; teremos um ser racional sujeito a um

---

qual se julga no auge da evolução, mas coloca esse princípio ordenador no sujeito e em sua razão, pelo que também permite que seja questionado.

<sup>30</sup> “merced a su facultad volitiva, [los seres racionales] son plenamente responsables por las máximas que adoptan. En este sentido no hay pecado original ni maldad, así como tampoco hay una bondad moral original”



tempo, a um lugar e à obediência de seu cargo, ainda que nunca perca sua responsabilidade moral do que possa vir a acontecer. Essa é a causa de que seja necessário ultrapassar o horizonte da significação “para encontrar seres cuja existência implique que não possam eles ser considerados ‘simplesmente como meios’, quer dizer seres que sejam pessoas” (Lebrun, 2010: 108)<sup>31</sup> e, por conta disso, podemos dizer, parafraseando Lebrun, que não só devemos assegurar-nos de que a liberdade possa coexistir com a natureza, mas também de que possa nela exercer-se.

Em vista do exposto até aqui, é compreensível a crítica que Hegel fez a Kant e que consiste em apontar que a ética que nosso autor propõe, ainda que libere ao sujeito da natureza, das suas inclinações, o faz escravos dele próprio, da sua razão e suas ideias; mas a preocupação de Kant visava a que, por meio de uma ética formal, fosse possível a emancipação dos seres racionais da busca da felicidade, pois é muito diferente fazer um homem feliz de fazê-lo bom e, além do mais, a felicidade entendida como a soma de todas nossas inclinações é indeterminada e, portanto, inalcançável. Porém, a lei moral que a razão nos dá a conhecer “efetivamente nos transporta, em idéia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada de sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem” (KpV: A 75). Sumo bem que curiosamente é constituído pela posse da felicidade e da virtude em conjunto, o que nessa instância demonstra que ainda que a felicidade não seja o objeto que fundamenta as ações na ética kantiana, ela tem algum tipo de participação nesta.

### **Da possível liberdade teórica à liberdade prática**

Sabemos que o interesse principal de Kant residia no conhecimento prático, entendido como aquele que tem por objeto um agir sob a guia do que deve ser. Por isso, não é surpreendente achar ao longo da obra do autor afirmações como essa:

“Tudo acaba por dar no [conhecimento] *prático*; e é nesta tendência de tudo o que é teórico e de toda especulação relativamente ao seu uso que consiste no valor prático de nosso conhecimento. Mas esse valor só é *incondicionado* quando o fim para o qual se volta o uso prático do conhecimento é um fim *incondicionado*. O único fim incondicionado e

---

<sup>31</sup> A edição 2010 ao menos, do artigo *A razão prática na crítica do juízo*. In: **Sobre Kant** de Lebrun está carregada de erros editoriais, porém acreditamos que a citação envolve a perspectiva de uma alteridade ou, ao menos, um limite no tratamento do outro.

derradeiro (fim último), ao qual todo uso prático de nosso conhecimento tem afinal que se referir, é a *moralidade*, que por isso também denominamos o *puro e simplesmente prático* ou *absolutamente prático*. E a parte da Filosofia que tem por objeto a moralidade teria, por conseguinte, que se chamar de Filosofia prática **por excelência** [em grego no original].” [marcação no original] (*Kant, Lógica: 104. A136*),

na qual se confirma a importância que o filósofo alemão dá ao conhecimento prático e, mais precisamente, àquele que dentro do conhecimento prático visa à moralidade.

Do que foi apresentado no capítulo sobre o conhecimento especulativo para a filosofia prática, podemos trazer a questão da liberdade como possibilidade, pois é esse conceito a chave da moral kantiana. Nas palavras do autor, “O conceito de liberdade é a pedra de escândalo de todos os *empiristas*, mas também a chave das mais sublimes proposições fundamentais práticas para moralistas *Críticos*, que com isso têm a perspicácia de que precisam proceder de modo necessariamente *racional*.” (KpV: A14). Para quem deduz da experiência o que deve ser feito, a liberdade se apresenta *como pedra de escândalo*, pois o que é a liberdade se não a possibilidade de que o que sempre foi feito seja deixado de lado para introduzir um novo curso de ação? Dessa forma, a possibilidade do novo é interpretada também a partir do vínculo com o conhecimento, pois o sentido do *moralista crítico*, nessa perspectiva toma um viés que não pode ser ignorado pelo seguinte: a liberdade foi colocada como a possibilidade de entender que as coisas são de uma forma porque a experiência é regulada por uma ideia colocada pelo sujeito segundo a qual se organiza e significa o que é percebido, mas que as coisas também poderiam ser entendidas de maneira diferente se a ideia sob a qual a experiência é organizada fosse outra. Consequentemente, o conhecimento não foi colocado do lado do saber descritivo e da teoria, mas do lado de entender o marco pelo qual a experiência tem um sentido determinado, e é esse contexto o que *o pensamento racional e crítico* propõe desvendar por um sujeito autônomo e agente. A conclusão apresentada foi que pelo saber do não saber e pela ideia de Deus, o que *permite pensar* em um fim teleológico e, com isso, *organizar a multiplicidade da experiência sob novas ligações*, é possível introduzir a questão da liberdade como possibilidade e, vinculada a isso, a filosofia moral. Assim, a partir do vínculo entre ação e conhecimento, o moralista *Crítico* se opõe a uma moral empírica ou a uma moral que derive seus princípios do que já acontece, mas o novo requer um sujeito capaz de se desvincular de uma visão de mundo e introduzir um novo curso de ação válido para si.

Agora, retomando o que já foi dito, na *Crítica da Razão Pura* a liberdade tinha sido admitida como possível, ainda que de forma negativa, pois a perspectiva de conhecê-la nos foi negada por não podermos encontrá-la como um objeto da experiência, mas sua importância (a importância da liberdade) encontra-se justamente do lado do que não é conhecido e, mesmo assim, pode ser pensado. Isso porque o conhecimento é sempre condicionado e é o pensamento quem abre a possibilidade de separar no conhecimento as coisas do que foi colocado nelas, da *interpretação*. Kant, no §22 da *Crítica da razão pura*, diferencia conhecer e pensar, e no *Segundo prefácio* reconhece a utilidade negativa de sua crítica como a perda de toda possibilidade de conhecer o extra-empírico, mas realça a positividade desse limite no uso puro prático da razão (cfr. KrV B XXVII), positividade que envolve a possibilidade de *pensar*, dessa vez entendida como ponderar ou questionar aquelas verdades que advêm da determinação passiva do sujeito. No entanto, a questão no âmbito da filosofia prática agora é a *determinação ativa* do sujeito, ou seja, como determinar a vontade para atuar segundo um princípio moral que permita exercer em nós a liberdade entendida como a autonomia de nossas inclinações, respondam estas a um sentido interno ou a um condicionamento externo.

Assim, a primeira tarefa que Kant empreende é a análise de como autodeterminar uma faculdade do sujeito para poder lhe dar autonomia<sup>32</sup> e, por isso, essa liberdade tem dois focos: um responde ao condicionamento externo e o outro ao condicionamento interno. Em relação ao condicionamento externo, Kant afirma no *Prefácio da Crítica da Razão Prática* ter sido objetado porque na sua filosofia moral o que é bom não está definido de forma prévia, mas isso é uma característica que ele decide não mudar pese as objeções feitas e contempladas:

“...o conceito de bom não foi estabelecido antes do princípio moral (como, de acordo com sua opinião, [opinião de quem levantou essa objeção] teria sido necessário); do mesmo modo tomei em consideração várias outras objeções, que me chegaram às mãos de parte de pessoas que deixam ver que a investigação da verdade lhes é cara (*pois aqueles que só têm ante os olhos o seu antigo sistema, e entre os quais já se decidiu de antemão o que deve ser aprovado ou desaprovado, não reivindicam nenhuma discussão que pudesse contrariar seu objetivo privado*); e assim continuarei procedendo.” (KpV: A 16-18).

---

<sup>32</sup> “Se o que importa é a determinação de uma faculdade particular da alma humana segundo suas fontes, conteúdos e limites, então, de acordo com a natureza do conhecimento humano, não se pode começar de outro modo que das partes dela, de sua exata e completa apresentação (na medida do que seja possível, segundo a situação atual dos nossos elementos já adquiridos da mesma). (Kant, KpV: A 18)

De modo que, o que é bom não foi estabelecido de maneira prévia ao princípio da moral, porque *não está decidido de antemão o que deve ser* aprovado ou desaprovado, e com o fim de deixar aberta a possibilidade de reivindicar discussões que possam vir a contrariar o objetivo privado de quem decide o que deve ser aprovado ou desaprovado é que nosso autor continua sem estabelecer o significado de bom.

Há outras passagens em outros escritos de Kant que dão suporte à hipótese de que a liberdade na filosofia prática considera a possibilidade de questionar o que foi legado, apreendido no tempo e no espaço. A esse respeito Kant, por exemplo, no texto *Que significa orientar-se no pensamento* (cfr. 59), fala da liberdade de pensar e ressalta sua importância por permitir ao sujeito opor-se à coerção, tanto a civil, como a exercida pela *consciência moral* (entendida como a autoridade que certos cidadãos se adjudicam como tutores e impedem o exame da razão) e porque ela, a liberdade de pensamento, significa que a razão do sujeito, no final, só se submete à própria lei. Por isso, o conhecimento prático encontra-se vinculado ao conhecimento teórico, ou seja, como delimitar as questões é andar a metade do caminho na obtenção das respostas, a liberdade de pensamento se faz necessária para problematizar a *própria*<sup>33</sup> forma de compreender a realidade.

No entanto, para poder pensar em um sujeito autônomo capaz de introduzir uma nova cadeia causal por meio da liberdade, além de conceber um sujeito tal que seja capaz de introduzir uma discussão para questionar a organização da realidade que responde ao objetivo privado de alguns<sup>34</sup>, é necessário que o sujeito possa se distanciar também de suas próprias inclinações. Em outras palavras, que a liberdade implique para um sujeito poder responder à própria lei e não à obediência das normas forjadas por uma sociedade ou, em última instância, a qualquer norma que se cerne sobre ele, não significa que essa liberdade possa ser exercida para o sujeito atuar submetido a uma vontade errática e dependente dos sentidos ou desejos.

A importância dada nos estudos kantianos ao sujeito autônomo só faz sentido se a compreendermos à luz *da liberdade* na interconexão entre as *Críticas*, pois na primeira foi estabelecida a possibilidade da liberdade teórica, no seguinte sentido: como “Há uma falsidade no coração do conhecimento que não é acidental, assim como há, no homem, uma duplicidade inconsciente.” (Lebrun, 2010: 22), o sujeito é perfeitamente

---

<sup>33</sup> Própria nesse caso está usada em dois sentidos, tanto como adjetivo introdutório ao conceito de realidade, quanto a realidade entendida como vinculada ao conhecimento e, conseqüentemente, à organização de um sujeito.

<sup>34</sup> Ver a última citação de Kant inserida no corpo do texto.

capaz de questionar o que foi apreendido para compreender o mundo por ele mesmo, e na *Crítica da razão Prática* Kant propõe-se descobrir se a razão pura pode (ou não) ser prática para demonstrar que o sujeito pode ser independente das suas inclinações. Por isso, Kant começa por separar o dever moral da faculdade de sentir prazer ou desprazer, pois semelhante princípio jamais pode fornecer uma máxima universalmente válida que faça do sujeito um ser autônomo e livre. Segundo Kant, a distinção entre as máximas e uma lei enquanto regras práticas<sup>35</sup> consiste na diferenciação entre uma regra válida só para a vontade de um sujeito ou ‘como válida para a vontade de todo ente racional’. Nesse caminho, Kant desvincula qualquer objeto almejado da moral deixando, com isso, de lado a matéria e a faculdade de apetição, em consequência, restando unicamente *a forma* como chave de determinação do que deve ser feito.

Kant considera possível determinar a vontade a agir racionalmente, porque em algumas situações em que a pressão das inclinações é muito forte, é possível dominá-la se as consequências que seguem disso levassem, por exemplo, ao sujeito agente a uma morte imediata<sup>36</sup>, mas que se as consequências não fossem tão radicais ele pode, pelo fato de julgar que há algo mais adequado a ser feito, talvez não reconhecer que faria a ação que segue desse juízo, mas sim que existe em si a possibilidade de fazê-la e, com isso, a possibilidade de ser livre é provada positivamente. Dessa forma, para Kant, o conhecimento da lei moral permite ao sujeito reconhecer em si a liberdade, nas palavras do autor: “... ele [o sujeito] julga que pode algo pelo fato de ter a consciência de que o deve, e reconhece em si a liberdade [pois não está sujeito a agir de maneira condicionada – causa e efeito], que do contrário, sem a lei moral, ter-lhe-ia permanecido desconhecida.” (KpV A 54). Assim, segundo Kant, a partir da Lei moral é possível vislumbrar a liberdade, pois ela funciona como um princípio que permite que de uma causa seja seguido um efeito que não responde à natureza, mas à determinação da vontade pela razão e, conseqüentemente, a um ideal pelo qual o sujeito pode regular o seu agir.

Segundo Lebrun “Isso faz com que não haja nenhum mistério no fato de que, agindo por dever, eu esteja necessariamente desligado de qualquer espécie de interesse (quer da atração de uma recompensa, quer da ameaça da coerção): este aparente sacrifício não passa do efeito da minha fidelidade à legislação que dou a mim mesmo.” (Lebrun, 1986: 77). Isso é, por mais que a liberdade como possível seja delineada

---

<sup>35</sup> Ver KpV A 35

<sup>36</sup> Ver KpV A 54.

positivamente, pois é afirmada, o sentido de ser livre é definido pelo lado negativo ou restritivo, porque pela *fidelidade à legislação que o sujeito dá a ele mesmo* a liberdade está em estreito vínculo com a autonomia e a razão e, nesse sentido, com a negação de valores alheios aos do sujeito, assim como pela negação das inclinações que possam nele existir. De modo que, à semelhança da filosofia crítica especulativa onde o sujeito é o responsável pela sua compreensão do mundo e evitar, dentro do possível, o erro por assumir ‘uma falsidade no coração do conhecimento’ (por ser dependente do sujeito<sup>37</sup> e estar sempre além das coisas em si) pode ser encontrada também, no âmbito da filosofia prática essa virada filosófica onde não pode ser encontrado um filósofo que legisla para todos, mas um sujeito que legisla a si mesmo visando ‘um todos’, ‘um universal’, entendido como algo maior do que ele mesmo.

Assim, a autonomia compreendida como a determinação da vontade por uma ideia da razão é o único princípio da lei moral, e por isso é contrária à heteronomia do arbítrio, seja pela influencia externa ao sujeito quanto pela influencia das inclinações. De modo que, segundo nosso autor, essa determinação da vontade não fundamenta obrigação alguma em relação às consequências que possam ser seguidas de uma ação nem como vinculadas a uma situação que possa ser de interesse do sujeito, nem como um meio para um fim, pois o único que importa é a forma da lei. “Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, a de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima deve ser capaz” (Kant KpV A 58). De modo que, nas palavras do autor, ver-se livre de toda a matéria da lei significa encontrar-se livre ‘de um objeto apetecido’, mas não de uma interpretação do que significa ‘universal’ ou do que envolve a lei moral. Podemos dizer, então, que o homem, como ser racional, pode se liberar das inclinações iniciando a causalidade por liberdade, porém, e segundo o raciocínio que estamos apresentando, não acreditamos poder chamar essa moral racional de livre de tudo quanto não é a própria razão, pois mesmo que a formalidade seja o que dá valor de moral a uma ação isso não significa que a fórmula ao determinar a vontade esteja livre de toda e qualquer compreensão do que ela significa, mas sim que essa significação depende do sujeito e sua capacidade de ir além do dado através do pensamento.

---

<sup>37</sup> Ver o comentário de Lebrun (p. 21) à reflexão 3.707 intitulada “Certeza e incerteza do conhecimento em geral”. In: Do erro à alienação (Lebrun, 2010 pp. 13-23).

De modo que, se legislar para si na filosofia prática é a pedra de toque da moral<sup>38</sup>, isso não acontece sem projetar um sentido ao ‘princípio de uma legislação universal’ que nessa projeção envolve um ‘para todos’ e depende do sujeito, então é na interconexão com a filosofia teórica que a liberdade como possível, no sentido de poder colocar uma ideia nova que depois seria constatada na experiência, somada a ideia de Deus, entendida como um fim teleológico que permite reunir a experiência sob novas ligações que o significado de esse ‘todos’ pode mudar. Pois, mesmo sem poder demonstrar a liberdade, pois isso está fora dos limites do que posso conhecer, ‘a falsidade que habita no coração do conhecimento’ permite afirmar que nosso entendimento não compreende a coisa em si e, nesse caso, o outro como parte desse conjunto, como o que é, mas só como nossa forma de conhecer (mediada sempre por uma ideia) o permite. Por isso, mesmo que o sentido seja projetado como válido para uma legislação universal e isso seja assumido como um: todos os seres racionais devem fazer ‘x’ e se o sujeito ‘Y’ não pensa igual é porque ele não é racional e tem que ser ‘ensinado’, a lei na forma do IC é individual, ou seja, pertence a cada sujeito e se baseia na liberdade, pois não tem nem conteúdo nem significado delimitado. Nesse sentido, o movimento que está por trás de uma ação, tendo como ponto de partida a possível liberdade teórica em relação à compreensão do mundo, envolve a responsabilidade moral dos princípios que o sujeito adota para nortear o seu agir.

Em relação ao princípio-guia na *Fundamentação da Metafísica dos costumes* Kant afirma o seguinte: “... o princípio da obrigação não se há-de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que homem está posto, mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura” (BA VII, VIII). É a raiz da desvinculação com uma natureza particular do homem (entendida como se ele é bom ou mau por natureza) e das *circunstancias do mundo em que homem está posto* que Kant fala em liberdade, mas essa liberdade depende de um sujeito e encontra-se sempre *entre* o que é e *o que pode vir a ser*, e esse poder vir a ser como uma ideia que leva o sujeito além dele mesmo também é dependente dele só que como algo não determinável. Por isso, na *Crítica da razão prática*, por meio da lei moral a liberdade é demonstrada como um “factum” e, ainda que não possa ser explicada desde um ponto de vista sensorial ou da razão, oferece os indícios de um mundo inteligível que se determina positivamente

---

<sup>38</sup> Lembremos a forma do IC, mencionada já na introdução do segundo capítulo: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (KpV A 54)

(desde a possibilidade de fazer algo diferente pela introdução de uma ideia) a partir do *conhecimento* do dever (Cfr A74 CpV). No entanto, como Lebrun afirma “o ‘mundo inteligível’ não passa do horizonte de um ato” (Lebrun, 1986: 83) que se vislumbra por uma ideia introduzida por um sujeito e ao desdobrar essa afirmação podem ser encontradas duas conseqüências que merecem ser destacadas; a primeira é que o sentido desse norte depende do sujeito<sup>39</sup>, e a segunda é que como o mundo inteligível continua sem poder ser algo cognoscível ou definido, mas abre-se a possibilidade de que seja realizável através dos atos. Ou seja, como o mundo inteligível não tem a ver com um objeto que se alcança nem com um lugar que possa ser visitado, pois, por sinal, encontra-se sempre além, por isso quando uma ação parte de um princípio racional o sujeito exerce a liberdade e, conseqüentemente, pode ser dito que esse mundo corresponde mais a uma autodeterminação do sujeito por uma ideia do que a um lugar.

Desse modo, o conhecimento da lei moral abre-nos as portas a uma natureza suprasensível, ou seja, à existência do sujeito segundo leis autônomas da razão, ao mesmo tempo em que nos liberta de uma natureza sensível<sup>40</sup>, provando a realidade da liberdade (quanto menos na consciência) no sentido forte do termo. Conforme ao que o agente moral pode ser considerado por um lado como fenômeno que tem sempre uma causalidade no mundo sensorial e, por outro lado, como fora da causalidade natural mediante um princípio racional determinante de uma nova cadeia causal, ou seja, mediante a determinação da vontade segundo a lei moral o agente moral pode ser considerado também como *noumenon*. Por conseguinte, a natureza suprasensível é uma natureza que depende unicamente da razão como contendora do efeito de uma ideia como fundamento determinante da vontade e, nesse sentido, a existência do que se siga da lei moral depende *do conhecimento* do sujeito, nas palavras de Kant:

“E visto que as leis, *segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento* são práticas, a natureza supra-sensível, na medida em que podemos formar um conceito dela, não é senão **uma natureza sob a autonomia da razão prática pura**. Mas *a lei dessa autonomia* é a lei moral, que é, portanto, *a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um modo inteligível* puro, cujo equivalente *deve existir no mundo sensível, mas*

---

<sup>39</sup> Segundo Kant (Cfr KpV 77) quando a natureza está submetida a uma vontade livre, pode ser chamada de razão prática pura, porque a vontade é a causa dos objetos colocando um fundamento racional como determinante das ações e a contrapõe a uma vontade submetida que tem objetos como causas das representações e determinam a vontade.

<sup>40</sup> “A natureza sensível de entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte, heteronomia para a razão. A natureza supra-sensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à autonomia da razão pura” (KpV A 74)



*sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo.” [a marcação é minha] (KpV A 75)*

De modo que as leis são práticas porque a existência das coisas depende do conhecimento. O sujeito é livre de agir e, como é expresso em diferentes lugares<sup>41</sup>, a ação é *a priori*, ou seja, não depende nem das inclinações, nem do que sempre foi feito da mesma forma ou apreendido, mas a filosofia é considerada prática, porque o que se segue da lei moral se desprende *do conhecimento* ou da forma em que o sujeito interpreta o mundo. Em função disso é que relacionamos o modo inteligível do sujeito com o efeito de uma ideia que determine a vontade, pois a partir dessa ideia a ação torna possível a existência da natureza suprassensível, ‘cujo *equivalente deve existir no mundo sensível*’. Agora resta entender sob essa leitura o significado de que isso seja feito ‘*sem violar as leis do mesmo [do mundo sensível]*’.

A natureza sensível, segundo Kant, por oposição à natureza inteligível, é aquela que está condicionada empiricamente. Nesse sentido tomamos ‘sem violar as leis do mundo sensível’ como que o mundo inteligível não deve ser contrário às leis ou normas já estabelecidas, mas sem significar por isso que não possa introduzir algo diferente do que já estava. No final, o modo inteligível não é condicionado empiricamente, pois é *a priori* e, por isso, encontra-se a partir do que é na tensão com o que pode (e deve) vir a ser ao atuar pela razão. Pois, nas palavras de Lebrun, “... os sujeitos morais não são apenas seres puramente racionais; são também ‘seres-do-mundo’ (Weltwesen), que devem prosseguir ‘no mundo’ a realização de seu objetivo final.” (Lebrun, 2010: 115). De modo que a liberdade indefectivelmente vinculada à “... lei moral efetivamente nos transporta, em idéia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada da sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem, e ela determina nossa vontade ao conferir ao mundo sensorial a forma de um todo de entes racionais” (KpV A 75).

Assim, a primazia da filosofia prática sobre a especulativa se dá porque a razão pura é incompleta e condicionada sem a prática. Isto muda com a introdução da filosofia prática não porque a razão prática ultrapasse os limites da razão especulativa, mas porque ela faz do incognoscível algo realizável pelo sujeito. Sendo a principal característica da filosofia proposta o fato de ela não consistir no conhecimento do

---

<sup>41</sup> Foi apontado ao longo do trabalho em diferentes passagens da obra de Kant como a ética não está vinculada a nenhum valor já estabelecido e, aliás, na página 49 do presente trabalho, é mencionado como isso é deixado assim pelo autor mesmo depois de considerar uma objeção a esse respeito porque o fato de que seja o sujeito quem decide o que deve fazer é fundamental para sua ética.

filósofo (como ser possuidor da verdade) que decide mostrar o que deve ser feito por todos, mas em mostrar a liberdade como algo possível em função de que cada sujeito é responsável por sua compreensão e ações. Por isso, na busca da pedra de toque para a construção da moralidade sob o critério de um ‘todo de entes racionais’ do qual o sujeito faz parte, Kant pressupõe a razão como único elemento pertencente ao sujeito, e a partir dessa faculdade pensa ele dentro de um sistema. Porém, se como foi sugerido na hora de utilizar a razão de forma prática se faz tendo como norte a teoria do conhecimento, então, mesmo deixando de lado todo o empírico (entendido como o que vem sendo feito no mundo) não pode se deixar de lado as próprias ideias que guiam as ações e são a posteriori encontradas na experiência do que foi feito. Nesse sentido, podemos dizer que acreditamos que o critério do que se considera certo e errado já é introduzido pelo sujeito com sentido crítico, ou seja, por quem não se deixa levar por nada além do próprio pensamento. Conseqüentemente essa pretensa universalidade compreendida como um todo de entes racionais que visa, quando acompanhada de ações que sigam o comando da razão, o sumo bem possibilita a pergunta: bem comum a quem? Acreditamos hoje ser possível uma única resposta: isso depende da interpretação do sujeito, pois o que não há é a inexistência de um sujeito inserido no mundo, embora sua existência não possa ser caracterizada em tal ou qual forma cristalizada de um sujeito-objeto particular.

### **Do outro à comunidade**

Como vem sendo trabalhada, a filosofia de Kant se distingue por não ter um legislador para todos, nem trazer uma verdade eterna, pois ela promove a autonomia de um sujeito, tanto na compreensão do mundo, quanto na hora dele exercer as ações em decorrência dessa compreensão, assumindo a responsabilidade moral ao determinar sua vontade por dever. O que apontamos é que na compreensão do sujeito, por pertencer a um tempo e um espaço, sempre houve um outro que não necessariamente qualifica como sujeito e, a partir dessa perspectiva, podem ser encontrados silêncios sobre os quais Kant deixa aberta a possibilidade de uma *discussão* que possa mudar a própria compreensão das coisas. Desse modo, entendemos a proposta kantiana como sendo uma arquitetônica que tem como eixo o sujeito posicionado como um pêndulo sob uma

estrutura pela qual entende o mundo e lhe permite certo movimento em sua compreensão e, conseqüentemente, nas ações. Nesse sentido, a autonomia entendida já do lado da liberdade no âmbito do conhecimento *permite pensar* sobre o contexto que faz compreender as coisas de uma forma condicionada para sair dela e no âmbito da filosofia prática o sujeito *poderia agir, eventualmente*, conforme seu pensamento, por isso nos resulta *um dever* ponderar a questão do *outro*.

Segundo Kant “O homem, e, duma maneira geral, *todo o ser racional, existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim.*” (Kant FMC / BA 64-65). Em face do que é entendível a pergunta, se o homem entendido como *todo ser racional* deve ser tomado como fim em si por que o outro é trazido como uma questão? Primeiramente, a resposta pode se deprender do seguinte raciocínio: nem todo homem (entendido como toda pessoa) é significado como homem, pois nem todos conseguem se guiar pela razão (definição introduzida por Kant), sendo que o impedimento se deve (segundo o próprio autor) a características físicas, portanto nem todo homem é autônomo e livre e, conseqüentemente, nem todo homem é um fim em si. Para mostrar isso no pensamento de Kant é possível tomar alguns exemplos de textos um pouco menos teóricos.

Assim, em *Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung)* em relação à maioria da humanidade, mas, sobretudo, às mulheres Kant afirma:

“A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de ter embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostraram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas” (Kant, 2008: 64)

No pessoal, devo confessar ter algumas dificuldades para aceitar que o belo sexo<sup>42</sup>, ou a imensa maioria da humanidade, entre a qual se encontra a totalidade das mulheres, seja comparado a gado doméstico, mas no sentido final Kant ainda afirma que seria possível para esse conjunto de pessoas alcançar a maioridade no uso da razão, e

---

<sup>42</sup> Talvez pela tradução ‘belas criaturas’ acaba ficando no feminino forçando a junção de todo o que segue, por concordar em gênero feminino com belas criaturas, com o belo sexo.

com isso a autonomia e a independência. Contudo, também sobre as mulheres, em *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant faz outra afirmação já menos (?) feliz:

“A mulher [em comparação à criança] é declarada civilmente incapaz em qualquer idade; o marido é seu o curador natural. (...) – Pois ainda que, no tocante à fala, a mulher tenha pela natureza de seu sexo saliva suficiente para defender a si mesma (...), ainda assim as mulheres não defendem pessoalmente os seus direitos, nem exercem por si mesmas seus deveres cívico-estatais, mas somente mediante um responsável, assim como também não convém a seu sexo ir à guerra, e essa minoridade legal no que se refere ao debate público a torna tanto mais poderosa no que se refere ao bem-estar doméstico: porque aqui entra o direito do mais fraco, que o sexo masculino, já por sua natureza, se sente invocado a defender” (Antropologia, 209)

Nesse fragmento da antropologia as mulheres, enquanto grupo, são tomadas por Kant como incapazes de se defender civilmente, pois elas não exercem sua razão apropriadamente e por isso necessitam que seus interesses sejam representados por um homem. A partir desse exemplo, no qual pode ser visto um sujeito que por não usar sua própria razão (segundo Kant) deve estar submetido aos juízos de outro, é que inserimos a questão do outro, porque se alguém pode ser representado, quem outorga o título de possível guia? E se a liberdade consiste em que o sujeito encontre em sua própria razão o norte, podem ser aceitas múltiplas respostas dentro da teoria de Kant? O que sabemos é que na experiência encontramos o que a razão previamente colocou e que isso, o que a razão coloca, está relacionado com um tempo e um espaço mesmo que não dependa dessas condições e possa vir a ser superado por um sujeito crítico.

De mesma forma em que Kant se pronunciou colocando as mulheres como um gênero fraco também fez afirmações de teor similar em relação a pessoas de diferentes raças e nacionalidades que podem ser encontradas nas *reflexões*, em *Mrongovius*, na *Antropologia* ou em algum comentador, como Louden ou Kleingeld, que tenha se dedicado a apartar esses comentários; no entanto, segundo Kant,

“... não raro acontece, tanto na conversa corrente, como em escritos, compreender-se um autor, pelo confronto dos pensamentos que expressou sobre o seu objeto, melhor do que ele mesmo se entendeu, isto porque não determinou suficientemente o seu conceito e, assim, por vezes, falou ou até pensou contra a sua própria intenção.” (KrV A 314)

Por isso, e sem julgar se Kant ‘falou ou até pensou contra [ou a favor] de sua própria intenção’ tomamos como nossas as palavras de Louden “Mas a teoria de Kant é

afortunadamente mais forte do que seus preconceitos, e é na sua teoria no que os filósofos devem se focar. Nós não devemos nem ocultar nem suprimir os preconceitos, mas também não devemos sobrevalorá-los ou tentar convertê-los em algo que não são.”<sup>43</sup> [A tradução é minha] (Louden, 2010:105). Os preconceitos em Kant são lembrados nesse trabalho unicamente para mostrar como a palavra ‘homem’ ou ‘sujeito’ permite certos silêncios que podem ser encontrados no conteúdo que preenche a forma, inclusive no conteúdo que o próprio autor deu a essas palavras. Silêncios esses que podem ser encontrados na distância entre o ser em si de um sujeito e o que outro sujeito considera como tal, sem esquecer que tudo o que é em si encontra-se além do que qualquer sujeito pode conhecer, pois o conhecimento das coisas é sempre condicionado. Contudo, a finalidade de lembrar os preconceitos de Kant é para mostrar que os silêncios existiram e ainda podem existir. Por isso, e porque o autor estudado propõe uma filosofia que reivindica a autonomia de pensamento e a responsabilidade de cada sujeito agente pelas máximas adotadas, é trazida a leitura da interconexão entre a ética e a teoria. Ou seja, os preconceitos kantianos ‘não devem ser ocultados nem suprimidos’, pois servem para exemplificar que alguns sujeitos não foram considerados como tais, mas que em função de uma teoria que tem por fundamento a cisão do que é dado na experiência, pela autonomia no pensamento e na ação e, por isso, está vinculada à liberdade permite (talvez até incite, a partir do reconhecimento da distância entre o que é em si e o nosso conhecimento das coisas) um questionamento maior sobre o que conhecemos e tomamos por realidade.

Dessa forma, acreditamos, respeitando a intenção de Kant, a cisão entre a formalidade e o conteúdo que a preenche tem por finalidade não assumir, entre outras possibilidades, visões que cristalizem o sentido de palavras tais como ‘sujeito’ ou ‘universalidade’. Nesse sentido, da mesma forma que Kant toma qualquer outro como qualquer ser racional e diminui nos seus escritos mais antropológicos a racionalidade da mulher e de quem não for de ‘raça branca’<sup>44</sup> o que poderia significar que qualitativamente são sujeitos não tão qualitativamente equivalentes a outros sujeitos,

---

<sup>43</sup> “But Kant’s theory is fortunately stronger than his prejudices, and it is the theory on which philosophers should focus. We should not hide or suppress the prejudices, but neither should we overvalue them or try to inflate them into something they are not.”

<sup>44</sup> “‘Humanity is in its the greatest perfection in the white race. The yellow Indians already have a lesser talent. The negroes are much lower and lowest of all is part of American peoples’ (9:316). In a related *Reflexion* Kant claims that whites ‘contain all drives of nature and affects and passions, all talents, all predispositions to culture and civilization and can obey as well as rule. They are the only ones [die einzige] who always progress toward perfections (*Refl* 1520, 15:878; cf. *Menschenkunde* 25: 1187). (Kant *Apud* Louden, 2000: 99 )”

também pode ser encontrada na *Fundamentação* uma variante do imperativo prático: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” [marcação no original] (FMC BA 67). Mais do que apontar uma contradição com essa citação, seja no trabalho que vem sendo apresentado, seja no autor estudado, essa citação é inserida para destacar que há uma tentativa em Kant de respeito a todo outro, mas que isso se dá no vínculo entre teoria e prática, portanto, desde a compreensão que sujeito agente tem do mundo e sua possível superação, não desde a negação de um vínculo com o tempo e o espaço. Por isso os limites na sua visão de Kant sobre quem é um sujeito que pode responder por si são assinalados, ou seja, não para diminuir ou menosprezar seu pensamento, mas para destacar que o objetivo de Kant era apontar que a liberdade, autonomia e responsabilidade de cada sujeito agente começa na sua compreensão do mundo, não com a finalidade de se paralisar perante a possibilidade do erro<sup>45</sup>, mas na tentativa de ir além da ilusão. Em consequência disso, a característica que encontramos é que com Kant é possível apontar o limite do conhecimento como dependente do sujeito pela estrutura de pensamento que lhe é própria.

A respeito do pensamento do outro, Barbosa Filho diz: “Em Kant, o outro jamais é conceitualmente necessário, mesmo como postulado. Com efeito, assim como jamais podemos construir a ideia de liberdade, nem, por conseguinte, dar exemplos de moralidade, não podemos também construir a idéia de uma pluralidade de agentes livres.” (Barbosa Filho, 2008: 24). A verdade a partir de Kant toma a forma de um diagnóstico e, nesse sentido, concordamos em que não é possível construir uma ideia de liberdade, mas a possibilidade da liberdade está dada porque é possível desconstruir a realidade e encontrar a ideia pela qual esta tem uma forma determinada. Em função disso, entendemos que os exemplos de moralidade também não podem ser dados porque o mesmo acontece quando Kant fala da virtude (Ver p. 31 / Kant KrV 372), quando algo é apresentado como exemplo de moral pode ser percebido que o modelo do que é ser virtuoso depende do sujeito que o apresenta. Assim, Kant coloca o homem “no lugar cativo que a metafísica reservava ao Grande Demiurgo” (Suzuki, 2007: 15) como organizador da realidade. No entanto a questão do outro continua sendo, pelo menos, complicada, pois mesmo sem ser necessária à teoria apresentada por Kant, isso não significa que não tenha incumbência.

---

<sup>45</sup> A crítica que Kant realiza ao dogmático é que ele toma o que é subjetivamente necessário como o conhecimento de objetos reais. (Cf. Santos, 2008:138)

O lugar para o outro pode ser encontrado porque a liberdade para Kant depende do sujeito e de sua capacidade de se desvincular do condicionamento sob o qual vê as coisas, e é a partir daí que *a ideia de uma pluralidade de agentes livres* pode ser construída e colocada como fundamento das ações. Quanto disso foi previsto ou seria aceito por Kant é questionável, pois para ele a cultura e a civilização encontram seu maior grau de desenvolvimento na Europa Ocidental, e é a esse ponto ao qual as outras culturas, se puderem, devem chegar, e, nesse sentido, o conflitivo é interpretar se essa pluralidade é conformada por pessoas que compartilham as mesmas ideias e liberdade seria a liberdade para pensar em uma forma específica, cuja característica é que até o sujeito atingir esse desenvolvimento deve ser guiado ou representado por alguém que compartilhe esse grau de desenvolvimento; ou entender a liberdade em um sentido mais pleno, dado que em outra instância, Kant também afirma que a humanidade deve se realizar como um todo e que isso aconteceria a partir do conflito entre os particulares e, portanto, o outro poderia agir conforme sua compreensão do mundo incluso fosse ela divergente.

No entanto, o que sabemos ainda no nível da ética, é que o outro não é necessário, mas não por não ter lugar, mas porque a forma em que esse espaço se expressa mudou e esse lugar depende da visão de humanidade como um todo<sup>46</sup>, o que envolve essas duas possibilidades de significação da liberdade, ou seja como uma liberdade restrita que envolve um caminho linear, pois leva a um único ponto de partida válido, ou plena e incluiria diferentes posicionamentos, ambas comportadas dentro do mesmo autor. Segundo Lebrun a mudança no

“... sentido do pensamento do Outro; [tem lugar porque] deixa de ser o mero índice de uma necessária limitação da minha ação – e eu preciso parar de representar-me como um sujeito insular, cujo único cuidado deveria ser o de não lesar a humanidade nos meus pares. Ser-sujeito, agora, é antes de mais nada reconhecer que o ponto de vista do qual eu considero as minhas máximas é ‘ao mesmo tempo, o ponto de vista de todo ser racional enquanto legislador’ – é conscientizar-me de que pertencer ao ‘mundo inteligível’ é a mesma coisa que participar da união dos seres racionais.” (Lebrun, 1986:80)

---

<sup>46</sup> Lehman afirma, em relação à divergência entre o conteúdo e a forma: “Sem dúvida, Kant não é kantiano ‘em lado algum’ e ‘em sentido estrito’ –jamais e em ponto algum ele é kantiano, se por tal se entende um adepto da ‘doutrina’ criticista. Não porque não tivesse proposto semelhante ‘doutrina’ e a tivesse polemicamente defendido, mas porque seu conteúdo dogmático não é coberto pelo seu genuíno e pleno conteúdo de sentido.” (Lehman, 11)

Nada na teoria kantiana impede diferentes posicionamentos, pois o sujeito pode e deve interpretar a realidade segundo seu ponto de vista, mas como esse ponto de vista é *'ao mesmo tempo o ponto de vista de todo ser racional enquanto legislador'*, a partir desse lugar a teoria kantiana parece sugerir que a visão de todo ser racional confluiria em um único ponto no qual todos os seres racionais concordam e, por isso, a questão do outro continua sem ser resolvida. Pois se o iluminismo fala em autonomia para todos os seres racionais, então a sombra na qual possa ser encontrado um ser, tome-se de exemplo a mulher, que não possui o dom de usar sua razão pelas suas características físicas (gênero) e, por isso, deva ter um tutor não é ignorável dentro do caminho proposto. No entanto, o que foi afirmado por Kant sobre as mulheres responde aos textos antropológicos e, por isso, depreende-se de textos que respondem a uma descrição do que é enquanto os textos teóricos apresentados, sobretudo os que respondem à filosofia prática respondem ao que deve ser. Tanto é assim que no texto já citado *Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?*, Kant expressa a possibilidade de que as mulheres venham a usar sua razão, ainda que *'depois de algumas quedas'*.

Nesse sentido, podemos afirmar que a aspiração de Kant aponta que a partir da autonomia de todos (*'tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro'*) possa ser dissolvida a política tradicional (Rfc, Lebrun, 1986: 80), entendida como um sistema de relações de poder entre indivíduos para mudar a uma teleologia do gênero humano que possa, eventualmente, aceitar diferenças. Assim e *"Por haver-se tornado racional, a vocação moral necessariamente envolve um reconhecimento recíproco, e remete, pois, a um modelo político."* [marcação no original] (Lebrun, 1986:80) que se apresenta como possível num futuro realizável.

Kant é muito claro ao dizer que não são as ações o que importa em sua filosofia prática, nem as consequências que se sigam de fato das ações projetadas pela razão, mas que o relevante é que o princípio pelo qual tenham sido realizadas seja subordinado à lei moral. Por isso, não é importante que as ações sejam conformes ao dever, mas sejam feitas por dever. Pois, segundo Kant, não é importante o que aconteceu ou acontece, mas o que deve acontecer e, talvez, nesse sentido é possível apontar que esse lugar da mulher e das *'raças'* deva-se a uma conjuntura superável (pois ainda não foi superada) hoje, mas importante para reconhecer a situação na qual Kant deixa seu leitor, sempre no *'a caminho de'*, ou seja entre o que é e o que pode vir a ser. Porque da mesma forma em que ontem a palavra sujeito comportou certos excluídos hoje pode comportar outros e o que importa é poder *'descortinar'* uma dominação desde



sempre exercida para, com a conseqüente crítica entendida como reconhecimento de uma situação, permitir uma mudança e o progresso de ‘toda a humanidade’ no caminho da civilização.

Nesse sentido, podemos dizer que o fato de Kant não oferecer um conteúdo na *Crítica da razão prática* não significa que não haja um vínculo com a descrição do que acontece em sua filosofia, mas que há um reconhecimento de que o que acontece pode mudar em função de uma ideia, também subjetiva, do que deve acontecer. Por isso, interpretamos que o conteúdo descritivo do-que-é aparece em outros textos é reservado como espaço vazio, mas não inexistente nas *Críticas*, pois esse espaço é reservado para o pensamento autônomo a partir do qual o conteúdo é preenchido e guarda no seio dessa perspectiva pertencente a um sujeito a tensão entre o que é e algo de ordem sempre superior, mas de significado também dependente do sujeito. Por isso, acreditamos que as *Críticas* estabelecem a possibilidade de que um outro não incluído dentro do conceito de sujeito possa compreender uma realidade que o exclui, e reclame em nome de um gênero humano os seus direitos. Nas palavras de Pedro Alves:

“Eis aqui o significado mais essencial da meditação kantiana sobre a essência do político, sobre a compreensão do humano como liberdade, sobre, numa palavra, a circunscrição originária do horizonte comunitário como lugar de emergência do jogo externo das liberdades. Assim pensada, a liberdade não é algo como um atributo fixo e de uma vez por todas instituído. **A liberdade é projecto de libertação. O mesmo é dizer: veículo de uma perpétua actividade de exame e reconfiguração do existente.**” (Alves, 2009: 190).

Assim, a importância de mencionar os preconceitos que Kant tinha, ou que aparecem como uma descrição feita pelo autor de uma realidade existente no nosso trabalho, tem por finalidade exemplificar que a questão do outro não é resolvida em Kant por dizer que a palavra ‘universal’ ou ‘sujeito’ inclui a todo e qualquer homem, mas a partir da afirmação da liberdade de todo e qualquer sujeito no vínculo entre teoria e prática pode ampliar o significado desses termos. Ou seja, com Kant o homem se torna consciente do condicionamento da sua existência e é atribuído do poder de mudar esse condicionamento a partir de um ideal, mas não para ser de uma vez declarado como livre, senão para entender que sua existência é sempre condicionada e que a liberdade é um projeto de exercício contínuo entendido como ‘*uma perpetua actividade de exame e reconfiguração do existente*’, sendo o motor desse movimento a distância entre o que acontece na experiência e um ideal do próprio sujeito nunca alcançável.

Consequentemente, e em relação ao outro dentro de uma possível dominação social:

“... é justamente na sua ancoragem no gênero humano e nos direitos de toda humanidade que o facto da dominação pode aparecer simultaneamente como tal facto, e como um facto que só emerge, que só é enquanto tal reconhecível na medida em que fica desde o início contraposto à forma originária (quer dizer: racional) de toda a humana comunidade” (Alves, 2009: 191)

É possível afirmar que a ideia racional e *a priori* ‘de toda a humanidade’ é o que permite a uma dominação desde sempre exercida aparecer, e é a partir dessa descoberta que essa situação pode ser mudada. Por isso, quando Kant fala de um sujeito racional capaz de se guiar pela razão, ele se refere a um sujeito autônomo que não pode se subtrair da sua compreensão do mundo, mas também não se encontra preso à experiência do que acontece (entendida como a interpretação do que é) ou do que sempre aconteceu (ou foi interpretado ou entendido de tal ou qual forma) em uma infinita repetição do mesmo. Assim, tomando como ponto de partida a experiência, o sujeito pode, na tensão com uma ideia racional tida como horizonte de um ato, performar uma ação que converte essa ideia em um conceito realizável. Nesse sentido, podemos dizer que inclusive sendo possível apontar outros excluídos do universal kantiano, não significa que no devir da história continuem como tais, pois o significado de ‘universal’ pode mudar e passar a ser mais inclusivo, dependendo, para tanto, de um sujeito empírico que se reconheça a si mesmo como um objeto entre outros, mas com a “tarefa sobre-humana de produzir uma ordem das coisas desde o instante em se torna consciente da sua existência como uma existência simultaneamente autônoma e finita” (Habermas, 2002: 336). Desse modo o sujeito kantiano encontra na autonomia ‘a articulação que transforma um ser solitário e respeitoso, perdido na *natureza*, em membro de’<sup>47</sup> uma comunidade racional onde cada sujeito poderia exercer sua liberdade.

Consideramos, nesse ponto, que há uma passagem que o sujeito kantiano deve atravessar a fim de se relacionar com os outros e com mundo, e essa passagem consiste em reconhecer-se capaz de determinar a vontade pela razão, cuja característica consiste na tensão constante entre a compreensão do que é e a projeção do que pode vir a ser e, por mais que o que é dependa da compreensão do sujeito e, portanto possua certo

---

<sup>47</sup> Ver: Lebrun, 1986: 79

caráter ficcional, está sempre baseada na experiência. Nesse sentido o sujeito não se converte em uma ‘espontaneidade criadora’ ou em um perseguidor de quimeras, mas a partir dessa tensão se perfila o que acreditamos seja a medida do homem autônomo, pois a resposta do que deve ser responde unicamente a ele próprio. Podemos aceitar que segundo Kant, nem todo sujeito estivesse capacitado para exercer essa autonomia, mas nessa mesma tensão entre o ser e o que pode ser, o autor deixa aberta a possibilidade de que cada um possa, por se ancorar no significado racional de ‘gênero humano’, ser parte dessa mudança na significação de quem é sujeito, pois na filosofia kantiana a responsabilidade do sujeito está intrinsecamente ligada à sua autonomia e liberdade.

Assim, a questão do outro serve para exemplificar que há consequências práticas que se seguem do vínculo entre a filosofia teórica e a filosofia moral. Pois pela tensão entre a compreensão de um sujeito do que as coisas são e sua ideia do que devem ser é que o sujeito pode determinar sua vontade a agir e, por isso, é no seio da interconexão entre prática e teoria que surgem a questão da significação como dependente de um sujeito e as leis que regulam sua compreensão do mundo e sua liberdade.

### **O dever como vínculo com o infinito**

Kant, na Analítica da segunda *Crítica*, prova que pela razão o sujeito pode se ver livre de todo o empírico e que isso não acontece por ‘uma intuição particular de si mesmo, e sim de acordo com certas *leis dinâmicas*’. Assim,

“demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. (...) [Assim] no domínio prático, por outro lado, a saber, enquanto ente em si mesmo é ao mesmo tempo consciente de sua existência determinável em uma ordem inteligível das coisas, na verdade não de acordo com uma intuição particular de si mesmo e sim de acordo com certas leis dinâmicas que podem determinar a causalidade do mesmo ente no mundo sensorial; pois foi provado suficientemente em outro lugar que a liberdade, se ela nos é atribuída, transporta-nos a uma ordem inteligível das coisas.” (KrV 72)

Ou seja, não é pelo que o sujeito recebe por meio da intuição, mas a partir de certas leis dinâmicas, leia-se, como leis que comportam um movimento sob o qual o

sujeito pode determinar sua vontade a agir de acordo com uma ordem inteligível das coisas. Pois bem, sabemos que para que as coisas tenham uma ordem inteligível, elas dependem da razão de um sujeito que previamente a colocou, e não de forma arbitrária ou dependente do empírico, mas segundo certas regras de como o sujeito compreende o mundo e pode superar seu condicionamento particular, sendo que a partir desse ordenamento pelo qual entende as coisas, ele pode direcionar o seu agir. Nesse sentido, entendemos que as leis são dinâmicas por permitirem novas formas de organizar a realidade segundo um fim. Desse modo, segundo Kant, a “... lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isso o que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar...” (FMC: 42 / BA IX / X). Dessa forma, apresentamos em primeiro lugar a metafísica, entendida como os princípios de uma filosofia pura, para chegar à autenticidade e a pureza da lei moral.

Na *Crítica da Razão Prática* Kant não estabelece nenhum valor moral que signifique o deve ser feito, pois deixa essa responsabilidade a cada sujeito; nesse sentido, para nosso autor uma ação é moral se esta for realizada unicamente por dever:

“O essencial de todo o valor moral das ações depende de **que a lei moral determine imediatamente a vontade**. Com efeito, se a determinação da vontade acontecer **conforme** à lei moral, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a lei moral se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte e não **por causa da lei**, nesse caso a ação em verdade conterà **legalidade** mas não **moralidade**.” (KpV A 126/27)

Segundo essas palavras é que pode ser distinguido o valor de uma ação quando ela é realizada conforme a lei ou por causa da lei, sendo a única opção para que essa ação possa ser qualificada de moral que a ação tenha sido realizada por *dever* e, portanto, esteja vinculada à razão. Nesse sentido o dever é enaltecido por Kant, pois permite se distanciar dos sentimentos entendidos como as inclinações naturais de um sujeito e funciona como fundamento que possibilita o exercício da liberdade. Nas palavras do autor:

“**Oh dever!** Sublime e grande nome, que não compreendes em ti nada benquisto que comporte adulação mas reivindicas submissão, contudo tampouco ameaças com algo que para mover a vontade provocasse no ânimo aversão natural e o atemorizasse, porém simplesmente propões uma lei que por si encontra acesso ao ânimo e que, todavia, mesmo a contragosto

granjeia para si veneração (embora nem sempre observância), ante a qual todas as inclinações emudecem, mesmo que secretamente se oponham a ela ...” (KpV: A 154)

Dessa forma, para Kant, o dever encontra numa lei acesso ao ânimo e tem a qualidade de produzir ‘*veneração (embora nem sempre observância)*’, não pelo medo ou pelas consequências não desejadas que se seguissem da submissão à lei, mas por mostrar uma possibilidade realizável melhor do que se seguiria de seguir as inclinações naturais. Por isso, o que o conhecimento da lei moral e do dever traz ao sujeito não depende de que sejam obedecidos, senão de abrir as portas à realizabilidade do mundo inteligível, entendido como a possibilidade de um sujeito se deixar guiar pela razão, ou por uma ideia racional, e não pelo conteúdo empírico ou significado que ela possa ter. Pois também não é o ideal, como objeto de desejo a ser realizado, o que produz a ação moral, mas unicamente que o princípio da ação seja o dever. Nesse sentido, acreditamos que o dever é o motor do progresso, mas não por fazer uma ‘moral do dever’ (pois o que deve ser feito não é estabelecido), mas por apresentar o dever sob o sentido fazer o sujeito (e a cada sujeito) olhar além do que vê.

Contudo, segundo Kant, o sujeito parece sempre guardar uma ‘*falsidade no coração do saber*’ ou um lugar de não saber. Assim, da mesma forma que na filosofia teórica as coisas em si estão além do que o sujeito pode conhecer, na filosofia prática os princípios que regulam as ações também estão além do conhecimento do sujeito. Não só os princípios pelos quais ou outros regulam suas ações, mas também os próprios princípios do sujeito agente impedindo que alguém possa se autodesignar nem designar outras pessoas como exemplo de moralidade ou detentor do saber do que deve ser feito.

“Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade mesmo pelo exame mais esforçado *nunca podemos penetrar completamente até os móveis secretos dos nossos actos*, porque, quando se fala de valor moral não é das acções visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que não se veem.” (FMC: 42 / BA 26 27)

Por isso é possível afirmar que a moralidade não se encontra, segundo Kant, em algo que possa ser percebido pelos sentidos externos ou internos, pois ela reside nos *princípios íntimos que não se veem*. Nesse sentido, a questão da autonomia deve ser destacada, pois não há no autor alguém que possa dizer nem estabelecer o que deve ser feito, mas os sujeitos apenas devem ser esclarecidos no uso da própria razão como

fundamento do conhecer; ou seja, partindo da experiência e sabendo que há o espaço para o saber do não saber e regular, em função disso, o agir por dever, entendendo por isso que o importante não está nas ações reais que se sigam da determinação da vontade, mas na capacidade do sujeito de se maravilhar perante um ideal realizável, mas nunca realizado, que, no entanto, tem a força de determinar uma ação. Assim,

“A lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura. Mas já que este é meramente formal (a saber, exige unicamente a forma da máxima como universalmente legislativa), ele, enquanto fundamento determinante, abstrai de toda a matéria, por conseguinte, de todo o objeto do querer. Logo, por mais que o sumo bem seja sempre o objeto total de uma razão prática pura, isto é, de uma vontade pura, nem por isso ele deve ser tomado pelo seu fundamento determinante e a lei moral, unicamente, tem que ser considerada o fundamento para tomar para si como objeto aquele sumo bem e a sua realização ou promoção.” (KpV A 178-196)

De modo que ‘a lei moral é o único fundamento determinante da vontade pura’ e, contudo, aqui é introduzida uma novidade, pois aparece o sumo bem como ‘objeto total de uma razão prática pura’. Mas a forma em que o dever e o sumo bem se relacionam é a lei e o dever como fundamento determinante da vontade e o sumo bem como objeto de uma vontade pura, ou seja, abstraído de toda matéria e de todo objeto do querer, como algo que o dever realiza ou *promove*. Nesse sentido, para entender o lugar do dever como princípio moral, é possível utilizar as próprias palavras que Kant dirige aos estoicos, para entender que “Em verdade eles procederam corretamente ao estabelecer o princípio da moral, (...) unicamente a partir da relação da razão com a vontade, e, por conseguinte, o fizeram condição suprema do sumo bem, mas nem por isso ele era a condição completa da possibilidade do mesmo” (KpV A 227-228). Ou seja, mesmo sendo o princípio moral o dever ou o vínculo entre razão e vontade ele não é condição suficiente da moral. Kant outorga ao dever, dever de cumprir a lei moral autoimposta, um lugar privilegiado na sua ética, mas esse lugar tem uma finalidade específica dentro da teoria, o de dar lugar à *liberdade* com a finalidade de que o sujeito possa promover o sumo bem.

De modo que é possível dizer pelo exposto até aqui que as leituras que reduzem a filosofia moral ao dever são consistentes, pois Kant realmente outorga ao dever e à restrição das inclinações um peso muito importante em sua teoria, mas elas tomam a parte pelo todo e perdem a capacidade de observar os lineamentos gerais do sistema que Kant propõe. O problema que encontramos nessas interpretações é que,

caso se neguem a considerar a dialética transcendental no sistema kantiano, tiram a *bel prazer* a capacidade do sujeito de se superar que aí se encontra falseando no final das contas a própria teoria, pois, segundo Kant, mesmo para os seres racionais “se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte, tem que ser em si falsa” (KpV: A205). Do que podemos concluir que a promoção do sumo bem na ética kantiana não só existe, mas também parece cobrar força, pois, o agente moral vislumbra no horizonte, mesmo sem ser o princípio que rege as ações, a possibilidade de realizá-lo. Nas palavras de Kant,

“Mas é evidente que, se no conceito de sumo bem a lei moral já está compreendida como condição suprema, então o sumo bem não é simplesmente **objeto**, mas também o seu conceito e a representação de sua existência possível mediante a nossa razão prática e ao mesmo tempo o **fundamento determinante** da vontade pura; porque então a lei moral – já efetivamente incluída e pensada conjuntamente nesse conceito – e nenhum outro objeto determina a vontade segundo o princípio da autonomia. Esta ordem dos conceitos da determinação da vontade não pode ser perdida de vista, porque do contrário a gente compreende-se mal a si mesma e crê contradizer-se onde, entretanto, tudo se encontra, lado a lado, na mais perfeita harmonia.” (KpV A 197)

Isto é, se a lei moral é a condição suprema do conceito do sumo bem, então o sumo bem inclui a representação da existência da lei moral por intermédio da razão prática e como fundamento determinante da vontade pura. De modo que, segundo Kant, a lei moral é pensada e incluída no conceito do sumo bem, mas não é o conceito do sumo bem o que determina a ação, senão unicamente a lei moral. Ou seja, mesmo que o sumo bem seja considerado um objeto realizável, ele nunca se apresenta como um fim que justifica os meios, pois o conceito do sumo bem inclui a lei moral como fim em si mesmo, e esta determina a vontade segundo um princípio de autonomia; o que significa que influencia a vontade a agir segundo a razão e sem acatar (ao menos não cegamente) nada que tenha sido oferecido, nem pela experiência, nem pelas inclinações. Nesse sentido, nesta fórmula que Kant deixa a posteridade, a ordem dos fatores altera o produto, porque tendo o sumo bem como objeto não é ele quem determina a ação. Quer dizer, não é a promessa de um futuro diferente o que motiva uma ação, mas é a ação autônoma o que promove um futuro diferente, encontrando o valor da ação unicamente no princípio pelo qual foi realizada.

Nesse sentido, é possível dizer que a lei moral não depende da existência das condições necessárias para a realização do ato conforme a lei, pois ela é em si a *condição suprema* do agir e, conseqüentemente, do sumo bem, mas “nem por isso ela é ainda o bem supremo e consumado (...) pois para sê-lo requer-se também da felicidade e em verdade, não apenas aos olhos facciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera a felicidade geral no mundo como fim em si” (KpV: A 199). Por isso é que podemos dizer que, mesmo que o dever seja o fim em si como princípio de determinação da vontade, este não é completo se a felicidade e o sumo bem não forem considerados como parte da teoria. Isso é, não só o dever não está vinculado à obediência ou ao não questionamento do que é oferecido na experiência ou por um tutor moral, mas mesmo sendo o único princípio moral válido encontra-se na mais perfeita harmonia com o conceito de felicidade e de sumo bem do qual também é parte.

Desse modo, e como foi falado desde o começo deste segundo capítulo, mesmo Kant considerando que a moral pertence ao âmbito do sujeito e sua prática seja a partir do juízo individual, ele estabelece que ‘até no juízo de uma razão imparcial que considera a felicidade geral no mundo como fim em si’ e por isso a moral se realiza na consideração da espécie ou do ‘geral do mundo como fim em si’. A articulação proposta pelo autor para entender como o individual tem o poder de promover algo como o bem comum na espécie ou na comunidade pode ser entendida pela metáfora que Kant utiliza das árvores no bosque<sup>48</sup> como exemplo de indivíduos que se disciplinam mutuamente para conseguir se superar cada um a si mesmo. No entanto, Kant nos adverte que essa superação de si não acontece de forma harmoniosa, mas a consequência da insociabilidade dos seres humanos é que estes são obrigados a se disciplinar ‘e, assim, por meio de um *artifício imposto*, a desenvolver completamente os germes da natureza’. Em concordância com essa afirmação, na *Crítica da Razão Prática* Kant afirma que não existe um ‘ente racional do mundo sensorial’ capaz em momento algum de sua existência de agir em plena conformidade entre sua vontade e a determinação da lei moral. Nas palavras do autor, a

---

<sup>48</sup> “Assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a busca-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e apumado, as que ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas. Toda cultura e toda arte que ornamentem a humanidade, a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade, que por si mesma é obrigada a se disciplinar e, assim, por meio de um artifício imposto, a desenvolver completamente os germes da natureza” (Kant, 1986:15)



“... plena conformidade da vontade à lei moral é **santidade**, uma perfeição da qual nenhum ente racional do mundo sensorial é capaz em nenhum momento de sua existência. Porém, visto que ainda assim ela é necessariamente requerida como prática, ela somente pode ser encontrada em um **progresso** que avança ao **infinito** em direção àquela conformidade plena, e é necessário, segundo princípios da razão prática pura, assumir um tal procedimento prático com o objetivo real da nossa vontade.

Entretanto este progresso infinito somente é possível sobre a pressuposição de uma **existência** e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao **infinito** (a qual se chama imortalidade da alma) logo, o sumo bem é praticamente possível somente sobre a pressuposição da imortalidade da alma; por conseguinte esta, enquanto inseparavelmente vinculada à lei moral, é um **postulado** da razão prática pura (pelo qual entendo uma proposição **teórica** mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*.)” (KpV A 220)

Novamente pode ser observada nessa passagem a descrição do que o ente racional não possui, uma plena conformidade entre a lei moral e a vontade – característica da santidade –, mas como a lei moral é requerida como prática (não como filosofia teórico-prática, mas como *praxis*) se coloca em relação ao que pode vir a ser ‘o progresso infinito em direção a conformidade plena’ por meio de um artifício: o postulado da imortalidade da alma. Na verdade, dois postulados, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Assim, por um lado, a imortalidade da alma permite pensar no progresso infinito para alcançar a *santidade* ou a plena conformidade da vontade com a lei moral e, por outro lado, a existência de Deus, entendido como uma causa de natureza diferente do conjunto da natureza, vincula a felicidade, entendida como autossatisfação, ou como ser merecedor da felicidade, à moralidade, vínculo que de outra forma não estaria garantido e que é necessário para a realização do sumo bem.

Obstante não há em Kant, ao menos nas *Críticas*, o compromisso de afirmar a existência ontológica dos dois postulados práticos: a imortalidade da alma e a existência de Deus. Ou seja, não pode ser ignorado que ambos possuem um valor significativo para o sujeito e, *nesse* sentido, os dois postulados são necessários para o agente moral, mas isso não implica a afirmação da sua existência no sentido forte da mesma. Por outro lado, a mera possibilidade, em tanto que não são contraditórios, os deixa em um território em que a sua existência, em qualquer de seus sentidos<sup>49</sup>, não pode ser negada.

“É o caso de observar aqui que essa necessidade moral é **subjativa**, isto é, uma carência, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa

---

<sup>49</sup> A significação que pretendemos dar a afirmação de existência é a de horizonte norteador.

(porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão). Tampouco se se entende com isso que a admissão da existência de Deus **como um fundamento de toda a obrigação em geral** seja necessária (pois uma obrigação, como foi suficientemente provado, depende apenas da autonomia da própria razão). Ao dever cabe aqui somente o empenho para produção do sumo bem no mundo, cuja possibilidade, pois, pode ser postulada mas não é considerada pela nossa razão como pensável senão sob pressuposição de uma inteligência suprema.” (KpV A 226/27)

Isso é, ao menos na filosofia crítica kantiana as ideias da metafísica especial, e em particular existência das ideias de Deus e da alma são afirmadas sempre em relação a um sujeito que as pensa como ideias e sob as quais organiza a experiência, conhecimento e ações, mas não é admitida a existência de Deus nem em si nem como justificativa de qualquer obrigação, pois ‘como foi suficientemente provado, [a obrigação] depende apenas da autonomia da própria razão’.

Nesse sentido, *o dever* é em Kant a chave que permite exercer a liberdade entendida a partir de uma perspectiva negativa como a restrição às inclinações e do que foi apreendido e também a partir de uma perspectiva positiva como a obediência de si ‘sob a pressuposição de uma inteligência suprema’ para poder assumir a tarefa de produzir uma ordem das coisas (Habermas, 200: 336). Assim, podemos afirmar que o vínculo entre a metafísica (no sentido mais especificamente kantiano, ou seja, como o que há por trás de uma ação) e a moral kantiana pode ser deixado de lado -por focar a atenção em algo específico que não o inclui-, mas não pode negado sem mudar o sentido que Kant deu à sua filosofia. Também, e pelo mesmo motivo -não mudar a intenção do autor- deve ser observada a estreita relação entre a moral e a religião dentro do sistema de pensamento por Kant proposto. Pois, nas palavras do autor,

“se a moral (...) tiver sido exposta completamente, só então – depois que o desejo moral, que se funda sobre uma lei, foi despertado a promover o sumo bem (trazer o reino de Deus a nós), desejo que não pôde ocorrer a nenhuma alma interesseira, e para cujo fim foi dado o passo à religião – essa doutrina moral *pode chamar-se também doutrina da felicidade*, porque a esperança dela só começa com a religião” (KpV A 232).

No entanto, a relação entre a religião e a filosofia moral ainda deve ser esclarecida, pois sendo fiel à interpretação apresentada devemos mostrar o significado que entendemos sobre ‘trazer o reino de Deus a nós’ em Kant. Isso é, sob uma visão pontual, trazer o reino de Deus a nós implica a capacidade de promover o sumo bem pelo exercício da razão no vínculo com uma ordem superior pensada por um sujeito.

Nesse sentido, mas sob uma visão geral, isso implica o deslocamento de Deus do papel no qual pode justificar ou garantir a verdade de um ordenamento e permite a substituição Dele pelo sujeito. Por isso, podemos dizer agora que o sentido de “Tive pois de suprimir *o saber* para encontrar lugar para *a crença...*” (KrV B XXX) é desdobrado na totalidade de sua extensão, pois a finalidade da supressão do conhecimento das coisas em si e dos objetos da metafísica especial se explicita no vínculo entre a moralidade e a religião. Ou seja, é na relação entre conhecimento para um sujeito que a liberdade para fazer algo diferente do que sempre foi realizado tem sentido e, nessa linha, o dever de ir além de nós é dado para Kant pelo vínculo com a religião. Assim, a moral se fundamenta na capacidade que o sujeito tem de se autodeterminar pela razão, mas só depois dela ter sido ‘exposta completamente’ o ‘desejo moral’ de promover o sumo bem ‘o reino de Deus a nós’ é despertado; palavras nas quais aparece, novamente, a ideia de que a moral é realizada por sujeitos individuais, mas para promover o sumo bem e o progresso da espécie.

De modo que, na leitura apresentada, o vínculo entre a religião e a moral em Kant não é utilizado para estabelecer valores de bem e mal, mas para que o sujeito possa aprimorar continuamente e por si mesmo a resposta autônoma à pergunta pelo que deve ser feito. A esse respeito, Kant afirma que a razão não permite conhecer Deus e torná-lo fundamento determinante da lei moral, mas apenas indica o rumo para acessar ao sumo bem, compreendido como o mundo do inteligível. Nas palavras do autor:

“Apesar disso o princípio cristão da própria **moral** não é de modo algum teológico (por conseguinte heteronomia) mas autonomia da razão prática pura por si mesma, porque ela não torna o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis, mas somente do acesso ao sumo bem sob a condição do cumprimento das mesmas, ...” (KpV A 232)

A essa capacidade de aprimoramento contínuo é que nos referimos ao lembrar que a moral é realizada por sujeitos e que o conhecimento, *o saber*, do que ‘sujeito’ significa corresponde a cada ser racional. Talvez seja excessivo lembrar aqui que em 1879 foi realizada na Argentina “La conquista del desierto” na qual espanhóis, junto ao governo nacional e provincial adentravam em um território deserto (entendido como sem ninguém, pois as terras eram férteis), mas povoado de indígenas ou apontar na história a qualquer sujeito invisível do passado. Todavia, é necessário, para afirmar que isso não fala do limite dessa teoria apresentada, e sim da limitação do significado pela

qual a palavra sujeito foi tomada, mas que, segundo Kant esse significado pode e deve ser revisto pelo sujeito racional e autônomo de forma ininterrupta.

A liberdade individual e a autonomia são a base da filosofia moral kantiana, sobre as quais o dever e a vontade são compelidas pela razão à regulação de si. Na ética, onde se descreve o que deve ser e não como as coisas são, é esse o caminho para que o sujeito se libere da busca da sua felicidade, entendida como a satisfação da totalidade das inclinações, e tome a direção que a racionalidade aponta, sendo que a realização dos atos pela razão, graças aos postulados práticos, serve-se da esperança da felicidade futura, acompanhada no presente pela *autoestima* e pela *tranquilidade* que o exercício da virtude geram. Por conta do que, mais que *doutrina da felicidade*, a ética kantiana pode ser chamada doutrina de ser dignos da felicidade, pela que nos cabe aguardar no além de nosso tempo, enquanto achamos no conforto da dignidade a satisfação com nós mesmos quando atuamos pela lei moral, nos privando das inclinações naturais até alcançar a santidade.

Achamos pertinente reafirmar que para Kant “todo o interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo” (KpV A 219), pois, nos permite assinalar novamente como as duas primeiras *Críticas* estão imbricadas, assim como o sentido de restituir a *crença* depois que no tribunal da *Crítica da razão pura* tivesse “acabado com tudo”, mas a partir de um lugar muito específico, que é o de acreditar na capacidade do sujeito de interpretar e transformar o mundo. Além do que pode ser visualizado que essa capacidade é descrita tanto nos textos antropológicos desde a insociabilidade dos seres racionais subindo cada um por cima de si na busca de algum benefício maior, como nos textos destinados à filosofia prática onde essa mesma capacidade de transformar o mundo se manifesta como possibilidade de determinar a vontade ancorando no significado empírico das coisas o ideal mais abstrato possível. Nesse sentido, podemos destacar que, seja pela concorrência entre os seres racionais, quanto pela superação moral, a preocupação de Kant está não em fixar ou prescrever o que deve ser feito, mas em deixar uma teoria que descreva a possibilidade das mudanças pela autonomia e liberdade de cada sujeito. Por essa tentativa kantiana justificamos não só o vínculo entre teoria e prática, como também o primado da filosofia prática.

“Portanto, na vinculação da razão especulativa pura com a razão prática pura em vista de um conhecimento, a última toma o **primado**, pressupondo-se que essa vinculação não seja porventura **contingente** e

arbitrária, mas fundada *a priori* sobre a própria razão, por conseguinte seja **necessária.**” (KpV A 218/19)

Também não acreditamos que na articulação entre os dois âmbitos da sua filosofia haja alguma contradição, pois se voltarmos, por exemplo, ao segundo prefácio da primeira Crítica, nos encontraremos com a consideração da causa de ter impossibilitado o conhecimento das coisas em si e da metafísica especial, e por outro lado seu aspecto positivo no qual pode ser vislumbrada a possibilidade da liberdade. O que sugere que nosso autor já naquela hora era consciente de que a distinção entre possibilidade e conhecimento permitiria colocar Deus, alma e mundo em um lugar indeterminado e ao mesmo tempo determinante. Assim, o lugar que ocupam as ideias na *Crítica da Razão Prática* nos resulta, na verdade, semelhante ao que tem na *Razão Pura*, pois se nesta última elas funcionavam como ficções sob as quais o conhecimento é ordenado, na segunda Crítica ocupam o lugar de supostos sob os quais se abre a perspectiva de uma ordem superior ao sujeito, e em ambas o faz como um princípio subjetivo *a priori*.

“Mas desse modo o nosso conhecimento é efetivamente ampliado pela razão prática pura, e aquilo que para a razão especulativa era **transcendente** é na razão prática **imane**nte? Certamente, mas **só de um ponto de vista prático**. Pois por ele em verdade não conhecemos, segundo o que são em si mesmo, nem a natureza da nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o Ser supremo, mas apenas unificamos seus conceitos no conceito **prático** de **sumo bem** enquanto objeto da nossa vontade e de um modo totalmente *a priori* pela razão pura, mas só mediante a lei moral e também apenas em referência à mesma relativamente ao objeto que ela ordena.” (KpV A 240)

Nesse sentido, é possível afirmar que, mesmo sem haver contradições entre a filosofia prática e a teórica, pois os objetos da metafísica especial também não são conhecidos, há sim uma mudança, pois aquilo que na razão especulativa era transcendente, na prática é imanente, ‘mas só desde um ponto de vista prático’. Assim, a alma, o mundo inteligível e Deus são unificados sob o conceito prático de sumo bem e interiorizados no sujeito mediante a lei moral como princípio e chave dessa possibilidade que se abre *a priori* pela razão pura. De modo que, utilizando as palavras de Lebrun, podemos dizer que a “moralidade(...) atesta que o incognoscível segundo a Crítica teórica não é sinônimo de impossível em si, nem de irrealizável” (Lebrun, 1986, p.88). Em decorrência disso, a “metafísica, tal como la entiende Kant, es decir, en

cuanto utopía ética, puede transformar el mundo al regular la praxis moral” (Aramayo, 2001: 126) e essa acreditamos ser a sua finalidade.

“Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistentemente a reflexão ocupa-se com elas: **o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim.**” (KpV A 288)

Deste modo, a insignificância do homem como um ponto ínfimo dentro de um cosmos se integra nessa imensidão do céu estrelado pela lei moral, pois esta apresenta uma dimensão muito diferente do ser humano. Uma dimensão na qual *o dever* entendido como utopia moral emancipa ao ser humano da sorte ou do azar do tempo e do espaço em que se encontra.

## Conclusão

A metafísica, entendida como os princípios que estão por trás do que aparece e permite que o sujeito regule seu comportamento de forma autônoma na relação entre a filosofia especulativa e a prática, é o que tentamos mostrar nessa segunda parte. Apontamos para as afirmações de Kant em que se destaca o primado do pensamento prático sobre o conhecimento, porque há a tentativa nesse estudo de respeitar o peso das colocações do autor e, em função disso, podemos afirmar que a filosofia teórica, sendo de grande importância para o autor, segundo ele, só tem sentido pela filosofia prática.

Os passos dados foram três: no primeiro, estudamos a questão de como a negação do conhecimento das coisas em si permite a possibilidade da liberdade e, na perspectiva prática, essa possibilidade se faz real ao mostrar-se como um *factum* no sujeito. Pois ele se percebe capaz de mudar o curso natural de sua ação por meio de uma ideia, sem importar que de fato o faça. Assim, segundo Kant, a possibilidade de que aconteça essa liberdade como restritiva das inclinações é por onde começa a moral dentro da filosofia prática. No segundo passo, a questão do outro é utilizada para ilustrar, na tensão entre o que é e o que pode ser, as consequências dos condicionamentos sempre existentes na compreensão das coisas da filosofia especulativa apresentam na filosofia prática e, nesse sentido apontar que a responsabilidade moral começa na filosofia teórica, por mais que sua importância possa

ser percebida e resida na filosofia prática. O terceiro e último passo consiste em mostrar como o dever, dependente da compreensão do sujeito, permite que essa tensão entre o que é e o que pode ser seja infinita, pois favorece o progresso da humanidade a partir de um lugar muito específico, isto é, o da individualidade do sujeito.

Assim, segundo Kant: “temos de confessar que a razão humana contém não só idéias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm no entanto força *prática* (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas *ações*. ” (KrV A 569 B 597). Nesse sentido, afirmamos que é na interconexão entre a filosofia teoria e a prática que pode ser observada a intenção do autor ao dizer que sua filosofia é um sistema no qual a primazia é da filosofia prática, pois é nessa interconexão, ou seja, a partir de uma compreensão do mundo sobre a qual se projeta um ideal como uma ideia que determina uma vontade, onde o mundo inteligível passa a ser realizável. Contudo, que as ações sejam (ou possam ser) realizadas a consequência de um ideal não diz nada ainda em relação ao conteúdo desse ideal, pois até agora só foi possível mostrar que esse ideal depende do sujeito e, portanto, se depreende da sua compreensão do mundo e da projeção de uma ideia como um horizonte que determina o agir em função da qual esse mundo poderia vir a ser. Sendo, por enquanto, o único dever estabelecido o de considerar a cada sujeito como um fim em si, o curioso é que só depois de uma leitura que estabeleça o vínculo entre teoria e prática é que pode ser observado que isso não necessariamente implica respeitar a cada pessoa como um fim em si, pois a palavra sujeito já é compreendida de uma forma específica pelo sujeito agente, mas sugere que a responsabilidade do sujeito kantiano, mesmo que acabe no motivo pelo que o sujeito agente determinou sua vontade a agir, não começa pelas ações, mas na compreensão do mundo e sua capacidade de questioná-la.

Desse modo podemos dizer que a relação entre o sujeito e os outros que não são considerados como tal exemplifica a tensão entre o que é para o sujeito e o que pode vir a ser, pois uma ação pode mudar por uma ideia *a priori* a relação de causa e efeito que vem sendo repetida na experiência graças à autonomia do sujeito. Assim, em nome da ideia de sujeito como pertencente ao gênero humano, o significado de sujeito pode ser descortinado e mudado. Nesse sentido, o agir racional mesmo permitindo ao sujeito ser parte de uma comunidade racional, não implica que as ações sejam realizadas em nome de um bem comum ensinado e repetido, mas unicamente que um sujeito que tenha avaliado o porquê do sentido das coisas pode autonomamente determinar sua vontade a

agir dentro dessa tensão entre o que é e o que pode vir a ser, fazendo com que esse “pode vir a ser” seja realizável, mas nem por isso realizado.

O sentido da liberdade também passa por um aprofundamento à medida que a filosofia do autor se desenvolve, pois se no começo da filosofia prática estava do lado da restrição às inclinações, também é mostrado que essa liberdade também envolve o poder deixar de lado todo o empírico na ética e, com isso, tudo o que foi ensinado por um tutor, assim como o que se depreende da experiência do que sempre foi. Dessa forma, o dever do lado do Imperativo categórico é uma regra pragmática, que visa um ideal do sujeito que pode ser livre dos condicionamentos que ele traz, mas são esses condicionamentos o ponto de partida para pensar o ideal, por isso as mudanças que possam advir segundo a *Crítica* são graduais. Agora, como a responsabilidade de compreender as coisas e do agir é do sujeito autônomo, acreditamos que a ideia de Deus, ou as ideias da metafísica especial, não estão comprometendo a filosofia kantiana com valores teológicos ou eclesiásticos, pois não são fundamento para aprovar ou desaprovar valores morais, pois o valor moral das ações encontra-se fora do que pode ser julgado, nos motivos íntimos e ocultos pelos quais uma ação é realizada. No entanto, a razão do sujeito e as ideias da metafísica especial são o que garantem o acesso ao sumo bem inteligível para um sujeito agente, mas ao mesmo tempo inatingível por estar sempre além.

Não obstante as ações em Kant serem realizadas por um sujeito livre e autônomo para promover o sumo bem e a partir delas, ou seja, de uma ação racional, o sujeito ingressa em uma comunidade de seres racionais. O que queremos destacar com isso é que mesmo que haja em Kant a ideia de comunidade ou de universalidade desde a filosofia prática, as ações são individuais e visam ao compartilhamento da máxima como se fosse universal e todos pudessem usar a mesma máxima, no entanto elas não são feitas visando o bem comum nem o progresso da humanidade: esse progresso acontece, mas sempre a partir de cada sujeito no vínculo entre a filosofia teórica e a prática e na persecução de um ideal. Por isso, a lógica das relações que Kant oferece permite os silêncios ou as dominações exercidas numa sociedade desde sempre, mas não só não as justifica em nome de um bem comum, como também estabelece um mecanismo a partir do qual permite perceber-las e acreditar numa mudança desde as ações de cada indivíduo.

Nesse sentido, o progresso é infinito, pois acontece na tensão entre o que é e o que pode ser como um projeto realizável, mas que não se realiza porque o que pode vir a ser



não é fixado a valor algum: é uma variável. Ou seja, o que pode vir a ser não se cristaliza em um significado em nome de uma verdade, porque a verdade está sempre além. Por isso é diferente de afirmar que o mundo inteligível é realizável, cuja característica é que o sujeito se guia pela razão para agir em nome de um ideal, a dizer que ele pode ser realizado no mundo sensível, o que está vinculado a algo que pode ser alcançado, sendo que o ideal kantiano funciona para o sujeito como horizonte do qual quanto mais me aproximo, mais longe está e, no entanto, permite o caminhar. Por isso, concluímos que sua obra consiste em um sistema que convida ao sujeito a pensar por conta própria sobre qualquer assunto para, especificamente, na moral, deixar a esperança no sujeito agente de poder melhorar o mundo existente mediante o pensamento autônomo e o comportamento moral individual. Nesse sentido, lembramos a epígrafe que inicia o trabalho colocando a utopia moral como algo que se encontra hoje na mesma distância de nós que se encontrava ontem, mas esclarecendo que sua utilidade pode ser vislumbrada no caminho percorrido e na possibilidade de continuar andando.

## Conclusão final

O estudo realizado se propôs como tarefa mostrar Kant como o filósofo transcendental que ele é por oposição a uma leitura positivista de Kant que tenta se fundamentar exclusivamente na leitura da primeira parte da primeira *Crítica*. A característica que apresenta a leitura de Kant como sistema é que permite encontrar em Kant a oposição a um discurso ingênuo que se esgota em uma verdade empírica. Isso porque a verdade, entendida como diagnóstico, busca a partir do reconhecimento de si de um sujeito no mundo encontrar um fundamento da realidade tomada como representação que esteja fora dela, ou seja, “de tudo o que constitui sua fonte e origem”<sup>50</sup>. No sistema *Crítico*, o que Kant encontra é que o conhecimento começa na experiência, mas sua origem está no próprio sujeito, pois ele encontra nas coisas o que ele mesmo colocou. Dessa forma, a mudança que Kant introduz na história da filosofia consiste na virada antropocêntrica que atribui ao próprio sujeito o sentido das coisas. Assim, ele faz valer o conhecimento empírico pelo transcendental<sup>51</sup>, ou seja, o homem se reconhece pela reflexão a si mesmo numa história entendida como produto (produzida) sobre o que não tem domínio e, no entanto, como remonta ao mesmo tempo ao próprio homem como seu produtor, uma história-produto da qual pode emancipar-se.

Nesse sentido, o estudo da filosofia kantiana no vínculo entre a filosofia teórica e a filosofia prática apresenta o cenário perfeito para ver essa virada filosófica acontecer, pois no âmbito da filosofia especulativa pode ser visto como, segundo Kant, a origem do conhecimento encontra-se tanto na possibilidade do sujeito conhecer quanto em uma ideia colocada na experiência sob a qual esta é organizada. Por isso, em Kant, o conhecimento pode remeter não à descrição das coisas, mas à tentativa de entender o contexto pelo qual as coisas são de uma forma e não de outra. Disso seguem duas consequências: 1) A história em si, as coisas em si e até a realidade são entendidas de uma forma pelo sujeito e, nesse sentido, mesmo devendo ser constatada na experiência, a realidade toma um viés um tanto ficcional. 2) Por entender que a realidade é entendida de uma forma determinada por causa de um condicionamento, o sujeito pode se liberar por meio da reflexão desse condicionamento. No entanto, a possibilidade do sujeito de se liberar da perspectiva na qual ele enxerga as coisas não significa que o sujeito possa apercebê-las como elas são, nem que as coisas tenham um sentido em si, apenas implica

---

<sup>50</sup> Rfc. Foucault, 2007: 334.

<sup>51</sup> *Ibidem*, 443.

que elas podem ter um sentido, qualquer sentido, e que esse enquadre depende unicamente do sujeito para quem a significação (que for) é necessária.

Agora, uma vez compreendido que a significação não só *não* obedece a uma ordem divina (pois a ideia de Deus é uma síntese subjetiva que tem por finalidade organizar a realidade) mas que, pela estrutura em que o sujeito conhece, essa significação responde ao próprio sujeito, Kant encontra essa possibilidade de se ver livre do empírico, entendido como o que vem sendo apreendido pela experiência, e abre a possibilidade de emancipação a partir da razão na *praxis*. Isso porque a liberdade que se apresentava como possível dentro da filosofia teórica se configura como uma realidade no momento em que o sujeito descobre que pode mudar o curso de sua ação motivado uma ideia. A argumentação de que Kant se utiliza para demonstrar essa possibilidade é pelo negativo, pois diz que um sujeito pode, se não quer as consequências que se seguem de sua ação agir de modo tal a evitá-las, pelo que também poderia esse mesmo sujeito agir por determinar sua vontade pelo dever. A raiz disso é que entendemos que, para Kant, toda filosofia teórica esteja subordinada à filosofia prática, pois a intenção é por meio da verdade como diagnóstico possibilitar um futuro diferente realizável, ou seja, um futuro entendido como algo que pode ser vislumbrado no horizonte a que nos dirigimos, mas ao qual nunca chegamos, porque não é o futuro o objetivo a ser atingido, mas o presente entendido como cada ação feita pelo princípio racional. Nesse sentido, tomamos a formalidade kantiana, sem vínculo fixo com o conteúdo, em uma tensão constante entre a compreensão do que é e a ideia projetada sob o que é de como pode vir a ser como fonte de um progresso infinito<sup>52</sup>, pois não há um objeto desejado que possa ser atingido, mas um mecanismo que permite o questionamento do presente e ações consequentes com uma ampliação constante da visão de mundo.

A modo de exemplificar esse movimento, foram mencionados os preconceitos kantianos que aparecem nos textos antropológicos como a descrição de quem é um sujeito autônomo e quem não é, pois o objetivo foi revelar que as percepções humanas por não serem equivalentes às coisas em si podem ser parte de uma realidade distorcida segundo uma ideia sob a qual a experiência foi organizada. Nesse sentido, Kant apresenta a forma em que o conhecimento é apreendido e aponta seu limite, as coisas em si, para mostrar que o pensamento pode ir além, enquanto pensamento, do limite da sua compreensão. Assim, deixa ao sujeito a capacidade de ir além do limite do

---

<sup>52</sup> [3] Rfc. Habermas, 2002. Cap. IX

conhecimento empírico na filosofia prática, pois as ações podem ser realizadas pela interferência de uma ideia, de um ideal. Dado isso, Kant coloca o sujeito como eixo em uma história na qual é protagonista, pois ele guarda a capacidade e a responsabilidade da emancipação da humanidade como um todo, não por agir em nome da humanidade, nem pelo bem comum, mas por meio de uma amplitude de visão em relação ao dado agir conforme a um universal abstrato ou, pelo menos, ancorado sempre no significado mais amplo possível. Ou seja, a questão do outro não é resolvida em Kant por dizer que a palavra ‘universal’ ou ‘sujeito’ inclui a todo e qualquer homem, mas a partir da liberdade de todo e qualquer sujeito no vínculo entre a prática e a teoria, pois, com Kant, o homem se torna consciente do condicionamento da sua compreensão e é atribuído do poder de mudar esse condicionamento a partir de um ideal, mas não para ser de uma vez declarado como livre, senão para entender que sua existência é sempre condicionada e que a liberdade é um projeto de exercício contínuo entendido como ‘uma perpetua atividade de exame e reconfiguração do existente’. Sendo o motor desse movimento a distância entre o que acontece na experiência e um ideal do próprio sujeito nunca alcançável.

Chamamos *O círculo de ação* a esse percurso que se inicia na pergunta do que devo fazer e percorre a estrutura de pensamento passando pelo âmbito especulativo, ou seja, pela descrição de como o sujeito conhece e encontra a liberdade no limite do conhecimento, e fundamenta a estrutura da prática, entendida como a forma em que o sujeito pode projetar sobre sua vontade um norte antes de oferecer uma resposta ao que deve fazer, e aqui o damos por encerrado. Mas não sem antes dizer que a esse círculo é ao que se chama a virada antropológica dentro da filosofia da história, pois deixa ao sujeito como responsável por seu futuro, não como um objetivo alcançável por meio da determinação das ações em nome de um bem comum, mas por meio de um princípio racional que em si e por si determine a vontade de um sujeito a agir de forma autônoma promovendo um futuro diferente.

## Referência bibliográfica

Alves, Pedro M. S. **Studia Kantiana. Interpretação e Crítica.** Lisboa, Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009. Coleção: Studia 5.

Aramayo, R. R. **Immanuel Kant: La utopía moral como emancipación del azar.** Madrid: EDAF, 2001(Ensayos).

Bernstein, R. J. **El mal radical: una indagación filosófica.** 1º ed. Buenos Aires: Lilmod, 2004. Parte I, Cap I

Caygill, H. **Diccionario Kant.** Trad. Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

Deleuze, G. **A filosofia Crítica de Kant.** Trad. Germiniano Franco. Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In: **A ilha deserta e outros textos.** (...). São Paulo: Iluminuras, 2005.

Derrida, J. **Força de lei: Fundamento místico da autoridade.** São Paulo: W;MF Martins Fontes, 2007. (Tópicos)

\_\_\_\_\_. **Kant y el Tiempo.** 1º ed. Buenos Aires: Cactus (Serie Clases), 2008.

Figueiredo, V. “A reconstrução moral na Crítica da razão pura” In: **Discurso** (34) São Paulo, 2004: 87-100.

\_\_\_\_\_. “Crítica e antropología em Kant” In: **Wast ist der Mensch? / Que é o Homem? Antropologia, Estética e Teologia em Kant.** Lisboa: 2010. Pp. 125-139.

\_\_\_\_\_. “O vértice Jacobi” In: **O que nos faz pensar** (19) Rio de Janeiro, 2005: 87-107.

\_\_\_\_\_. “Reflexão e determinação práticas em Kant” In: **Discurso** (38) São Paulo, 2008: 119-145.

Foucault, M. **As palavras e as coisas.** 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Pp. 439-444

\_\_\_\_\_. **Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático.** 1º ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2009.

\_\_\_\_\_. ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. In: **Daimon-Revista de Filosofía**, n.11, 1995b. Tradução de Javier de la Higuera. Original: Qu'est-ce que est la critique? Critique et Aufklärung . Bulletin de la Société française de philosophie, v.82, n.2, p. 35-63, 1990

- García Morente, M. **Lecciones preliminares de Filosofía**. Bs As: Editorial Losada, 1968.
- Jullien, F. **O diálogo entre as culturas, do universal ao multiculturalismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Ltda, 2010.
- Neumann, E. **A grande mãe. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente**. São Paulo: Cultrix, 2006.
- Kant, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo, Brasil: Iluminuras, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Fundamentación de la metafísica de las costumbres**. 1º ed. Buenos Aires: Espasa-Calpe (Colección Austral), 1946.
- \_\_\_\_\_. **El conflicto de las Facultades**. Madrid: Alianza Editorial (Filosofía), 2003.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes (Coleção Clássicos da Filosofia), 2002.
- \_\_\_\_\_. **Lógica**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Prolegómenos a toda metafísica futura**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Que significa orientar-se no pensamento?”. Trad. F.S. Fernandes. In: **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2008: 46-62.
- \_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’? (Aufklärung)”. Trad. F.S. Fernandes. In: **Textos seletos**. Petrópolis: Vozes, 2008: 63-71..
- Lebrun, G. **Kant e o Fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. Uma escatologia para a moral. In: Terra, R. R. (org.). **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986. p. 75-101.
- \_\_\_\_\_. **Sobre Kant**. São Paulo: Editora Iluminuras Ltda, 2010
- Lehmann, G. **Pressupostos e limites da interpretação sistemática de Kant**.
- Leopoldo e Silva, F. “A metafísica na Crítica da razão pura” In: **Tensões e passagens: Filosofia crítica e modernidade**. São Paulo: Singular/ Esfera Pública, 2008:181-197.
- \_\_\_\_\_. “Dialética e experiência”. In: **Dois pontos**, 2005: 97-113

- Louden, R. B. **Kant's Impure Ethics: from rational beings to human beings**. New York, 1999.
- Mattos, F Costa. **Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant**. São Paulo, AM Produções Gráficas, 2009.
- Pascal, G. **Compreender Kant**. Rio de Janeiro: vozes, 2008.
- Schopenhauer, A. **Sobre o Fundamento da moral**. 1º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Pp. 1-101.
- Santos, L.P. “Algumas observações sobre a *Dialética transcendental*: o fim da *Crítica da razão pura*”. In: **Studia Kantiana**, 2008: 135-180.
- Suzuki, M. **O gênio romântico**. São Paulo: iluminuras, 1998.
- \_\_\_\_\_. “A filosofia como arte, ou a ‘Tópica indefinida’ de Gerard Lebrun”. In: **Cadernos de filosofia alemã**, 2007: 11-27.
- Torres Filho R. R. “A *virtus dormitiva* de Kant”. In: **Ensaio de filosofia ilustrada**. [nova edição] São Paulo: Iluminuras, 2004. Pp. 31-53.
- \_\_\_\_\_. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: **Ensaio de filosofia ilustrada**. [nova edição] São Paulo: Iluminuras, 2004. Pp. 137-159.
- Terra, R. **Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.