

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA MESTRADO
IVANILDO LUIZ MONTEIRO RODRIGUES DOS SANTOS

O SUJEITO DE MORALIDADE COMO FIM SUPREMO DA NATUREZA

CURITIBA
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA MESTRADO
IVANILDO LUIZ MONTEIRO RODRIGUES DOS SANTOS

O SUJEITO DE MORALIDADE COMO FIM SUPREMO DA NATUREZA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

CURITIBA
2015



ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 133 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: **FILOSOFIA**.

Ao sétimo dia do mês de maio do ano de dois mil e quinze, às treze horas e quinze minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Daniel Omar Perez (UNICAMP), Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato vanildo Luiz Monteiro Rodrigues dos Santos "**O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovado" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 07 de maio de 2015.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

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

Prof. Dr. Daniel Omar Perez
Primeiro examinador
UNICAMP

Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira
Segundo examinador
UFPR



AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 133 de 07/05/2015

Mestrando: Ivanildo Luiz Monteiro Rodrigues dos Santos

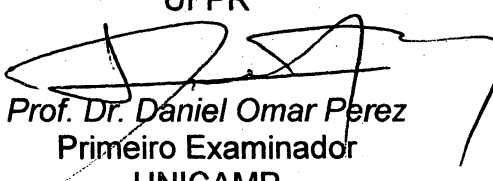
Titulo da Dissertação: "O sujeito de moralidade como fim supremo da natureza."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9.0
Prof. Dr. Daniel Omar Perez (UNICAMP) Primeiro examinador	9.0
Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira (PUC-PR) Segundo examinador	9.0
Média final	9.0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **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
UNICAMP


Profa. Dra. Vivianne de Castilho Moreira
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - 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

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador do PGFILOS

Agradeço ao Deus Misericordioso. A minha família que me apoiou em cada um de meus passos. À minha Michele que me mantém firme em meus propósitos e me incentiva a sempre buscar meus ideais. A todos os professores que fizeram parte da minha formação, em especial a Prof^a. Dr^a. Viviane de Castilho Moreira, que de modo solícito sempre procurou apontar o melhor caminho para meus propósitos. De modo ímpar, agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Vinicius Berlandis de Figueiredo, que com suas críticas, observações e aulas, mesmo nas minhas dificuldades, não abriu mão de orientar-me e confiou em meu projeto desde o primeiro momento. A todos os colegas do grupo de estudos de Kant, de modo particular ao amigo Antônio Djalma Braga Junior que com suas observações e conversas me incentivou em cada passo desse trabalho que, sem a sua prestíssima amizade seria impensável.

Dedico este trabalho ao meu pai e minha mãe, que me educaram para a vida com valores de homem de bem.
À Mischa e a Isa que me fazem querer ser um homem melhor a cada dia.

RESUMO

O argumento kantiano, no § 84 da **Crítica da Faculdade do Juízo (KU)**, de que o homem enquanto sujeito de moralidade é o fim supremo [*Endzweck*] da natureza, requer uma teia conceitual que envolve as três Críticas. Isto porque os âmbitos teórico, prático, estético e teleológico da filosofia crítica kantiana implicam necessariamente na possibilidade de formulação deste argumento a respeito do homem. Nosso intento aqui é, tão somente, evidenciar o porquê da afirmação sobre a finalidade recorrer ao campo prático. Para tanto, procuramos nos munir de respostas sobre a proposição kantiana da **KU** do homem como fim supremo ao qual a natureza deteria seu propósito em realizar-se. Isto é, que o sujeito da moralidade seria a possível meta, que garantiria a unidade do múltiplo que se encontra nas criaturas naturais. Deste modo, o presente trabalho procurará compreender e contextualizar a necessidade da razão humana em postular a finalidade do homem em termos morais, ou seja, do juízo teleológico julgar o homem como fim supremo da natureza por meio do princípio da conformidade a fins [*Zweckmäßigkeit*], estabelecendo que somente como sujeito de moralidade o homem pode ser dito o fim supremo.

PALAVRAS CHAVE: Juízo teleológico – Conformidade a fins – Moralidade.

ABSTRACT

Kant's argument, in § 84 on the **Critique of Judgement (KU)**, about the man as subject of morality is the final purpose [*Endzweck*] of the nature, it requires a conceptual net that involves all the three Critiques. Because, the theoretical ambit, practical, aesthetical and teleological at Kantian critique philosophy imply necessarily on possibility that argue about the man. Here we want only to evince how the affirmation about finality appeals to practical ambit. Thereunto, we search for answers about the kantian's proposition in **KU** about the man as final purpose which nature possess it purpose to become. Namely, the subject of morality could be the goal that would warrant the unity at multiple natural creatures found. Thus, the present work will search comprehend and contextualize to human reason needs to postulate the man as final purpose of nature through of purposiveness [*Zweckmäßigkeit*], it establishing only that way, by that way as subject of morality the man can be called final purpose.

KEY WORDS: Teleological Judgement – Purposiveness – Morality

SUMÁRIO

LISTA DE ABREVIATURAS	09
INTRODUÇÃO.....	10
1 O SUJEITO DE MORALIDADE.....	18
1.1 O AGIR POR DEVER.....	21
1.2 O SUJEITO AUTÔNOMO.....	26
1.1.1 Autonomia da vontade na GMS.....	28
1.1.2 Autonomia da vontade na KPV.....	31
1.2 LIBERDADE DO SUJEITO MORAL.....	34
1.2.1 Liberdade segundo a GMS.....	35
1.2.2 Liberdade segundo a Crítica da razão prática.....	40
1.3 A MORALIDADE KANTIANA: UM PROBLEMA DE SIGNIFICADO.....	45
2 O JUÍZO REFLEXIONANTE E SEU PRINCÍPIO REGULATIVO.....	58
2.1 O JUÍZO DETERMINANTE.....	65
2.2 SOBRE O JUÍZO REFLEXIONANTE.....	68
2.3 A CONFORMIDADE A FINS COMO PRINCÍPIO REFLEXIONANTE.....	70
3 O JUÍZO TELEOLÓGICO E O SISTEMA DOS FINS.....	80
3.1 O JUÍZO TELEOLÓGICO NA FORMULAÇÃO DO FIM NATURAL.....	82
3.2 O JUÍZO TELEOLÓGICO NA FORMULAÇÃO DO FIM SUPREMO: O HOMEM E SUA FINALIDADE MORAL.....	98
3.2.1 O fim supremo como ficção.....	103
3.3 A FINALIDADE SOB A PERSPECTIVA DA FINIDADE.....	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS	124

LISTA DE ABREVIATURAS

Utilizamos para a confecção de nosso texto ao citar obras de Kant, das abreviações segundo acordo com edição da Academia, disponível no site www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html.

As exceções são a citada referentes à Crítica da Faculdade do Juízo, que segundo a tradução de Rohden e Marques os números que seguem à margem de cada página já se remetem ao texto da segunda edição da KU da Academia – V Kant Werk, Akademie Text-Ausgabe, Berlin, Walter de Gruyter & Co. 1968, Hrsg. Von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band V, Berlin 1908/13, S. 165-485. Também, outra será a abordagem para nos referimos à Crítica da Razão Pura (KrV) que obedecerá a sua forma convencional de referência correspondente à primeira “A” e segunda “B” edição.

As abreviaturas das obras de Kant que no presente trabalho são as seguintes:

KrV – Kritik der reinen Vernunft – **Crítica da razão pura** (A 1781, B 1789).

GMS – Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – **Fundamentação da metafísica dos costumes** (1785) (AA IV).

IaG – Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht – **Ideia de uma História de um ponto de vista cosmopolita** (1784) (AA 08).

KpV – Kritik der praktischen Vernunft – **Crítica da razão prática** (1788) (AA V).

KU – Kritik der Urteilskraft – **Crítica da faculdade de julgar** (1790) (AA V).

EEKU – Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft – **Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar** (publicação póstuma) (AA XX).

INTRODUÇÃO

A afirmação kantiana exposta no § 84 da **Crítica da faculdade do juízo**, sobre a finalidade do homem, a saber, de que o homem enquanto sujeito de moralidade deve ser entendido como fim supremo da natureza, foi o que motivou nossa pesquisa. Com nosso texto, então, tratamos de discorrer porque especificamente a moralidade é capaz de condicionar o homem como senhor da natureza, demonstrando que a implicação da condição desse assenhoreamento encontra-se postulada mediante a faculdade de julgar teleológica reflexionante.

Para tanto, objetivando darmos cabo de expor a finalidade do homem e de suas ações, cremos ser necessário esclarecer o que possibilita ao homem determinar seu agir. Com este intuito, buscamos explorar como a autonomia da vontade serve de fundamento para as ações humanas.

Mediante nossa compreensão sobre a moralidade kantiana, parece ser plausível a afirmação de que homem age mediante uma noção (uma ideia) de como as coisas deveriam ser, isto é, adequando-as a fins racionais. Neste sentido, dizer que o homem deve ser moral em vista de um fim, equivale a dizer que ele cumpre um papel: ele age moralmente na medida que se destina a cumprir um ordenamento racional das coisas no mundo. Particularmente, no que diz respeito a moralidade, trata-se de um ordenamento dele mesmo homem enquanto ser racional, que se encontra no mundo junto aos demais seres racionais.

Ao buscarmos fundamentar a moralidade sob o princípio da autonomia da vontade, verificamos ser esta a forma adequada para abordarmos a regulamentação das ações humanas como destinadas a um fim. Mas, é importante distinguir que a autonomia não é um fim.

Todavia, algo diferente se observou quando perscrutamos a noção de dignidade em Kant, isto porque devemos entendê-la como aquilo que concebe algo como tendo valor em si mesmo. No caso do homem, esta noção é dada pela racionalidade humana que não pode ser substituída (trocada) por algo com maior valor, ela tem valor em si mesma. Não podemos nos furtar desta acepção da dignidade como valor em si mesma, se quisermos entender melhor a

moralidade em Kant. Pois, com a noção de dignidade nos parece que: fundamento (o princípio) e fim se coadunam.

Nesta acepção a finalidade aqui se estabelece por um meio próprio de pensarmos o sujeito moral. Ao verificar sua constituição como ser de dignidade, o sujeito moral almejaria, em suas ações, manter-se na condição de ser digno mediante as escolhas que determinam seu agir moral. Dito de outro modo, é a dignidade em se propor fins racionais que permite ao homem ver a si próprio constituído de valor incondicional (valor em si mesmo) que a dignidade traz em seu bojo. E conseqüentemente, suas ações cumpridas por dever, visam manter coerente esta situação em que se encontra. Temos ainda que estabelecer que, se faz necessário ao sujeito moral pensar a si próprio como livre e autônomo diante de sua dignidade, isto é, que ele é quem destina-se a si mesmo a agir moralmente.

Em nosso texto buscamos apresentar como devemos compreender o sujeito de moralidade kantiano, ou seja, primeiramente como a noção de dever se estabelece na ética kantiana. Depois, como a autonomia da vontade incorre como necessária na determinação das ações e, da qual este sujeito moral não pode prescindir se objetivar que suas ações tenham o alcance da moralidade. E ainda, procurou-se estabelecer, com a noção de liberdade prática, a condição de escolha que está no fundamento de toda ação moral de um sujeito racional. Isto, o fizemos com o interesse de determinar a validade das ações humanas.

Para entendermos a importância do conceito de dever, buscou-se demonstrar o que Kant entende como ação por dever, distinguindo este tipo de ação daquela outra, que seria uma ação meramente em conformidade com o dever. Por meio da acepção que o dever prescreve, trata-se propriamente de estabelecer como as ações do sujeito de moralidade devem ser, e não propriamente como elas são.

Com a noção de sujeito autônomo, buscamos nos textos da **GMS** e da **KpV** compreender que a vontade do sujeito de moralidade é autodeterminante. Com efeito, é por intermédio da lei moral que o sujeito determina a si próprio a ação que julga necessária se impor como adequada a sua racionalidade. Com a autonomia da vontade este sujeito atualiza sua capacidade em agir da melhor forma possível, isto é, da forma como sua razão prática o determina,

estabelecendo-o dentro do plano da comunidade dos agentes racionais. Por meio disto, nos foi possível determinar que a autonomia não se restringe apenas ao campo formal. Porém, ela também é o modo pelo qual o sujeito de moralidade escolhe agir no mundo.

Em se tratando da liberdade prática, verificamos que é esta acepção da liberdade que permite o sujeito moral entender a si próprio como sujeito autônomo. Nisto, a liberdade se impõem como condição de pensarmos um ser que escolhe, ou seja, um sujeito que racionalmente opta em agir mediante uma máxima que a sua razão lhe determinou. Contudo, se este aspecto revela o valor subjetivo da liberdade, de outro modo, também a generalização da liberdade, sua objetivação se estabelece ao entendermos que a máxima do sujeito passa pelo crivo da universalidade ao poder ser adotada.

A efetivação da liberdade, segundo entendemos, se daria na medida em que o sujeito moral se determina escolher uma máxima que pode se pretender atingir a extensão do todo. Na determinação de sua ação mediante a lei universal, com efeito, submetendo sua vontade à lei moral, o sujeito de moralidade daria sentido a sua liberdade de escolha racional, por tanto, escolheria de maneira livre determinar-se mediante o uso de sua razão. Tendo como pressuposto que todos os demais agentes racionais procedem do mesmo modo.

Ao recorrermos ao texto de Omar Perez (2008) **Kant e o problema da significação**, buscou-se ampliar nossa compreensão sobre a questão da moralidade. A partir da contribuição desse estudioso de Kant, angariamos a possibilidade de refletirmos a finalidade do homem pautada sob os fundamentos da filosofia moral kantiana. Isto decorreu de nossa interpretação sobre uma das conclusões desse comentador, a saber, de que: “[...] A razão prática implica em um “modo de vida”, que não é o resultado algorítmico de uma conduta mecânica e sim a consequência de um sentimento moral e de uma ideia de humanidade com fim em si mesmo” (PEREZ, 2008, pp. 244-245).

Ainda que nos tenha escapado a concepção exata do sentimento moral que, segundo entendemos, trata-se do respeito à lei e também do fato da razão; conceitos estes que precisam ser melhor explorados em um futuro trabalho, de qualquer modo, aquela noção de que a razão prática necessita ser pensada

como consequência: da humanidade como fim em si mesma, nos permitiu lançarmo-nos com maior clareza ao encalço da afirmação de que o homem, como sujeito de moralidade, é o fim supremo de todas as coisas.

Nosso percurso sobre a moral teve por meta demarcar o campo da moralidade em Kant e, com isso, poder compreender melhor em que sentido devemos entender a postulação do juízo teleológico reflexionante em intitular o homem como fim supremo, apenas sob a condição de sujeito de moralidade.

Para tanto, primeiramente nos comprometemos em distinguir o que é próprio a faculdade do juízo teleológica em sua maneira de operar reflexionante, ou seja, como ela difere da maneira determinante no trato das coisas naturais e, ainda, em como o princípio de conformidade a fins [*Zweckmässigkeit*] é um princípio regulativo próprio do juízo reflexionante, que orienta a faculdade de julgar teleológica.

Deste modo, buscamos nos ater a maneira adequada de compreendermos o território da Reflexão. Para este percurso utilizamo-nos do texto de Lebrun (2002) **O fim da metafísica**, na intenção de expormos a particularidade que o texto da Terceira crítica traz frente às duas outras críticas.

Em se tratando do juízo determinante procuramos demonstrar, de modo conciso, que ele se apresenta de modo mais explícito na Primeira crítica e, mais particularmente, com a função de submeter os “[...] fenômenos e os conceitos do entendimento, que contêm as condições das regras *a priori* [...]” (KRV, B 171; trad. p. 176). O alcance da faculdade de julgar determinante é tal que, as regras dadas pelo entendimento universal são aplicadas no ajuizamento de um objeto ou na subsunção de um conceito. Na **Primeira Introdução** da KU, Kant expõe que no operar do juízo determinante “[...] a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza universal. [...]” (KU, AA 05: XXVI; trad. p. 23).

Já em se tratando da faculdade de julgar reflexionante, encontramos um modo diferente de ajuizamento. No juízo reflexionante o particular é dado e precisa encontrar uma lei, uma regra a fim de que possamos enquadrá-lo no sistema da natureza. É isso que procuramos evidenciar na exposição dessa faculdade, e em como o princípio de conformidade a fins lhe garante a possibilidade de assim operar.

Segundo procuramos demonstrar, o princípio de conformidade a fins é o que permite à faculdade de julgar reflexionante seu modo próprio de ajuizamento. Isto porque, este princípio instaura um pressuposto válido, a saber, que existe uma finalidade em todos os objetos da natureza. Esta conveniência pressuposta entre o objeto investigado e a natureza como sistema que o produz, responde pelo poder ou habilidade em refletir. O interesse aqui se trata de estabelecer que para além de toda multiplicidade de objetos que encontramos na natureza, ainda assim “nada é por acaso”, por meio do princípio da conformidade a fins, tudo se remete a uma cadeia que se fixa à finalidade.

Neste sentido, o julgar por meio da conformidade a fins é pressupor uma ordenação necessária à qual as coisas parecem estar submetidas. Trata-se, como objetivamos ter mostrado, de julgar os objetos naturais *como se fossem o caso*. Isto ocorre, segundo Kant,

[...] quando atribuímos a um conceito de objeto causalidade a respeito de um objeto, como se ele se encontrasse na natureza (não em nós), ou representamos até a possibilidade do objeto segundo a analogia de uma tal causalidade (semelhante à que encontramos em nós) e, por conseguinte pensamos a natureza *tecnicamente* mediante a sua própria faculdade [...] (KU, AA 05: 269-270; trad. p.204).

Se alcançamos êxito em nossa explicação, então precisamos entender que, como um princípio da faculdade do juízo reflexionante, a conformidade a fins da natureza no uso regulativo, serve de modo a validar o julgamento sobre as coisas da natureza. De forma que este uso do princípio da conformidade a fins não determina que a natureza seja constituída de fins necessários no engendramento de seus objetos, mas, tão somente, que pensamos, ao refletirmos sobre, a natureza (como campo da possibilidade dos fenômenos) *como se esta tivesse de fato um sistema que respondesse a fins*. Isto o fazemos (de modo reflexionante) devido à capacidade de julgar e em necessidade aos limites do entendimento humano, que de outro modo (racional) não poderia investigar os fenômenos naturais e para eles encontrar um conhecimento válido de maneira crítica.

Na parte final de nosso trabalho, procuramos demonstrar que por meio do juízo teleológico é possível instaurar uma cadeia de fins e que, dentre os fins da natureza, o homem enquanto sujeito de moralidade verifica-se como fim

supremo. Isto, partindo primeiramente da noção de fim natural, com a qual objetivamos ter demonstrado que, ao admitirmos a faculdade de julgar teleológica no seu modo reflexionante como meio de ajuizamento das coisas da natureza concebemos a conformidade a fins como princípio que permite os juízos acerca das coisas naturais.

Sobre isso, discorreremos que a concepção da conformidade a fins da natureza se estabelece pela faculdade de juízo reflexionante, a qual por meio de uma causalidade que lhe é própria submete os produtos da natureza, sob a condição de organismos, para delimitá-los numa cadeia de fins (fim natural, fim último e fim supremo). Quanto a operacionalidade, a faculdade de julgar reflexionante não determina a constituição dos seres naturais segundo uma orientação de ordem física. Porém, essa faculdade usa de forma limite o conceito de conformidade a fins da natureza permitindo-se, dessa maneira, a organização sistemática do nosso ajuizamento que faz de tal conceito o princípio para julgarmos os produtos da natureza destinando-se a um fim.

A motivação principal de nosso trabalho fora demonstrar a licitude da formulação kantiana em dizer que o homem, sob a condição de sujeito de moralidade, é o fim supremo na ordenação das coisas naturais. O qual objetivamos ter explicitado, com o auxílio de Otfried Höffe, demonstrando como o juízo teleológico formula aquele conceito de fim supremo quando se propõe investigar a natureza, todavia, antes de entender a si próprio como fim supremo, o homem se percebe como fim último de todas as coisas. Isto porque, junto a este comentador, podemos entender que o que permite postular o ser de moralidade como fim supremo é o exercício próprio da faculdade de julgar teleológica, uma vez que no emprego de tal faculdade instaura-se o uso prático-cognitivo que concede ao homem a habilidade de propor a si próprio uma finalidade para suas ações.

Diante disso, verificamos que frente à toda natureza o homem é tido como fim último por conseguir destinar todas as coisas para uso alheio a elas mesmas. É por meio da habilidade em organizar representativamente um sistema de fins que o ser humano faz das coisas fins intermediários, devido ao valor intermediário que elas possuem. Com tudo, a noção de fim supremo somente irá figurar quando o sujeito de moralidade se dá conta de que: ao ser humano é

negado estipular uso do homem como coisa; exatamente porque este possui valor em si mesmo, o homem não possui valor intermediário, não pode ser entendido como meio, pois ele possui dignidade. Desde modo, para Höffe, sob a condição de fim supremo, a condição de fim último não apenas se mantém válida, mas ainda se intensifica com a noção moral.

Por meio disso, podemos entender a demarcação específica da abordagem a respeito da afirmação do homem como fim supremo da natureza. Trata-se propriamente em dizer que ela só é possível de se estabelecer quando o sujeito humano não se vê apenas contido por esta natureza. Remetendo-se ao ponto principal: “[...] o ser humano só pode ser mais do que meramente fim último, a saber, também um fim que é suficiente para si mesmo, um fim supremo, na medida em que ele não permanece no horizonte da natureza [...] o horizonte alternativo à natureza é, como se sabe, a liberdade [...]” (HÖFFE, 2009, p.33).

Nosso texto ainda tratou de explicar que o fim supremo pode também ser entendido como uma ficção do juízo teleológico, isto a partir da tese de Hans Vaihinger. Com esta exposição não pretendemos outra coisa, senão demonstrar o caráter fictício das formulações proposicionais que muitas vezes auxiliam no campo da investigação das coisas da natureza. Em última instância se trata de demonstrar o emprego da expressão *como se* [*Als ob*] na filosofia kantiana. Isto, de modo a evidenciar que todas as inferências que levem a conceber algo como fim (natural, último e fim supremo) na obra de Kant, devem ser compreendidas segundo a expressão “como se”, indicando o caráter ficcional das sentenças proferidas. O que nos moveu a isto, foi buscar evidenciar que no emprego do juízo teleológico reflexionante, este nos serve apenas de orientação para o ajuizamento das coisas da natureza, isto é, com ele não determinamos que as coisas sejam assim, porém as julgamos *como se* assim fossem.

Por fim, a tese que almejamos defender é a de que a afirmação kantiana do homem, como sujeito de moralidade, ser o fim supremo da criação encontra-se respaldada na teoria ética, na razão prática mediante a determinação da lei moral e, também, ao estipular que esta afirmação sobre a finalidade é um ajuizamento resultante do juízo teleológico reflexionante no modo próprio de operar desta faculdade de conhecimento superior.

Isto, segundo procuramos demonstrar, equivale a dizer: que o fim supremo, fundamentado na moralidade, condiciona a possibilidade de nós pensarmos a natureza como produtora de seres que em nada são dispersos ou vãos, do ponto de vista da ordenação natural a que eles respondem.

Objetivamos ter exposto com isso a validade da postulação do homem, enquanto sujeito de moralidade, como fim supremo da natureza. E assim poderemos afirmar que esta asserção kantiana significa: a existência de um ser (o homem como fim supremo) que responde pelo encadeamento, pela sistematização diante da obra natural, ser este que permite vislumbrar a produção da natureza, não apenas com uma regulação, mas também, por ser o fim supremo o homem possibilita a compreensão (ao refletirmos), de que a própria natureza, em seu obrar, produz todos os seus objetos conforme fins que são necessariamente respaldados por seu fim supremo: o homem que pode sob estas condições usufruir de seu “Direito de Senhor”, pretendemos indicar com isso, a possibilidade do homem (sob esta condição) em projetar ou redigir uma existência mediante uma Ideia de como deveria ser o curso das coisas do mundo e das ações humanas, se elas fossem adequadas a fins racionais.

1. O SUJEITO DE MORALIDADE

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e a *Crítica da Razão Prática* são as obras que nos servem de base para alcançarmos a acepção de Kant sobre o sujeito de moralidade. A adoção destas obras justifica-se devido à especificidade com que o filósofo em questão trata a filosofia moral em ambos os textos, inseridos diretamente na problemática kantiana sobre o homem, e de modo peculiar na questão: “o que devo fazer?”¹. Em ambas as obras entende-se que Kant procura estabelecer um princípio puro que possa servir de fundamento às ações humanas.

O período crítico da filosofia kantiana, inaugurado na *Crítica da Razão Pura*² através da investigação acerca do conhecimento, analisa e propõe a valoração adequada sobre o conhecimento humano. Em se tratando da possibilidade coerente do conhecer e dos limites que devemos ter em consideração, quanto ao uso das faculdades do conhecimento, Kant critica a insuficiência das duas correntes epistemológicas, a saber, o empirismo e o racionalismo, pelo fato de que elas não promovem a resolução do problema do conhecimento.

Na segunda parte da KRV intitulada Lógica Transcendental, logo na introdução dessa sessão, Kant explicita (como procuramos indicar no parágrafo transposto abaixo) quais elementos constituem nosso conhecimento. Segundo o filósofo, faz-se necessário uma espécie de síntese entre aquelas duas correntes epistêmicas já citadas, corrigindo suas imperfeições e criando uma nova gama de conceitos capazes de reivindicar uma resolução para a questão da possibilidade do conhecimento.

O nosso conhecimento provém de duas fontes fundamentais do espírito, das quais a primeira consiste em receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda é a capacidade de conhecer um objeto mediante estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira é-nos *dado* um objeto; pela segunda é *pensado* em relação com aquela representação (como simples determinação do espírito). Intuição e conceitos constituem, pois, os

¹ Cf. KrV AA 03: 552; trad. 639. (B: 833)

² Deste ponto adotaremos a abreviação usual de KrV, para nos referirmos à *Crítica da Razão Pura*. (*Kritik der Rein Vernunft*).

elementos de todo nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem intuição que de qualquer modo lhes corresponda, nem uma intuição sem conceitos podem dar um conhecimento. Ambos estes elementos são puros ou empíricos. *Empíricos*, quando a sensação (que pressupõe a presença real do objeto) está neles contida; *puros*, quando nenhuma sensação se mistura à representação. A sensação pode chamar-se matéria do conhecimento sensível. Daí que a intuição pura contenha unicamente a forma sob a qual algo é intuído e o conceito puro somente a forma do pensamento de um objeto em geral. Apenas as intuições ou os conceitos puros são possíveis *a priori*, os empíricos só *a posteriori* (KRV, A 50-51, B 74-75; trad. p.88).

Ainda na KRV, Kant estipula, no Apêndice à Dialética transcendental, o propósito da razão enquanto faculdade de conhecer³, e institui a impossibilidade da razão especulativa produzir conhecimento sobre as ideias transcendentais, a saber, a ideia de Deus, da imortalidade da alma e da liberdade. Porém, também afirma como justamente estas ideias instigam a razão em buscar sempre mais expandir o conhecimento, restando-lhes então serem usadas de forma a regulamentar o uso da razão. Deste modo, é no campo prático da razão pura que tais ideias – que não podem servir de base do conhecimento especulativo da razão – terão plenas condições de fornecer bases à razão no que se refere ao uso prático desta faculdade.

Doravante, faz-se necessário recorrer à compreensão referente ao conhecimento, pois em concordância com o conhecimento adquirido por meio da razão pura, a extensão desta ao uso prático não pode ser contraditória aos fundamentos estabelecidos no uso teórico dessa faculdade. Pois, “[...] se trata sempre ainda da razão pura, cujo conhecimento se encontra aqui à base do uso prático, [...]” (KRV, AA 05:16; trad. p.26); do contrário, seria como formular uma conduta fundamentada em um saber que de início seria válido e, posteriormente, aquilo que serviu de fundamento tivesse sido descartado, sem mais, no aspecto da ação.

Desta forma, aquilo que fora definido de modo crítico na razão teórica, tem que ser levado em consideração, sendo o próprio ponto de partida para o emprego da razão no que diz respeito à prática. Isto, Kant estabelece de modo evidente no prefácio da ***Crítica da Razão Prática***, quanto ao uso prático da

³ Na Primeira introdução à ***Crítica do Juízo***, Kant estabelece propriamente o entendimento como faculdade-de-conhecimento ao se referir às faculdades da mente. No entanto, também determina a razão, quando esta é atrelada a princípios, como sendo uma das faculdades-de-conhecimento superiores. Cf. EE, AA 20:245-6; trad. p.199.

razão que “[...] deve meramente demonstrar que há uma razão pura e, em vista disso, critica toda a sua faculdade prática” (KPV, AA 05: 03; trad. p. 3).

Entendemos que este criticismo nos permita, por meio da ideia da liberdade, alicerçar a noção de dever, noção esta que traz consigo a obrigatoriedade do agir moral, conseqüentemente servindo de fundação à ação do sujeito de moralidade. Para tanto, devemos determinar se o sujeito ao agir opta em sua conduta segundo a moralidade ou não, e é necessário sempre considerar, em se tratando da ética kantiana, o conceito ‘dever’.

Isto nos parece evidente ao recorrermos à distinção que Kant elabora entre o sujeito que age por dever e outro que age apenas conforme o dever. Ao primeiro cabe a identidade de sujeito de moralidade, pois ele age impelido mediante a obrigação, que tem seu fundamento na ideia da liberdade prática (como mais adiante buscaremos demonstrar); age, por fim, segundo autonomia da sua vontade. Ao passo que o segundo sujeito, aquele que tem em sua conduta meramente a conformidade com o dever, opta por agir de forma não livre, motivado pelo temor ou para impedir que alguma pena possa lhe ser imputada, revelando-se uma disposição egoísta e uma motivação não pura. Deste último dizemos que corresponde a uma escolha que não tem por fundamento simplesmente a razão pura em seu uso prático.

A partir da concepção de sujeito autônomo, do sujeito que executa a ação mediante a autonomia – conceito este que é normativo para a prática da ação moral e que será formalizado através do imperativo categórico, entendemos que Kant encontra o respaldo para postular o conceito de liberdade, formando assim a condição de possibilidade do agir moral. Com efeito, poderíamos dizer que Kant, partindo do conceito de dever, sustenta-o sobre as bases da autonomia que, por sua vez, é alicerçada sob o conceito de liberdade.

Diante disso, em nossa interpretação, se o caminho que leva do dever à liberdade pôde ser tomado aqui com algum êxito, então há de se demonstrar o que perfaz a ação do sujeito, um agir moral. Apontando este como um sujeito de moralidade. Este estudo nos permitirá melhor demarcar o campo da moral e, segundo entendemos, ensejará um solo mais fecundo para investigar o que torna possível propor que a natureza, em conformidade com seus fins, marca no sujeito de moralidade sua finalidade última. Assim, também proporcionará saber

o que torna legítimo o direito do homem (em sua dignidade) de posteriormente sistematizar a natureza e, segundo a ordem dos fins, destinar-se a si próprio como fim supremo.

O AGIR POR DEVER

Na ação realizada por dever está contida de forma basilar a noção de autonomia e a ideia da liberdade⁴. Mediante esta assertiva, faz-se importante definir de que maneira o dever passa a vigorar como parâmetro explícito da ação moral em Kant. Para tanto, procuramos expor a necessidade do dever pelo dever, buscando contrastá-la com a contingência da mera conformidade com o dever.

No prefácio da **GMS**, Kant define que o sujeito racional (para nós, sujeito de moralidade) é capaz de conhecer sem recorrer à experiência “[...] *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura [...]”, o senso de obrigatoriedade que impera sobre o agir. Entendemos aqui que a obrigatoriedade da ação procede daquilo que deve ser feito; ela resulta do saber daquele sujeito moral que acatou uma ordem da razão, com base no conhecimento. (GMS, AA 04:389; trad. p.104).

Ainda na **Fundamentação**, Kant define dever como “[...] a necessidade de uma ação por respeito à lei” (GMS, AA 04:400; trad. p.114), definição esta que será destinada ao plano meramente formal na elaboração do imperativo

⁴ Isto, mediante nossa compreensão do quarto teorema exposto no oitavo parágrafo da **Crítica da razão Prática**, no qual entendemos que Kant relaciona como: autonomia, dever e a liberdade, dão suporte à ação moral do sujeito. Tal como segue: “A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda a **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma, mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Mas aquela **independência** é liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido **positivo**. Portanto a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade, e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema” (KPV, AA 05:08; trad. p.55-56).

categorico. Na execução de uma ação é necessário o querer como universalmente realizável, nisso reside a subjetividade da vontade própria (eu a quero realizar), porém, tem-se ainda de considerar a extensão universal da pretensão da mesma, ou seja, que se pretenda que todos os homens se comportem da mesma forma. Assim, ao agir, devo querer que esta ação seja executada por todos os seres racionais no mundo.

A dificuldade que surge deste ponto é saber se minha ação pretendida tem respaldo na necessidade ou na mera contingência. Kant expõe o problema da seguinte forma: “Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação imediata [...]” (GSM, AA 04:397; trad. p.112). Trata-se de como distinguir uma ação que deve ser realizada por dever, de outro agir que, apesar de estar em conformidade com o dever, obedece a uma predisposição do sujeito.

Com efeito, compreende-se que o agir conforme o dever é insuficiente para merecer a titulação de uma ação moralmente boa. Porém, a conduta que procede daquilo que Kant chama de inclinação imediata (e nós entendemos por predisposição legítima da moralidade no sujeito), parece convir à ação por dever e, conseqüentemente, tal agir seria moral. Para tanto, bastaria que a ação almejada fosse sempre consequência de um querer agir bem e irrepreensível, assim sua execução (levando em consideração sua universalidade) deveria promover o bem, não importando se aquele sujeito se encontra predisposto a querer de tal maneira.

Todavia, já na Primeira Seção da **GMS**, Kant delimita a acepção do dever, como sendo “a necessidade de uma ação por respeito à lei”. Além disso, rechaça qualquer reivindicação que tenha por base as inclinações na ordem causal (ainda que indireta) das ações e que queira pretender-se como moral, o que depreendemos a partir do que se segue na continuação do parágrafo:

Pelo objeto, com feito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não efetividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de outro; posso quanto muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e, portanto, mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação,

mas que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo da escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e, por conseguinte, a máxima⁵ que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações (GMS, AA 04:400; trad. pp.114-115).

Desta maneira, segundo a filosofia moral kantiana (a partir do exposto acima), a predisposição do sujeito em agir com boa vontade, e mesmo, a execução de uma ação segundo tal inclinação não incorre em um agir moralmente, pois não é uma ação por dever. Do que resulta até o momento, pode-se dizer que não há uma definição positiva sobre o que seja, de fato, uma ação puramente por dever. Porém, sabemos que se uma conduta não está embasada meramente na obrigação do que deve ser feito, ou seja, se ela é mediada por alguma coisa outra que não seja a simples obrigação, tal agir não procede por dever. Novamente a questão se impõe, a saber: o que define uma ação por puro dever?

Encontramos ainda a dificuldade em definir uma ação que seja puramente por dever nos primeiros parágrafos da segunda seção da **GMS**, quando Kant expõe: “[...] que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o dever ordena possam acontecer em conformidade com ele, é, contudo, ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente por dever e que tenham portanto valor moral”. Quanto à comprovação empírica de uma conduta por dever não resta dúvida que, para Kant, não se pode verificá-la. Assim se mostra, a partir deste filósofo, ao afirmar que “[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (GSM, AA 04:407; trad. p.119).

No mesmo parágrafo da obra acima referida, admite-se a impossibilidade de, através da experiência, distinguir uma ação por dever, de outra conduta meramente conforme ao dever; no entanto, dá-nos também o horizonte de como

⁵ Kant define em uma mesma nota o que é uma máxima e o que ele entende por lei prática. “Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática” (GMS, AA 04: 400; trad. p.115).

devemos compreender e quais áreas, aspectos e elementos devemos considerar quando tratamos de algo no campo da moralidade. Ao final do parágrafo citado acima Kant nos direciona para o local a ser explorado: “[...] quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não veem” (GSM, AA 04: 407; trad. p.119). Somos, então, conduzidos a pensar que não é o que acontece (aparentemente) que destina uma ação como moral, porém é o que essencialmente a razão determina como deve ser.

Em se tratando da noção de dever na **KPV**, deve-se considerar os mesmos pressupostos estabelecidos anteriormente por Kant na **GMS**, isto se mostra evidente no Prefácio da segunda Crítica⁶. Assim, a regra que fora estipulada para um agir por dever anteriormente, ou seja, o imperativo categórico, será agora tomado como possibilidade da regulamentação de conduta do sujeito de moralidade. Trata-se então da legalidade no uso do imperativo categórico como princípio racional prático.

O agir por dever, que implicará na formulação do imperativo categórico, tem sua validade legitimada na segunda Crítica. Tem-se então que o “dever-ser” não é uma novidade ou mesmo que este alcançará um âmbito diferente no uso da razão prática. Porém, uma vez tendo admitido o imperativo da ação por puro dever, a razão prática conduz à apropriação correta e à aplicação adequada deste pressuposto prático que é o imperativo.

Contudo, praticamente a mesma fórmula do imperativo categórico que encontramos na **GMS** recebe, no sétimo parágrafo do primeiro capítulo da **KPV**, o status de “lei fundamental da razão prática pura⁷: “age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KPV, AA 05: 30; trad. p. 51). Portanto, entendemos que quando se trata de uma ação por puro dever, estamos considerando um agir

⁶ Kant ocupa-se em delimitar o alcance e regulamentar o uso da razão prática a partir dos resultados já estabelecidos na **GMS**. Diz ele no Prefácio da *KpV*: “[...] o que aqui é 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. O que na verdade, pressupõe a **Fundamentação da metafísica dos costumes**, mas só na medida em que esta chega a conhecer provisoriamente o princípio do dever e indica e justifica uma fórmula determinada deste” (KPV, AA 05: 09; trad. p.13).

⁷ Trata-se do título da seção no texto kantiano.

mediante aquilo que a razão prática determina a si mesma como lei e, por sua vez, pode ser transcrito na fórmula do imperativo categórico.

Assim, a ação por dever – que independe das inclinações do sujeito para ser determinada – é a ação em restrita resposta àquela lei fundamental. A partir da lei prática, pode-se estipular uma diferença legítima entre o agir em mera conformidade com o dever e a ação por dever, isto nos afirma Kant, já quase ao final da *Analítica* na segunda crítica, onde ele define o conceito de dever e suas exigências práticas:

Portanto o conceito de dever exige na ação, objetivamente, concordância com a lei, mas na sua máxima, subjetivamente, respeito pela lei, como o único modo de determinação da vontade pela lei. E disso depende a diferença entre a consciência de ter agido conforme ao dever e a de ter agido por dever, isto é, por respeito à lei, cuja primeira forma de consciência (a legalidade) é possível mesmo que apenas as inclinações tivessem sido os fundamentos determinantes da vontade, enquanto a segunda forma (a moralidade), o valor moral, tem que ser posta unicamente em que a ação ocorra por dever, isto é, simplesmente por causa da lei. (KPV, AA 05:81; trad. p.131).

Perante isso, podemos assumir que é a partir de um princípio subjetivo que o sujeito opta pela lei. Assim o é pelo fato de que a adoção da lei moral⁸, somente nos é possível de ser acolhida segundo a fórmula do imperativo, isto é, mediante um princípio subjetivo (máxima), uma pretensa lei universal da natureza.

Agir moralmente, o que, por sua vez, constitui a ação do sujeito moral, consiste na ação pelo dever. É uma conduta que determina a si mesma, por meio do imperativo categórico, o que corresponde ao dever-ser do sujeito moral, e não ao que este é no momento presente. Este sujeito, para ser moralmente correto, na escolha e na determinação de sua ação, deve ser um sujeito autônomo e livre na atribuição das máximas que determina a si próprio, ao mesmo tempo deve querer que suas máximas possam tornar-se uma lei universal, pois este sujeito tem que considerar a perpetuação do progresso moral da humanidade.

⁸ “[...] Dever e obrigação são as únicas denominações que temos de dar a nossa relação com a lei moral [...]” (KPV, AA 05:82; trad. p.133).

O SUJEITO AUTÔNOMO

A noção de conduta em restrita obrigação por dever permite indicar, por meio da moral kantiana, a normatização do sujeito de moralidade. Como buscamos evidenciar acima, Kant nos permite afirmar que o sujeito moral é o indivíduo cuja escolha racional pauta-se num imperativo da razão pura que, nesta atribuição, é prática. Contudo, faz-se importante notar que a noção de dever detém em seu âmago a pressuposição de extensão da escolha efetuada; ou seja, quando o sujeito moral determina para si uma ação por dever, este sujeito determina um agir em função de algo que o obriga moralmente. Entende-se que esta ação por dever ‘para com’ algo, não é outra coisa senão a obrigatoriedade que o sujeito emprega em agir segundo a determinação que ele dá a si próprio no momento de adotar suas máximas, com intuito de que estas sejam possíveis também como leis naturais, isto é, que tenham validade universal.

Neste sentido, deve-se ter em mente que na constituição da moralidade do sujeito há de se demonstrar a obrigação do sujeito moral na ação por dever para com a humanidade. Desta forma, há de se fazer menção à humanidade contida no interior do seu ‘eu’ e, também à humanidade de modo geral, possível em face da dignidade⁹ humana. Disto decorre a pressuposição da autonomia da vontade: “temos que poder querer que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pela qual a julgamos moralmente em geral” (GMS AA 04: 424; trad. p.131).

Deste modo, agir por dever para com o princípio subjetivo do querer (máxima), é o mesmo que dizer que o sujeito moral adota para si uma

⁹ Na **Fundamentação da metafísica dos costumes**, na Segunda seção, Kant transmuta os conceitos acerca dos hábitos daquilo que se aceita, sem mais, no senso comum, para a observação dos termos com o rigor de uma metafísica dos costumes. O filósofo define a dignidade do seguinte modo: “o que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal*; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento* (*Affektionspreis*); aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, *dignidade*” (GMS AA 04: 434-435; trad. p.140). O filósofo ainda segue, no parágrafo posterior, de modo a estipular que as únicas coisas dignas são a moralidade e a humanidade. Cf. GMS AA 04: 434-435; trad. p.140.

determinação que ele mesmo lhe comanda. Se isto for correto, a determinação da máxima do sujeito moral decorre da autonomia, do comando que este sujeito detém ao atribuir a si próprio uma norma para ação – tal norma, justamente por partir dele próprio, é subjetiva. Kant determina a autonomia como princípio supremo da moralidade:

“Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. [...]” (GMS AA 04: 440; trad. 144).

Todavia, o princípio da autonomia, em Kant, é também objetivo. Este princípio, ao buscar remeter suas máximas somente mediante o crivo da lei universal, não é gerador de uma razão individualista, ao contrário, é por ser autônomo que o sujeito moral determina a si mesmo (em virtude de sua faculdade racional) ao atualizar sua capacidade em agir da melhor forma possível, tendo em vista a comunidade de seres racionais.

De modo crítico, ainda na **Fundamentação**, Kant aponta o limite onde se estagnou toda filosofia moral que o precedera, demonstrando qual foi o equívoco de seus antecessores e de que modo ele obteve êxito quando todos os demais falharam.

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à ideia de ninguém que ele estava sujeito só a sua própria legislação, embora esta legislação seja universal, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da *sua* vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude desta consequência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio, ora alheio. Mas então o imperativo tinha que resultar sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer

outro que por isso atribuo à Heteronomia. (GMS, AA 04: 432; trad. p.138-139).

Para melhor entendermos a constituição peculiar do sujeito moral procuramos delimitar o conceito kantiano de autonomia. Trata-se de considerarmos ser por meio da obrigação fundada no próprio sujeito moral que escolhe suas máximas, que este mesmo sujeito visa agir como membro da comunidade de seres racionais.

1.2.1. Autonomia da vontade na Fundamentação da Metafísica dos Costumes

A autonomia da vontade, como princípio da moral, é o cerne unívoco pelo qual a faculdade volitiva é concordante com sua própria manifestação. Isto se dá pela convenção objetiva da lei em seu caráter necessário. Com efeito, a liberdade, que por seu turno, pressupõe intrinsecamente a autonomia como princípio da moral, se expressa normativa e sistematicamente para o sujeito moral, como obrigação formal em autodeterminar-se.

Num primeiro momento, com o senso comum, nos parece que a autonomia tem como premissa a admissão das regras de conduta, ou seja, que o sujeito se determina à ação a partir dos hábitos de vida que optou. Isso não está de todo incorreto, porém neste sentido a autonomia atinge somente o âmbito de uma máxima – a ação do sujeito ação é determinada apenas pelo aspecto subjetivo. Sendo assim, a regulamentação ou lei interna (norma autônoma) descreve o dever deste sujeito para consigo próprio somente, ele dispõe-se a normatizar suas ações delimitando-as previamente segundo as condições em que se encontra, prescindindo da liberdade. Porém, para além deste primeiro sentido, e como acreditamos se destinar a formulação do princípio supremo da moralidade, para Kant (ao menos no que se verifica na **Fundamentação** e na Segunda Crítica), a autonomia trata-se de um dispositivo regulador interno que *a priori* fundamenta as ações do sujeito moral como atos de liberdade. O que nos leva a compreender que a autonomia do sujeito moral, no sentido kantiano, não está circunscrita meramente ao campo da máxima: é

mais que isso! A autonomia kantiana remete-se a norma que o sujeito determina a si próprio, sim de fato; contudo, somente após a constatação da possibilidade de universalização da máxima, ou seja, na admissibilidade de que todos seres racionais devem livremente (a despeito de qualquer condição) querer submeter-se a si próprios, à mesma ação. O sujeito moral dá a lei a ele mesmo, quando admite que a ação que optou praticar, deve ser pretendida necessariamente pela comunidade de seus pares morais.

Se concebermos a autonomia como princípio da moralidade, faz-se necessário, ao entendermos que a vida prática é exigida como estrutura formativa da moralidade, considerar a peculiaridade da natureza humana instituída a partir da noção de livre-arbítrio. Isto porque, mesmo em se tratando do caráter apriorístico que a autonomia exige, esta tem por finalidade regulamentar a conduta no que diz respeito à vida prática do sujeito.

Ainda, é importante destacar que a autonomia como princípio de moralidade, justamente por ter em conta a natureza racional, constrange à instância formal, por meio do imperativo categórico¹⁰. Primeiramente de forma negativa, restringindo a validade empírica dos princípios materiais na conduta do sujeito moral; e posteriormente, de modo a determinar (positivamente) a pureza da ação do sujeito como indivíduo autônomo. Desta maneira, não somente a validade das ações do sujeito moral pode ser determinada, mas também a natureza da qual elas provêm, delimitando e prescrevendo o modo próprio da moralidade de cada sujeito. Assim entendemos o que segue, citado abaixo, referente ao penúltimo parágrafo da Segunda seção da **Fundamentação**.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterà, pois, somente a forma do querer em geral, e isto como autonomia; quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a única lei que a si mesma se impõe à vontade de todo o ser racional, sem supor qualquer impulso ou interesse como fundamento (GMS AA 04: 444; trad. pp. 147-148).

¹⁰ As formulações do imperativo categórico na **Fundamentação**, a rigor, são três e se autorreferem, possuindo como característica comum a “[...] forma, que consiste na universalidade [...]”; a “[...] matéria, isto é, um fim [...]” e “[...] uma determinação completa de todas as máximas por meio daquela fórmula [...]” (GMS AA 04: 435; trad. p.141). O imperativo categórico, em suas formas, tem o caráter de fundamentar o uso da razão no seu viés prático, com vistas a demonstrar que princípios empíricos não podem servir de bases para a moralidade, pois estes são hipotéticos e não detém o rigor necessário da constância formal.

Ainda na Segunda seção da **Fundamentação**, Kant define a moralidade e discrimina o modo como, no emprego das ações, o sujeito moral – segundo o princípio da autonomia – pauta sua conduta, isto, devido a sua faculdade volitiva. Vê-se aqui uma espécie de mapa, no qual a natureza dos princípios subjetivos e objetivos do querer determina a valoração das ações (boas ou más), condizente aos seres que possuem esta propriedade moral.

[...] A *moralidade* é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal possível por meio das suas máximas. A ação que possa concordar com autonomia da vontade é *permitida*; a que com ela não concorde é proibida. A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa*, absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio de autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever* (GMS AA 04: 439; trad. p.144).

Como já assinalamos anteriormente, a ação por dever é própria do sujeito moral. Sem perder de vista que, esta necessidade moral do agente, em agir por obrigação, decorre do princípio da autonomia, ou seja, em dar a si próprio uma lei tendo em vista o imperativo de moralidade – a pretensão de universalização dessa determinação. E, para Kant, isto exatamente enseja a dignidade humana, pois, no sujeito moral, ela repousa “[...] nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetida à essa mesma legislação” (GMS AA 04: 440; trad. p.144).

Desta maneira, ao se indagar o porquê de ser legítimo incutir ao sujeito moral o agir moralmente bom, pode-se por meio de Kant sustentar que a legitimação da ação moralmente boa do sujeito de moralidade é o uso objetivo e autônomo da sua capacidade racional de autodeterminação. O que garante à autonomia instituir-se como base fundante da moralidade e da dignidade do sujeito moral. Tem-se então, que, em Kant, a obrigação da ação moralmente boa do sujeito se verifica devido à

[...] possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal*, tornando-o por este meio apto a ser membro de um possível reino dos fins [...] como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). Pois coisa alguma tem outro valor

senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente. *Autonomia* é, pois, o fundamento da dignidade humana e de toda a natureza racional (GMS AA 04: 435-436; pp.140-141).

Resta-nos expor o modo como a autonomia é tratada na Segunda crítica. Passaremos então à **Crítica da razão prática**, visando com isto entender como Kant institui nesta obra a moralidade, ou melhor, o princípio moral. Isto porque faz-se premente para nosso objetivo primeiro neste trabalho demonstrar que a moralidade deve estar inscrita, de algum modo, na constituição do sujeito moral, e após constatada sua legitimidade, teremos por fim de instituir como ela deve ser entendida como um fim natural ao sujeito.

1.2.2. Autonomia da vontade na Crítica da Razão Prática

O próprio Kant admite, ainda no Prefácio¹¹ da Segunda crítica, que os resultados sobre a moralidade e suas proposições obtidos na **Fundamentação** têm importante destaque no sistema da razão prática pura. Todavia, a tarefa principal a que ele se propõe na **Crítica da razão prática** é demonstrar como juízos sintéticos acerca da moral são possíveis. O que, segundo entendemos com Kant, é que o princípio de autonomia pressupõe a ideia de liberdade e, através desta, a moralidade deverá ser exposta como uma peculiaridade inerente à natureza racional do sujeito.

Como se pode constatar, a partir da noção legisladora que a liberdade assume mediante o princípio de autonomia na constituição (reguladora) da ação do sujeito moral, o agir livre pressupõe um sujeito que livremente assume para si normas e, por sua vez, entende que se as normas por ele assumidas são dignas de se impor universalmente aos demais seres racionais, então, em todos aqueles que procedam desse modo, poderíamos admitir o uso dos princípios da moralidade. Em resumo, aquele que livremente pode optar por normas subjetivas, enquanto forem passíveis de serem instauradas como leis universais,

¹¹ Cf. KPV AA 05:08 ;trad. p.13.

é sujeito moral no sentido determinado pelo uso ímpar da razão prática, desvencilhada de elementos empíricos na formulação de suas propostas.

A crítica de Kant aos sistemas de moralidade que o precederam se verifica de forma mais concisa quando o filósofo de Königsberg expõe no Teorema I¹² do Primeiro Livro da *KpV* a impossibilidade de instituir-se uma lei ao sujeito, por meio de princípios práticos matéris. Mais adiante, no Teorema IV do mesmo Livro (que se segue transcrito abaixo), podemos observar o modo pelo qual a autonomia se impõe como princípio do sujeito moral. Se primeiramente ela é restritiva e deve ser pensada em seu caráter negativo, ao considerarmos a livre escolha instituída na ação moral do sujeito, somos obrigados a admitir, com Kant, que a liberdade instaura na conduta a marca da positividade da ação. Isto é, o sujeito autônomo – que independentemente do objeto do querer – destina-se a si próprio com base em sua vontade livre, age de modo a afirmar a moralidade que lhe é própria, segundo a liberdade no sentido positivo.

“A **autonomia** da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas: contrariamente, toda **heteronomia** do arbítrio não só não funda obrigação alguma, mas, antes, contraria o princípio da mesma e da moralidade da vontade. Ou seja, o único princípio da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (a saber, de um objeto apetecido) e, pois, ao mesmo tempo na determinação do arbítrio pela simples forma legislativa universal, da qual uma máxima tem que ser capaz. Mas aquela **independência** é liberdade em sentido **negativo**, porém esta **legislação própria** da razão pura e, enquanto tal, razão prática, é liberdade em sentido **positivo**. Portanto a lei moral não expressa senão a **autonomia** da razão prática pura, isto é, da liberdade, (p.56) e esta é ela mesma a condição formal de todas as máximas, sob a qual elas unicamente podem concordar com a lei prática suprema. Se por isso a matéria do querer, a qual não pode ser senão o objeto de um apetite ligado à lei, entra na lei prática **como condição de possibilidade da mesma**, decorrerá daí uma heteronomia do arbítrio, ou seja, uma dependência da lei natural de seguir um impulso ou inclinação qualquer, e a vontade não se dá a ela mesma a lei, mas somente o preceito para a persecução racional de leis patológicas; [...]” (KpV AA 05: 33; trad. pp.55-56).

¹² A tese de Kant é de que: “Todos os princípios práticos que pressupõem um **objeto** (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KpV, AA 05:21; trad. 36). No posterior teorema, Kant define como os princípios práticos de caráter empírico são todos remetidos ao princípio da felicidade própria e, portanto, tal ‘impureza’ neles contidas, os impedem de ser princípios fundantes de uma lei meramente formal. Cf. (KpV, AA 05:22; trad. 37-38).

Na demonstração de que a razão pura pode ser prática, Kant, na Analítica da **KpV**, interliga o princípio da autonomia à ideia de liberdade e impõe a necessidade disso mediante a condição limite e peculiar da própria razão, trata-se de um *factum* da razão¹³. Deste modo, seria possível demonstrar que a vontade (razão prática) do sujeito moral pode ser apresentada de modo crítico, a saber, partindo de princípios e por meio de proposições fundamentais, é possível verificar e inculcar a legitimidade objetiva da moralidade, sob bases puras (formais), isto é, sem recorrer a princípios materiais, com isso também restringindo a debilidade do sujeito na formulação de sua moralidade. Assim o entendemos, a partir do seguinte parágrafo:

Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independente 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. Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolavelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela; e mediante a qual a vontade de um ente racional, que como pertencente ao mundo sensorial se reconhece, do mesmo modo que outras causas eficientes, como necessariamente submetido às leis da causalidade, contudo 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 (KpV AA 05: 42; trad. pp.67-68).

Desta maneira, começa-se a desvelar o caráter intrínseco que a liberdade e a autonomia requerem na constituição da moralidade. Pois, somente enquanto ente de racionalidade e na ordem inteligível dos mundos, o sujeito moral pode prescrever a si mesmo normas que possam ser almeçadas ao mesmo tempo como leis universais (frente à comunidade dos entes de razão). A capacidade do sujeito moral em determinar-se como fim supremo à humanidade em si próprio e em outrem, faz dele o fim supremo da moralidade, “pois esta lei moral funda-se sobre a autonomia de sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder

¹³ Sobre a expressão ‘fato da razão’ temos ainda que nos acercar melhor da definição e limite que esta terminologia propõe.

concordar com aquilo ao qual deve submeter-se” (KpV AA 05: 132; trad. pp.211-212).

Em última instância, resta-nos apresentar como a lei de liberdade, ou melhor, a liberdade prática permite pensar a autonomia como autodeterminação do sujeito moral. Deste modo, crê-se que é possível verificarmos que a moralidade tem um fundamento e é lícito que seja proposta como a finalidade última dos seres racionais.

1.3 A LIBERDADE DO SUJEITO MORAL

A temática da liberdade nos é apresentada por Kant desde sua Primeira crítica¹⁴. Nela o filósofo expõe, através da antinomia, um dos modos como devemos tratar – mediante a razão especulativa – está ideia da razão. No entanto, a ideia de liberdade, tomada na segunda *Crítica* e também na ***Fundamentação da metafísica dos costumes***, ganha um aspecto diferenciado. Tal ideia sustentará todo o edifício moral, alicerçando o princípio da autonomia e institucionalizando a noção de dever por meio do imperativo categórico. Sendo assim, nosso objetivo é o de refazer os passos de Kant sobre a ideia da liberdade, para delimitarmos como se dá o agir livre, tendo como intenção alcançar a legalidade da ação do sujeito que leva o mesmo adjetivo (livre) quando se trata do aspecto de suas ações.

¹⁴ Na Primeira Secção do *Cânone da razão pura*, Kant (KRV 03: 518-522; trad. 634-638) diferencia o interesse e o limite da razão pura para com o uso do conceito de liberdade. O que nos interessa em tudo isso é peculiarmente a ideia de liberdade e, de modo pontual, a ideia de liberdade submetida ao uso prático da razão pura. Ao adotarmos o texto kantiano, seguindo os mesmos passos do autor, pretendemos legitimar o uso da ideia de liberdade em seu caráter prático (liberdade prática) e, ao mesmo tempo, justificar termos deixado de lado a liberdade no seu viés especulativo (liberdade transcendental). Pois, o que tange “[...] A questão relativa à liberdade transcendental refere-se meramente ao saber especulativo e podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático; sobre ela, na Antinomia da razão pura, encontram-se já explicações suficientes [...]” (KRV, B 831-832; trad. p. 638). Ainda sobre isso, em nota, Kant no texto da ***Fundamentação da metafísica*** expõe que: “este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só *na ideia* por seres racionais nas suas ações, adoto-o para não me obrigar a demonstrar a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a ideia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertarmo-nos do fardo que pesa sobre a teoria”. (GMS 04: 448; trad. p.150).

Uma vez que nosso intuito é delimitar o que permite entendermos o sujeito de moralidade como fim natural do homem, para dar cabo de nossa tarefa, entendemos ser necessário explicitar a liberdade como elemento imprescindível na constituição do sujeito moral. A fim de impor o alcance da argumentação kantiana de que: “[...] só no homem – mas também neste somente como **sujeito da moralidade** – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim supremo ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (KU, AA 05: 435; trad. p. 276. Grifo meu).

Sabendo da importância em distinguir liberdade transcendental e liberdade prática, estabelecidas pelo filósofo de Königsberg, iremos nos deter somente no uso prático que o conceito de liberdade permite no emprego da razão. Para tanto, nos servimos do conceito de liberdade exposto na **Fundamentação da metafísica dos costumes** e da elaboração do mesmo conceito no texto da segunda Crítica.

1.3.1 Liberdade segundo a Fundamentação da metafísica dos costumes

No que se refere ao ato moral, na Segunda seção da **Fundamentação da metafísica** (GMS AA 04: 424; trad. p.131) verificamos que, segundo Kant, deve ser possível junto à vontade do agente escolher que a sua máxima se torne uma lei universal. Entendemos, a partir da Terceira seção desta obra, que o que torna possível a escolha a ser adotada pelo sujeito moral (em exercer seu dever, segundo o imperativo categórico) em sua autonomia é a liberdade prática deste sujeito¹⁵. Isto nos parece evidente se aceitarmos a exposição do primeiro parágrafo da seção mencionada, onde se lê:

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem; assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à

¹⁵ É importante ter em mente que Kant condiciona a liberdade das ações à natureza racional.

atividade pela influência de causas estranhas. (GMS AA 04:446; trad. p.149).

Num primeiro momento Kant (GMS AA 04:446; trad. p149) reconhece esta definição de liberdade como *negativa*, porém aponta como, a partir desta, pode-se alcançar um conceito melhor e positivá-lo. Assim o faz por meio da exploração de causalidade peculiar, isto é, dizendo que a liberdade prática (como causa) permite ao sujeito moral, segundo sua autonomia, exercer a escolha da ação. Junto ao texto kantiano podemos ainda apontar, na forma de resolução a uma indagação retórica levantada pelo próprio autor, a legalidade da implicação entre os conceitos de autonomia e liberdade.

[...] a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; [...] A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: “A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa (GMS AA 04:446; trad. p.149).

Embora não se possa deduzir o conceito de liberdade da razão prática pura, segundo o próprio Kant, porém, a pressuposição da liberdade como elemento da vontade dos seres dotados de razão nos permitiria atribuir ao menos a liberdade prática, no âmbito da razão pura, isto é a liberdade em seu caráter exclusivamente prático. Se isto se mostrar verdadeiro, transcorre-se o fato de podermos dimensionar a moralidade do sujeito mediante a liberdade, esta última, como propriedade da razão, permite à ação daquele sujeito ser pautada exclusivamente em suas máximas, as quais ele deve querer que sejam possíveis de se estenderem universalmente.

Para Kant, é necessário demonstrar que a liberdade deve estar pressuposta nas ações dos seres racionais. Com efeito, entende-se que ele tenha demonstrado a licitude daquela pressuposição com o seguinte argumento:

[...] Todo o ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia prática. A todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos [...]. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a ideia de liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais (GMS AA 04:448; trad. p.150).

Diante desse argumento, Kant entende que não fora possível a demonstração de que a liberdade se encontra como realidade presente no sujeito humano, porém, a validade da pressuposição da ideia de liberdade, que nos leva a remeter toda a ação de um ser racional (com consciência de sua ação) como um agir livre, continua a se sustentar. Mais ainda, diante da pressuposição daquela ideia, pode-se inferir “[...] a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente, quer dizer a valerem universalmente como princípios [...]” (GMS AA 04:449; trad. p.151).

No entanto, segundo Kant, se a pressuposição da liberdade permite ao sujeito de moralidade fundamentar a sua ação sob princípios – mais precisamente sobre o princípio de autonomia –, não fica estabelecido “[...] a validade e a necessidade prática de se submeter a ele [...]”. E o filósofo explicita isso, na mesma parte da obra, do seguinte modo:

[...] não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, [...], e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo” (GMS AA 04:449; trad. p.151).

Ao que tudo indica a resposta que será admitida na filosofia moral kantiana quanto à ideia de liberdade que pressupomos ao tratar da moralidade advém da perspectiva que devemos adotar (o que Kant faz primeiramente de um modo conjectural no seu texto) ao abordarmos aquela ideia. Ou seja, é preciso

“[...] procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causa eficiente a priori, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante de nossos olhos”. (GMS AA 04:450; trad. p.152). Caberá então ao filósofo estipular a distinção do mundo sensível e mundo inteligível, por meio da distinção das coisas em si mesmas e estas como fenômenos, e considerar o mesmo sistema de reflexão ao pensar o ser racional como livre.

Tem-se então que o sujeito moral encontra-se em dois pólos¹⁶ distintos quanto ao modo de representar-se a si mesmo. Isto pode ser inferido, a partir de Kant, se entendermos que mesmo submetido à perspectiva do mundo sensível (representando as suas ações através das percepções dadas pela experiência) o sujeito não deixa de considerar-se a si próprio como indivíduo que contém em si próprio “[...] aquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) [...]” (GSM 04: 451; trad. p.153). Portanto, constata-se a si próprio como elemento do mundo inteligível, este último que em geral o próprio sujeito desconhece.

Kant entende que a faculdade da razão, ao engendrar as ideias e disponibilizá-las ao entendimento, possibilita ao sujeito de moralidade entender-se como sendo um ente do mundo intelectual. Disto resulta, para o filósofo, que “[...] um ser racional deve considerar-se a si mesmo *como inteligência* (portanto, não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível [...]”. Com efeito, “[...] quando nos pensamos **livres**, nos transportamos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua consequência – a moralidade; no entanto, o mesmo trecho segue com o que nos parece ser de importância ímpar, a saber, que “[...] quando nos pensamos como **obrigados**, consideramo-nos como

¹⁶ Embora Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, reconheça a fragilidade da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível (Cf. GSM 04:451; trad. p.152), ela é fundamento para estabelecer os parâmetros da condição fenomênica e da coisa em si mesma, que diz respeito aos dois modos como o homem de moralidade representa seu ‘eu’. Isto nos possibilita também estabelecer a distinção para pensarmos os pólos da Natureza e da Liberdade (ainda que esta não parece ser a intenção do filósofo). Todavia, submetido ao mundo sensível, o sujeito representa-se condicionado às leis da natureza, mas sob o aspecto do mundo inteligível o sujeito moral representa a si próprio segundo leis de liberdade. De modo significativo, Kant, ao tratar *Do limite extremo de toda a filosofia prática*, último tópico da terceira seção da **GMS**, estipula a necessidade do homem pensar a si próprio como fenômeno e ao mesmo tempo como ser em si. (Cf. GSM 04:455ss; trad. 156ss).

pertencente ao mundo sensível e, contudo, ao mesmo tempo também ao mundo inteligível” (GSM 04: 452-453; trad. p.154. Grifo nosso).

A partir disto, pode-se estabelecer que, segundo Kant, o sujeito moral – por meio da ideia de liberdade, enquanto ser racional – destina suas ações mediante sua independência de causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se). Independente, mediante a ideia de liberdade, o sujeito moral pensa a si próprio como sendo livre. Com efeito, a moralidade é conseqüentemente resultado do reconhecimento da autonomia, com base na ideia de liberdade admitida pela razão, no momento em que seres racionais se percebem como seres constituintes do mundo inteligível.

No que concerne ao campo das ações, o sujeito moral ao saber-se submetido às leis da liberdade, embora também esteja subordinado às leis da natureza, deve instituir para si a conduta pautada sob o caráter inteligível de seu ser. Isto devido ao que se observa a partir de Kant (como tentamos abaixo evidenciar) quanto ao fundamento racional presente na conduta do sujeito de moralidade, mediante o fato de este sujeito reconhecer-se em suas ações como sujeito autônomo.

[...] (Estas) ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas ações reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade [...]” (GMS 04:457-458; trad. p.158).

Desta maneira a liberdade prática, ao seguirmos os passos do texto kantiano da **Fundamentação**, não prova objetivamente sua manifestação no mundo sensível. Com efeito, somente com a ideia de liberdade não é possível indicar a razão de que o sujeito moral verdadeiramente só deveria responder por suas ações almeçadas mediante a lei moral. Kant então recorre a uma solução

que justifique o interesse pela realização das ações morais. Para ele o sentimento moral como fundamento responde pela adesão do sujeito à lei moral, porém ele ressalva a interpretação adequada sobre esse sentimento, dizendo que se trata do “[...] sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos (GMS 04:460; trad. p.160).

Ao indagar-se a legitimidade da motivação advinda da liberdade, isto é, entender como é possível se servir da ideia de liberdade tendo em vista o agir moral do sujeito, lança-se mão do questionamento de como uma razão pura pode ser prática. Em última instância, ao fim do texto da **GMS**, no que se refere à superação do problema sobre a necessidade de interação entre aquelas duas instâncias diversas, a saber, razão pura e razão prática, torna-se um assunto mais próprio de ser abordado pela segunda *Crítica*, que busca sua dissolução.

1.3.2. Liberdade segundo a Crítica da razão prática

Na Segunda crítica o intuito de Kant é demonstrar que há uma razão prática pura e, em virtude disso, ele entende ser necessário delimitar o alcance e o uso desta faculdade prática. Desta forma, Kant atesta que a faculdade prática da razão estabelece de modo lícito a liberdade, algo que não era realizável no uso meramente especulativo da razão pura.

Ao tratar do uso prático da razão, na Introdução da **KpV**, Kant problematiza o modo pelo qual a determinação volitiva do sujeito racional procede frente às representações que lhe são recorrentes. Para ele, neste campo prático,

“[...] a primeira questão é se a razão pura basta por si só para a determinação da vontade ou se somente enquanto razão empiricamente condicionada ela pode ser fundamento determinante da mesma. Ora, aqui se apresenta um conceito de causalidade, a saber, de **liberdade**, justificado pela **Crítica da razão pura**, embora incapaz de uma exibição empírica; e se doravante pudermos encontrar razões para provar que esta propriedade de fato convém à vontade humana (...), então é com isso provado não apenas que a razão pura pode ser

prática, mas que unicamente ela e não a razão limitada empiricamente é incondicionalmente prática [...]” (KpV, AA 05: 15; trad. p. 25-26).

O foco de nosso interesse é verificarmos o modo pelo qual a liberdade é parte elementar da constituição do sujeito de moralidade. Para tanto, há de se questionar qual a implicação da liberdade nas ações do sujeito moral. No *Prefácio* da edição de 1788 da **KpV**, Kant expõe:

“[...] o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóboda de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta <última> como simples ideias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a **possibilidade** dos mesmos é **provada** pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta ideia manifesta-se pela lei moral” (KpV AA 05: 03-04; trad. p. 04).

A condição apriorística da liberdade parece lhe garantir a hegemonia no sistema da razão prática, ainda que dela não se possua conhecimento teórico. A validade, e Assim a legitimidade da liberdade como elemento constituinte de nossas ações morais, se encontra no fato de que com a noção de liberdade prática poderíamos constatar, em seres racionais, a lei moral¹⁷.

Em se tratando da razão prática, aquilo que outrora foi estabelecido pela **GMS** mantém sua validade no diz respeito à faculdade volitiva operando uma causalidade peculiar, ou seja, posta em prática segundo leis da liberdade. Isto se verifica ao lermos, ao final da Introdução da segunda edição da **KpV**:

[...] agora tratamos de uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com esta vontade e sua causalidade, já que as proposições fundamentais da causalidade não condicionada empiricamente têm que constituir o ponto de partida, segundo o qual pode ser feita a tentativa de pela primeira vez estabelecer nossos conceitos do fundamento determinante de uma tal vontade, de sua aplicação a objetos e por fim ao sujeito e sua sensibilidade. A lei da causalidade a partir da liberdade, isto é, qualquer proposição fundamental prática pura, constitui aqui inevitavelmente o começo e determina os objetos aos quais esta proposição unicamente pode ser referida (KpV, AA 05: 16; trad. p.27).

¹⁷ A implicação da ideia de liberdade na constituição da lei moral nos parece evidente se tomarmos a observação de Kant, em nota do *Prefácio* da edição de 1788 da **KpV**: “para que não se imagine encontrar aqui **inconseqüências**, quando agora denomino a liberdade como condição da lei moral e depois, no tratado, afirmo que a lei moral seja a condição sob a qual primeiramente podemos **tornar-nos conscientes** da liberdade, quero apenas lembrar que a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade [...]” (KpV AA 05: 04; trad. p.6).

A ideia de liberdade se fundamenta segundo Kant (KpV, AA 05: 29-30; trad. 49-50) na consciência de uma lei peculiar de causalidade e, com efeito, a lei moral nos permite alcançar representações determinantes sem nenhum auxílio empírico. Todavia, cabe o questionamento de como nos é possível ter consciência da lei moral e, por que é um dever do sujeito agir em respeito a sua vontade livre? Ambas as questões têm um mesmo argumento como possível solução. Trata-se do fato da razão¹⁸ que, apesar da aspereza como é apresentado, parece – ao final do trecho citado (em latim) – ter uma sutileza e simplificação que torna mais profícua sua compreensão. Citamos Kant.

[...] Pode-se denominar a consciência desta lei fundamental um *factum* da razão, porque não se pode sutilmente inferi-la de dados antecedentes da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (pois

¹⁸ Guido de Almeida (1997) entende que Kant tentara a definição do condicionante da moralidade, ou seja, o conceito de liberdade e a fórmula do imperativo moral, de três modos distintos ao longo de suas obras. Em artigo para a Revista Analytica, o comentador kantiano aponta que as três tentativas de solução consistiram na **KrV** em (i) tornar semelhante o conceito de causa natural e o conceito de liberdade; (ii) na **GMS**, tomar a ideia de liberdade da vontade como condição de possibilidade de nossas ações (previamente admitindo a noção de imperativo incondicionado) não tendo nenhum móbil sensível à condicioná-la; e por fim (iii), a **KpV** aponta que a concepção do ‘fato da razão’, é o modo pelo qual a razão humana se organiza, sem mais. Portanto, o imperativo de moralidade condicionado pela ideia de liberdade é a maneira pela qual o sujeito moral procede em suas ações. (ALMEIDA, 1997, p. 176-177). Loparic (1999) com seu método de análise semântica da obra kantiana, em artigo para a Revista Analytica intitulado *O fato da razão: uma questão semântica*, defende que o fato da razão se trata de um efeito da razão proveniente da lei moral. Segundo ele, “[...] a tese central da semântica da razão prática, estabelecida na parte resolutiva do método combinado de análise e síntese, aqui utilizada, diz que a fórmula da lei moral explicitada na Fundamentação é comprovadamente efetiva e, portanto, possível através da atuação da própria razão prática. Em que consiste essa prova? A lei se prova efetiva ela mesma, produzindo um *Faktum der Vernunft*. [...] se trata de um efeito, nós traduzimos: produzindo um feito da razão. De que feito se trata? De um tipo particular de consciência, a saber, consciência de que forma das máximas é imposta [*aufgedrängt*] a nossa vontade. Essa consciência revela que a fórmula da lei moral nos obriga. A obrigação em questão tem o caráter de necessitação [*Nötigung*] ou coação [*Zwang*]. O feito da razão é a consciência de que a fórmula vigora [*findet statt*] porque a razão age em nós. Nas palavras de Kant, “o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade [*Tätigkeit*] da razão prática a partir de razões objetivas”, isto é, a partir da fórmula da lei (KpV 05:79; trad. p. 128). Nesse caso, a atividade da razão é imanente e não transcendente. Em virtude desse seu uso imanente, a razão é ela mesma, através de ideias, causa eficiente [*wirkende Ursache*] no campo da experiência. Sendo assim, a lei da razão constitui o começo e determina os objetos da experiência sensível prática aos quais unicamente ela se refere, se aplica. Esse começo é um tipo especial de conteúdo sensível consciente, que revela a afecção (interna) da nossa sensibilidade moral pela razão. Da necessitação surge um sentimento, mais precisamente, um tipo peculiar de sensação [*Empfindung*] que não é uma afecção patológica, causada por um objeto externo, mas exclusivamente prática. Esse sentimento positivo de origem não empírica, produzido a priori pelo fundamento intelectual da nossa vida, é chamado por Kant de respeito [*Achtung*] pela lei moral. O problema do fato da razão é tratado por Perez (2008) a partir de Loparic (1999) – em **O fato da Razão: uma interpretação semântica**. *Revista Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999 –, e em oposição a Almeida (1998). Cf. PEREZ, 2008, pp. 238-239.

esta consciência não nos é dada previamente), mas porque ela se impõe por si mesma a nós como uma proposição sintética *a priori*, que não é fundada sobre nenhuma intuição, seja pura ou empírica, se bem que ela seria analítica se se pressupusesse a liberdade da vontade, para o que, porém, se requereria como conceito positivo uma intuição intelectual, que aqui de modo algum se pode admitir. Contudo, para considerar esta lei como inequivocamente **dada**, precisa-se observar que ela não é nenhum fato empírico, mas o único *factum* da razão pura, que desse modo se proclama como originalmente legislativa (*sic volo, sic jubeo*)¹⁹ (KpV, AA 05: 31; trad. 52-53).

Na interpretação de Loparic (1999) sobre o ‘fato da razão’, em artigo para a Revista Analytica, verificamos quão comum é a crítica a Kant por parte de alguns comentadores que dizem que o ‘fato da razão’ não forneceria uma justificação racional para a moralidade, mas que Kant, com esta noção, apenas valida a lei moral mediante a vontade humana. No entanto, Loparic contesta tal crítica, pois, segundo este comentador, é possível constatar a justificativa da lei moral tanto na **GMS** quanto nos primeiros parágrafos da **KpV**; uma vez que um juízo moral pode ser afirmado somente a partir de uma máxima que possa se tornar universal, então a justificativa pretendida se verifica ao estabelecer “[...] o imperativo categórico como condição necessária da moralidade, mas não como condição determinante e, nesse sentido, nada impede, no entanto, que ela seja usada como princípio de dedução de leis derivadas suficiente. [...]” (LOPARIC, 1999, p.33).

Mais especificamente sobre o fato da razão, tem-se que tal fato

[...] não prova que o imperativo categórico é condição necessária da moralidade dos juízos e das ações. Ele mostra apenas que esse tipo de fórmula efetivamente nos coage, sem que possamos dar para essa coação qualquer justificativa racional adicional. A diferença entre o imperativo como enunciado da condição necessária formal da moralidade das máximas (e das ações) e o imperativo como decreto corresponde, em Kant, à diferença entre a razão como faculdade de regras universais e a razão como força que impõe suas regras. Essa diferença não pode ser eliminada: a razão-faculdade-de-regras não tem força para se impor. E a razão-força não tem regras para se justificar. Mas esse caráter dual da razão não é fatal para Kant. Ele pode contentar-se com a constatação, que não admite nenhuma explicação ulterior, de que a lei prática que me é imposta é justamente aquela que reconheço ser a condição necessária da moralidade [...] (LOPARIC, 1999, p. 34).

¹⁹ Em nota da tradução da KpV, Rohden (2010, p.53) apresenta que o escrito por inteiro do verso do poeta Juvenal seria: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* (“É isto que eu quero, é assim que ordeno: por razão baste a minha vontade”).

Tomado como condicionante e não um mero constituinte da moralidade, a ideia de liberdade como fato da razão pode ser mais bem apreciada fazendo frente àquilo que Kant denomina sentimento moral. Assim, pode se descrever que “[...] graças à liberdade a vontade humana é imediatamente determinável pela lei moral, também a prática mais frequente conforme a esse fundamento determinante pode enfim produzir subjetivamente um sentimento de contentamento consigo mesmo; [...]”. Contudo, deve-se ter em mente que o sentimento moral é efeito da autonomia e pressupõe o conceito de dever, senão “[...] teríamos de imaginar um sentimento de uma lei enquanto tal e tornar objeto da sensação aquilo que somente pode ser pensado pela razão [...]” (KpV, AA 05: 38-39; trad. p. 64).

A implicação do fato da razão no que se refere ao uso teórico e mesmo sob o aspecto empírico do mundo, não pode ser explicada. Porém, no texto da *Dedução das proposições fundamentais da razão prática pura da KpV*, fica evidente o modo como Kant (KpV 05: 43; trad. p. 69-70), admite o fato da razão, proveniente da lei moral, sendo uma espécie de causalidade da vontade independente, ou seja, a liberdade da vontade. Este fato condiciona a ação do sujeito moral à lei e faz de seu agir uma ação autônoma, pois esta lei tem por fundamento seu querer livre de causas sensíveis.

Essa lei deve propiciar ao mundo sensorial, enquanto **natureza sensível** (no que concerne aos entes racionais), a forma de um mundo inteligível, isto é, de uma **natureza suprassensível**, sem com isso romper seu mecanismo. Ora, a natureza é, no sentido mais universal, a existência das coisas sob leis. A natureza sensível de entes racionais em geral é a existência das mesmas sob leis empiricamente condicionadas, por conseguinte é **heteronomia** para a razão. A natureza suprassensível dos mesmos entes é, ao contrário, a sua existência segundo leis que são independentes de toda a condição empírica, que, por conseguinte, pertencem à **autonomia** da razão pura. E visto que as leis, segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticas, a natureza suprassensível, 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 suprassensível e de um mundo inteligível puro, cujo equivalente deve existir no mundo sensível, mas sem ao mesmo tempo violar as leis do mesmo. (KpV 05: 43; trad. p. 69-70).

Dadas as diferenças entre a Analítica da crítica da razão especulativa e da crítica da razão prática, permite-se afirmar, por meio do conceito de *noumena*,

a aplicação do conceito positivo de liberdade. Este último permite o fundamento do conhecimento da lei moral. Diante disso, podemos fazer incidir no sujeito de moralidade a lei que há de imperar sobre as ações deste sujeito.

1.4 A MORALIDADE KANTIANA PARA PEREZ: UM PROBLEMA DE SIGNIFICADO

No que diz respeito ao problema da moralidade, segundo Perez²⁰ (2008, p.189), poderíamos verificar a preocupação de Kant com o âmbito moral, antes mesmo do período crítico. Isto se verificaria nos textos da *Nova Dilucidatio* (1755) e da *Investigação sobre a elucidação dos princípios da teologia natural e da moral*. Poder-se-ia, então, entender nestas obras²¹ como Kant se depara com indagações sobre o âmbito moral, de modo que este questionamento lhe permitiu tentar elaborar a condição de possibilidade da moralidade.

²⁰ A questão que cerca todo o trabalho de Daniel Omar Perez (2008) sobre Kant é o problema da significação, buscando alçar uma solução à indagação crítica kantiana por excelência, a saber: como são possíveis juízos sintéticos a priori? Para tanto, em seu texto, Perez divide sua tarefa em três momentos em que, segundo ele, se identifica diretamente a elaboração das questões do período crítico. No primeiro momento, o questionamento da possibilidade dos juízos sintéticos especulativos (teóricos) teria como proposta a solução à questão da condição de possibilidade dos juízos sintéticos a priori na KpV, que expressa a possibilidade da formulação dos juízos especulativos da razão. Em um segundo momento, procura-se indicar que a questão da moralidade nos textos da Fundamentação e da KpV, incorre na mesma tarefa que a primeira crítica, todavia, o problema agora é no âmbito prático. Ou seja, a indagação passa a ser: como são possíveis os juízos sintéticos a priori práticos? É neste ponto específico, ou seja, sobre a moralidade que nos deteremos com maior vigor neste instante. Há ainda a indagação de mesma natureza sobre como são possíveis os juízos estéticos e teleológicos, ambos a priori. Este é o terceiro momento do trabalho de Perez (2008), que iremos retomar adiante.

²¹ Para Perez (2008), a questão da moralidade tem por objetivo o ajustamento do saber metafísico, sob o qual Kant se detém naquele período. Contudo, nos deteremos, como já fora observado anteriormente, no período crítico, especificamente nos textos da Fundamentação e da KpV. Isto porque, ao seguirmos a leitura de Perez (2008), entendemos que as soluções propostas para as indagações suscitadas sobre a moralidade no período pré-crítico encontram-se ampliadas e tem uma solução mais efetiva somente com a Crítica (PEREZ, 2008, p.211). Também a partir da afirmação de Perez sobre o agir humano: “[...] o labor da etapa crítica mudará em aspectos essenciais [...]” (Ibidem, p. 200), os elementos ou tópicos que compõem o âmbito da moral. Com isso, entendemos que a escolha pelos textos do período crítico, a saber, a GMS e KpV não excluem a importância dos pré-críticos que já trazem em seu bojo os problemas sobre a moralidade. Contudo, como há reconhecida uma mudança no que se refere à radicalização na adoção sistemática dos termos sobre a moralidade, então nossa escolha metodológica pelos textos da GMS e da KpV nos parece salvaguardada.

Contudo, para Perez, somente na *GMS* e na *KPV* é que Kant dá um passo a mais no problema da moralidade, mostrando a necessidade da liberdade e da lei moral. Mais ainda, “[...] só na segunda crítica Kant provará a efetividade da liberdade e do imperativo. Essa prova passa por uma teoria da significação que determina o âmbito específico do moral-prático [...]” (PEREZ, 2008, p.190). Desta forma, como nos indica este comentador por meio de sua análise semântica, os conceitos morais ganham uma noção mais contundente, isto é, tais conceitos encontram-se melhor definidos a partir da *GMS* e da *Crítica da razão prática*.

A noção específica dos conceitos morais adotados no período crítico se faz notar já na *KrV*. Segundo Perez, na primeira crítica, a moral mesma não compõe o campo da filosofia transcendental, o que explicaria a necessidade de Kant em distinguir liberdade transcendental e liberdade prática. Para tal distinção, Perez entende que Kant atribui à liberdade transcendental o caráter de “ideia”, enquanto que a liberdade prática se refere ao “agir (ou arbítrio) de modo independente da sensibilidade” (PEREZ, 2008, p. 209). Como resultante, a primeira noção de liberdade (transcendental) estaria relegada ao caráter apenas problemático (no sentido de especulativo), ao passo que a liberdade prática necessitaria de elementos empíricos para ser conhecida.

No entanto, Perez aponta a dificuldade que surge dessa distinção, ao criticar a tese de Allison. Para este último,

[...] o problema da diferença e da relação entre liberdade transcendental e liberdade prática está vinculado a uma teoria do agir humano em geral. [...] a *Crítica da razão pura* teria “os princípios gerais de uma teoria do agir humano (liberdade prática) que não se fundamenta em nenhum apelo para fatos especificamente morais e que constitui um ingrediente essencial para a totalidade do tratamento kantiano do autoconhecimento” (ALLISON: PEREZ, 2008, p. 209)

A insuficiência da questão que a tese de Allison acarreta, segundo entendemos com Perez (2008), se caracteriza por apontar apenas um agir humano em geral que jamais alcança o “[...] problema da determinação moral da ação [...]” (PEREZ, 2008, p.210). Parece-nos que a questão aqui é que, ao perguntar *como são possíveis juízos sintéticos a priori práticos*, não quero saber apenas porque ajo humanamente deste ou daquele modo, porém, de como **devo** agir sempre, ou como sou determinado moralmente a agir. Para Perez (2008), a

tese de Allison traria consigo o problema de não diferenciar ações técnicas de ações morais em si mesmas.

De modo diferente, Perez (2008) sugere que outra hipótese sobre a distinção e relação da liberdade transcendental e liberdade prática, a saber, a de José Mardomingo (1996), seria mais profícua no que diz respeito a manter o limite do campo semântico das proposições. Tratar-se-ia então de entendermos “[...] que a única tarefa propedêutico-crítica necessária à filosofia moral é apenas a defesa da possibilidade da liberdade [...]” (ibidem, p 210), legitimando a espontaneidade da ação. Deste modo, entenderíamos, como propõe a citação abaixo, que a questão da liberdade como conceito moral pressupõe a liberdade transcendental, porém ambas estão em níveis diferentes de significação. Poderíamos, talvez, interpretar a possibilidade da liberdade transcendental em fundamentar a liberdade prática, a partir do que se segue:

[...] a possibilidade da liberdade estaria dada no seu aspecto problemático, na terceira antinomia, como liberdade transcendental. A passagem para a noção de liberdade prática é apenas estabelecida com o intuito de passar para a elaboração metafísica. Na ideia transcendental de liberdade, entendida como a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, funda-se o conceito prático, entendido como a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade. [...] esse é o limite do que Kant entende em 1781 como o âmbito do prático. [...] Kant chama ao arbítrio humano de *arbitrium liberum* “porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possuiu capacidade de determinar-se por si” (CRP A 533-534/B 561-562). (PEREZ, 2008, p. 210-211).

De modo específico, a questão da moralidade e os conceitos nos quais é recorrente serão abordados pela **Fundamentação** e posteriormente na **KpV**, nestes textos em que Kant trata a moral criticamente. Perez (2008) estipula que, ao contrário da KRV, onde a moral ainda era vista como sendo fundamentada sobre bases empíricas, a partir da **Fundamentação** busca-se um princípio a priori sob o qual toda moralidade deve ser fundamentada. Assim, o questionamento passa ser então a ser: “[...] quais ou qual juízo sintético a priori poderá ser achado como princípio prático fundamental? [...]” (PEREZ, 2008, p. 212-214). Como solução para este questionamento, Perez (2008, p. 215-216) remete seu leitor a Loparic, como transcrevemos abaixo, crendo que a forma do imperativo preenche a condição de possibilidade das ações morais.

Para achar a fórmula desejada, Kant aplica o método de análise, tomando como ponto de partida juízos do homem comum (mediano) sobre suas ações morais. Como a razão teórica proíbe supor como objetivamente válidos quaisquer juízos morais ou como efetivamente dadas quaisquer ações morais, Kant se limita, nesta fase da sua argumentação, a perguntar o que significa emitir um juízo moral ou perfazer uma ação moral. O procedimento de Kant consiste em buscar, por meio da análise meramente conceitual, as condições formais de possibilidade de juízos e de ações morais, caso tais juízos e ações sejam possíveis. [...] Kant chega à conclusão que uma condição a ser preenchida pode ser expressa pela seguinte fórmula: só aja de acordo com a máxima da qual você pode querer que se torne uma lei geral. Ele constata, [...] para que se possa dizer que um homem julga moralmente, os seus juízos e ações devem concordar com esse imperativo categórico (LOPARIC, 1999, p. 29).

Diante disto, segundo Perez, resta evidenciar como a liberdade da vontade, a partir de uma condição subjetiva (máxima), corrobora a determinação moral da ação de modo a garantir a objetividade (lei geral) das ações. Para Perez, esta problemática perpassa a tarefa kantiana em fundamentar a moralidade em um princípio a priori, tarefa esta que buscou-se realizar por meio do texto da **Fundamentação**. (PEREZ, 2008, p. 216).

Partindo da noção de “boa vontade”, segundo Perez (2008), Kant determina o ‘querer’ como condição de uma ação a ser julgada como boa moralmente. Tal necessidade implicaria a concepção de querer mediante o dever, ou seja, para que uma ação seja boa deve-se querer, de modo intencional pretender sua bondade em primeira instância. Além disso, agir mediante a capacidade volitiva intrínseca à noção do dever significa exercer a vontade destituída de qualquer motivo que não seja o próprio dever.

Outra condição que há de ser preenchida para a ação moral kantiana é entendida por Perez (2008) como a noção de respeito pela lei. Diante do texto da **Fundamentação** teríamos que entender exclusivamente que só mediante o respeito para com a lei moral, aquela expressa no imperativo categórico, poder-se-ia cumprir as exigências para uma boa ação.

Dada estas duas condições estabelecidas, a saber, a da lei moral que ordena por dever e o respeito que condiciona a ação entendida como boa, tem-se então as bases da moralidade em Kant. Por meio dessa assertiva, Perez (Idem) permite-se instaurar dois aspectos decisivos na condição de uma ação moralmente boa. Por um lado, a ação moral tem o caráter objetivo da lei que a

determina, e por outro lado, a necessidade subjetiva do respeito para com esta lei.

A objetividade da lei e o requisito subjetivo do respeito por ela, para Perez, se demonstram como pontos imprescindíveis de abordagem da moral kantiana na operação que é própria da razão prática. Estes aspectos são específicos porque demandam a incondicionalidade da razão prática (vontade)²².

Omar Perez (2008) entende que a determinação da vontade livre, ou seja, o modo de tratar o problema da liberdade é a principal marca que distingue o alcance da razão prática frente o tratamento da liberdade alcançado pela razão teórica. Para este estudioso de Kant, dado que a razão prática é necessariamente e incondicionalmente determinada, a liberdade (que é uma causalidade incondicionada) deve responder pela possibilidade de regimento da vontade do sujeito de moralidade na prática de suas ações, mediante a autodeterminação desse sujeito, ou seja, diante de sua autonomia.

Perez (2008) afirma que em Kant, o problema da liberdade alcança melhor êxito em sua exposição na *KpV*, do que na *GMS*. Porém, o que de fato lhe serve de base para empresa semântica é percebermos que o texto da *Crítica da Razão Prática* se desenvolve em duas frentes, nas quais seria possível captarmos “[...] dois níveis de articulação. Por um lado, Kant critica todas aquelas teorias que regulamentam o agir humano segundo fins empíricos ou transcendentais. Isto é, onde o sentido da determinação do agir permanece no âmbito da razão teórica.

²² Na segunda seção da *GMS*, temos a definição da vontade como razão prática, e esta exposição permite-nos entender também a particularidade em Kant determinar as ações morais sob o encaixe objetivo da lei e subjetivo do respeito à esta, a partir do seguinte trecho: “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. [...] a vontade não é outra coisa senão razão prática. [...] a vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, [...] se a vontade não é em si plenamente conforme à razão (como acontece entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme as leis objetivas, é obrigação [...]” (*GMS*, A 4:412-413; trad. p.123).

O termo respeito [*Achtung*] não figura na citação, contudo podemos facilmente inferi-lo ao entendermos que as ações morais são, além de objetivamente determinadas pelo imperativo, ações subjetivamente contingentes enquanto determinação da vontade. E qual o sentido disto? Significa que, no caráter de obrigação para com a lei (no respeito por ela), o indivíduo escolhe mediante uma máxima (subjetiva) que lhe obriga; esta obrigação é fruto da determinação que sua razão dá a ele mesmo, porém, a subjetividade aqui reside no fato de que ele poderia não se sentir obrigado para com esta máxima, ou melhor, sua máxima poderia ser de qualquer outro tipo na ordem da ação. Todavia, o respeito à lei moral é algo que somente de modo subjetivo pode incidir sobre o sujeito, e que lhe obriga, mediante a universalidade da lei.

Por outro lado, elabora o âmbito no qual o propriamente prático, o moral-prático, faz sentido”. (PEREZ, 2008, p. 218).

Primeiramente, Kant teria capacidade de demonstrar que todos os juízos e ações que determinam a vontade a partir de dados empíricos, ou seja, a posteriori, não configuram de modo efetivo juízos ou ações morais. Com efeito, certamente são válidos como regras hábeis de conduta ou ações que visam o bem estar (ou a própria felicidade), todavia, não são morais propriamente ditas.

Criticando também a crítica à metafísica tradicional, Kant, no texto da *KpV*, apresenta que a vontade, segundo os metafísicos, poderia ser determinada objetivamente e de modo universal, bastando requerê-la segundo a noção de meta, de fim a ser alcançado. A contrariedade de Kant para com este modelo de moralidade, segundo apresenta Perez (2008), é que em Kant “[...] uma legislação moral racional não deve tomar nada da experiência [...] nem de uma vontade exterior qualquer [...]”. O que está em jogo na Crítica é que, em seu modo de entender e apresentar a determinação da vontade,

“[...] a metafísica tradicional opera a partir de uma decisão arbitrária, onde privilegia um dentre todos os objetos empíricos ou transcendentais como O Objeto de nossa faculdade de desejar, ou considera a felicidade (sentimento subjetivo) como determinante universal (objetivo) [...] a metafísica tradicional marca arbitrariamente o lugar privilegiado a partir do qual a realidade poderia ser dividida em uma tábua de valores fixos. [...]” (PEREZ, 2008, p. 221).

Se levadas a termo todas as regras propostas por esta “tábua de valores”, então, ainda assim não se configuraria o que na verdade constitui a moralidade por parte de quem segue estas regras de conduta. Mas, por que aquilo que se apresenta numa espécie de tábua de valores não representa de fato a moralidade para Kant? Ora, a determinação da vontade mediante objetos da experiência e, mesmo a partir de conceitos transcendentais, que não sejam a liberdade, não configuram juízos morais ou ações morais, pelo fato de determinarem a vontade a posteriori, ou seja, são objetos fenômenos ou transcendentais que concorrem para validação da ação ou juízos; que neste caso, podem ser pragmáticos ou regras de conduta, porém, segundo Perez (2008, p. 222) jamais são práticos-morais. Pois, exatamente para estes último, os juízos práticos-morais decorrem da necessidade de não se imiscuir em suas

determinações nada de empírico ou de transcendente além da causalidade incondicional, que é a liberdade.

Com a segunda crítica, nas palavras de Perez (2008), verificar-se-ia que ao buscar a determinação da vontade, segundo conceitos como: educação, constituição civil, sentimento físico, sentimento moral, perfeição e vontade divina, em todos estes casos não se obtém a validade ou o sentido dos juízos e ações propriamente morais. Isto porque, aqueles conceitos são, por Kant

“[...] considerados como formas de determinação da vontade segundo seus significados teóricos, isto é, só fazem ou fariam sentido onde a determinação causal age ou agiria a partir do objeto fenomênico ou transcendente”.

Deste modo, a vontade agiria em função de um objeto e ficaria presa do encadeamento causal, e, no entanto, o que está em questão, para Kant, é o significado não teórico, mas prático, autônomo, da moralidade. [...] um fato poderia ser moralmente determinado só na medida em que é realizado por uma vontade livre, não condicionada materialmente. (PEREZ, 2008, p.222)

A questão da moralidade então se verifica, em Kant, na determinação da vontade mediante a lei, que tem em sua causa a liberdade. Perez entende, então, que o sentido do moral pode ser estabelecido ao indagar “[...] como é que o prático faz sentido? De que modo a máxima do meu agir pode ter significado moral-prático, e não técnico-prático? [...]” (PEREZ, 2008, p. 223). Para responder a questão é necessário ter em mente a relação direta que Kant postula entre lei moral e liberdade: “[...] a liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, enquanto que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade (KANT, CRPr, A 52). Isto significa que o âmbito moral das ações e juízos só pode ser estabelecido se entendermos que a liberdade prática se configura como necessária e efetiva no exercício da lei moral.

Contudo, Perez (2008) questiona: como estabelecer a necessidade e efetividade da liberdade? Para dissolver este problema, Perez se utiliza de Heidegger, expondo que este define a liberdade, na primeira crítica, como liberdade transcendental; o que permitiria entender a liberdade como o incondicional dado em uma série causal. No entanto, esta definição de liberdade não permitiria estipular sua efetividade moral, e tal passo só seria possível quando, na segunda crítica, a liberdade é tomada em sentido prático, o que só se manifesta quando junto dela anexamos à lei moral.

Esta coparticipação da liberdade prática junto à lei moral estipula a necessidade de se pensar a moralidade mediante a liberdade, porém, como se verifica no trecho da citação abaixo, não prova a efetividade da liberdade prática:

A relação entre liberdade e lei é abordada, fundamentalmente, como uma relação formal, a partir do ponto de vista operacional. A liberdade é vista como uma categoria funcional. É necessário admitir um conceito de liberdade se quisermos que a lei funcione como lei. [...] Como garantir, então, a efetividade da liberdade? Essa “efetividade” ou realidade efetiva da liberdade só pode ser exposta pelas leis práticas da razão pura. [...]. É a Lei moral e só ela quem nos apresenta efetivamente a liberdade. A lei é a *razão de conhecer* da liberdade. No caso da liberdade é claro o fato de como não se trata de um conhecimento ou de uma constatação empírica da sua efetivação, devido a que *a experiência só nos dá a conhecer a lei dos fenômenos, isto é, o mecanismo da natureza, o contrário da liberdade*. O conhecimento da liberdade pela lei está ligado à efetividade da liberdade pela lei, mas a sua vinculação tem uma especificidade própria.

O efetivo da liberdade prática em Kant recorre ao caráter de força coercitiva que a lei²³ impele ao sujeito moral. Só podemos encarar a efetividade da liberdade prática (após a reconhecermos devido à lei) se entendermos que a vontade determinada mediante a lei (vontade livre) não é, como nos fala Perez (2008, p.225), uma “vontade pura” que se autodetermina “a agir voluntariamente”. No entanto, como o sujeito de moralidade, como ser racional, é finito, não age apenas mediante uma vontade pura. Neste sujeito, a sensibilidade imiscui-se no processo de determinação da vontade, todavia, a forma da lei e o restrito agir pela lei incorrem como fatores que lhe ordenam a priori, exercer sua liberdade prática, ou seja, agir (imperativamente) pela lei.

A restrita observância da ação pela lei expõe como o sujeito moral acata a lei como determinação de seu querer, o que se verifica mediante o exercício prático da liberdade. Mas, por que este sujeito moral obriga-se a agir pela lei? É sobre este tipo de indagação que Perez (2008) propõe a questão do respeito pela lei (quando o sujeito acata a lei como determinação de sua vontade),

²³ No § 7 da *KpV*, intitulado *Lei fundamental da razão prática pura*, traz o seguinte enunciado sobre a lei moral: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (*KpV*, AA 05: 30; trad. p. 51).

solução esta que tem como recorrente a noção do “fato da razão” no desfecho da moralidade.

A efetividade da liberdade na moralidade do sujeito tem por objetivo mostrar que ao determinar sua vontade (livremente) pela lei, o agir deste sujeito é digno de receber a alcunha de ação moral. Ao passo que restaria ainda, segundo Perez (2008), demonstrar que a lei como forma constitutiva das ações morais, não se trata apenas de um mero enunciado, porém, responde efetivamente a priori como elemento do agir moral. Para tanto, como ponto de partida ele indaga: “[...] em que sentido a lei formal determina a vontade efetivamente? Em que sentido a lei formal outorga sentido efetivo ao nosso conceito de liberdade?” (PEREZ, 2008, p. 226).

Como resposta a este questionamento, **A Efetividade da lei**, texto da segunda parte do livro de Perez (2008, pp. 227-229), utilizando-se de Loparic²⁴, expõe “[...] o sentimento de respeito à lei como *fato da razão* que é sensível e a priori, mas não-intuitivo. Esse sentimento mostra que a fórmula (p. 228) efetivamente nos coage, sem que possamos dar para essa coerção qualquer justificativa racional adicional [...]” (PEREZ, 2008, pp. 227-228). Isso implicaria a necessidade de entendermos que

“[...] A lei prática é prática não só porque faça parte de mecanismo formal, mas, sobretudo, porque manda a agir. Não é apenas forma, também é força.

Essa lei, então, que deve legislar como fundamento de determinação da vontade, que deve mandar incondicionalmente, deve ser pensada a partir da forma e não a partir da matéria [...]. O sujeito da moralidade deve *pensar* sua Lei, a partir da Forma, de acordo com a qual é possível uma legislação universal que determine meus atos como morais (*KpVA* 49). A Forma da lei deve se referir à liberdade do sujeito na sua determinação e não a um objeto empírico determinado. [...] o tema da Forma da lei é a própria determinação da liberdade e não este ou aquele ato em particular. [...]. O mandamento de obedecer não parte de um agente externo, nem de uma instância alheia, mas da própria *consciência da lei*, do próprio *sentimento de respeito à lei*. A vontade manda a si mesma obedecer à forma da lei. [...] Também não é um sentimento empírico [...] É um sentimento *a priori* que efetiva “a razão pura, em si mesma prática, imediatamente legisladora (*KpV* A 55), originalmente legisladora”. (PEREZ, 2008, p. 228-229)

²⁴ LOPARIC, Z. **O fato da razão: uma interpretação semântica**. Revista Analytica, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.

Se colocarmos o respeito como meio de garantir a efetividade da lei moral e para explicação do conceito de dever em Kant²⁵, então, para Allison²⁶ (1996) a recorrência ao sentimento de respeito é passível de crítica. Pois, significaria mesclar uma adoção empirista na definição da moralidade kantiana, que se pretende pura, isto é, *a priori*. Com efeito, ao concordar com Allison, podemos indagar: como é que o respeito (um sentimento) à lei pode constituir a determinação da vontade incondicionalmente? Se na validação dos juízos e ações morais, temos de deixar de lado tudo o que é empírico e prescindir de tudo o que é patológico no juízo moral, então como explicar a necessidade do respeito à lei, na demonstração da efetividade da lei sobre a liberdade do sujeito moral?

Para responder este tipo de questão, Perez (2008) procura expor o que Kant define como a maneira pela qual o respeito à lei garantiria a efetividade da lei sobre a determinação da vontade. Para tanto, tratar-se-ia de, primeiramente, demonstrar que mesmo sendo um sentimento, o respeito à lei tem uma especificidade própria, tal que nada de patológico com ele instaura-se na moralidade.

Neste sentido, pretende-se expor que o sentimento de respeito é requerido mediante a noção de dever como um efeito da lei na determinação da vontade livre. Ele não é a causa que determina a restrita obrigação para com a lei. Para Perez, (2008, p.230) o respeito à lei manifesta-se em oposição à inclinação sensível do sujeito moral (afirmação que podemos inferir de ambos os trechos da citação abaixo). Mas como um sentimento, que é o respeito, opõe-se àquilo que é sensível e inclinaria o sujeito a agir? Com Perez, poder-se-ia verificar em Kant que a problemática do respeito

[...] se trata de um “sentimento oriundo de um conceito da razão” (GMS 14). [...] um sentimento que não é compreensível no domínio teórico, um sentimento prático que não é objeto de inclinação nem de temor “ainda – diz Kant – quando tem algo análogo com ambos” (GMS 14). [...] Poderíamos dizer que se trata de uma sensibilidade prática, de um tipo de sentimento que se relaciona com conceitos práticos.

[...]

Aquilo que reconheço imediatamente para mim como lei, reconheço com respeito, e este **respeito** significa somente a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem a mediação de outras influências no meu sentir. A determinação imediata da vontade pela lei

²⁵ Na ação por dever, a vontade é subjugada pela lei e pelo respeito à lei. [...] Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei [...]” (GMS, A4: ; trad. p. 114).

²⁶ Cf. ALLISON, H. **Idealism and Freedom**. New York: Cambridge University Press, 1996.

e a consciência da mesma chama-se respeito [...] considerado como efeito da lei sobre o sujeito e não como causa. (GMS 16). (PEREZ, 2008, p.230)

O autor de **Kant e o problema da significação** não deixa de reconhecer o quão complexa é esta noção do respeito na tese de Kant sobre os juízos e ações morais, quando afirma: “[...] Reconhecemos a lei por um sentimento de respeito, mas esse respeito é um efeito da lei, ‘efeito subjetivo que exerce a lei sobre a vontade’ [...] Kant reconhece a dificuldade da questão” (PEREZ, 2008, p.231). Na tentativa de superá-la, recorre à distinção do sentimento moral como *Triebfeder*. Neste caso, o sentimento moral, como mola propulsora [*Triebfeder*] das ações morais, nos obrigaria a agir pela lei para além de uma determinação sensível, pois, segundo Perez, “[...] A determinação que a lei exerce sobre a vontade opera contra as inclinações dos impulsos sensíveis [...]” (ibidem, p. 234), tendo como efeito o sentimento de respeito. Contudo, o que nos parece é que, por esta via de argumentação, o sentimento moral proposto como efeito da lei na determinação da vontade termina por se caracterizar mais como uma espécie de motivação²⁷; o que então, nos poderia fazer novamente recair no caso de algo sensível, imiscuindo-se na moralidade kantiana.

Para trazer clareza à questão, Perez (2008) apresenta então que a lei moral na determinação da vontade, sem poder prescindir do sentimento do respeito (sentimento moral) guarda um aspecto positivo e outro negativo. A

²⁷ Sobre o problema da motivação moral em Kant, a partir de interpretações não semânticas, Perez (2008) considera que há um relevante material em Larry Herrera (2000), quando este reconstrói um importante cenário ao utilizar-se dos textos de Richard McCarty (*intellectualist e affectivist*) na classificação dos *Triebfedern*. Cf. HERRA, L. **Kant on de moral triebfedern**. *Kant-Studien*, n. 91, p. 395-410, 2000. O debate entre Guido de Almeida e Loparic também produziu um plano profícuo quanto ao problema da moralidade em Kant. Segundo Omar Perez, a produção de Guido de Almeida – **Kant e o facto da razão: cognitivismo ou decisionismo moral?** *Studia kantiana*, Rio de Janeiro, v.1, n. 1, p. 53-82, 1998. – neste tema, ao trazer à baila o fato da razão como uma solução crítica no problema moral, esta argumentação é passível de ser criticada. Pois, segundo Perez (2008, p. 237), Almeida (1998) adota uma postura cognitivista para responder o problema, a saber, de como uma vontade não perfeitamente racional é determinada por um princípio puro da razão. A crítica de Omar Perez a Guido de Almeida verifica-se nos seguintes termos, quando Guido de Almeida conclui: “[...] ‘o fato da razão nada mais é, em última análise, do que a consciência contingente de uma verdade analítica: a consciência, que um agente imperfeitamente racional tem, mas poderia não ter, da necessidade de um determinado modo de agir para todo ser racional enquanto tal’” (ALMEIDA, 1998, p. 80) [...]”; enquanto Omar Perez argumenta: “esta leitura, injustamente resumida aqui, não só corre risco de transformar Kant em um intelectualista, coisa que sempre pretendeu evitar, distanciando-se do racionalismo wolffiano e do seu conceito de perfeição, senão também de condenar longas reflexões sobre o sentimento moral como elaborações do sensualismo moral inglês, deixando aparecer o texto kantiano como um conjunto de incoerências” (PEREZ, 2008, p.237-238).

citação abaixo, apesar de extensa, é de real importância para captarmos o modo pelo qual Perez entende a inter-relação nas definições do respeito e da lei moral, determinando a vontade segundo a liberdade. Citamos:

A lei moral tem um lado negativo e outro positivo. Por um lado (o lado negativo), fere as inclinações (sensíveis) do amor de si mesmo; por outro lado (o lado positivo), produz um sentimento que “não é de origem empírica”, mas *a priori*: o sentimento de respeito (*Achtung*) (CRPr A 130-133). Trata-se, assim, de um sentimento que surge por ocasião da consciência da lei. A lei moral propicia e evoca o sentimento moral. Propicia, porque o sentimento moral não pode estar antes da lei. Isso o tornaria um fundamento material semelhante aos que Kant rejeita. Evoca, porque a lei manda, e não apenas pela letra, senão também pelo espírito, pela intenção, pela força da humilhação (*Demütigung* é a palavra de Kant) (CRPr A 133). [...] A lei é *Triebfeder* para a ação moral, mas o sentimento moral é a moralidade mesma (*Sittlichkeit selbst*) considerada subjetivamente como *Triebfeder* (CRPr A 134) De acordo com Kant, esse sentimento tem como “base” (*Grunde*) o “sentimento sensível” (*das sinnliche Gefühl*), mas a causa da determinação está na razão prática (CRPr A 134). O que está em questão aqui é a supremacia da lei sobre os impulsos sensíveis. Essa supremacia não se dá apenas, e nem fundamentalmente, a partir de um cálculo ou um argumento intelectual, mas pela força da lei por meio do sentimento moral. Com efeito, a lei moral é reconhecida em seu caráter imperativo (isto é, enquanto lei), ou em outras palavras, a letra do enunciado se torna efetivamente imperativa porque impõe respeito a um ser finito cujos impulsos devem reconsiderar. [...] o sentimento moral “está inseparavelmente ligado com a representação da lei moral em todo ser finito” (CRPr A 142). A lei agindo imperativamente na determinação da vontade de um ser finito exige o sentimento de respeito (CRPr A 144). (PEREZ, 2008, 235-236).

Diante disto tudo, Perez (2008, p.244) permite-se algumas conclusões, a saber: primeiramente, que para pensar a lei em sua efetividade, não se pode prescindir do sentimento moral; segundo, este sentimento não é algo empírico que se imiscui, de modo ilegítimo, na moralidade, pelo contrário, por ser um conceito da razão, o respeito difere de qualquer outra sensação empírica, devido a sua origem. Resta então, em última instância, demonstrar, segundo nosso comentador entende, que o sentimento de respeito é um “fato da razão”.

O problema do fato da razão é tratado por Perez (2008) a partir de Loparic (1999) – em **O fato da Razão: uma interpretação semântica**. *Revista Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999 – e em oposição a Almeida (1998).

A principal contribuição de Perez (2008) para nossos intentos diz respeito a uma das conclusões que ele alcança ao demonstrar, por meio da interpretação semântica, o sentido da razão prática. Omar Perez constata, a partir da pergunta

que lhe serve de horizonte (*como são possíveis juízos sintéticos a priori práticos?*), o significado dos juízos práticos kantianos em suas especificidades, mediante as noções de lei moral, liberdade prática, dever, autonomia, o sentimento moral do respeito e, por fim, o ‘fato da razão’. Mediante a análise de todos estes elementos a compor a moralidade, conclui na segunda parte de sua obra, **Kant e o problema da significação**, que:

[...] a razão prática não pode ser considerada uma máquina de universalização porque distorceríamos o problema kantiano da determinação moral ao problema de como seguir uma regra prática. A razão prática implica em um “modo de vida”, que não é o resultado algorítmico de uma conduta mecânica e sim a consequência de um sentimento moral e de uma ideia de humanidade como fim em si mesmo. (PEREZ, 2008, pp. 244-245).

Esta constatação de Perez (2008) incide diretamente em nosso propósito de apresentar a moralidade do sujeito como condição necessária para pensarmos (refletirmos) a finalidade perante toda a natureza. Com efeito, trataremos a seguir de expor que o fim supremo pode ser pensado somente pela via moral, a qual, acreditamos ter evidenciado nesta primeira parte de nosso texto. Partindo das constatações que chegamos até este momento, acreditamos poder nos capítulos seguintes que estimar o homem como fim supremo de todas as coisas, como nos diz Kant no § 84 da KU, é pertinente pela aceitação do sujeito de moralidade.

De todo modo, nosso percurso sobre a moralidade teve por meta demonstrar que este mesmo sujeito moral (como objetivamos caracterizá-lo em tudo o que fora exposto acima), deve ser entendido, segundo Kant, no § 84 da **KU**, como sendo o fim supremo de todas as coisas. Para tanto, cabe-nos agora averiguar o modo pelo qual a faculdade de julgar reflexionante, exposta na segunda parte da **Crítica do Juízo**, permite asseverar o sujeito de moralidade como fim da natureza.

2. A FACULDADE DE JUÍZO REFLEXIONANTE E SEU PRINCÍPIO REGULATIVO

O juízo teleológico se verifica de modo mais apropriado, no que se refere a sua particularidade, sob o índice da faculdade do juízo reflexionante. Doravante, nos contentaremos em expor as nuances do juízo reflexionante como modo complementar e exclusivo que a faculdade de julgar propicia à investigação da natureza. Posteriormente, trataremos de referenciar a exigência de um princípio próprio para essa faculdade de conhecimento, no intento de, enfim, problematizar a concepção de fim supremo que provém do princípio da conformidade a fins da natureza, princípio peculiar da faculdade de julgar, reflexionante em seu operar teleológico.

Para tanto, será necessário dispor de uma justificação da faculdade de julgar reflexionante que a destine como sendo uma das faculdades de conhecimento superiores. Somente então, no emprego de um princípio que lhe é próprio (já adiantamos que este princípio é o de conformidade a fins da natureza), poderemos – ao averiguarmos, em Kant, a necessidade de tal princípio – estabelecer a validade pleiteada pela reflexão na filosofia crítica, frente à investigação da natureza e seus produtos.

O Juízo, segundo entendemos com Kant, comporta um duplo²⁸ modo de operar, a saber, a faculdade de juízo determinante e a reflexionante. No que diz respeito à faculdade de juízo determinante, porém, esta maneira parece se submeter diretamente ao entendimento; enquanto que o juízo reflexionante requer um princípio próprio, o que lhe confere uma autonomia frente às demais faculdades-de-conhecimento superiores, tão somente, lhe proporcionando o campo da reflexão, e não o da determinação no conhecimento. Isso nos parece

²⁸ Perin (2008, p.115) cita um trecho das *Reflexões* que trata da lógica, onde procura evidenciar não só a dualidade operativa do Juízo, mas também a possibilidade de se afirmar que o juízo reflexionante já havia sido concebido muito tempo antes de ser introduzido na terceira Crítica. Em tal reflexão (na tradução de Perin), Kant assim finaliza: “a faculdade de julgar é dupla: a faculdade de julgar determinante e a faculdade de julgar reflexionante. A primeira vai do universal ao particular, a segunda do particular ao universal. A última tem validade apenas subjetiva. – (Inferência segundo analogia – é indução – é presunção lógica)” (Refl. 3287, AA 16:759).

ser evidenciado na Primeira Introdução da **KU**, no V – *Do Juízo reflexionante* – como segue abaixo.

O Juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada. [...] (EEKU, AA 20: 211; trad. p. 176).

Faz-se importante observar que a tarefa do juízo reflexionante, até então uma novidade na filosofia sistemática de Kant, se remete ao princípio regulativo que é o da conformidade a fins da natureza. Contudo, ainda na Primeira crítica “[...] Kant garante que o empreendimento essencial da razão no domínio teórico consiste em garantir leis universais da natureza que regem todo e qualquer evento no território da experiência possível”. (PERIN, 2008, p.119).

Justamente partindo dessa exposição de Kant, na **KRV** é possível deduzir, mediante as categorias do entendimento, o fundamento e o limite do conhecer especulativo que objetiva somente o campo possível da experiência. Isto é, o conhecimento dos fenômenos determinados pela legislação da natureza. Por meio disso, na **KU** toma-se a condição imposta anteriormente, para justificar a faculdade do juízo reflexionante como sendo uma faculdade a qual se reivindica um princípio que lhe pertence de modo exclusivo.

Tendo-se em conta os resultados estabelecidos para legitimar o fundamento e o limite da razão na operação sobre as categorias do entendimento na **KRV**, somos levados a entender a motivação de Kant, na **KU**, em demonstrar a especificidade do Juízo como uma das faculdades de conhecimento superior. Isso, na medida em que esta faculdade possa, a partir de um princípio que lhe é próprio (a conformidade a fins da natureza), ser inscrita na alçada da filosofia crítica. Nesse intento, dever-se-á abordar a natureza somente de modo geral, com efeito, a natureza submetida a “leis universais”.

Ao nos ofertar uma leitura²⁹ da Terceira Crítica, como uma espécie de “prova” do fechamento do sistema kantiano das faculdades a priori, Lebrun

²⁹ “[...]A leitura da 3ª Crítica, se temos em vista a originalidade de sua intenção, orienta-nos assim em direção a uma respostas às seguintes questões: por que e em relação a que os textos reduzidos a si mesmos e separados de suas pretensões doutrinárias contêm ainda um sentido? Que interesse mantêm as metafísicas, quando se leva em conta a sua ingenuidade pré-crítica? Que interesse, afinal, tem a Física de Aristóteles, quando não nos contentamos em situá-la em relação à mecânica galileana ou em fazer dela a suma do saber do século IV? [...]. A 3ª Crítica

(2002) pretende apontar que na Terceira crítica Kant busca solucionar metodologicamente e de modo contínuo o problema das faculdades do conhecimento. De modo específico, o filósofo investiga quais são os elementos e como se verifica a organização dos conceitos segundo a faculdade do Juízo e seu princípio a priori, que é a conformidade a fins.

Há em Lebrun a afirmação bastante clara do porque a **KU** faz-se tão importante como fechamento do período crítico. Pois, se alguém questiona: “Qual o alcance desta obra, ou ineditismo que ela procura apresentar, uma vez que já na **KRV**, no texto do Apêndice à Dialética transcendental, o entendimento procede de modo a ajuizar segundo um sistema de fins? Ora, com Lebrun, pode-se responder que a Terceira crítica “nasceu dos problemas epistemológicos”³⁰, os quais o texto mencionado da **KRV** teria deixado em suspenso. Segundo esse comentador, Kant teria se debruçado sobre sua própria obra anterior, para que com a Terceira crítica alcançasse “[...] a consciência que ele teve, não tanto de ter dito coisas novas, mas de ter modificado para sempre a maneira de se colocar os problemas [...]. Não existem respostas kantianas a problemas em geral, mas apenas falsos problemas tradicionais” (Lebrun, 2002, p. 4-5).

Em suma, dir-se-á que Lebrun limita a leitura da **KU** de modo a entender que Kant, com esta obra, procurou tratar

[...] a articulação da *Crítica da faculdade de julgar*, [...] apenas, mas sem descontinuidade, de provar a existência, a meio caminho entre o entendimento e a razão, de uma instância *a priori* mais primitiva do que eles [...] trata-se de esquadrihar o território da antiga teologia natural para mostrar como as significações da prática se antecipam em significações semiteóricas [...]. 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 de enunciar a verdade definitiva sobre tal ou tal região do Ser. Por onde se começa a ver qual erro de princípio poderia viciar a leitura da obra: ele consistiria em fazer da recondução ao *a priori* original um conjunto de asserções teóricas, como se Kant tivesse entendido nos comunicar a *sua* definição do belo, ou a *sua* compreensão do orgânico. Ora, é a partir de Kant que essa

é o ponto de inflexão onde conceitos metafísicos, tornados insustentáveis, metamorfoseiam-se em “figuras do saber” do século XIX [...] a razão pela qual nós centramos este trabalho no movimento que nos faz passar da crítica dos conceitos cosmoteológicos ao surgimento dos temas (a “bela natureza”, o organismo) que iriam substituí-los.” (Lebrun, 2002, p.13, 15).

³⁰ Sobretudo, o que se refere à distinção entre “pensar” e “conhecer”, destacada por Kant na senda Seção da Primeira Introdução da KU. (Cf. EEKU, AA 20: ; trad. p.171), bem como, no argumento da **Carta de Beck a Kant, 24 de agosto de 1783, AA 11: 443**; demonstra Lebrun. Cf. Lebrun, 2002, p.3; p.8 e p.743 (Nota 22 do Capítulo X). Tais problemas envolvem os conceitos de ‘sublime’, ‘gênio’ e ‘finalidade orgânica’.

atitude ingenuamente “teórica” torna-se justamente incompatível com o projeto filosófico. (Lebrun, 2002, p. 4-5).

No Cap. IX de sua obra, **Kant e o fim da metafísica**, Lebrun se questiona sobre a motivação kantiana em reunir a finalidade estética e a finalidade orgânica, como marcas do juízo reflexionante, destacando que para acercar-se da resposta, faz-se necessário ler em Kant uma reelaboração do conceito de finalidade³¹. Partindo primeiro de uma abordagem “tradicional”³² do conceito, o filósofo de Königsberg passa posteriormente à “uma utilidade nova”³³.

Para verificarmos isso, é preciso entender o dispositivo que se opera no ajuizamento e que, por sua vez, redireciona a problematização do processo de nosso conhecimento. Segundo Lebrun (2002), tendo por base a **Primeira Introdução da Crítica do Juízo**, faz-se necessário atentar para os seguintes passos:

[...]1º o princípio que me assegura *a priori* a subordinação possível das leis empíricas sob outras leis empíricas mais gerais é o mesmo que: (p.371) 2º garante a classificação lógica e 3º torna possível, de maneira mais geral, a possibilidade permanente de toda conceptualização. Harmonia das leis, delimitação das classes e formação dos conceitos enraizam-se no mesmo *a priori*: *eu sempre posso* compreender diferentes representações em uma consciência única. Ou ainda: eu vivo em um mundo onde *existe sentido* antes de que existam “objetos” – onde, por conseguinte, mesmo os conceitos artificiais da classificação possuem um “objetividade presuntiva”. [...] Kant chega à convicção de que **esse princípio** não é o princípio transcendental único, e de que a análise do sentido extravasa a do conhecimento. No momento em que o filósofo transcendental compreende que sua questão está longe de limitar-se ao fato da objetividade, **é ao pensamento qualitativo**, pré-científico, inexacto que ele

³¹ Encontra-se em Lebrun a afirmação sobre a origem do conceito: “[...] em Kant, nasce “das três operações clássicas: comparação, reflexão, abstração”. “A unidade do conceito empírico deve ser emprestada da experiência, ela é a análise de um dado”. [...] E se a filosofia transcendental se furta a essa tarefa de fundação, de duas coisas, uma: ou é impossível afastar, senão dogmaticamente, a possibilidade de direito de uma fundação psicologista da lógica, ou ela se chocará, como com um irracional, a essa referência de fato que a lógica formal envolve na origem e, por conseguinte, a lógica transcendental, na medida em que ela admite a esta como dada. Ao contrário, se se toma consciência da dificuldade, deve se admitir que falta determinar, na raiz (pré-lógica) de nosso conhecimento, um ato transcendental tal que ele torna sempre possível a passagem de não importa qual representação a um conceito empírico. É a preocupação em localizar e nomear esse ato que faz a unidade do pensamento de Kant na 1ª introdução [da **KU**], quando ele estende a questão suscitada, no ponto de partida, pelo problema da unidade das leis empíricas, à possibilidade da classificação e, enfim, àquela de formação dos conceitos em geral [...]” (Lebrun, 2002, 375).

³² Cf. Lebrun, 2002, p.327.

³³ Idem, p. 328.

espontaneamente se dirige – ao “*Gedankenspiel*”³⁴ e não ao saber [...] ele indica a substituição da questão: “Como podemos conhecer?” pela questão: “Como podemos pensar?” (Ibidem, p.370-371).

O que Lebrun (2002) afirma, é que o caráter metodológico da reflexão tal como ela se apresenta na 1ª da **KU**³⁵, articula-se de um modo particularmente distinto da reflexão lógica e da reflexão transcendental presentes na **KRV**³⁶. Isto porque, o refletir metodológico permite o engendramento de um princípio próprio para a faculdade de Julgar, especificamente para aquilo que Kant chama de Juízo reflexionante³⁷. O texto kantiano estipula: “refletir (*Überlegen*)” consiste em “[...] comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com a sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.” (EEKU, AA 20:211; trad. p.176). Para Lebrun, a Primeira Introdução à terceira crítica avança dois caminhos de investigação transcendental, caminhos estes que não encontram na Analítica uma destinação satisfatória, devido ao papel que delegam faculdade de julgar. Um deles é o caminho “da legislação da natureza em geral”, outro “o da *gênese dos conceitos e da investigação das regras*” (2002, p.379). Como superação ao texto da analítica, a Faculdade Do Juízo na **KU** passara a uma nova significação – “princípio transcendental de unificação sistemática” (Ibidem, p.381).

Primeiramente, é importante ter presente a advertência de Lebrun sobre a noção de sistema. Esta ideia responde aqui ao fato de Kant estar diametralmente distante dos filósofos predecessores seiscentistas, permitindo-se assim também a distinção da figura do filósofo frente seu objeto de labor. Não podendo mais relegar-se a alcunha de um “saber objetivo”, a filosofia por meio da “[...] *Crítica*³⁸ enquanto reflexionante [...] ela recorta um “*territorium*” para um uso da linguagem ainda a nascer: [...] qual será o tom do discurso filosófico?

³⁴ “Um jogo intelectual”. Cf. Departamento de Dicionários da Porto Editora. **Dicionário Editora de Alemão-Português**. 2ª ed. Porto: Porto Editora, 2009. p.453. O que sem prejuízo de conceptualização poderíamos remeter a uma espécie de “jogo da mente”, ou ainda a “artifício mental”.

³⁵ Lebrun, 2002, p.376-377.

³⁶ Idem. Também Cf. **KRV**, B. 216.

³⁷ “O princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza é: que para todas as coisas naturais se deixam encontrar *conceitos* empiricamente determinados, o que quer dizer que: pode-se sempre pressupor em seus produtos uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós [...]” (EEKU, AA 20: ; trad. p. 216-217).

³⁸ Entende-se com este termo aquilo que se verifica nas três obras de Kant (**KRV**; **KPV** e **KU**) que tem o termo crítica em seus títulos e, por sua vez, se determinam como tarefa, explicitar como são possíveis juízos sintéticos *a priori* epistemológicos, éticos, estéticos e teleológicos.

Sem dar-nos a ideia, Kant indica aquilo que ele não será mais.” (Ibidem, p.385).

Com efeito,

[...] a filosofia reserva-se o espaço do “Philosophieren”. “Saber” sem dúvida, a mesmo título que os saberes anedóticos, mas também reflexão do entendimento sobre si mesmo. Desse modo o filósofo, se não é mais um matemático, é menos ainda um doutrinário. Ele deve *formular sistematicamente* as questões (aspecto doutrinário), mas *não pode ensinar a colocá-las*: onde encontrá-las senão em si mesmo, por “*Einsicht*” (aspecto reflexionante)? [...] (Ibidem, p. 384).

A diferenciação postulada contrapõe o sistema³⁹ da filosofia de um lado e a *Crítica* de outro. Para Lebrun, o primeiro tem como partes os princípios fundamentados pela especulação e pela prática; já a *Crítica* “[...] sem apoiar-se em uma jurisprudência prévia, investiga a norma que servirá para julgar as doutrinas [...]” (2002, p.386-387).

Após alertar para a abordagem correta que se inscreve no projeto crítico, Lebrun guarda como substancial a importância e a nova problemática que ali se encontra ao questionar a necessidade do pensamento metafísico, ao menos, como fundamentação para o problema. Pois, indaga ele: “[...] se é verdade que **o criticismo** tem como única “verdade” a de ser o ponto culminante da *Aufklärung* e substituir ao anátema lançado aos “sistemas” a dissolução das significações metafísicas, não seria preciso considerá-las antes como o ponto de inflexão de problemáticas doravante inevitáveis?” (Lebrun, 2002, p.389).

Sob este ponto, a formulação de Lebrun recai na disjunção que circunscreveria de um lado a lógica e, de outro, a reflexão. Como solução às contraposições daqueles, Lebrun argumenta:

³⁹ É esclarecedor a posição que Lebrun adota em seu texto, frente à noção de sistema, quando se tem em mente “[...] o sistema da filosofia especulativa pura e da filosofia prática. Oxalá possais nos oferecê-lo logo” (Bering a Kant, 28 de maio de 1787, 10: 406). [...] Os 1º Princípios metafísicos da ciência da natureza já tinham sido publicados, mas o autor precisava que eles não continham a metafísica da natureza: “antes de chegar à metafísica da natureza que prometi, eu devia destacar dela aquilo que é uma simples aplicação sua, mas que, todavia, pressupõe um conceito empírico... (eu devia destacá-lo dela) porque essa metafísica, para ser perfeitamente homogênea, dever ser pura.” (carta a Schütz, 13 de setembro de 1785, 10: 406) Ocorrerá o mesmo com a Metafísica dos costumes: como trata-se ali apenas de caso de aplicação, só se pode esperar dela “uma aproximação em relação ao sistema” (MS, AA 06: 205). A inquietação de Bering era portanto justificada: não haverá metafísica de Kant. Como se a *Crítica* devorasse o projeto que a tinha suscitado, à medida que o autor refletia sobre sua essência. Como o atestará o *Opus postumum*, não é que a ideia do sistema perca sua importância; mas sua publicação não parece tão importante para Kant quanto para os professores kantianos” (Lebrun, 2002, 394).

Sob o pretexto de aprofundar o sentido da lógica formal, esta é rapidamente perdida de vista. [...] *dialética* e *reflexão* divergem. A dialética torna-se o método da filosofia quando esta, prolongando o movimento que Hegel honra Kant por ter iniciado, consoma a transformação “da metafísica em lógica” (material). A Reflexão torna-se o método da filosofia quando esta tomou consciência de que a lógica é uma disciplina particular que exige, ela também, uma fundação. [...] Parece-nos que o lugar central que ele termina por atribuir à Reflexão dá conta de dois traços essenciais de sua obra. Em primeiro lugar, da ausência de uma metafísica. Em segundo uma *Crítica da faculdade de julgar*, que as duas *Críticas* anteriores não deixavam adivinhar. (Ibidem, pp. 392- 393).

Como consideração final, a obra de Lebrun ***Kant e o fim da metafísica*** busca evidenciar que – primeiramente na *Dialética transcendental* e, de modo cabal, na **KU** – a metafísica especial é por meio da crítica kantiana readmitida e superada. Lebrun (2002) entende que

[...] A ideia crítica foi animada, do começo ao fim, pela esperança de dar uma base à metafísica. E as *Críticas* são mais do que uma investigação preliminar à fundação da metafísica: através delas, é a ideia da metafísica que desdiz um passado fraudulento e, *ao mesmo tempo*, traça o contorno do “país da razão” e dos caminhos sem saída aonde os metafísicos penetraram, por terem confundido subrepticamente o “ser enquanto ser” e o ser-do-sensível. A originalidade da Crítica provém do fato de que, nela, a metafísica não é criticada do exterior: é uma e a mesma coisa contestá-la enquanto ciência aparente, tal como ela surgiu na história, e começar a restituí-la em sua autenticidade sistemática, retificando seus princípios e recortando com exatidão seu campo de aplicação. Longe de haver um antagonismo entre crítica e sistema, a crítica desenha, espontaneamente, as articulações da metafísica futura. Crítica e sistema interferem, pois não houve “sistema kantiano”, se se entende por isso uma obstinação retórica que teria terminado por sufocar o projeto inicial [...]. A Crítica, acrescenta ele, já contém “a verdadeira doutrina-da-ciência (*die eigentliche Wissenschaftslehre*)” que poderá compreender todos os sistemas. (Ibidem, p. 684).

Com a **KU**, indica Lebrun (2002), Kant responde pela metamorfose da ideia da metafísica, isto é, ela deixa de ser a ciência suprema que tem por objeto o absoluto e passa então, ao ser revalidada pela crítica, a fomentar a condição de possibilidade dos saberes. Desta forma, a *Crítica* se incumbem o trabalho de “[...] inventariar as formas de nossa relação ao suprassensível [...]” e determina o tema da metafísica, tendo “[...] por missão desenhar o contorno da finitude *em relação ao suprassensível*, precisar em que o não-saber é outra coisa que uma ignorância teórica, uma proibição de ir além” (Ibidem, p. 687).

Com o rigor interposto pela noção *Crítica*, segundo Lebrun (2002), é que se acredita manter a postura ímpar do criticismo, e acreditamos poder, com maior alcance e em melhores condições, interpor o questionamento sobre a validade do juízo teleológico que permite ajuizar o homem como fim supremo. Isto é, indagar sobre os fundamentos que permitem sustentar esta afirmação da faculdade de julgar.

2.1. O JUÍZO DETERMINANTE

No que se refere ao juízo determinante, ou seja, aquele que se direciona do universal ao particular, nos parece ser correto admiti-lo presente na **KRV** como sendo (de um modo bem mais explícito) a concepção exata do que Kant denomina “faculdade de julgar”. Com isso, não queremos dizer de modo algum que a expressão ‘juízo determinante’ surja na **KRV**; mas sim que nossa leitura pleiteia que o significado da ‘faculdade de julgar’ na primeira Crítica – destinando o Juízo (faculdade de julgar) a ser submetido aos princípios do entendimento – se apresenta de modo mais claro sob a modalidade determinante do ajuizamento.

Assim afirmamos, tendo por base dois trechos da *Analítica dos Princípios*, na **KRV**. O primeiro deles, citado da Introdução, intitulado **A faculdade de julgar transcendental em geral**, permitirá compreendermos posteriormente porque a faculdade de julgar está vinculada ao entendimento, servindo-lhe de forma instrutiva. Por hora, basta-nos esclarecer porque o juízo determinante é modalidade exclusiva que se apresenta de forma mais explícita na **KRV**, quando temos em mente a dupla função da faculdade de julgar. Isto se dá na consideração do seguinte ponto:

Se é definido o entendimento em geral como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir*, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*). A lógica geral, não contém nem pode conter quaisquer preceitos para a faculdade de julgar. Com efeito, já que *abstrai de todo o conteúdo do conhecimento*, resta-lhe apenas a tarefa de decompor

analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e raciocínios e assim estabelecer regras formais do uso do entendimento [...] (*KRV*, A 132/B171; trad. p. 177).

O segundo trecho que invocamos, a fim de destacar nossa leitura de que a faculdade de julgar presente na *KRV* remete-se mais propriamente ao juízo determinante⁴⁰, parece ser mais direto, ao expor que é preciso “conduzir” – no sentido de “ensinar” – corretamente a faculdade de julgar em sua função de submeter os “fenômenos aos conceitos do entendimento”. No parágrafo que precede a Introdução supracitada, Kant afirma que

“[...] *A analítica dos princípios* será portanto apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento, que contêm as condições das regras *a priori*. Por este motivo, ao tratar do tema dos autênticos *princípios do entendimento*, servir-me-ei da denominação de *doutrina da faculdade de julgar*, designando assim mais rigorosamente esta tarefa” (*KRV*, A 132/B171; trad. p.176).

Disto segue-se – talvez de modo arbitrário e, por isso, seja mesmo necessário respaldar melhor posteriormente – que, segundo Perin (2008), no

⁴⁰ Aparentemente isso implicaria uma discordância com a tese LONGUENESSE, Beatrice. **Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of pure reason**. New Jersey: Princeton University Press, 2000. Porém, este não é o nosso propósito. Objetivamos aqui, tão somente, apontar que é possível lermos na *KRV* com mais propriedade a faculdade de julgar como sendo a faculdade de juízo determinante, quando esta subsume os objetos às regras prévias do entendimento. Isso não exclui que em outros contextos, possamos observar na *KRV* a faculdade de julgar com o sentido de faculdade de juízo reflexionante, como lhe é conferido na *KU*. Sendo assim, o que mais corrobora com nossa explicação sobre este fato, encontra-se em uma nota marginal no texto de PERIN (2008, p.115) no qual ele pontua a tese de Longuenesse, e nos parece vir ao encontro a nossa leitura. Diz a nota: “[...] Longuenesse garante que determinação e reflexão são aspectos distintos da faculdade de julgar apresentados por Kant já no início do período crítico e, até mesmo, antes dele. Como suporte à tese de que “[...] no núcleo da primeira Crítica nós encontramos uma concepção de juízo no qual a reflexão desempenha um papel essencial, [e que é] contrária à visão comum de que reflexão é um tema exclusivo da terceira Crítica” (p.163), Longuenesse apresenta uma reconstrução da teoria kantiana do conhecimento segundo o que denomina “capacidade de julgar” e considera que o que é peculiar da terceira Crítica não é a apresentação de uma atividade reflexionante do juízo, mas sim a especificação dessa atividade em juízos estéticos e teleológicos que “[...] são meramente reflexionantes (*nur reflektierende, bloß reflektierende*)”. Segundo Longuenesse, “esse modificador restritivo objetiva negar que esses juízos [estéticos e teleológicos] são em qualquer sentido determinantes; eles são puramente reflexionantes. Eles diferem nessa consideração dos outros juízos relacionados ao sensivelmente dado, os quais não são meramente reflexionantes, mas também determinantes” (p. 164). [...] No que segue será tomado como suficiente considerar que, se a faculdade do juízo como determinante, que é justificada na primeira Crítica enquanto operante no domínio teórico da razão, não é contraditória com a admissibilidade da mesma faculdade do juízo como reflexionante, esta última não encontra (e sistematicamente não pode encontrar) a sua justificação transcendental na primeira Crítica” (PERIN, 2008, p.115).

contexto da *KRV*, Kant tenha exposto a faculdade de julgar no sentido de faculdade de juízo determinante, isto mediante a sua operação constitutiva de ajuizamento dos objetos. No campo especulativo da razão a faculdade de julgar garante essencialmente a aplicação às regras do entendimento, partindo dos “[...] conceitos enquanto justificados como universais pela faculdade do entendimento e pretende garantir a sua aplicação a condições particulares sensíveis” (PERIN, 2008, p.116).

Na Segunda Introdução da *KU*, no IV – *Da faculdade do juízo como uma faculdade legislante a priori*, as funções do juízo determinante e do reflexionante se exprimem de modo claro e distinto, de forma a não deixar mais dúvida sobre o que é próprio a cada uma delas:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade do juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexionante* (*KU*, AA 20: XXVI; trad. p. 23).

Com essa distinção estipulada, pode-se pressupor que Kant já antevê a necessidade de um princípio próprio para a faculdade de julgar reflexionante, a saber, o campo restritivo que a faculdade de juízo determinante impõe à investigação acerca dos fenômenos, quanto à multiplicidade destes na natureza.

A faculdade do juízo determinante, sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento, somente subsume; a lei é-lhe indicada *a priori* e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma, de modo a poder subordinar o particular na natureza universal. Só que existem tantas formas múltiplas da natureza, como se fossem outras tantas modificações dos conceitos da natureza universais e transcendentais, que serão deixadas indeterminadas por aquelas leis dadas *a priori* pelo entendimento puro [...] que para tal multiplicidade têm que existir leis, as quais na verdade, enquanto empíricas, podem ser contingentes, segundo a nossa perspicácia intelectual. [...] (*KU*, AA 20: XXVI, trad. pp. 23-24).

Já havíamos mencionado que devido os limites do juízo determinante não poderíamos julgar (de modo crítico) sobre a diversidade de objetos da natureza. Isto nos parece, com base na citação acima referida, exigir conjecturar um outro

modo de ajuizamento – segundo Kant⁴¹, o do juízo reflexionante – que para responder à necessidade da crítica deverá estipular para si próprio um princípio que deve levar à compreensão os objetos da natureza, para além da atual subserviência que o juízo determinante presta ao entendimento. Isto, porém, sem negar as prerrogativas do sistema da crítica.

Com a legitimidade de um princípio que lhe cabe exclusivamente – princípio da conformidade a fins da natureza, mais adiante problematizado – a faculdade de julgar reflexionante guia-se na investigação da natureza, sem nada prescrever a esta. Pois, “[...] a reflexão sobre as leis da natureza orienta-se em função desta, enquanto a natureza não se orienta em função das condições, segundo as quais nós pretendemos adquirir um conceito seu, completamente contingente no que lhe diz respeito” (KU, AA 20: XXVII; trad. p. 24). Passamos, doravante, a assinalar que a faculdade de juízo reflexionante é o modo de ajuizamento pelo qual, segundo Kant na **KU**, a investigação da natureza deva se orientar.

2.2. SOBRE O JUÍZO REFLEXIONANTE

Ao abordamos o Juízo segundo sua faculdade de juízo reflexionante, nos forçamos entender, a partir da seção V da *Primeira Introdução da KU*, que esta faculdade responde pela possibilidade da reflexão. Dito novamente, segundo Kant, “[...] *Refletir (Überlegen)*, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. [...]” (EEKU, AA 20: 211; trad. p. 176).

Dito isso, todavia, ainda não fica claro o porquê de o juízo reflexionante necessitar um princípio próprio ao executar sua função. Ora, é evidente que a operação do juízo reflexionante é o refletir, e isto, para Kant, requer “[...] um princípio [...] no qual o conceito de objeto posto no fundamento prescreve ao

⁴¹ Cf. KU, AA 20: XXVII; trad. p. 24

Juízo a regra e, assim, faz as vezes de princípio” (EEKU, AA 20: 211; trad. p. 176). Então, somos levados a crer que o princípio, exigido para a reflexão, permite ajuizar as coisas da natureza como se toda vez estas coisas tivessem sido possíveis mediante leis universais, das quais compreendemos. Com efeito, isso não relega ao Juízo a faculdade reflexionante, pois “[...] O juízo é aqui em sua reflexão, ao mesmo tempo determinante e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra, sob a qual são subsumidas intuições empíricas dadas.” (EEKU, 20: 212; trad. p. 177).

Contudo, o que se faz necessário para que o juízo reflexionante reivindique um princípio próprio, dá-se pela própria particularidade do juízo reflexionante buscar um universal não dado, mas pressuposto para encerrar sobre eles os particulares que a experiência nos fornece. Dito de outro modo, o princípio peculiar da faculdade de julgar reflexionante se verifica, segundo Kant,

[...] para conceitos tais que devem antes ser encontrados para intuições empíricas dadas e que pressupõem uma lei natural particular, somente segundo a qual é possível uma experiência particular, o Juízo precisa de um princípio próprio, igualmente transcendental, de sua reflexão, e não se pode remetê-lo outra vez a leis empíricas já conhecidas e converter a reflexão em uma mera comparação com formas empíricas para as quais já se têm conceitos [...] Toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, formas *específicas*, mas, por essa sua comparação com outras, também *genericamente concordantes*, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso Juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo a priori, tem de preceder toda a comparação (EEKU, AA 20: 213; trad. p. 177).

Tendo considerado isso, podemos perceber a maneira pela qual o juízo reflexionante opera de modo técnico, isto é, de modo artístico mediante seu princípio que lhe é próprio. Isso se dá, em Kant, a partir do momento em que compreendemos que a faculdade de julgar reflexionante procede como técnica,

[...] não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado de uma ordenação final da natureza em um sistema, [...] na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis. Assim, o Juízo mesmo faz a priori da técnica da natureza o princípio de sua reflexão,

sem no entanto poder explicá-la ou determiná-la mais, ou ter para isso um fundamento-de-determinação objetivo dos conceitos universais da natureza [...], mas somente para, segundo sua própria lei subjetiva, segundo sua necessidade mas ao mesmo tempo de acordo com as leis da natureza em geral, pode refletir. (EEKU, AA 20: 213-214; trad. p. 177-178).

Sob a tutela do texto kantiano, a definição para o princípio peculiar da faculdade do juízo e que corresponde à faculdade de julgar reflexionante, entendemos o princípio da conformidade a fins – que em seguida exporemos melhor. Isto partindo da afirmação de Kant na qual se lê que “[...] princípio próprio do Juízo é, pois: A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo”. Por seu turno, também é sob esta égide que tem origem “[...] o conceito de uma finalidade da natureza, e aliás como um conceito próprio do Juízo reflexionante, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e aliás em sua mera faculdade de refletir” (EEKU, AA 20: 216; trad. p. 179).

2.3. A CONFORMIDADE A FINS DA NATUREZA COMO PRINCÍPIO PRÓPRIO DA FACULDADE DO JUÍZO REFLEXIONANTE

A atribuição de uma conformidade a fins da natureza (um princípio da Faculdade do Juízo) é empreendida devido ao modo de operação da faculdade de julgar. De modo a colocar um pouco mais de luz sobre o juízo teleológico, havemos de problematizá-lo adiante, por ora, acreditamos ser suficiente definir ‘juízo teleológico’, segundo Kant, como sendo aquele julgamento “[...] sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade das mesmas (como fins naturais) [...]” (EEKU, 20:232; trad. p. 190).

Ao investigar a possibilidade de se atribuir tal conformidade à natureza e a seus objetos, faz-se importante ressaltar que, de um modo aparente, a própria natureza não parece carecer de certo rigor necessário em sua produção e conservação. Isto é, a natureza em sua abundante diversidade aponta que

poderia ter realizado seus objetos de tantas outras quantas maneiras pudessem ser. Kant deixa claro que “[...] a conformidade a fins objetiva, como princípio da possibilidade das coisas da natureza, está tão longe de se articular necessariamente como o conceito dessa mesma natureza, que ela é precisamente o que mais se invoca para demonstrar a contingência daquela (da natureza) e das suas formas” (KU, AA: 05:268; trad. p. 203).

Como entender a conformidade a fins objetiva “[...] senão, como sendo um princípio que toma a natureza mecanicamente?” Ora, se compreendermos tal princípio, apenas como possibilidade dos fenômenos naturais, então, dele justamente “[...] dizemos, sem termos que recorrer ainda a um tipo especial da causalidade, isto é, à dos fins (*nexus finalis*), que isto é altamente contingente segundo o mero *nexus effectivus* na natureza” (KU, AA: 05:269; trad. p. 203).

No entanto, no emprego da conformidade a fins a serviço da faculdade de julgar, este princípio guarda respectivo limite, mediante aquilo que se concebe com o conceito de fins. Esse princípio deve ser admitido “[...] como complementação investigativa acerca da natureza, onde não se verifica mais o alcance da experiência” (KU, AA 05: 268; trad. p. 203). Isto porque, numa interpretação meramente mecanicista da natureza, para Kant

[...] a própria experiência não pode assim demonstrar a efetividade desses fins; para tanto seria necessário previamente um sofisma que introduzisse sem seriedade o conceito do fim na natureza das coisas, mas que não o retirasse dos objetos e do seu conhecimento de experiência, usando-o sim, mais para nos tornar compreensível a natureza segundo a analogia com um fundamento subjetivo da conexão das representações em nós, do que para a conhecer a partir de fundamentos objetivos (KU, AA 05: 268; trad. p.203).

A conformidade a fins subjetiva, ao contrário da objetiva, segundo entendemos, parece requisitar com mais propriedade a subsunção da natureza a um fim. Mas, o que Kant entende propriamente por uma conformidade a fins subjetiva? Esta não é senão um princípio pelo qual a faculdade do juízo compreende, ao julgar a natureza, a possibilidade de conectar “[...] experiências particulares num sistema dessa mesma natureza [...]”? Deste modo, em meio à diversidade incalculável dos fenômenos, por intermédio desse princípio é lícito, sobre os objetos da natureza, segundo Kant, “[...] esperar que sejam possíveis alguns contendo formas específicas que lhe são adequadas, como se afinal

estivessem dispostos para a nossa faculdade do juízo [...]” (KU, AA 05: 267; trad. p.203).

A conformidade a fins da natureza, entendida deste último modo, como foi exposta acima, verifica-se como um novo princípio, o qual permite subsumir os fenômenos da natureza – os quais não eram mais passíveis de subsunção pelo modo mecanicista. Com ele entendemos, por meio de Kant, que “o conceito das ligações e das formas da natureza segundo fins é [...] *um princípio a mais* para submeter os fenômenos da mesma a regras, onde as leis da causalidade segundo o mero mecanismo da mesma não chegam” (KU, AA 05: 269; trad. p. 204).

Diante disso, na introdução da fundamentação teleológica, utiliza-se da conformidade a fins recorrendo a um tipo peculiar de causalidade. Levando em consideração a natureza como mecanismo, porém, extrapolando-a quando a tomamos por insuficiente na hierarquia dos fins. Em referência a isto, no texto de Kant, lemos que

[...] nós introduzimos um fundamento teleológico quando atribuímos a um conceito de objeto causalidade a respeito de um objeto, como se ele se encontrasse na natureza (não em nós), ou representamos até a possibilidade do objeto segundo a analogia de uma tal causalidade (semelhante à que encontramos em nós) e por conseguinte pensamos a natureza *tecnicamente* mediante a sua própria faculdade [...]. (KU, AA 05: 269-270; trad. p.204).

No que se refere ao emprego da conformidade a fins, destaca-se o valor heurístico do conceito⁴². Mas, por que a conformidade a fins deve ser interpretada como um princípio heurístico? Assim o é, devido ao fato de empregá-la, *como se (als ob)*⁴³ fosse o caso. Ou seja, julgar por meio da

⁴² Em seu artigo Rohden mostra-se bem próximo da concepção de Vaihinger sobre a postulação da ideia de fim. Aquele refere-se às postulações do juízo reflexionante do seguinte modo: “[...]se situando entre as faculdades do conhecimento, o juízo reflexionante é, todavia, um tipo de juízo formal, problemático, heurístico, procedendo sob a forma de <<como se>>: como se fosse objetivo.” (ROHDEN, 1995, p.41).

⁴³ Segundo a tese de Hans Vaihinger, em sua obra **A filosofia do como se** (a qual apresentaremos adiante), Kant resignara o princípio da conformidade a fins mais ao uso prático como ideia. Sobre isso, Cf. VAHINGER, Hans. **A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista**. Trad. Johannes Krestschmer. Chapecó: Argos, 2011.

conformidade a fins é pressupor uma ordenação necessária à qual as coisas parecem estar submetidas.

A exigência da conformidade a fins é intuitiva. Trata-se da operação racional em estabelecer, em meio à diversidade, uma unidade a ser disposta ao entendimento. Deste modo vê-se que a admiração que provém das belas formas tem seu porque, quando se entende que “as múltiplas regras, cuja unidade (obtida a partir de um princípio) provoca esta admiração, são sintéticas no seu conjunto e não se seguem de um *conceito* do objeto, por exemplo do círculo, mas, pelo contrário, exigem que este objeto seja dado na intuição” (KU, AA 05: 275; trad. p.207). Exigindo, portanto, que o objeto em referência poste-se na sensibilidade de maneira intuitiva. De modo cabal, compreende-se que a harmonização presente, decorrente da organização espacial – que torna possível a apreensão do objeto – é forjada mediante ao espaço, que “não é uma qualidade das coisas fora de mim, mas sim um simples modo de representação em mim. Por isso, sou eu que introduzo a conformidade a fins na figura que desenho **de acordo com um conceito [...]**” (KU, AA 05: 276; trad. p. 207-208), e esta conformação dá-se pelo modo próprio da faculdade de juízo teleológica, que é reflexionante.

Pode-se aqui questionar o porquê do juízo teleológico ser reflexionante e não determinante. Ora, é exatamente por ser um princípio regulativo para o Juízo, que faz com que a conformidade a fins da natureza seja entendida como pertencente ao juízo reflexionante. Do contrário, se abordamos a conformidade a fins como princípio constitutivo da natureza, se assim o fosse, segundo Kant, empreenderíamos uma “[...] dedução dos produtos a partir das causas, então, nesse caso, o conceito de um fim natural já não pertenceria à faculdade de juízo reflexionante, mas sim à determinante. Não seria então, na verdade, específico da faculdade do juízo [...]

É possível observar na **KU**, especificamente a Segunda Introdução, no que diz respeito às seções IV e V, que o princípio da faculdade de julgar reflexionante remete-se de modo único à esta faculdade mesma. Ainda, que tal princípio possa ser justificado na medida em que se procura com ele o que é próprio do campo da reflexão, isso, todavia, só lhe permite querer investigar o que constitui a própria natureza. (PERIN, 2008, p.119).

A especificidade do princípio de conformidade a fins da natureza pode ser assumida se pressupomos que a ordem da natureza – entendida de modo geral, ou como conjunto dos fenômenos – responde a nossa condição prévia em organizar os objetos, tornando-os possíveis de serem assim vinculados. Isto, com efeito, se também considerarmos a classificação das faculdades-de-conhecimento superiores⁴⁴ as quais Kant se refere⁴⁵ na seção VIII, intitulada *Da estética da faculdade de julgamento*, na Primeira introdução da **KU**, no trecho em que ele caracteriza a distinção entre “juízo-de-sentidos estético” e “juízo-de-reflexão estético”.

Com a crítica do gosto, sobre a análise dos juízos estéticos, Lebrun (2002) entende que Kant desfere o golpe final contra aquilo que é próprio na Aparência teológica. Isto se verifica a partir do trecho que segue. Para nosso intento, o mais importante aqui é a especificação que Kant concede ao juízo de reflexão, como sendo aquele que reivindica para si “validade universal e necessidade”.

[Kant] precisava, para mostrar que a ordem do mundo não perdia todo sentido, aprofundar o problema do “fundamento da indução” até atingir assim a ideia da filosofia como reflexão. Estranhamente, uma “*Menschkenntniss*”⁴⁶ até então anedótica, a estética, detinha o segredo do empreendimento assim modificado: ela era o melhor exemplo de uma livre reflexão e, por isso, merecia mais do que ser relegada nas

⁴⁴ Na Analítica Transcendental, no segundo capítulo – *Da relação do entendimento aos objetos em geral e da possibilidade de se conhecerem a priori* –, especificamente, em tal seção o § 26, intitulado *Dedução transcendental do uso empírico possível em geral dos conceitos puros do entendimento*, Kant procura explicar a maneira pela qual pode-se conhecer aprioristicamente, por meio das categorias, coisas que são postas somente aos sentidos, sem recorrer ao modo da intuição, porém, “[...] segundo leis da sua ligação e, por conseguinte, a possibilidade de prescrever, de certo modo, a lei à natureza e mesmo de conferir possibilidade [...]” (*KRV*, B 159). Todavia, o mais importante, para o nosso intento, é expor a necessidade do Juízo se autodeterminar um princípio (a conformidade a fins da natureza) como meio para consolidar a investigação acerca da natureza, que advém do trecho final do parágrafo mencionado: “[...] a capacidade do entendimento puro de prescrever leis a priori aos fenômenos, mediante simples categorias, não chega para prescrever mais leis do que aquelas em que assenta a *natureza em geral*, considerada como conformidade dos fenômenos às leis no espaço e no tempo. Leis particulares, porque se referem a fenômenos empiricamente determinados, não podem *derivarse integralmente* das categorias, embora no seu conjunto lhes sejam todas submetidas. Para conhecer estas últimas leis *em geral*, é preciso o contributo da experiência em geral; mas só as primeiras nos instruem *a priori* sobre a experiência em geral e sobre o que pode ser conhecido como seu objeto” (*KRV*, B 165).

⁴⁵ Kant já havia determinado anteriormente a particularidade de cada faculdade da mente, agora ele apresenta o princípio que é próprio da reflexão que o juízo reflexionante exige. Cf. *EEKU*, AA 20: 205; trad. p.173. Seção III – *Do sistema de todas as faculdades da mente humana*. E posteriormente, o filósofo comporá um quadro que facilita a absorção pedagógica do que é próprio de cada uma das faculdades-de-conhecimento superiores, na seção XI – *Introdução enciclopédica da Crítica do Juízo no sistema da crítica da razão pura* (*EEKU*, AA 20: 245; trad. p.199).

⁴⁶ “Conhecimento da natureza humana”. Cf. Dicionário Editora de Alemão-Português, p.711.

belas-letras. É na superfície da aparência (*Erscheinung*) estética que a Aparência (*Schein*) transcendental vai enfim se dissipar. [...] São o movimento e a ramificação dos conceitos que explicam os entusiasmos dos homens, e não o inverso. (Ibidem, p. 400).

Podemos afirmar o acima exposto, como base na concepção de que, segundo Kant,

[...] o juízo estético é sempre um juízo-de-reflexão: em contrapartida, aquele que não pressupõe nenhuma comparação das representações com as faculdades-de-conhecimento que atuam unificadas no Juízo é um juízo-de-sentidos estético, que também refere uma representação dada (mas não por intermédio do Juízo e de seu princípio) ao sentimento de prazer. A característica para se decidir à validade universal e necessidade; pois, se o juízo estético traz consigo algo assim, ele também tem pretensão a que seu fundamento-de-determinação se encontre, *não meramente no sentimento* de prazer e desprazer por si só, mas *ao mesmo tempo em uma regra* das faculdades-de-conhecimento superiores, e aqui, especificamente, nas do Juízo, que, portanto, quanto às condições da reflexão *a priori*, é legislador e demonstra **autonomia**; essa autonomia, porém, não é (como a do entendimento quanto às leis teóricas da natureza, ou da razão nas leis práticas da liberdade) objetiva, isto é, por conceitos de coisas ou ações possíveis, mas meramente subjetiva, válida para o juízo por sentimento, o qual, se pode ter pretensão à validade universal, demonstra sua origem fundada em princípios *a priori*. Essa legislação teríamos de denominar propriamente *heautonomia*, pois o Juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhes são dados de outra parte, casos que aparecem, e de iniciar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação (EEKU 20:224 ; trad. p. 185).

Isso nos coloca na alçada, segundo Perin (2008, p.122), de podermos observar o princípio de conformidade a fins da natureza sendo tal que, no juízo reflexionante, opera dando a este um princípio para legislar sobre si próprio. Tendo em conta que na seção IV da Segunda Introdução da **KU**, Kant designa a quem se deve o fato da conformidade a fins responder a um princípio reflexionante:

[...] só a faculdade de juízo reflexionante pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (porque então seria faculdade de juízo determinante), nem prescrevê-lo à natureza, porque a reflexão sobre as leis da natureza orienta-se em função desta, enquanto a natureza não se orienta em função das condições, segundo as quais nós pretendemos adquirir um conceito seu, completamente contingente no que lhe diz respeito. (KU, AA 05: XXVIII; trad. p. 24).

A conformidade a fins da natureza outra coisa não é senão um princípio para faculdade do Juízo na sua condição de reflexão. E isso na segunda seção da Primeira Introdução pode se esclarecer melhor, principalmente quando Kant denomina tal princípio como técnica da natureza. Assim, podemos entender que:

[...] O conceito originalmente proveniente do Juízo e próprio a ele é, pois, o da natureza como *arte*, em outras palavras, o da *técnica da natureza* quanto a suas leis *particulares*, conceito este que não funda nenhuma teoria e, do mesmo modo que a lógica, não contém conhecimento dos objetos e de sua índole, mas somente dá um princípio para o prosseguimento segundo leis de experiência, pelas quais se torna possível a investigação da natureza [...] (EEKU 20:204-205; trad. p. 172).

Do mesmo modo, por meio da apresentação do princípio de conformidade a fins, que pode ser observado nos parágrafos finais da quarta seção da Segunda Introdução da **KU** – *Da faculdade do juízo como uma faculdade legislante a priori* –, Kant reitera a particularidade de tal princípio remetido ao juízo reflexionante. Expondo o uso regulativo desse, permite-nos (guardada a devida peculiaridade) um uso similar àquele do entendimento frente às leis universais. Mais propriamente, a apresentação do princípio se dá da seguinte maneira:

A conformidade a fins é por isso um particular conceito *a priori*, que tem a sua origem meramente na faculdade de juízo reflexionante. Na verdade não se pode acrescentar aos produtos da natureza algo como uma relação da natureza a fins neles visível, mas sim somente utilizar este conceito, para refletir sobre eles no respeitante à conexão dos fenômenos da natureza, conexão que é dada segundo leis empíricas (KU AA 05: XXVIII; trad. p. 24).

Desta forma, segundo procuramos evidenciar, com a citação abaixo, entende-se que Kant ao destinar o princípio de conformidade a fins da natureza como fundamento da faculdade de juízo reflexionante, também almeja a este princípio a justificação de sua pretensão como válido universalmente e necessário para a reflexão. Neste último ponto ele restringe o uso deste princípio apenas como regulativo, mas consolida a aplicação.

[...] A introdução do juízo no sistema das faculdades-de-conhecimento puras por conceitos repousa inteiramente sobre seu princípio transcendental, próprio a ele: que a natureza, na especificação das leis

transcendentais do entendimento (princípios de sua possibilidade como natureza em geral), isto é, na diversidade de suas leis empíricas, procede segundo a Ideia de um sistema da divisão da mesma em função da possibilidade da experiência como sistema empírico. Isto fornece, em primeiro lugar, o conceito de uma legalidade, objetivamente contingente, mas subjetivamente (para nossa faculdade-de-conhecimento) necessária, isto é, uma finalidade da natureza, e aliás *a priori*. E, embora esse princípio nada determine quanto às formas particulares da natureza, e a finalidade desta últimas tenha, a cada vez, de ser empiricamente dada, no entanto, o juízo sobre essas formas ganha um pretensão à validade universal e necessidade, como juízo meramente reflexionante, pela referência da finalidade subjetiva da representação dada, para o Juízo, àquele princípio do Juízo *a priori* quanto à finalidade da natureza em sua legalidade empírica em geral, e assim um juízo reflexionante estético poderá ser considerado como repousando sobre um princípio *a priori* (embora não seja determinante) [...]” (EEKU 20: 242-243; trad. p.197).

Como um princípio transcendental da faculdade do juízo reflexionante, a conformidade a fins da natureza no uso regulativo, no que concerne somente a esta faculdade, serve de modo a validar o julgamento sobre as coisas da natureza. De forma que este uso regulativo não determina que a natureza seja constituída de fins necessários no engendramento de seus objetos, mas, tão somente, que pensamos a natureza (de um modo geral, como campo da possibilidade dos fenômenos) como se esta tivesse de fato um sistema que respondesse a fins. Isto o fazemos (de modo reflexionante) devido à capacidade de julgar e em necessidade aos limites do entendimento humano, que de outro modo (racional) não poderia investigar os fenômenos naturais e para eles engendrar um conhecimento válido segundo a filosofia crítica.

Determinar o alcance do conceito de uma conformidade a fins, através da especificidade da razão humana limitada, permite destiná-lo de modo exclusivo ao proceder da faculdade do juízo reflexionante. E, isso se dá quando “[...] a razão determina somente o uso das minhas faculdades de conhecimento adequadas à sua especificidade e às condições essenciais do respectivo âmbito, assim como seus limites”. Pois outro modo de proceder não há (salvo o dogmático, que é justamente descartado por Kant), senão estipular, com relação à conformidade a fins, que esta se trata de “[...] uma proposição fundamental subjetiva simplesmente para a faculdade de juízo reflexionante, por conseguinte uma máxima da mesma que a razão lhe impõe” (KU, AA 05: 333-334; trad. p. 239).

O que, cabe ressaltar ainda, para resguardar a validade do princípio de conformidade a fins da natureza, é que para Kant

[...] a faculdade do juízo não pode conhecer qualquer conformidade a fins a respeito do particular e em consequência não pode realizar quaisquer juízos determinantes, sem possuir uma lei universal sob a qual possa subsumir aquela. [...] O conceito da conformidade a fins da natureza nos seus produtos torna-se necessário para a faculdade de juízo humana, em relação à natureza, mas não um conceito dizendo respeito à determinação dos próprios objetos. Torna-se por isso um princípio subjetivo da razão para a faculdade de juízo, o qual, na qualidade de regulativo (não constitutivo), é válido do mesmo modo necessariamente para a nossa faculdade de juízo humana, como se se tratasse de um princípio objetivo (KU, AA 05:344; trad. p. 245-246).

De certo modo, em conveniência com a nossa capacidade limitada de compreensão, estipula-se a causalidade a fins, mediante a ideia de “uma causa suprema, atuante segundo intenções” (KU, AA 05: 335; trad. p. 240), não como princípio puro do entendimento (pois está além desta faculdade), mas sim como um fundamento da razão para sua regulamentação interna na investigação teleológica da natureza. Diante disso, torna-se importante asseverar que, para Kant,

[...] não podemos julgar objetivamente de modo nenhum, nem afirmativa, nem negativamente o princípio pelo qual um ser agindo intencionalmente enquanto causa do mundo (por conseguinte enquanto autor <Urheber>) existe no fundamento daquilo a que justamente chamamos fim da natureza. [...] se devemos ao menos julgar segundo o que nos é dado compreender mediante a nossa própria natureza (segundo as condições e os limites da nossa razão) não podemos nada mais que colocar um ser inteligente como fundamento da possibilidade daqueles fins da natureza, o qual é adequado à máxima da nossa faculdade de juízo reflexionante e por consequência adequado a um fundamento subjetivo, mas intrinsecamente ligado à espécie humana (KU, AA 05:338-339; trad. p. 242).

Em suma,

[...] a razão na consideração teórica da natureza, tem que aceitar a ideia de uma necessidade incondicionada do seu fundamento originário, assim também ela pressupõe, na consideração prática, a sua própria (a respeito da natureza) causalidade incondicionada, isto é, liberdade, na medida em que está consciente do seu mandamento <Gebot> moral [...]. (KU AA 05:342; trad. p. 244-245)

Tal procedimento se explica frente ao uso prático da razão, tendo em vista o mandamento moral, o que permite entender que esta necessidade da razão se expressa “não através de um ser (acontecer), mas de um dever-ser” (KU, AA 05: 343; trad. p. 245) das coisas. Isto não faz desta um princípio constitutivo no processo de investigação dos produtos da natureza, e sim um princípio regulativo para o juízo reflexionante da faculdade de julgar.

3. O JUÍZO TELEOLÓGICO E O SISTEMA DOS FINS

Nosso campo de investigação consiste principalmente em saber qual a legitimidade da afirmação kantiana no *Apêndice da KU*, peculiarmente no § 84, a saber: o homem moral é o fim último conforme fins da natureza. Interessa-nos, de todo, esclarecer como podemos julgar o que é capaz de, em última instância, preencher o sentido das ações humanas. Desta forma, buscamos analisar a validade da ação moral por dever como sendo o agir necessário que fundamenta a moral. Em seguida, tratamos de demonstrar que a constituição do juízo em sua especificidade reflexionante, através de um princípio que lhe é próprio (a conformidade a fins da natureza), permite investigar e julgar a natureza como um sistema de fins, aos quais seus produtos haveriam de ser designados. Por último, cabe-nos agora a tarefa de interpretar a razão de podermos julgar o homem como fim supremo da natureza. Em suma, trata-se de compreendermos em quais bases se fixam tal argumento:

[...] se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim supremo da criação. Pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito e moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim supremo ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada (KU, AA 05: 435; trad. p. 276).

Para tanto, constantemente questionamos: o que possibilita atribuir finalidade à natureza, tendo-se em vista que não lhe pressupomos uma atividade cognitiva? Ainda, qual a particularidade de cada faculdade no que tange a formulação dos juízos determinantes e reflexionantes? Com efeito, é necessário problematizar sobre o papel da faculdade de julgar na constituição dos juízos de finalidade.

Averiguar a possibilidade de um fim supremo foi o que nos fez buscar primeiramente maior esclarecimento acerca da moralidade. Com efeito, tratamos de demonstrar a concepção de moralidade, presente na filosofia prática kantiana, que atribui à liberdade (também à autonomia, entendida como princípio

supremo da moral) a necessidade de conferir o sentido das ações humanas. Ou seja, tomado o homem como sujeito de moralidade, seu agir é exposto de modo a lhe conferir uma inteligibilidade, por meio do fato de entendermos suas ações através da operação da razão prática que, apoiada na ideia reguladora de liberdade, oferece princípios para emoldurar a conduta humana sob vias compreensíveis ao entendimento.

Por hora, iremos nos ocupar em estabelecer, por intermédio da interpretação sobre a faculdade de julgar teleológica kantiana, de que maneira os fins “[...] podem ou devem todavia constituir uma espécie determinada de causalidade, ou, pelo menos, uma legislação própria [...]” (KU, AA 05:268; trad. p. 203), que possibilite fundamentar um princípio para julgar conforme fins da natureza. Isto nos permitirá engendrar uma cadeia de fins, o fim natural, o fim último e o fim supremo) e assim postular, no encaço do § 84 da **KU** sob a noção do homem, que este como sujeito moral é o fim supremo da natureza.

Segundo entendemos com Kant, no IX da Primeira introdução da **KU** – *Do julgamento teleológico*, o juízo teleológico vincula-se à faculdade de julgar reflexionante na medida em que ele precisa pressupor, em relação aos produtos da natureza, um princípio que possibilite a estes serem os fins da própria natureza. Assim, lê-se que: “o juízo sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade das mesmas (como fins naturais), chama-se *juízo teleológico*” (EEKU, AA 20: 232; trad. p. 190).

Diante disso, cabe destacar a dualidade na operação do juízo reflexionante, isto é, sobre como é possível operar com esta faculdade judicativa. Por um lado quando ela procede de modo a ajuizar esteticamente, isto é, prescindindo do conceito do objeto que está julgando. Por outro, enquanto que operando teleologicamente, reivindica a pressuposição de um conceito do objeto a ser julgado. Interessa-nos com mais ênfase somente o segundo caso, que expõe o modo operante do juízo teleológico tendo em perspectiva um sistema de fins.

3.1. O JUÍZO TELEOLÓGICO NA FORMULAÇÃO DO FIM NATURAL

No § 64 da **KU** – *Do caráter específico das coisas como fins naturais* – lê-se quais os requisitos impostos por Kant, para que o ajuizamento teleológico possa tomar um objeto de conhecimento da natureza como sendo um fim. A pressuposição de um fim enquanto conceito proveniente da razão é apresentada de modo a contrastar com a conformidade a fins, que exigiria uma pressuposição proveniente do Juízo (como acima procuramos expor). Esta última deve se manifestar somente de modo reflexionante, na abordagem de um objeto enquanto fim natural.

O conceito de fim provém, segundo Kant, da necessidade de superação das “[...] leis que podem ser por nós conhecidas somente através do entendimento, aplicado aos objetos dos sentidos [...]”. Isto porque, como demonstramos, ao se empreender a investigação dos objetos de conhecimento da natureza, de modo a superar os limites da investigação da mecanicista, exigisse que, embora devendo levar em conta o conhecimento da experiência sobre o objeto, ainda deva-se pressupor ‘conceitos da razão’ [...]. Mas a razão é assim a faculdade de atuar segundo fins (uma vontade); e o objeto, que somente é representado como possível a partir desta faculdade, seria somente representado como possível enquanto fim [...]” (KU, AA 05: 284-285; trad. p. 212).

No que condiz às exigências de algo como fim natural, elas são de ordem diferente daquela das coisas como fim somente. Kant nos apresenta as dificuldades desta definição, porém, nos indica que isto só se verifica mediante a concepção do conceito de ‘organismo’; uma necessidade para se pensar as coisas da natureza como o fim devido (que faz jus) a natureza mesma.

O conceito de organismo parece ter importância decisiva na **KU**, para interpretação do que vem a constituir a possibilidade de afirmação de um ser como ‘fim supremo’. Portanto, nos deixamos nesta análise ser guiados fundamentalmente por Lebrun em sua obra **Kant e o fim da metafísica**, com o intuito de demonstrar que a noção de finalidade exigida para estipular algo como fim supremo (o que mais adiante abordaremos), vincula-se à natureza das

faculdades do conhecimento humano. Este vínculo se dá muito mais como uma delimitação, cerceando a validade das postulações teleológicas acerca dos seres cognoscíveis, do que propriamente promovendo o saber indiscriminado das coisas naturais.

No Cap. IX de sua obra, Lebrun se questiona sobre a motivação kantiana em reunir a finalidade estética e a finalidade orgânica como marcas do juízo reflexionante. Para acerrar-se da resposta, faz-se necessário ler em Kant uma reelaboração do conceito de finalidade. Partindo primeiro de uma abordagem “tradicional”⁴⁷ do conceito, o filósofo de Königsberg passa posteriormente à “uma utilidade nova”⁴⁸.

Trata-se propriamente, como nos aponta a Seção I do Cap. IX da obra de Lebrun (2002, p. 329), da dificuldade em “compreender a possibilidade de um corpo organizado”. Isto porque as explicações provindas do mecanicismo e da representação artificial, até então ofertadas, pareciam insuficientes para explicar seres organizados.

A concepção de organismo⁴⁹ tem, para Lebrun, a partir da filosofia kantiana da física⁵⁰, uma definição negativa, a saber, “[...] o organismo não pode ser compreendido nem como um fato sobrenatural, nem como um produto puramente material” (Ibidem, p.331). Todavia, fica a indagação quanto à possibilidade de concebê-lo de forma positiva. Porém, há uma pressuposição essencial que permite elaborar de forma positiva⁵¹ a definição de organismo.

⁴⁷ Cf. Lebrun, 2002, p. 327.

⁴⁸ Idem, p. 328.

⁴⁹ Segundo Lebrun, ao se adotar a teoria mecanicista, considera-se o organismo como máquina. Abordagem na qual esta seja “como um utensílio (multiplicação ou manutenção de um efeito)” ou “como um instrumento (conversão de um tipo elementar de ação em um outro)”. Em ambos os casos “[...] o pensamento técnico do século XVIII permanece, no essencial, artesanal: a máquina lhe aparece ainda como uma invenção engenhosa e seu funcionamento como inseparável da “ação artificializante” de seu criador. [...] Dispositivo essencialmente econômico, substituto da ação humana [...]. Não há nada de espantoso se a metáfora da máquina faz surgir necessariamente a imagem de um entendimento-artista: a máquina, sendo por essência artifício, só pode ser um modelo de finalidade intencional. Não há organismo-máquina sem a presença de um engenheiro. [...] procurar-se-ia em vão, nesse estágio, a ideia de uma finalidade própria ao organismo. Se Kant não tivesse ultrapassado a noção de finalidade, cujo uso ele recomenda ao anatomista e ao fisiólogo no final da Dialética transcendental, ele apenas teria formulado uma vez mais a necessidade de uma representação tecnomórfica do organismo, corolário das representações antropomórficas de Deus” (Lebrun, 2002, p. 334-335).

⁵⁰ Idem, p. 330-331.

⁵¹ “[...] Abordando a forma de disposição das forças motrizes no corpo orgânico, ele descreve assim, de maneira mais precisa que alhures, a finalidade formal própria a ele: “Um corpo da natureza é o todo de uma matéria ligada em uma certa forma (*Form*), quanto à configuração interna (textura) ou externa (figura). Ora, as forças internas formadoras podem ser formadoras

Para tanto, é necessário pressupor “[...] a descontinuidade entre vida e matéria, a impossibilidade para aquela de estar inscrita nesta de outra maneira que de modo contingente [...]”. De tal modo que, em se tratando “[...] de um ‘corpo material orgânico’, nos resguardamos então de pensar ‘orgânico’ como um simples atributo; o organismo é um corpo material e ele é organizado” (Ibidem, p. 331-332).

Ao propor a definição de organismo, Lebrun (2002, p. 337) entende que Kant vislumbra uma distinção essencial no que diz respeito ao conceito de “vivo”. Isto porque “[...] *vivo* não é e nunca será, para Kant, coextensivo a *organizado*. Todo corpo vivo é orgânico, mas nem todo corpo orgânico é vivo, “pois a vida implica também uma *vis locomotiva* e não apenas motivos internos” (OP, AA 21: 65)⁵². Mas, qual a importância dessa distinção? Tal diferença é marcante, pois repousa sob noções nas quais considera-se que

[...] A física dos corpos orgânicos é aquela da matéria vivificada (*belebt*), seja de modo vegetal, seja de modo animal [...] – animada (*beseelt*) (OP AA 22: 399 e 373). Ao resto das “máquinas naturais”, nós oporemos então os *vivos*, entendendo por essa palavra as *máquinas naturais detentoras de uma alma e constituídas em sistemas*. “Faculdade que um ser tem de agir conforme suas representações”: será sempre essa a definição kantiana da vida. (Lebrun, 2002, p. 338).

Deste modo é possível uma definição do conceito de vida: “vida é portanto espontaneidade (Lebrun, 2002, p.339). Contudo, isto traz consigo a problematização da consideração dos organismos vivos e suas características comuns aos demais corpos organizados. Isto porque, como Lebrun nos apresenta na Seção III, ainda do Cap. IX de sua obra, “as ‘máquinas’ dotadas de vida ou movidas por representações são *evidentemente* bem mais do que simples máquinas; a explicação puramente artificialista de seu comportamento *evidentemente* não é mais satisfatória [...]”. Como solução desta problemática, “[...] Kant enumera na **KU**, três caracteres essenciais que Blumenbach tinha

mecânicas ou organicamente” (OP AA 21: 188-9). O orgânico é portanto um certo tipo formal de estruturação das forças (Kant emprega frequentemente aqui a palavra “*Structur*”), que traz uma restrição de fato ao polimorfismo da matéria. Essa definição de organismo, ao mesmo tempo formal e negativa [...], contém todavia uma indicação positiva [...]” (Ibidem, p. 332-333).

⁵² Todas as sentenças que se referem ao **Opus Postumum** de Kant (OP AA 21) são mantidas por nós segundo o texto da tradução da obra de Lebrun (2002), porém o modo de referência indica a citação padronizada das obras kantianas.

atribuído à 'vida', e que ele atribuiu ao organismo *enquanto fim natural*: crescimento, reprodução, auto conservação [...]” (Idem).

Em sentido estrito Kant esclarece que “a organização da natureza não tem por isso nada de analógico com qualquer causalidade que conheçamos” (KU, AA 05:294; trad. p. 217). Estipulando em uma nota marginal⁵³ que a ligação causal que estabelecemos a seres organizados, segundo fins da natureza, decorre de uma ideia e não propriamente da realidade.

Ao definir seres organizados, mediante a recíproca relação de finalidade, Kant estipula a relação de necessidade entre a natureza e seus objetos de conhecimento. O que se verifica aqui é que como princípio regulativo, no que se refere a seres organizados, a conformidade a fins interna opera como uma máxima do juízo, o que recebe validação fundamental “[...] da universal doutrina da natureza: nada acontece por acaso [...]”. O que esta em jogo aqui é a possibilidade de uma orientação causal da observação na investigação da natureza, tendo em vista o pensamento teleológico aplicando-o sob o “conceito de fim natural” (KU, AA 05: 296-297 p. 219).

Da conformidade a fins externa que pode ser ajuizada somente hipoteticamente, Kant estabelece que não se pode, mediante a ligação externa das coisas, fixar nenhuma em si mesma como fim. Porém, ao contrário disto, numa conformidade a fins interna, encontra-se um conceito suplementar que encerra e predica esta espécie da causalidade.

Ajuizar uma coisa, em razão da sua forma interna, como fim natural é algo completamente diferente do que tomar a existência dessa coisa por fim da natureza. Para essa última afirmação não necessitamos simplesmente do conceito de um possível fim, mas do conhecimento do fim supremo <Endzweck> (scopus) da natureza, o qual precisa de uma referência da mesma a algo de suprassensível, a qual ultrapassa em muito todo o nosso conhecimento natural teleológico [...] (KU, AA 05: 299; trad.p.220).

O que Lebrun⁵⁴ aponta aqui é a necessidade de se abordar os corpos organizados, guardando os caracteres semelhantes da “auto-organização” e da “produção”. Deste modo, permite-se a nomeação destes corpos como ‘fins

⁵³ “Inversamente podemos esclarecer uma certa ligação que contudo se deve encontrar mais na ideia do que na realidade, mediante uma analogia com os chamados fins naturais imediatos. [...]” (KU, AA 05:294; trad. p. 217).

⁵⁴ Ibidem, p.340

naturais'. Com efeito, é na continuidade do texto (Seção IV) que surge de fato a problemática que solidifica os pilares de nosso trabalho. Trata-se da indagação de Lebrun sobre o produto do juízo teleológico e seu uso na investigação sobre a natureza, argumentando sobre a insuficiência da explicação mecanicista, a qual a solução conceitual kantiana busca superar, trazendo em seu bojo não somente uma, mas três inovações interpretativas, como entende Lebrun (2002). Ele o faz do seguinte modo: “em quê a expressão “fim supremo”⁵⁵ introduz uma clarificação conceitual? E em quê, exatamente, ela designa outra coisa do que “máquina natural”? Parece-nos que a inovação é tripla” (Lebrun, 2002, p. 341).

Em primeiro lugar, o caráter de reciprocidade entre autorregulação e produção das partes (órgãos) ao se disporem perante o todo do corpo orgânico nos permitiriam, segundo Lebrun, uma maior clareza do conceito de fim natural. Com efeito, a autenticidade de um corpo orgânico só se estabelece como fim natural quando se verifica que ao se organizar a si próprio por meio de suas partes (como órgãos), também engendra a organização de outras partes, e isto de maneira recíproca. O que nos parece bastante óbvio no texto do § 65 da **KU**, *As coisas como fins naturais são seres organizados*:

[...]Num tal produto da natureza cada uma das partes, assim como só existe mediante as restantes, também é pensada em função das outras e por causa do todo, isto é, como instrumento (órgão). No entanto isto ainda não basta (pois que ela também poderia ser instrumento da arte e desse modo ser representada em geral somente como fim). Pelo contrário, quando um órgão *produz* as outras partes (por consequência

⁵⁵ Em resposta a isto poderíamos adiantar o seguinte trecho da KU: “para uma coisa ser considerada como fim natural é, pois, em *primeiro lugar* necessário que as partes (segundo a sua existência e a sua forma) somente sejam possíveis mediante a sua relação ao todo. Com efeito, a própria coisa é um fim, por conseguinte aprendida sob um conceito ou uma ideia que tem que determinar a priori tudo o que nele deve estar contido. Mas na medida em que uma coisa somente é pensada como possível deste modo, é meramente uma obra de arte, isto é, o produto de uma causa racional distinta da matéria (das partes) daquela mesma obra, cuja causalidade (na constituição e ligação das partes) é determinada através da sua ideia de um todo tornado assim possível (por conseguinte não mediante a natureza fora de si). [...] em *segundo lugar* que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causas e efeito da sua forma. Pois só assim é possível que inversamente (reciprocamente) a ideia do todo, por sua vez, determine a forma e a ligação de todas as partes: não como causa [...] mas sim como fundamento de conhecimento da unidade sistemática da forma e ligação de todo o múltiplo que está contido na matéria dada. [...] para um corpo dever ser ajuizado em si e segundo a sua forma interna é necessário que as partes do mesmo se produzam umas às outras reciprocamente em conjunto, tanto segundo a sua forma como na sua ligação, e assim produzam um todo a partir de sua própria causalidade, cujo conceito por sua vez e inversamente [...] poderia ser causa dele mesmo segundo um princípio, e em consequência a conexão das *causas eficientes* poderia ser ajuizada simultaneamente como *efeito mediante causas finais*. (KU AA 05: 290-292; trad. p. 215-216).

cada uma produzindo reciprocamente as outras), não pode ser instrumento da arte, mas somente da natureza, a qual fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo aos da arte). Somente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser *organizado e organizando-se a si mesmo*, um *fim natural*. (KU AA 05: 291-292; trad. p. 216).

Soma-se a isto, em segundo lugar, a disposição reflexionante do conceito de fim ao julgarmos um produto da natureza. Lebrun (2002, p. 341) recorre aqui ao argumento de “[...] que certos funcionamentos têm efeitos tais que eles só podem (p. 342) ter sido *dispostos em vista* de um certo uso”. Com isso, ele busca demarcar que, em Kant, o conceito de finalidade inviabiliza a diferenciação, recorrente na teoria mecanicista, entre uso e funcionamento de um produto natural. Sob esta perspectiva a finalidade, inata a um ser compreendido como fim natural, é equiparada a uma espécie de programação ou função própria, equivale a uma “finalidade curvada sobre si”⁵⁶. Assim compreendida, a finalidade em si mesma impõe a distinção entre órgão e instrumento – não mais, entre funcionamento e uso, pois com o fim natural – “o vivo” – “[...] mostra que existem outras mediações além do gesto e do objetivo, a transposição de uma distância e o alcance de uma meta [...]” (Lebrun, 2002, p. 342).

Por último, no que se refere à inovação filosófica do conceito de fim natural, Lebrun (Idem) aponta que há em Kant a necessidade judicativa, em que consiste a peculiaridade necessária ao ajuizarmos a destinação final de um “órgão” em oposição ao caráter de um “utensílio”. Entende-se que ao julgarmos algo segundo um fim, impõe-se diante da minha faculdade de juízo o caráter teleológico de conformar este produto natural a uma cadeia causal de fins. Dito de outro modo, para Lebrun, importa ter presente que “[...] um **utensílio** é disposto de modo que possa servir a um fim – e a tantos mais quanto menos

⁵⁶ Esta proposição, segundo Lebrun, encontra uma relação direta com a definição de Hegel para uma “objetividade do fim”. Com isso, quer apontar que a noção de fim natural posta em um organismo, trata-se propriamente em como o produto orgânico se auto conserva e desenvolve-se através de condições não somente externas (finalidades externas), mas principalmente por meio da finalidade interna que se encerra no orgânico mesmo. O que Lebrun aponta de Hegel, é a perspicácia em ressaltar, que a objetividade do fim não é um conhecimento que determina o organismo tal qual ele é. O que está em jogo para Hegel, segundo Lebrun, é mostrar que uma finalidade curvada sobre si mesma, é o limite para um pensarmos o organismo como uma cadeia de fins, que não se deixariam perceber ao acaso. Cf. Lebrun, 2002, p. 342. Também, cf. HEGEL, **Fenomenologia do Espírito Parte I**. Trad. Paulo Meneses. 2º Ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p.168-171.

complexo ele for; um **órgão** é apropriado ao seu fim (ou aos seus fins)” (Ibidem, p. 343 – Grifos meus).

Isto é possível de se entender a partir do exemplo bastante claro de Kant (do qual também se serve Lebrun). Exemplo este que se encontra na Seção X da **Primeira Introdução da Crítica do Juízo**, denominada “Da busca de um princípio do juízo técnico”:

Que podemos ver pelo olho, experimentamo-lo imediatamente, assim como sua estrutura exterior e interna, que contém as condições de seu uso possível e, portanto, a causalidade segundo leis mecânicas. Posso, porém, também servir-me de uma pedra, para quebrar algo sobre ela, ou edificar sobre ela, e assim por diante, e esses efeitos podem também ser referidos com fins a suas causas, mas não posso dizer por isso que ela *deveu* servir para edificar. Somente do olho julgo que ele *deveu* ser apto para ver e, embora a figura, a índole de todas as suas partes e sua composição, julgadas segundo leis meramente mecânicas da natureza, sejam inteiramente contingentes para meu Juízo, penso entretanto na forma e na construção do mesmo uma necessidade de ser formado de tal maneira, ou seja, segundo um conceito que precede as causas formadoras desse órgão e sem o qual a possibilidade desse produto da natureza não é concebível para mim segundo nenhuma lei mecânica da natureza (o que é o caso para aquela pedra). (EEKU AA 20: 246; trad. p.195-196)

Com isso, tem-se que o caráter inovador do conceito de finalidade em Kant refere-se à necessidade da faculdade de julgar, em adotar um princípio que lhe é próprio, atribuindo um emprego ao produto organizado como fim natural e tomar as partes (órgãos) deste produto natural como se a si próprio fosse se produzindo e engendrando em função do todo nele considerado.

De modo cabal, como observa Lebrun (2002), delegando a observação da natureza, o conceito de “espontaneidade” serve de solo propício ou adequado à condição própria de análise. Para tanto, faz-se necessário uma disjunção da intencionalidade frente à natureza.

Deste novo ponto de vista, a espontaneidade (autoelaboração, autoconservação) será mais do que uma “adjunção empírica” ao conceito de organismo: é ela que passa ao primeiro plano e que, doravante, melhor o caracteriza. “Pode-se considerar toda finalidade da natureza seja como natural (*forma finalis naturae spontanea*), seja como intencional. A simples experiência só autoriza o primeiro modo de representação; o segundo é um modo de explicação hipotético que

se acrescenta ao conceito das coisas enquanto fins naturais”⁵⁷. (Idem, p. 345).

O conceito de “fim natural” responde ao seu objetivo ao contornar a dificuldade que, segundo Lebrun, se impunha ao postular uma finalidade externa na concepção de organismo⁵⁸, condicionado ao conceito de vida. Para Lebrun (2002), “[...] só existem imagens aproximativas da criação orgânica. Será preciso um deslocamento de sentido da palavra ‘vida’ para que ela venha a designar precisa e unicamente o conjunto dos fenômenos orgânicos irreduzíveis à finalidade intencional” (Ibidem, p. 346). Postulando uma finalidade interna no sistema de ordenamento dos corpos orgânicos, aquela dificuldade parece poder ser superada.

Trata-se tão somente de restringir a finalidade como um ponto referencial. Tal qual, neste sentido, se apresenta em um aspecto mais singelo em que “[...] ela é apenas a condição de possibilidade da constituição de um sistema de conceitos.” Com efeito, sob este ponto de vista, Kant no **Opus Postumum**, a teria delimitado, segundo Lebrun (2002, p. 363) como um princípio sob o qual

“Não são as próprias formas que parecem finais, mas apenas a relação dessas formas entre si e a propriedade que elas têm, malgrado sua multiplicidade, de serem apropriadas a um sistema lógico de conceitos empíricos” (OP, AA 20: 216) Portanto, não seremos mais tentados a dizer: Deus organizou a natureza como um sistema – mas diremos: a natureza presta-se espontaneamente a ser considerada por nós como um sistema. [...] “As leis naturais que são feitas e relacionadas umas às outras, como se a faculdade de julgar as tivesse produzido para seu próprio uso, têm uma *semelhança* com a possibilidade das coisas que uma representação delas pressupõe como princípio de sua existência.” (OP, AA 20: 216) (Lebrun, 2002, p. 363).

⁵⁷ Segundo Lebrun, a afirmação de Kant pode ser lida no *Handschriftlicher Nachlass* (HN AA 23: 235), e remete-se à KU sob a referência da intencionalidade quanto ao uso da inteligência humana (Cf. KU, AA 05: 283).

⁵⁸ Sob este aspecto, verifica-se a pertinência da análise de Lebrun que, em nota marginal, afirma: “em Lamarck é essencial o caráter não intencional da ‘natureza’ enquanto ‘ordem de coisas’ distinta do universo físico, enquanto ‘potência’ original (cf. *Hist. nat. des animaux sans vertebres*, introd., 6ª parte). A natureza ‘não é nem uma inteligência nem mesmo um ser... É portanto um verdadeiro erro atribuir à natureza uma meta, uma intenção qualquer em suas operações, e esse erro é dos mais comuns entre os naturalistas’ [...] ‘Foi sobretudo nos corpos vivos e principalmente nos animais que se acreditou poder atribuir uma meta às operações da natureza. Todavia, ali como alhures a meta é uma simples aparência.’ Por um lado, a vida é então uma força qualitativa distinta das forças da natureza inorgânica; mas, por outro lado, toda demiurgia está excluída dela por princípio. Donde a ideia de que se deve sempre poder reencontrar, sob a aparência da finalidade externa, o trabalho lento da necessidade” (Lebrun, 2002, p.739 - Nota 34 da Seção IX).

A distinção entre “fim natural” e “fins da natureza” responde pela capacidade em julgar (para o primeiro conceito) a natureza como um todo restrito à cadeia dos fins; do contrário (no segundo conceito) a natureza responderia a uma ordenação prévia sob a qual busca atingir seus objetivos pré-determinados. A possibilidade de representar um organismo como fim natural decorre do que é próprio ao juízo teleológico.

Está em jogo aqui a subordinação do mecanismo da natureza à ideia da natureza como um todo, ou seja, como um sistema que age mediante a lei dos fins (enquanto princípio da razão) que rege a investigação da natureza, tendo em vista a organização da experiência dos fenômenos naturais. Não se trata aqui, de modo algum, de relegar a um segundo plano a observação física da natureza em suas manifestações, mas sim, ofertar uma máxima (conceito subjetivo) que vincula aquela lei que diz não haver acaso nos produtos da natureza.

Mas o que se pretende com tal fundamento? Ora, não é senão expandir o campo investigativo acerca das coisas da natureza, sem ter que destituir a significativa e até mesmo imprescindível investigação desta por meio das leis físicas. Trata-se então de avançar o limite investigativo que de modo mecânico não se pode efetuar.

Em busca de sugerir um conceito seguro para o princípio teleológico, faz-se necessário limitá-lo e, mesmo até, distinguir tal fundamento de um princípio teológico. Em suma, trata-se de discriminar o alcance daquilo que se expressa ao se propor um fim natural para as coisas. Conferir um fim à natureza, mediante o ajuizamento teleológico, se dá justamente pelo fato de absolutizar, com via a fins, as experiências que a ciência da natureza dispõe à observação cuidadosa do cientista. “No que toca às leis empíricas dos fins naturais nos seres organizados, é não só permitido, mas até inevitável, utilizar o *modo de ajuizamento* teleológico para princípio da doutrina da natureza no que respeita a uma classe específica dos seus objetos” (KU, AA 05:307; trad. p. 225).

Na atribuição às leis da natureza física, de um modo geral, julgamos sem nenhum tipo de conexão causal. Ou seja, a faculdade de julgar procede segundo padrões determinantes ao propor a apreensão dos objetos dados. No entanto, mediante a observação da diversidade dos objetos que a natureza produz, a

faculdade de julgar opera, por meio de uma proposta de conformidade natural, cabe investigar qual o valor conceitual que permite conferir uma unidade (não necessária), porém, visando uma sistematicidade aos múltiplos fins que parecem ser inerentes às coisas da natureza.

Por meio do conceito de ‘fim natural’, propõe-se então uma abordagem possível, a servir de guia, na elaboração de um juízo teleológico, e não uma determinação do conceito de conhecimento das coisas da natureza em si. Tal proceder se justifica pela observação da natureza que, em primeiro plano, parece estabelecer que os produtos naturais são ajuizados mediante a aplicação das leis mecânicas. Todavia, o que se permite inquirir, com Kant, é: e quanto à impossibilidade de “alguma produção dessas mesmas coisas” da natureza não se dar apenas por meio mecânico? Quanto a isso, o limite da razão não supera a dificuldade em estipular, logo de partida, se os objetos são determinados mediante um princípio que segue somente “leis empíricas da natureza” (KU, AA, 05: 315; trad. p. 229).

Frente ao campo limítrofe de nossa faculdade de julgar, a razão humana – no que se remete à ciência da natureza – não pode abster-se de investigar deste modo que, simultaneamente, opera como fundamento do conhecer. Porém, uma vez que a abordagem mecanicista de exposição é insuficiente para estipular o princípio de uma conformidade a fins da natureza, “[...] a faculdade do juízo enquanto reflexionante necessita pensar para certas formas na natureza, um outro princípio [...], como fundamento da sua possibilidade” (KU, AA 05: 316; trad. p. 230).

Assim sendo, caberá delimitar o uso do conceito de conformidade a fins, tendo-o em mente como conceito ofertado pela faculdade do juízo reflexionante. Sabendo-se que

[...] se a faculdade produtiva da natureza não será suficiente não só para aquilo que nós ajuizamos como sendo formado ou ligado segundo a ideia de fins como também precisamente para aquilo que nos parece necessitar de uma simples essência mecânica da natureza; e saber se na verdade para coisas enquanto verdadeiros fins naturais (como nós temos que necessariamente ajuizá-las) não existe como fundamento uma outra espécie completamente diferente de causalidade original, a qual não pode de forma nenhuma estar contida na natureza material ou no seu substrato inteligível, nomeadamente um entendimento arquetônico, saber tudo isto, eis sobre o que a nossa muito limitada razão a respeito do conceito de causalidade, sempre que ele deve ser

especificado *a priori*, não nos pode dar simplesmente qualquer informação. [...] (KU, AA 05: 317; trad. p.230).

Uma vez que se propõe o princípio da conformidade a fins para explicar a produção de seres organizados, deve-se sempre ter claro que se trata de um juízo reflexionante, e que muito ultrapassa a capacidade de juízo determinante. Isto porque tal fundamento pretende garantir, ao manifestar a ligação de causalidade final nos objetos naturais, a possibilidade reflexionante daqueles seres naturais, e não determinar o que aqueles objetos são em si mesmos.

Para Kant, na ligação de fins dos produtos da natureza manifesta-se uma causalidade particular em si mesma, na qual sugere “princípios objetivos”. Porém, somente

[...] o experimentamos com um princípio subjetivo, mais concretamente o da arte, isto é, o da causalidade segundo ideias, para as atribuir à natureza segundo a analogia, já que aquele fundamento se encontra frequentemente, em muitos produtos da natureza, escondido de modo demasiado profundo a nossa investigação [...] (KU, AA 05: 320; trad. p.232).

Poderíamos questionar, qual seria a dimensão daquele “demasiado profundo”, e esta indagação parece que nos contempla com duas possibilidades, a saber, a concepção idealista da conformidade a fins e a realista deste princípio. Na negação de uma intencionalidade da natureza segue-se o sistema, segundo a organização da regra dos fins, do idealismo. Tal sistema opera de forma a entender que “[...] toda a conformidade a fins da natureza é não intencional [...]”. Já o sistema do realismo determina algo contraditório ao primeiro, ou seja, de “[...] que alguma conformidade a fins (em seres organizados) é intencional [...]” (KU, AA 05: 322-323; trad. p. 232-233).

Segundo o modelo interpretativo de Höffe (2009) encontra-se em Kant (uma conjectura introdutória) uma hipótese que explicaria a conformidade a fins da natureza apenas de modo mecânico somente. Todavia, ele nos indica que a validade de tal hipótese resultaria numa teleologia idealista, pois “[...] ocorre que o respectivo sistema teleológico seria ‘idealista’, explicado como ‘mero sofisma, sem objeto’. Kant chama de “*sofismante*” (*ratiocinans*) um juízo ‘que se anuncia como universal’ e, por conseguinte, serve para ser premissa principal numa conclusão da razão [...]”. Isto faz de qualquer “[...] sistema idealista de

conformidade a fins algo meramente excogitado, ao qual falta toda e qualquer correspondência no mundo [...]” (HÖFFE, 2009, p.35).

Em solução à teleologia idealista, encontramos na leitura de Höffe (2009) que:

Kant aborda a hipótese alternativa, “realista”: que as ligações de fins no mundo sejam reais e que para elas exista uma causa intencionalmente atuante. Sob este pressuposto coloca-se a pergunta a respeito do “para que”, e ela não se coloca apenas de um modo qualquer. Neste ponto Kant introduz as três perguntas do tipo “para que” [...] as duas primeiras insuficientes: 1) **Para que** os seres organizados têm esta ou aquela forma? 2) **Para que** eles são colocados pela natureza nestas ou naquelas relações um contra o outro? Ao que parece, Kant considera a razão pela qual essas duas modestas perguntas do tipo “para que” são insuficientes tão óbvia que não a indica. Ela deve residir no mencionado pressuposto de uma causa intencionalmente atuante. Das linhas seguintes pode-se depreender que onde ela existe há um entendimento produtivo que não só levanta, mas também responde uma pergunta do tipo “para que” mais exigente: 3) **Qual é a razão objetiva do fato de que um entendimento correspondentemente objetivo realiza os dados** (formas e relações: KU 05:434, 19; só “formas” na linha 22) que são mencionados nas perguntas do tipo “para que” 1) e 2) **e realmente se encontram nas coisas, com a consequência de que a respectiva atuação “é então o fim supremo em função do qual aquelas coisas existem”?** (HÖFFE, 2009, p. 36. **Grifo nosso**).

A postulação de uma intencionalidade como causa atuante é um ‘princípio constitutivo’ e não apenas ‘regulativo’ como o é a conformidade a fins.

[...] No caso de, pelo contrário, atribuímos causas atuantes com *intencionalidade*, por conseguinte no caso de colocarmos no fundamento da teologia, não meramente um princípio *regulativo* para o simples ajuizamento dos fenômenos – aos quais a natureza, segundo as suas leis particulares, deve ser pensada como estando a eles subordinada – mas também um princípio constitutivo da dedução dos seus produtos a partir das suas causas, então, nesse caso, o conceito de um fim natural já não pertenceria à faculdade de juízo reflexionante, mas sim à determinante. Não seria, na verdade, específico da faculdade de juízo (como o conceito do belo enquanto conformidade a fins subjetiva formal), mas enquanto conceito da razão introduziria uma nova causalidade na ciência da natureza [...] (KU, AA 05: 269-270; trad. p. 204).

Como o conceito de conformidade a fins da natureza cumpre o que resulta de um proceder crítico da faculdade do juízo reflexionante, e por isso mesmo se diz deste que é um princípio de caráter heurístico⁵⁹, este não é um conceito a

⁵⁹ Cf. ROHDEN, 1995, p. 40.

ser tratado sob um procedimento dogmático. Assim “uma coisa como fim natural é aquela que subsume a natureza sob uma causalidade que somente é pensável através da razão, para segundo este conceito julgar sobre aquilo que do objeto é dado na experiência”. Para Kant, isso também implica que,

[...] enquanto princípio desta espécie, de forma nenhuma ser descortinado e dogmaticamente fundamentado segundo a sua realidade objetiva (isto é, que um objeto que lhe é conforme seja possível); e nós não sabemos se ele é simplesmente um conceito, meramente ideado e objetivamente vazio (*conceptus ratiocinans*) ou um conceito de razão fundador de conhecimento e confirmado pela razão (*conceptus ratiocinatus*). Por isso ele não pode ser tratado dogmaticamente para a faculdade de juízo determinante, isto é, não se pode saber se coisas da natureza, consideradas como fins naturais, exigem ou não para a respectiva geração uma causalidade de uma espécie completamente particular (ou seja, segundo intenções); [...] (KU, AA 05: 330; trad. p.237).

Da aplicabilidade exclusiva do conceito de fim natural, segundo a espécie do entendimento humano, Kant (KU, AA 05: 345; trad. p. 246) destina-o ao campo da ideia. Todavia, o uso frente à natureza remete-se a um objeto que se entende por meio da causalidade desta como “um ser atuante” em função de uma finalidade. Com isso, tem-se que (guardada a limitação reflexionante do conceito proposto) a conformidade a fins opera como se fosse um constitutivo do próprio produto natural.

Este uso reflexionante do conceito proposto não corresponde em imposição da razão à faculdade do entendimento, porém fornece um princípio para a faculdade do juízo. Tal fundamento dá-se pela limitação do entendimento humano ao refletir sobre objetos da natureza. Desse modo próprio do processo de julgar humano, se pode aferir que

[...] certos produtos naturais têm que ser considerados por nós como produzidos intencionalmente e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento, sem todavia por isso se exigir que efetivamente exista uma causa particular que possua a representação de um fim como seu fundamento de determinação, por conseguinte sem negar que um outro entendimento (mais elevado) possa, tal como o humano, encontrar também no mecanismo da natureza o fundamento da possibilidade de tais produtos da natureza, isto é, numa ligação causal, para a qual um entendimento não é admitido, exclusivamente como causa (KU, AA 05: 346; trad. p. 247).

No âmbito do conhecimento acerca da natureza, o princípio teleológico não provoca um alargamento do saber, no entanto absorve uma lei para fundamentar a investigação. Na formulação de uma ideia de fim último se submeter a um ser inteligente extramundano “nós não conhecemos absolutamente nada do modo de atuação daquele ser” (KU, AA 05: 354; trad. p. 251), o que nos impede de uma explicação apriorística da natureza por meio dele. Todavia, a razão impõe, como “máxima necessária” desta, tomar o princípio da conformidade a fins da natureza, com intuito de tornar acessível (com este princípio problemático) a investigação das leis da natureza na produção dos seus objetos, ainda que nos seja negado conhecer o modo como estes são gerados, tendo em vista a finalidade última para que tendem.

No momento em que se utiliza para determinados seres (aqueles que se entende que são seres organizados⁶⁰, isto é, que sejam meio e ao mesmo tempo fins em si mesmos) a conformidade a fins, faz-se necessário ter claro se tal recorrência está de acordo com o que o objeto suscita para ser ajuizado. Em se tratando da especificidade do nosso entendimento para compreensão dos produtos da natureza, Kant assinala a heterogeneidade dos princípios do mecanicismo e da causalidade da natureza, e o que aponta a possibilidade da coexistência entre ambos refere-se a um princípio que os supera, tendo em vista que

o princípio do mecanismo da natureza e o da causalidade da mesma segundo fins articulam-se, num e mesmo produto da natureza, num único princípio superior e dele decorrem em conjunto, porque doutro modo não poderiam subsistir em conjunto na consideração da natureza. [...] Ora, o princípio comum da dedução mecânica, por um lado, e da dedução teleológica, por outro lado, é o suprassensível que temos que pôr na base da natureza como fenômeno. Deste, contudo, não podemos realizar o menor conceito definido positivamente numa intenção teórica. O que não é de modo nenhum explicável é como segundo o mesmo suprassensível, como princípio, a natureza (de acordo com as respectivas leis particulares) constitui para nós um sistema que pode ser reconhecido como possível, tanto segundo o princípio da geração das causas físicas, como segundo o das causas finais. (KU, AA 05: 358-359; trad. p. 253-254)

Como resolução possível para a problemática relação desses princípios na explicação de produtos da natureza, a recorrência será submetê-los à lei de

⁶⁰ Cf. KANT, KU, p. 218.

uma intencionalidade, por meio da qual “[...] somente é admissível subordinar uma das máximas (a do mecanismo) à outra (ao tecnicismo intencional), o que bem pode acontecer segundo o princípio transcendental da conformidade a fins da natureza” (KU, AA 05:360; trad. p. 255). Esta é acessada pela particularidade da espécie da faculdade de julgar, pois, segundo as suas características próprias,

[...] nenhuma outra causa atuante a não ser intencional pode ser aceita para a possibilidade de seres organizados na natureza e o simples mecanismo da natureza não pode de modo nenhum ser suficiente para a explicação destes produtos. Porém não se pretende decidir, mesmo através deste princípio, acerca da possibilidade de tais coisas (KU, AA 05: 360; trad. p. 254).

O fato de ter submetido o princípio do mecanismo à conformidade a fins não destina a este último uma superação determinantemente quantitativa. Sabendo-se que “[...] para a nossa razão é completamente indeterminado, e também para sempre completamente indeterminável, quanto é que o mecanismo da natureza realiza nesta como meio ao serviço de cada intenção final [...]” (KU, AA 05:362; trad. p. 256). Todavia, ao julgarmos teleologicamente submetemos ambos àqueles princípios; isto porque mediante o entendimento humano tal subordinação é recorrente. Com isso, temos presente que garantimos a faculdade de julgar reflexionante e, do contrário, não determinamos em si mesmo a ordem interna da natureza na produção das coisas.

Retornando à análise conceitual sob a noção de “organismo”, utilizando-se da interpretação de Lebrun (2002), faz-se necessário observar a especificidade do juízo teleológico no ajuizamento de corpos organizados caracterizados como organismos. Uma vez que, esta especificação indica que, para título do conhecimento pressuposto como científico, o método crítico se impõe. Assim, a questão

Se os corpos orgânicos foram criados por “uma causa que se determina intencionalmente à ação” (KU, AA 05: 398), devemos renunciar a decidi-lo: a organização, fato primitivo “enquanto finalidade interna da natureza, ultrapassa infinitamente todo o poder da arte para uma apresentação semelhante” (KU, AA05: 384), e a ciência só se instaura quando o cientista se dá os corpos organizados, sem se preocupar com sua origem. [...] Os fenômenos só devem ser explicados enquanto são dadas na experiência as condições de sua explicação, e a relação de um organismo ao Criador é tão pouco *dada* quanto o Todo absoluto do mundo [...]. Não posso dizer mais do que

sei, mas não posso constatar menos do que vejo – que, no organismo, “tudo é reciprocamente meio e fim”. [...] O método crítico nos proíbe de atribuir um objeto a uma simples Ideia, mas ele nos ordena a pôr uma Ideia, *se não há outro meio* de compreender a possibilidade de um objeto dado. (Lebrun, 2002, p. 349).

Até o momento, o que obtivemos com esta explanação foi que a concepção da conformidade a fins da natureza se estabelece pela faculdade de juízo reflexionante, a qual por meio de uma causalidade própria submete os produtos da natureza, sob a condição de organismos, para delimitá-los numa cadeia de fins. Quanto a sua operacionalidade, a faculdade de julgar reflexionante não determina a constituição dos seres naturais segundo uma orientação de ordem física. Porém, é o uso limitado que o conceito de conformidade a fins da natureza permite na organização sistemática do nosso entendimento que faz de tal conceito o princípio para julgarmos os produtos da natureza destinando-se a um fim.

Conforme nossa interpretação – conduzida pela leitura de Lebrun (2002) – da **KU** até aqui, entendemos que o conceito de conformidade a fins da natureza é o princípio regulativo do Juízo que permite – com a formação do princípio de fim natural (em última instância), segundo o uso prático da razão – a relação de causa final entre o sistema de seres organizados.

Todavia, como será exposto no Apêndice da **KU** (parte que iremos abordar a seguir), à organização natural dos seres, mediante o uso da razão do sujeito moral, é que se destina com mais propriedade o emprego do conceito de conformidade a fins da natureza. Este uso, segundo entende-se, não é meramente o emprego de uma habilidade técnica, mas sim denota o caráter moral do sujeito, pois não caberá ao homem meramente a possibilidade em destinar as coisas conforme a um fim. Contudo, é dever do sujeito moral utilizar-se da razão para organizar a natureza segundo o fim supremo que é o ser humano mesmo.

3.2. O JUÍZO TELEOLÓGICO NA FORMULAÇÃO DO FIM SUPREMO: O HOMEM E SUA FINALIDADE MORAL

O estudioso kantiano Otfried Höffe⁶¹ (2009) se propõe demonstrar o alcance da afirmação kantiana no § 84 da **KU** de que o ser humano – como sujeito de moralidade – é o fim supremo de todas as coisas. Na interpretação de Höffe (2009) a tese de Kant é provocativa, pois determina o homem como “senhor titulado da natureza” (p. 20). Ainda, segundo ele, a Terceira crítica cumpre o caráter sistêmico a servir de superação à dualidade imposta entre Natureza e Liberdade. É necessário expor a ressalva desse comentador, ao destacar que “[...] dentro da faculdade teleológica do juízo, a ideia de Kant a respeito do ser humano como fim supremo da natureza não aflora nem na “analítica” nem na “dialética”. Ela faz parte do “Apêndice”, da “doutrina do método” [...]” (p. 24). Contudo, esta ideia só é possível de se manifestar com base na conformidade a fins que o juízo reflexionante permite engendrar.

Com certa razoabilidade, é possível afirmar que o homem procede com êxito ao ajuizar, mediante a aplicação livre da lei de causalidade, a conveniência das coisas à utilidade dele próprio ou a outras coisas. Todavia na atribuição de uma conformidade a fins relativa “ainda que forneça hipoteticamente indicações sobre fins naturais, não legitima nenhum juízo teleológico absoluto” (KU, AA 05: 283; trad. p. 211).

De modo rigoroso, Kant determina o ajuizamento teleológico que, para ser tomado como fim natural, é preciso que tal objeto seja “causa e efeito de si mesmo; com efeito, aqui jaz uma causalidade tal que não pode estar ligada ao simples conceito de uma natureza, sem que se lhe dê como fundamento um fim, mas que pode na verdade ser pensada” (KU, AA: 05: 286; trad. p. 213).

⁶¹ Entendemos que o intuito de Höffe é o de demonstrar que a assertiva de Kant lança mão de um conceito antropológico com vias a responsabilizar o homem mediante sua racionalidade operante. Com efeito, crê-se que a interpretação desse comentador pretenda outorgar o direito do homem (em sua dignidade) a sistematizar a natureza, sem contudo jamais usufruí-la de maneira despótica. Cf. HÖFFE, Otfried. **O ser humano como fim supremo: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84**. Tradução: Luís Marcos Sander. In: *Studia Kantiana*, Ano 2009 N° 8. p.20-38.

Exclusivamente somente a seres organizados pode ser referida a conformidade a fins da natureza. Isto porque, como organismo da natureza, as partes que compõem o todo devem se retroalimentar umas às outras de modo a garantir a função peculiar de cada uma. Em sentido estrito, Kant esclarece que “a organização da natureza não tem por isso nada de analógico com qualquer causalidade que conheçamos” (KU, 2010, p. 217). Ainda, estipula que a ligação causal que estabelecemos entre seres organizados, segundo fins da natureza, decorre de uma ideia e não propriamente da realidade.

Sobre isso, Lebrun (2002) enfatiza o caráter problemático do princípio de conformidade a fins sob o qual é possível formular o conceito de organismo. Mesmo não sendo nosso intento dar cabo dessa questão espinhosa (talvez até insolúvel) entendemos ser importante por hora tão somente destacar a ambiguidade da noção de organismo que, para Lebrun, consiste no fato de fundamentar a instância da unidade orgânica⁶², como buscamos apontar abaixo.

Existem ali dois “princípios” entre os quais é importante estabelecer uma diferença tópica, se não se quer desconhecer (a exemplo da Tese) a originalidade da unidade orgânica. É por isso que a noção de *conceito problemático* se impõe. Não como uma solução. Mas como a marca de nossa impossibilidade de “julgar” sobre as formas de certos objetos sem referi-los à Ideia – que não é nem contraditória nem passível de exposição – de um além da natureza atualmente conhecida. Dizer que a unidade orgânica nos aparece como produto finalizado é confessar que ela nos intima a pôr um “espaço vazio” fora do “espaço pleno” do mundo sensível e, através disso, a fazer a natureza *inteira* projetar-se em um Outro que ela (LEBRUN, 2002, p. 607).

O que possa talvez conferir um respaldo objetivo a conformidade a fins, no aspecto de fundamento para podermos pensar o conceito de organismo, é verificar o foro de um fim natural. Isto porque

[...] o conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas no entanto pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexionante, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais do conhecimento daquela nossa faculdade racional

⁶² “Se o organismo é um fato ambíguo, é porque a presença da *unidade orgânica* requer um outro fundamento ou, em todo caso, reenvia a uma outra direção que o conhecimento experimental do *objeto orgânico*. [...]” (LEBRUN, 2002, p. 607).

prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins [...] (KU, 2010, p. 218).

Aqui o alcance da interpretação de Höffe sobre a tese kantiana é digna de destaque, pela exposição clarificante de como a conformidade a fins permite (licitamente) destacar o sujeito moral como fim último e supremo da natureza⁶³. O comentador kantiano defende que o que permite postular o ser de moralidade como fim supremo, do modo como Kant o faz no § 84 da **KU**, é o exercício da faculdade do juízo. Isto porque ao exercer tal faculdade, o uso prático-cognitivo concede ao homem a habilidade de propor a si próprio uma finalidade para suas ações.

No que diz respeito à titulação do homem como “senhor da natureza”, ou seja, do ser que destina fins a natureza, Höffe (2009) destaca os pressupostos embutidos nesta afirmação. Primeiramente, diante de toda natureza o homem é tido como fim último por conseguir destinar todas as coisas para uso alheio a elas mesmas – habilidade em organizar representativamente um sistema de fins –, isto é, o ser humano faz das coisas fins intermediários, devido ao valor venal que elas possuem. Porém, este mesmo uso é negado ao próprio humano que é fim em si mesmo, pois este possui dignidade. Deste modo, segundo Höffe, “a primeira posição especial, contudo, é não só assumida, mas ainda intensificada com a moral do direito: o ser humano não é simplesmente o senhor da natureza; ele o é com boas razões, e até com as melhores razões, porque são razões jusmorais: ele tem um direito moral à posição especial [...]” (HÖFFE, 2009, p. 23).

O enfoque dado à moralidade se encontra na faculdade que o ser humano possui em engendrar e seguir um sistema de fins, isto é, “na capacidade de estabelecer **voluntariamente** fins para si mesmo” (HÖFFE, 2009, p. 23. Grifo meu). Estabelecer um sistema de fins nos é possível quando utilizamo-nos do

⁶³ Ao destacar a condição de fim último e fim supremo na interpretação do juízo teleológico kantiano, Höffe se pergunta sobre a validade (justificativa) da posição que o homem como sujeito de moralidade ocupa e formula o que se segue: “[...] como é que a particularidade, ou seja, o entendimento, e junto com ele a razão, fundamenta uma posição em primeiro lugar superior e, em segundo, insuperavelmente suprema na hierarquia dos fins da natureza? Ela reside, segundo Kant, numa capacidade para fins de nível superior e até simplesmente supremo. Ela não reside primordialmente na capacidade de fazer uso de outros seres, embora esta capacidade esteja incluída. A capacidade para fins não apenas um pouco superior, mas essencialmente superior consiste numa capacidade direcionada para a ação, portanto cognitiva, mais precisamente prático-cognitiva de formar para si conceitos de fins” (HÖFFE, 2009, p. 27).

entendimento e com ele elaboramos uma cadeia de fins que é permitida segundo a ordem da natureza que alcançamos compor. Desta feita, o aspecto volitivo na organização dos fins cabe à esfera da liberdade. Com efeito, quando o ser humano, no uso de sua vontade independente, propõe uma ordenação final de todas as coisas, então ele se permite autotitular-se fim supremo da natureza⁶⁴.

A posição de fim supremo “[...] só é preenchida por um ser que, por sua natureza interior, resiste a ser empregado como (mero) meio [...]”. Este privilégio do ser humano devido a sua dignidade não o desinstala do reino da natureza, todavia

[...] o ser humano se encontra no *continuum* da natureza, mas, com sua resistência interior contra a instrumentalização, destaca-se da natureza; pois a resistência, diz Kant, é impossível a uma coisa da natureza na medida em que seja apenas uma coisa da natureza. Ela fica vedada à natureza enquanto natureza. [...] meras coisas da natureza não têm entendimento nem razão. Em consequência disso, elas não podem formar para si um conceito de fins nem o conceito de um sistema de fins [...] (HÖFFE, 2009, p. 26).

Nesta mesma linha argumentativa Höffe (2009) insiste no que responde pela ideia de um ser como fim supremo. Ele afirma que “[...] só serve para ser fim supremo algo que “não dependa de nenhuma outra condição a não ser simplesmente de sua ideia [...]”. Isto para ele remete-se à exigência de que “o conceito de fim supremo tem a sua característica de ser incondicionado [...]” (2009, p. 36). Trata-se daquele que cumpre a causalidade na ordem dos fins, porém, além disto, representa incondicionalmente a lei que lhe permite propor para si os próprios fins. E com isto, somente o homem enquanto sujeito da moralidade é capaz de cumprir estas exigências ímpares de ser um fim supremo na ordenação da natureza.

Disto segue-se, para Höffe, uma responsabilidade adquirida pelo homem. Pois, no emprego da faculdade reflexionante no juízo teleológico, segundo entendemos junto ao comentador kantiano, entende-se que Kant delimita e regulamenta o uso da faculdade reflexionante da seguinte forma:

⁶⁴ Para Höffe (2009) existe uma “[...] dupla posição especial do ser humano na natureza quando do status metodológico da posição especial: em primeiro lugar, o ser humano não é meramente um fim qualquer da natureza, e sim seu fim último; em segundo lugar, em relação a ele todas as outras coisas da natureza constituem um sistema de fins; e a faculdade reflexionante do juízo tem razões suficientes para essa afirmação dupla” (p. 30).

Essa capacidade reflexionante para fins não pode ser empregada apenas tecnicamente, isto é, para quaisquer fins, ou pragmaticamente, portanto para o próprio bem-estar. Esses dois empregos sequer se encontram em primeiro plano; pois a conformidade a fins reflexionante tem a possibilidade de uma intensificação qualitativa que não consiste num grau máximo de utilização da natureza subumana. [...] Kant explica tacitamente que o ser humano está conclamado a ser senhor da natureza, mas não em todos os sentidos, e sim apenas num sentido bem delimitado. Em todo caso, ele não é proprietário da natureza com o direito de usá-la de maneira aleatória (HÖFFE, 2009, p. 28).

Sobre o § 83 da **KU**, Höffe (2009) entende que Kant conjectura que o homem poderia ser um fim promovido pela natureza. No que diz respeito ao próprio homem, entende-se que

Para tal fim de segundo grau ou meta-fim Kant vê, em termos puramente formais, apenas duas possibilidades. Ou ele é um fim que a natureza – a ser, então, considerada beneficente – promove diretamente, ou seja, a quintessência do alcance de todos os fins concretos, a felicidade humana. Ou é um fim que desconsidera os fins concretos, ou seja, deixa-os em aberto e se concentra na “aptidão e habilidade para toda espécie de fins” [...]. A natureza peculiar do ser humano consiste, antes, num grande número de predisposições que devem ser desenvolvidas. Seu desenvolvimento, a efetivação do que inicialmente é apenas potencial, chama-se cultura.

De modo a demarcar o modo específico da abordagem em relação ao homem como fim supremo da natureza, dir-se-á que isto só é possível de se estabelecer quando o sujeito humano não se vê apenas contido por esta natureza. Segundo o texto de Höffe, trata-se do “[...] ponto principal: o ser humano só pode ser mais do que meramente fim último, a saber, também um fim que é suficiente para si mesmo, um fim supremo, na medida em que ele não permanece no horizonte da natureza” (2009, p. 33). O comentador kantiano ainda ressalta que “[...] o horizonte alternativo à natureza é, como se sabe, a liberdade [...]” (Idem, p. 33). Contudo, ele não deixa de mencionar que no texto da **KU**, Kant não pula diretamente do mundo fenomênico (impróprio para postular o homem como fim supremo) para o numênico (no qual, por meio da moralidade, o sujeito pode ser considerado o escopo e término da natureza), não o faz sem antes inferir a cultura como fim último da humanidade.

Em última instância, o fim supremo deve ser encarado como um limite negativo, isto é, um posto que não se deve tomar jamais como meio, mas sim

exclusivamente como fim em si mesmo. Perspectiva esta que buscamos apresentar com Höffe e parece ser a mesma em Lebrun, como veremos adiante. Porém, também o fim supremo pode ser entendido como uma ficção necessária da ordem do Juízo, com vistas a compreendermos a finalidade do homem e de suas ações frente à natureza. Mas somente tendo em conta o sujeito moral como executor desse agir no mundo. Para expormos isso de maneira mais clara, acreditamos ser necessário nos acercar melhor – num próximo passo argumentativo –, da tese de Vaihinger em sua obra, **A filosofia do como se**, na qual ele afirma ser possível interpretar o sentido de fim supremo por meio da teoria das ficções.

3.2.1. O fim supremo como ficção

Por meio da teoria de Hans Vaihinger sobre as ficções, em sua obra **A filosofia do como se**⁶⁵, pensamos ser possível apontar o modo pelo qual o ser humano como sujeito de moralidade, pode estipular-se a si próprio como fim supremo na ordem da natureza. Isto porque, como buscamos determinar aqui, a sentença que impõe o homem moral como fim último tem o mesmo princípio da faculdade do juízo que possibilita a postulação do fim supremo, e ambas as postulações têm por princípio a conformidade a fins da natureza. Para Vaihinger todas as inferências que levem a conceber algo como fim (natural, último ou supremo), na obra de Kant⁶⁶ devem ser compreendidas segundo a expressão “como se”, indicando o caráter ficcional das sentenças proferidas. Por caráter ficcional, ou seja, por ficções entendemos aquilo que Vaihinger (2011) estipula

⁶⁵ Na Parte III desta obra, “Comprovações históricas”, Vaihinger busca demonstrar a validade de sua teoria das ficções a partir da análise das principais obras de Kant. Posteriormente, ele utiliza o mesmo expediente para analisar o ateísmo em Forberg, o ponto de vista ideal em Friedrich Albert Lange e, por último, serve-se com o mesmo intuito das teses nietzscheanas sobre a aparência.

⁶⁶ Particularmente nos interessa aqui o que se refere à terceira crítica, mais especificamente ao juízo teleológico e de como a **KRV** já antecipa, sob certo aspecto, aquilo que a **KU** destina ao juízo reflexionante.

com sendo o modo de representação necessário “para apreensão do que é dado” (p. 502).

Segundo este comentador, pode-se verificar a partir da *Dialética Transcendental* na *KRV* aquilo que nos permite estipular o caráter fictício de certas representações. Para tanto, importa delimitar a perspectiva adequada para esta concepção, o que se oferece “[...] com o *locus classicus*, que se encontra na metodologia, na seção “*A disciplina da razão pura em referência às hipóteses*”. Aqui, pouco depois do início, os “conceitos racionais” (*Vernunftbegriffe*) são designados “meras ideias”, “ficções heurísticas” e explicitamente distinguidos das hipóteses” (VAIHINGER, 2011, p. 503). Na sequência do texto há uma distinção precisa entre hipóteses e ficções⁶⁷.

Para estipular a possibilidade de uso dos conceitos transcendentais, bem como delimitá-los como “meras ideias”; a interpretação de Vaihinger (ibidem), utiliza-se do que nos diz Kant na *Dialética Transcendental*,

[...] dos conceitos transcendentais da razão *que são apenas ideias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo; por meio deles o conhecimento não conhece, é certo, nenhum objeto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento. [...] podem, porventura, por serem conceitos transcendentais da razão estabelecer uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão [...] (VAIHINGER, 2011, p. 504).

⁶⁷ “‘Hipóteses’ são “ligadas àquilo que é realmente dado e que, em consequência, é certo como fundamento de explicação”. [...] Os conceitos racionais (especialmente a ‘alma como substância’ e o ‘Deus pessoal’) são, contudo, meras ideias desprovidas de um objeto, eles não pertencem àquela série de dados empíricos e apenas servem de “princípio regulador” “para o emprego sistemático da razão no campo da experiência” – eles são ‘ficções heurísticas’. [...] Atribuir realidade a essas ideias racionais nos levaria a explicações ‘hiperfísicas’” (Vaihinger, 2011, p. 503). Contudo, posteriormente ainda há uma retomada desta distinção que para Vaihinger parece ser de importância cabal, como se verifica, a partir do seguinte: “[...] na seção ‘A disciplina da razão pura em referência às hipóteses’. [...] encontramos a passagem clássica que [...] as ideias são aí expressamente chamadas de ficções heurísticas e distinguidas de maneira rigorosa e clara das ‘hipóteses’; as últimas são suposições de objetos que se encontram ligados a fenômenos empíricos por laços por fim demonstráveis, servindo dessa maneira à explicação e complementação da experiência fragmentária, em outras palavras, objetos cuja realidade é passível de suposição. As ideias, por sua vez, antes são conceitos racionais sem objeto, meras entidades de pensamento, que servem para guiar a nossa razão em certos aspectos; portanto não são pressuposições de algo real, como as hipóteses, mas pressuposições de algo irreal, acompanhadas da consciência desta irrealidade – ou seja, e não poderia ser diferente, “ficções heurísticas”. (Vaihinger, 2011, p. 519-520)

Todos os conceitos transcendentais são postulados sob o aspecto de “ficções heurísticas”⁶⁸ – o que Vaihinger se permite fazer por meio do **KRV** em “A antinomia da razão pura” – o que garante a subjetividade própria no uso de tais ideias. É possível verificarmos aqui uma antecipação daquilo que se apresenta na postura do juízo reflexionante (que seria abordado somente na **KU**), quanto ao caráter regulativo e não determinante no emprego destes conceitos.

No que se refere mais propriamente ao nosso intento aqui, a saber, a verificação da acepção teleológica do conceito de “fim”, Vaihinger destaca, por meio de Kant, que:

[...] no Prólogo da ***Crítica da faculdade do juízo***, Kant diz das ideias “que, para nossa faculdade de conhecimento teórica, são transcendentais. E nem por isso elas são inúteis ou indispensáveis, mas servem como princípios reguladores” (B 88 – KU, IV: 05; trad. p. 12), as ideias são, portanto (p. 556) ficções heurísticas úteis. Tal ideia ou ficção da conformidade a fins, é a principal concepção de toda a ***Crítica da faculdade do juízo***. E é neste sentido que se diz na Introdução IV: “Têm as leis empíricas particulares [da natureza] [...] que devem ser consideradas segundo tal unidade, como se [...] um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado [...] Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexionante que esta ideia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza.” (VAIHINGER, 2011, p. 555-556).

Desta forma, a conformidade a fins da natureza (o princípio peculiar da faculdade de julgar, que sob este termo é reflexionante) denota um modo de operar na investigação da natureza como se ela fosse composta de uma tal ordem que, mediante a relação analógica com o nosso entendimento, permite-nos acessar, sem mais, o curso da natureza como um conjunto de regras pré-estabelecidas. Tem-se então que, este conceito de conformidade a fins⁶⁹ é

⁶⁸ Encaradas como meras ficções heurísticas “[...] as ideias como ‘princípios reguladores da razão pura’; elas não seriam princípios ‘constitutivos’ da razão, isto é, não oferecem nenhuma possibilidade de conhecimento objetivo nem dentro nem fora do campo da experiência; indicam-lhe os pontos imaginários de referência a seguir, os quais, no entanto, ele nunca alcançará, pois se situam completamente fora de toda realidade [...]”. (VAIHINGER, 2011, p. 504-505).

⁶⁹ Vinculada à vontade, a conformidade a fins destina-se à atribuição de finalidade a certos produtos da natureza. Dito de outro modo, podemos pensar que certos produtos naturais respondem a uma causa final. Porém, Kant no § 10 da **KU**, na análise do juízo estético, confere a possibilidade de uma conformidade a fins, “ser sem fim”, mediante o que se segue: “A faculdade

engendrado como ficção e serve de princípio para faculdade do juízo com vista a estabelecer uma relação causal entre o nosso entendimento e certos produtos da natureza.

Se por meio do juízo estético nos é possível estabelecer uma relação causal na natureza, entendendo com Kant que “[...] entre os seus muitos produtos, podemos esperar que sejam possíveis alguns contendo formas⁷⁰ específicas que lhe são adequadas, como se afinal estivessem dispostos para a nossa faculdade do juízo [...]” (KU 05:267; trad. p. 203). Então, de modo diverso se procede com o juízo teleológico. Ora, mas com o que propriamente se ocupa o “juízo teleológico”? Como devemos interpretar o conteúdo por ele ofertado? Respondendo a segunda questão, pois a primeira nos parece evidente; temos que seu objeto nos é ofertado e interpretado de modo reflexionante pela faculdade de julgar, isto porque seu objeto (diferentemente do juízo estético) nos “é, por outro lado, uma tal constituição de um objeto que causa a impressão “como se fosse preparado intencionalmente para o nosso uso”” (Vaihinger, 2011, p. 561)⁷¹.

Com isso, pode-se verificar que o modo próprio da conformidade a fins segundo o ajuizamento teleológico é bastante distinto quando compreendida e empregada ao uso formal ou empírico para faculdade de conhecimento. Tal que

[...] esta conformidade a fins intelectual, ainda que seja objetiva (e não subjetiva, como a estética) é no entanto compreensível, segundo a sua possibilidade, como simplesmente formal (e não real), isto é, como conformidade a fins, sem que porém se lhe deva colocar um fim como fundamento, por conseguinte sem que uma teleologia seja para tanto necessária. [...] Outra coisa se passa quando eu encontro numa globalidade de coisas fora de mim, encerrada em limites, como por exemplo num jardim, a ordenação e a regularidade das árvores, dos canteiros [...]. Não posso esperar deduzi-las *a priori* graças a minha própria delimitação de uma espaço segundo uma qualquer regra. É que são coisas existentes que devem ser dadas empiricamente para

de apetição, na medida em que é determinável somente por conceitos, isto é, a agir conforme a representação de um fim, seria a vontade. Conforme a um fim, porém, chama-se um objeto ou um estado de ânimo ou também uma ação, ainda que sua possibilidade não pressuponha necessariamente a representação de um fim, simplesmente porque sua possibilidade somente pode ser explicada ou concebida por nós na medida em que admitimos como fundamento da mesma uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade que a tivesse ordenado desse modo segundo a representação de uma certa regra” (KU 05:33; trad. p. 64-65). Por meio disso, Vaihinger afere que isto se dá somente por meio de uma ficção, ou seja, trata-se “apenas de uma pressuposição fictícia” (Vaihinger, 2011, p. 557).

⁷⁰ “Tais formas, através da sua multiplicidade e unidade, servem para simultaneamente fortalecer e entreter as forças do ânimo [...] e às quais por isso atribuímos o nome de formas *belas*” (KU 05:267; trad. p. 203).

⁷¹ Cf. KU 05:274; p. 206.

poderem ser conhecidas e não uma simples representação determinada em mim *a priori*. Por isso, esta última (empírica) conformidade a fins, enquanto *real*, é dependente do conceito de um fim. (KU 05:275; trad. p. 207).

Em última instância, o que devemos compreender é que no ajuizamento teleológico sob certos produtos da natureza, podemos incorrer na apropriação legítima do saber quanto ao uso de nossa faculdade de conhecimento. Isso se, na investigação destes, “[...] o que se pretende é somente indicar desse modo uma espécie de causalidade da natureza, segundo uma analogia com a nossa razão no uso técnico, para ter presente a regra pela qual têm de ser investigados certos produtos da natureza” (KU, 05: 308-309; p. 226). Com efeito, “[...] desse modo, trata-se de uma mera *façon de parler*.” (Vaihinger, 2011, p. 562).

Diante disso, podemos verificar o que permite ao homem jogar algo como fim, ou seja, engendrar um juízo teleológico sob os produtos da natureza. Todavia, ainda não adentramos o problema primeiro: trata-se de saber como é possível ao homem julgar-se a si próprio (como sujeito de moralidade) e fim supremo da natureza. Para darmos cabo de nosso intento é necessário estabelecer a relação da conformidade a fins com o conceito de fim supremo (Endzweck) e ao conceito de bem supremo, como nos indica Vaihinger (2011) a partir da **KU** e da obra **Sobre os progressos da metafísica (Über die Fortschritte der Metaphysik)**, de 1791.

A respeito do conceito de conformidade a fins, ele [Kant] diz que este não concerniria ao que está no objeto, mas ao que nós pomos no objeto, ou seja, nós “inserimos” ou “interpolamos” esse conceito “apenas a modo de razão”; [...] “o conceito do fim é em cada momento feito por nós mesmos”. Associado ao conceito de conformidade a fins está o conceito (igualmente “feito por nós”) do fim último (*Endzweck*⁷²), o conceito do bem supremo; e, relacionado a este, estão outros “conceito feitos” – liberdade, Deus, Imortalidade (ou o “suprassensível em nós, acima e depois de nós”). [...] diz depois que “não temos de investigar o suprassensível como tal, mas somente como pensá-lo e imaginar sua natureza, a fim de [...] estarmos de acordo com o fim

⁷² Na tradução da **KU** utilizada por nós encontra-se uma nota de rodapé na qual os tradutores fazem questão de demarcar a diferença entre “fim supremo” [*Endzweck*] e “fim último” [*letzter Zweck*]. (Cf. KU, p. 39 – Nota 16). Algo que ou a tradução do texto de Vaihinger não toma como prioridade ou o texto original da **Filosofia do como se** não se preocupa em fazê-lo. Cremos que se trata do primeiro caso. Todavia, esta é uma importante, senão talvez uma capital distinção a se referir, pois entendemos que “fim último” é a condição de se pensar o homem como produto da natureza, a qual teria nele seus produtos mais acabados (pensar o homem sob a condição de fenômeno). Enquanto que o “fim supremo” – conceito sob o qual nos debruçamos de modo mais específico na investigação de nosso problema – é a possibilidade de se pensar o homem sob a causalidade da liberdade, e, portanto, sob o aspecto suprassensível deste.

último que é o bem supremo”. [...] há uma instrução válida, subjetiva e praticamente, que é suficiente para esse propósito, de agir *como se* soubéssemos que esse objetos existiriam realmente. O que de fato ocorre aqui é que, “para nos esforçarmos a fazer algo que para nós é obrigatório, promover o bem supremo no mundo, acrescentamos ainda um elemento que complementa, de todos os modos pelas simples ideias racionais, a teoria da possibilidade dele; conforme a exigência das leis morais, elaboramos para nós mesmos esses objetos, Deus, a liberdade em sua qualidade prática e a imortalidade, aos quais atribuímos voluntariamente uma realidade objetiva”. [...] “Do ponto de vista prático, somos nós que criamos esses objetos, assim como julgamos benéfica sua ideia para o fim último de nossa razão pura; e esse fim último por ser moralmente necessário, pode todavia provocar uma ilusão, a de tomar o que possui realidade – do ponto de vista subjetivo, a saber para o uso dos homens (porque foi exposta à experiência por ações conformes à sua lei) – por conhecimento da existência do objeto correspondente a esta forma” (ibidem, p. 565-567).

Tem-se então que, abordado pelo ponto de vista do suprassensível, o homem sob o aspecto do sujeito moral é posto na condição de agente que determina a si próprio às regras de sua conduta. Assim, sob efeito dessa óptica – bem como também acrescidas as ideias transcendentais da alma e da imortalidade – é possível pensá-lo (e tão somente isso), como partidário ou mesmo como autor das ações que têm por finalidade o bem supremo.

Com o auxílio de Vaihinger (2011), buscamos então evidenciar que no modo de ordenação prática (fictícia quanto à operação segundo nosso entendimento), ao estabelecer o sujeito de moralidade como fim supremo da natureza, o juízo teleológico dispõe de uma ordem válida. Trata-se da necessidade de instaurar o direito⁷³ humano frente às demais coisas; ao destinar o homem como fim supremo, tão somente, este homem como sujeito de moralidade. Isto partindo do princípio que devemos adotar:

[...] primeiro, o sujeito da legislação universal, como autor do mundo, segundo, o objeto da vontade dos seres do mundo, como seu fim último conforme àquele, terceiro, o estado destes seres que só lhes possibilita alcançar o fim último [Deus, liberdade e imortalidade] são, do ponto de vista prático, ideias espontaneamente feitas (*selbstemachte Ideen*). Em outras palavras, esse conceitos são e permanecem ideias propriamente feitas (Vaihinger, 2011, p. 567).

⁷³ Höffe trata dessa questão do direito do homem de designar-se fim supremo da natureza, a partir da concepção de “senhor titulado”, ou seja, sob quais aspectos o homem possui o direito legítimo de titular-se fim supremo da natureza. Cf. Höffe, 2009, p.32 ss.

Sob o ponto de vista prático é possível e legítimo destinar o homem moral como fim supremo da natureza. Pois, como procuramos indicar com o texto de Vaihinger (2011), esta perspectiva admite o sujeito de moralidade como aquele que por meio de sua ação e ajuizamento procede moralmente conforme a fins da natureza na ordenação natural externa (sensível), porém de modo peculiar, como aqui se aponta, na ordenação interna (suprassensível) da natureza – segundo a capacidade do entendimento humano. De tal modo que, assim, o sujeito moral se permite julgar o fim último da natureza:

[...] Agindo moralmente, os que pensam a modo de Kant, os que pensam criticamente, agem *como se* o bem tivesse um valor incondicional no mundo, de modo a se tornar o momento decisivo no mundo. E o bem seria o fator decisivo no mundo se houvesse um governo do mundo que no final levasse o bem à vitória. Embora minha razão teórica me *proíba* supor tal ordem moral no mundo – esse conceito é completamente vazio –, ajo *todavia como se* tal ordem moral do mundo pudesse existir, pois minha razão prática *exige* de mim que eu faça incondicionalmente o bem. [...] Ajo conforme este imperativo. Entretanto, agindo dessa maneira, ajo justamente *como se* eu estabelecesse aquela suposição de uma ordem moral do mundo, uma suposição reconhecidamente impossível na teoria, até mesmo contraditória; [...] Aquele imperativo nos agrada, nos impressiona por si mesmo; é o conteúdo de minha razão prática; ou seja, para o homem que age normalmente do ponto de vista moral, a ordem moral do mundo ou o organizador moral da ordem do mundo, isto é, Deus, é de modo algum o pressuposto para a subjugação voluntária àquele imperativo moral. Mas, ao cumprir o imperativo moral, o homem normal de Kant age *como se* esse cumprimento do imperativo moral não só tivesse por assim dizer uma consequência empírica no tempo, no mundo dos fenômenos, mas *como se* essa ação moral se estendesse até um mundo inteligível, suprassensível, por um lado, colaborando no cumprimento de um bem supremo eterno em geral e, por outro, sendo inserido, como elemento conforme aos fins, em um sistema de fins por uma força divina [...] (Vaihinger, 2011, p. 569-570).

Em se tratando do fim supremo, observando a teoria das ficções de Vaihinger, consideramos válida a abordagem sob este ponto de vista. No entanto, parece divergir⁷⁴, substancialmente da análise de Lebrun ao tomar como problemático o conceito de “fim supremo”. Isto porque, para Lebrun, é a finalidade do homem que impera sobre o juízo teleológico ao postular algo como fim supremo, como a seguir procuraremos demonstrar.

⁷⁴ Na introdução de sua análise sobre os textos de Kant, Vaihinger de modo singelo destaca suas observações como sendo, tão somente, uma das formas possíveis de se proceder na leitura de Kant. Cf. Vaihinger, 2011, p. 502.

3.3. A FINALIDADE SOB A PERSPECTIVA DA FINIDADE

Em sua obra *Kant e o fim da metafísica*, no Cap. XVII, intitulado **O Direito Do Senhor**, Lebrun (2002) procura dar conta da conceituação do homem como fim supremo da natureza. Ali encontramos a finidade do homem como fundamento de possibilidade para ajuizá-lo como senhor titulado da natureza, tal qual buscamos apontar por meio de Höffe.

Conduzindo-se por meio da espinhosa noção que envolve o fim supremo (que pressupõe a exigência de abordá-lo submetido ao suprassensível – como buscaremos apontar), Lebrun (2002) indica que é sob o ponto de vista da finidade que repousa o ajuizamento do fim supremo. Isto porque entendemos que com ele responde-se à questão-chave para postular a possibilidade de afirmar o direito do homem como fim natural. Isto é, permite-se propor a resolução da dificuldade em saber: “[...] como determinar sem ser arbitrário os meios e os fins, decidir no absoluto que um ser é um fim e que as suas condições de existência são meios?”. Para responder tal indagação, antes de tudo, precisamos pressupor um papel específico ao homem diante da noção de finalidade, ou seja, faz-se necessário ter em mente que, ao se convencer de que

[...] o homem é o único autor da finalidade, não mais instrumento de ordem – como o artesão platônico – mas inventor de ordem, menos se dispõem a encontrar finalidade nas coisas. Aquilo que passava por “benevolência” da natureza deve-se creditar à engenhosidade dos técnicos [...] a monopolização da finalidade pela técnica humana tem, portanto, como contrapartida, sua expulsão da natureza (Ibidem, p. 642-643).

Delimitando-se para além das coisas naturais o homem supera a sua condição de fim último (*letzte Zweck*) da natureza. Condição esta postulada através da finalidade externa, na qual se permite entender que existe uma “[...] hierarquia entre os seres e que uns estão a serviço de outros [...]”. Como dizíamos então, pela posição da noção de fim último, o homem é representado “[...] como ser capaz de apropriar-se totalmente da natureza, e em cujo nível termina a separação estanque – que, até então, parecia ser evidente – entre o indivíduo e seu meio [...]”. Ainda, sob esta posição, ele ocupa, “[...] não mais o ‘lugar natural’ para o qual infalivelmente deslizaria o curso das coisas, mas o ser

capaz de tomar posse do mundo ambiente. Enquanto vivo, o homem não é mais o beneficiário da Criação, mas de direito seu perturbador” (Lebrun, 2002, p. 646-647).

O fim supremo (Endzweck)⁷⁵ supera a noção de fim último. Isto, com base no seguinte trecho da **KU**:

[...] se percorrermos a natureza completamente, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser fim supremo da criação; e pode-se até demonstrar *a priori* que aquilo que ainda de certo modo poderia ser para a natureza um *último fim* <*letzter Zweck*>, com todas as determinações e qualidades imagináveis que se lhe pudesse propagandear, nunca seria, porém, enquanto coisa da natureza, um *fim supremo*. (KU, AA 05: 382; trad. p. 267).

E é isto que permite a Lebrun inferir que

[...] Enquanto limitamo-nos ao espetáculo da natureza, é impossível conceber o que pode significar um fim supremo... Sem dúvida a natureza viva é uma norma teleológica absoluta, mas não *o homem enquanto ser vivo*. Se considerarmos apenas as “*causas finais físicas*”, nada nos assegura que o homem seja outra coisa que um elo em seu encadeamento (*ein Glied*) [...] tudo nos assegura, ao contrário, que a natureza não deu nenhum presente para nossa espécie: “proporcionalmente à toda-potência da natureza, o homem é apenas uma bagatela (*eine Kleinigkeit*)”. (Lebrun, 2002, p. 648).

Tão logo se verifique que a teleologia, como nos propõe Kant na **KU** por meio do juízo teleológico, reivindica que devemos recorrer ao suprassensível para compreendermos o fenômeno do fim natural, ali também se instala a necessidade de se pensar um fim último e diferenciá-lo do conceito de fim supremo. Do contrário, teríamos que desconsiderar que

[...] a vida menos transfigura a natureza do que nos sugere investigar o fim supremo para além dela; ela é menos a realização imediata da Ideia do que o signo da incompatibilidade entre Ideia e natureza. Se o homem é “fim último”, é na medida em que ele consegue estabelecer com seu meio uma relação tal que natureza, por si mesma, seria incapaz de instaurar: eis tudo o que a vida anuncia. No mais o homem, enquanto ser vivo, pertence à objetividade, e seria arbitrário designar este objeto mundano dado com a destinação da natureza: não há objeto empírico, enquanto tal que seja fim último, senão por uma

⁷⁵ Na tradução do texto de Lebrun (2002) encontramos a expressão “fim supremo”; contudo ela também mantém o termo alemão *Endzweck*, utilizado por Kant, cuja tradução de Rohden da **KU** nos apresenta como “fim terminal”.

decisão gratuita, não há ser vivo que seja o centro do mundo. (Lebrun, 2002, p. 649)

Há de se ter em mente que a postulação do fim supremo só pode ser mantida em referência à moralidade. Sem perder o horizonte que deu início ao nosso trabalho, com efeito, a licitude em se asseverar o homem como fim supremo submetido à moralidade, precisamos apresentar sob quais bases esta afirmação torna-se correta. Buscaremos então, estabelecer a afirmação do § 84 da **KU**: “[...] só no homem – mas também neste somente como sujeito e moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim supremo ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (KU, AA 05: 435; trad. p. 276). Não é uma assertiva gratuita, mas se fundamenta por meio do juízo teleológico que imputa uma destinação ao homem frente à natureza.

Tomado como “fim natural”, o homem pode ser pensado sob uma espécie de fim último da obra da natureza. Diante disso, parece-nos que seria bastante comum indicá-lo como fim supremo. Todavia, porque Kant não se permite determinar a natureza constituída de uma intencionalidade, o ser natural não instaura a necessidade de se postular o fim supremo.

Isto Lebrun (2002) busca evidenciar utilizando-se da obra ***Sobre a Pedagogia***⁷⁶ de Kant. Ali se verifica que quando se tem presente o homem, como indivíduo, a destinação final mantém-se tão somente no plano da conservação e, portanto, nada diferente dos instintos que integram a constituição de qualquer outro animal. Como fim natural, mesmo que sendo fim último, o homem segue, sem mais, as mesmas regras indistintas de todas as demais criaturas naturais: nascer, desenvolver-se, multiplicar-se e morrer.

Haveria então outro modo de postular a finalidade sobre o homem? Sim, se propusermos a finalidade mediante a condição numênica, isto é, suprassensível. Não, se entendermos a realidade do fim natural do homem tão somente no plano fenomênico dos sentidos, tal como o conceito de fim natural nos ordena. Dito de outra forma, no plano do indivíduo a destinação natural não permite falarmos da sua essência, porém no âmbito da espécie, a humanidade

⁷⁶ Texto no qual Kant procura instaurar os princípios da arte da educação. Cf. (PÄD, AA 09:445; trad. p. 17)

– entendida como constituição formadora que permite ao homem a vida em sociedade – pode ser postulada como fim supremo. E, portanto, se objetivamos fundamentar o homem como fim supremo, devemos superar a perspectiva física do sentido de natureza, à qual o homem está submetido, compreendido como fim último natural.

Para tanto, Kant, segundo Lebrun (2002), interpôs na postulação do fim supremo a compreensão, ou ainda, o ponto de vista da moralidade. Deste modo, a faculdade prática, de modo mais específico, a técnica responde em um primeiro momento, pela possibilidade de aferir o homem, não ainda como fim supremo da natureza, mas como “fim último”, por meio da cultura. Isto, embora revele um caráter superior da destinação humana frente à natureza, ainda não permite instituir o homem como escopo da criação. Isto se verifica no trecho a seguir, em Lebrun (2002), a partir do texto das **Reflexões**.

É enquanto técnicos que os homens começam a ser dignos de gozar a vida: “O mundo não é de nenhum valor se não existem seres racionais para usá-lo (*von denen sie gebraucht wird*), não apenas para contemplá-lo; a simples utilização do mundo visa satisfazer a vida. Enquanto **fim natural** de todas as criaturas racionais, esta era, portanto a única intenção em relação à qual o mundo era bom, não apenas para o desfrute, mas também para o uso. (KANT: LEBRUN, 2002, p. 655).

Mas se a cultura, por meio da técnica enquanto habilidade de se apoderar e transformar a natureza (o que nos faz entender que está submetida à finalidade intencional humana, por meio da arte), ainda não permite a afirmação da titulação do fim supremo, como a moralidade permitiria tal assertiva sobre o homem? Ora, por meio da história, ainda que sua instauração nos permita admitir que, a despeito da multiplicidade caótica dos fatos, todos parecem estar amalgamados sob certa ordem final; de qualquer modo, Lebrun entende que, Kant “[...] reconhece (p.658) o caráter *natural* indelével da história, [...]. Pode-se ler nela os signos da moralidade por vir, mas nunca encontrar ali a tendência que, docemente, nos conduziria a ela” (Lebrun, 2002, p. 657-658). Diante disso, a história seria tão somente mais um aspecto lícito para a postulação do homem como fim último da natureza, mas longe de poder fazer dele o fim supremo.

Conduzidos por Lebrun (2002), somos levados a nos debruçar sobre o § 83 da **KU**. Neste trecho encontra-se a abordagem correta da finalidade e sua

destinação submetida ao conceito de felicidade, ali também se caracteriza o fim último e possibilita destinar o lugar propício para discorrer sobre o homem como fim supremo.

O conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstraí-lo dos seus instintos e desse modo o retire da sua animalidade nele mesmo; pelo contrário é a mera ideia de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível). [...] ele muda até este conceito tão frequentemente que a natureza, se estivesse submetida inteiramente ao seu livre-arbítrio, não poderia admitir até nenhuma lei universal determinada e segura, para concordar com este vacilante conceito e desse modo com o fim que, de modo arbitrário, cada um a si mesmo propõe. [...] nesse caso nunca seria por ele alcançado aquilo que o homem entende por felicidade e o que na verdade é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade). [...] Enquanto único ser na terra que possui entendimento <Verstand>, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo um tal relação a fins <Zweckbeziehung> que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim supremo <Endzweck>, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza.

Contudo para descobrir onde é que ao menos em relação ao homem temos que colocar aquele último fim da natureza, somos obrigados a selecionar aquilo que ele próprio tem que fazer para ser fim supremo <Endzweck> e separar isso de todos os fins cuja possibilidade assenta em condições que somente são de esperar por parte da natureza. (KU, AA 05:389-391; trad. p. 270-272).

Diante disso, resta então que o lugar do fim supremo é a postulação do homem para além dos fins da natureza, embora tenhamos que entender a constituição de sua própria essência (natural) submetida, com efeito, ao plano do suprassensível. Do contrário, tomado apenas no aspecto natural sensível, o homem é um utensílio excelente de regulação no plano ambiental da vida, contudo, não é senão um meio para a natureza ser servida. Temos que, dessa forma, “[...] nós somos apenas meios para um fim supremo indeterminado” (KU: AA 05: 434; trad. p. 274). Assim, podemos afirmar, com Lebrun (2002), que a abordagem do homem tido apenas como meio, ainda que seja de completude última da vida racional (tal é necessário fixar com a história e a cultura), impossibilita a noção de fim supremo; segue-se disso que, “[...] nem a historicidade do homem nem sua capacidade cultural lhe dão ainda o direito de

proclamar-se “*Endzweck*”; elas só lhe asseguram um lugar privilegiado na natureza [...]”. (Lebrun, 2002, p. 660).

O que preenche o lugar de asseverar o homem como fim supremo da criação, tal qual afirma Kant na KU, e responde à exigência de ser, “[...] não é aquilo que está situado mais alto na criação, mas aquilo que, sob um certo aspecto, não é mais situável nela” (Lebrun, 2002, p. 660). Tão logo, verifique-se a exigência suprassensível de se pensar o homem sob esta perspectiva, admitir-se-á que o homem como fim supremo da natureza (natureza humana que é racional), não é outra coisa senão um ser pressuposto sob o índice da moralidade. E, sobre este ponto de vista, é possível e lícita tal afirmação.

Isto porque na **GMS** Kant entende que ao fundamentar a base para uma lei prática, a moralidade exige que o homem se pretenda – por meio da razão – como natureza racional, um valor absoluto sob o qual se fundam as demais determinações e aplicabilidade das leis em geral. Com efeito, “[...] a natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência [...]” (GMS, AA 04: trad. p. 135).

Com vistas ao fim absoluto tal qual o homem ajuíza a si próprio, Lebrun (2002) explica que

“O fim supremo não é um fim que baste à natureza para ela se efetivar (*bewirken*)...” (KU, AA 05: 435) A natureza é vazia de intenções e uma obra só poderia merecer o nome de “finalizada” se sua realização tiver sido guiada – e apenas guiada – por uma Ideia (condição necessária): é portanto em relação a um autor inteligente que se coloca a questão do fim supremo [...]” (Lebrun, 2002, p. 663).

Contudo, na problematização geral sobre a consciência da razão criadora (um autor inteligente) não carregaria a incerteza de um possível estado de inconsciência? Talvez, um estado no qual não saberíamos dizer se o que tomamos por fim supremo seria sequer um fim. Em suma, seria razoável questionar se, ao estipular uma razão criadora, o problema do fim supremo não passaria apenas de um meio.

Sob este alerta, voltemos nosso olhar à **GMS** para nos cercarmos melhor do modo como a moralidade, ao fundar a lei prática, permite a formulação do fim supremo. Pois ali verificamos que

O homem, e duma maneira geral, todo 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. (GMS, AA 04: trad. p.134-135)

Isto implica em pensarmos o homem (autor inteligente) como fim supremo, e não tenhamos em mente outra coisa senão o fato de que sua faculdade de julgar teleológica, na órbita da reflexão, possibilita pensar o homem subsumido à cadeia da conformidade a fins. Neste aspecto, ele se define a si próprio o valor absoluto a considerar. Para tanto, equivale pensar o homem como

[...] um ser *tal que, seguramente, ele não seja um meio*. [...] significa procurar, no sistema dos fins, um ser que não seja mais considerado como produto do autor e que, por sua própria natureza, não esteja nem mesmo incluído no plano da criação. [...] Senhor da natureza, tanto quanto se quiser: essa vantagem de fato só é, no máximo, um indício do privilégio de direito que se exige. Para que esse indício tenha valor de signo sem equívoco, o homem precisa “já ser pressuposto fim supremo da Criação” (Lebrun, 2002, p. 663).

Sobre a postulação de um fim supremo, Lebrun (2002) estipula que: “o ser que procuramos não será nem ponto de confluência dos fins da natureza, nem mesmo o sujeito capaz de representar-se todos os fins, mas [...] um ser capaz não apenas de agir, mas também de agir conforme a fins *de maneira tão independente da natureza [...]*”. Com efeito, exige-se “[...] que a própria existência da natureza só pode ser fim sob essa condição” (Ibidem, p. 663-664). Isto não poderia ocorrer de forma lícita, sem antes considerarmos a validade conceitual do fim supremo remetida à moralidade. Tal que na **KU** encontra-se esta remissão do fim supremo junto a nossa faculdade da razão prática; verificamos que assim deve ser, a partir do que se lê no § 88 **Limitação da validade da prova moral**, em que se esclarece junto ao texto kantiano a possibilidade de aplicação correta e limítrofe do fim supremo.

Porém um fim supremo é simplesmente um conceito da nossa razão prática e não pode ser concluído a partir de quaisquer dados da experiência do ajuizamento teórico da natureza, nem ser retirado do conhecimento da mesma. Não é possível qualquer uso deste conceito, a não ser unicamente para a razão prática segundo leis morais; e o fim supremo da criação é aquela natureza do mundo que entre em acordo com aquilo que nós somente podemos determinar segundo leis, isto é, com o fim supremo da nossa razão prática. Ora através da lei moral

que, numa intenção prática, nomeadamente para aplicarmos as nossas faculdades na sua realização, nos impõe aquele fim, temos um fundamento para admitir a possibilidade e mesmo a possibilidade de realização do mesmo. Por conseguinte temos fundamento para admitir também uma natureza das coisas que com ele concorda [...]. Por isso possuímos um fundamento moral para pensarmos num mundo também um fim supremo da criação. (KU, AA 05:432; trad. p. 294-295).

Do que se verifica até aqui, temos então que considerar a formulação do fim natural como produto da faculdade de julgar teleológica. Aquela faculdade que, numa cadeia hierárquica dos fins, destina o homem (com vias a sua felicidade e realização da cultura) como fim último da natureza. Todavia, o conceito de finalidade que institui o homem como fim supremo da natureza, fim este que é distinto do fim último – imiscui-se na razão prática e conserva-se como uma postulação teleológica do juízo reflexionante, mas não sem antes se alicerçar na moralidade. Ora, mas não bastaria relegar a ideia do fim supremo ao carácter regulador da razão prática, e com isso dispensar sua instituição junto ao juízo teleológico? Se nos mantivermos fiéis à interpretação de Lebrun, somos obrigados a responder negativamente essa indagação. Isto porque, segundo ele, trata-se aqui de assegurar que

[...] o único modo de ação que revelará sem ambiguidade a presença do fim supremo é um tão indiferente à natureza que a existência de seu autor não seja mais integralmente “natural”. Não forçosamente uma ação, mas um projeto cuja possibilidade já é o indício de um princípio de exceção no ser que o forma. Não forçosamente um comportamento-final de um novo gênero, mas *um comportamento em relação aos fins* (não é a mesma coisa) que seja indicador de uma nova região ontológica (Ibidem, p. 664).

A razão prática em sua função reguladora seria insuficiente para assegurar e mesmo explorar este novo aspecto da finalidade, que o conceito de fim natural exige. A finalidade aqui remete-se à uma ordem distinta: “o ‘fim’ que agora se tenta designar não é um *bem* em cuja posse eu poderia repousar após o esforço” (Idem). Com isso, podemos apontar que a definição negativa, porém, é mais própria para o conceito de “fim”, quando se destina à postulação do fim supremo. Logo, “[...] um fim digno desse nome não é tanto um objetivo que me é fixado, quanto um motivo em relação ao qual eu não posso (por definição) determinar-me sob constrangimento” (Ibidem, p. 665).

Este aspecto da filosofia moral de Kant, para Lebrun (2002), articula-se no papel de crítica junto à concepção da finalidade. Donde resulta que, como crítica à finalidade, o fim supremo delimita a interpretação e a postulação do homem como este fim. Isto significa dizer que somente a ação de um ser racional (tal qual se julga o comportamento humano) é capaz de atribuir às suas máximas uma valoração absoluta. Com efeito, por meio dessa atribuição, tem-se que

[...] se essa atividade pode ser controlada de maneira que mereça o nome *fim* apenas o motivo “que tomei como regra geral segundo a qual quero me conduzir” e do qual ninguém me desviará, mesmo se me impedem de colocá-lo em prática. [Então] O critério do fim, nesse novo sentido, não é mais a realização, mas a recusa (e a impossibilidade) de escolher uma outra máxima (Ibidem, p. 666-667).

Diante disso, temos então que o caráter eminentemente negativo do fim supremo não é o produto final de uma meta a se realizar. Ou mesmo, trata-se de um ser no qual se realizaria o plano último da natureza. Porém, ao postularmos a exigência de pensar o homem como fim supremo da natureza, implica concebermos um ser cuja própria noção de natureza encontra seu sentido. Dito de outra forma, em Lebrun, temos:

A problemática do fim supremo (encontrar um ser suficientemente à margem da natureza para que ele possa dar um sentido à existência dela) só tem chance então de ser resolvida no plano do homem, *enquanto* ele é capaz de impor uma regulação a todos os seus fins subjetivos, *portanto de destacar-se de todos os fins materiais*. (p. 668) Ao mesmo tempo em que o conceito de fim cessa de ser limitado ao “fim a realizar” (*bewirkende Zweck*), o “direito do senhor” muda de conteúdo: é a renúncia que torna-se o seu emblema. A natureza só é verdadeiramente algo *apenas disponível* para um ser que, abstenendo-se de utilizá-la e mesmo de desejá-la, atesta que ela é, em relação ao fim a que ele se propõe, somente um meio episódico. [...] O “direito do senhor” não é mais então aquele do proprietário (ou do produtor) que aquele do usuário, como pensavam os gregos: ele situa-se em um tal além de nossas relações com os bens e as metas, que manifesta-se como alguém deles (Ibidem, p.667-668).

O homem como fim supremo, ou investido do “Direito de Senhor”, em sua posição restritiva, possibilita prescindirmos da questão “Para que?” (*Wozu*). Mas qual a implicação disso, isto é, qual a função em dispensar esta indagação? Ora, a dispensa da questão “para que?” revela justamente o caráter supremo desse ser, sobre o qual a pergunta não pode mais ser colocada. A finalidade nele instaurada é “[...] o fim supremo, radicalmente diferente de todos os objetivos

que se oferecem à intenção e ao desejo. Simultaneamente: o valor absoluto (que nenhuma tendência designa) e o único ser no mundo que o desvela” (LEBRUN, 2002, p. 671). Disso resulta que sobre o homem esta questão é destituída de sentido, justamente por que o fim supremo é fim absoluto, o fim em si mesmo. Verifica-se que o modo como isso está nada resolve. No entanto, permite delimitar o campo de investigação no qual deve figurar o saber sobre este ser postulado como fim supremo.

É preciso então que a natureza racional indique por si mesma que ela é limitadora de seus fins e eleve-se acima da habilidade e da prudência para que se realize a condição sem a qual não haveria fim supremo: a independência total de ação em relação à natureza, de forma que “ela não dependa de nenhuma outra condição, senão de sua Ideia” (KU 05: 435). Nesse sentido, a presença de uma vontade boa é a “*ratio cognoscendi*” do fim supremo. (Ibidem, p. 673).

Assim equivale dizer que o fim supremo condiciona a possibilidade – por estar fundamentado na moralidade – de instituir a natureza como produtora de seres que em nada são dispersos ou vãos, do ponto de vista da ordenação natural a que eles respondem. Isto porque existe um ser (o homem como fim supremo) que responde pelo encadeamento hierárquico, e mais que isso, um ser que confere uma sistematização diante da obra natural, ser este que permite vislumbrar a produção da natureza, não apenas com uma regulação, mas também o homem como fim supremo possibilita a compreensão (ao refletirmos) de que a própria natureza, em seu obrar, produz todos os seus objetos conforme fins que são necessariamente respaldados por seu fim supremo: o homem.

Com a postulação do homem como fim supremo respondemos as exigências do humano em refletir teleológica e sistematicamente. Neste sentido, o intuito da reflexão (pensar sobre) tem por principal alvo estipular como proceder à investigação dos seres naturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Kant, no § 84 da **KU**, concede a possibilidade de se outorgar ao homem o título de fim supremo da natureza, devido à capacidade do ser humano – enquanto sujeito moral – compor para si próprio um sistema de fins. Como fim supremo, segundo Lebrun⁷⁷, o sujeito moral “[...] não é um efeito nem o fim que um outro possa se gabar de ter produzido [...]” (2002, p. 661). Diante disso, é somente tomando a si próprio como fim que o homem pode se titular senhor da natureza.

Isto só nos é possível se mantivermos em vista que a faculdade de julgar teleológica nos permite, em seu caráter meramente reflexionante, compreender o organismo⁷⁸ como sendo um objeto da natureza, sob o qual somos levados a julgá-lo (mediante a limitação de nossa faculdade do Juízo, que nos exige um princípio próprio) como se ele fosse causa e fim de si próprio.

Existem incontáveis exemplos de ideais e manifestações que procuraram e, ainda permanecem buscando, na história humana, algo condizente com o conceito de felicidade. Trata-se de um conceito de amplitude exponencial, por ser dependente de disposições anteriores a ele, e que não pode servir de fundamento para ação moral, por ser empiricamente dado. Ao contrário, o dever, como Kant nos apresenta, como ponto de partida para fundamentar a conduta do homem, nos parece ser o único solo capaz de abalizar firmemente a ação humana tendo um fim cabível à sua natureza.

Isto é, o agir humano, enquanto dotado de razão, e pautado na legislação oriunda do ato racional, é o modo *sui generis* de o homem proceder segundo a finalidade natural (a humanidade), e isso denota aquela espécie afim, na qual o princípio dos fins parece melhor guardado.

De modo a atingir a noção de humanidade faz-se necessário tomá-la como dependente do que é ser digno. E em função disso poder asseverar o que torna o ser humano digno de respeito, consequentemente um ser de Direito. Dir-

⁷⁷ No mesmo sentido do contexto referido que tomamos, Lebrun (2002) anteriormente havia assegurado que na definição de fim supremo, este “[...] não é aquilo que está situado mais alto na criação, mas aquilo que, sob um certo aspecto, não é mais situável nela. [...]” (LEBRUN, 2002, p. 660).

⁷⁸ Cf. p. 62.

se-ia que a dignidade da qual fala Kant ainda não é a base elementar do agir moral, isto porque a autonomia (faculdade de determinar uma lei a si mesmo) é o que faz o homem ser respeitado pelo que ele é.

O alcance conceitual da autonomia é tamanho, que se remeterá diretamente à valoração positiva da liberdade. Ou seja, a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade respalda-se na perspectiva da vontade livre e da vontade submetida a leis morais, que em Kant têm o mesmo significado. Mas, o que está em discussão da atualidade ou validade da lei moral tem haver em considerar o homem como fim supremo?⁷⁹ Ora, sabendo-se que a lei moral é fundamentada traz em seu bojo a concepção de um ser racional que se propõe fins, então a capacidade de atualização da lei ou a validade desta para um sujeito racional (no caso o homem) está em intrínseca relação como o sistema de fins, e assim como o sujeito de moralidade entendido como fim supremo.

Assim o entendemos diante da forma da lei e em consonância com o que ela objetiva, com efeito, tudo se passa então como se, nessa relação entre a autonomia da minha vontade com a forma da lei, eu pudesse dar um sentido objetivo às minhas máximas subjetivas e assim dar sentido aos meus atos moralmente determinados.

Podemos chegar a esta resposta, a partir da interpretação do trecho de Perez (2008), exposto abaixo.

É pura legislação o que está em jogo. Se nós queremos dar validade objetiva às nossas ações morais, então é a legislação em estado puro à qual devemos recorrer. Legislação em estado puro, pura vontade, pura forma da lei, puro *sentimento de respeito*, o modo kantiano de reconstruir o sentido da moralidade, sem recorrer a qualquer elemento externo. Loparic, [...] diz que “o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática a partir de razões objetivas, isto é, a partir da fórmula da lei”. (LOPARIC, 1999, p. 36). O sujeito da lei só pode saber de sua moralidade na medida em que se coloca como agente racional, que sob esta condição é capaz de propor um sistema de fins, no qual ele concebe a si próprio como fim supremo, pois tendo perante os olhos [...] a forma da lei, segundo um sentimento de respeito. Isso tudo nos leva a pensar que o agente racional pode efetivamente determinar seus atos morais objetivamente. [...] A consciência moral, que não é outra coisa que o sentimento de respeito

⁷⁹ Esta questão de fato nos foi posta pela Prof.^a Dr.^a Viviane de Castilho Moreira, na defesa da dissertação. Mediante isso, procuramos esclarecer em nosso texto a resposta dada à examinadora.

à lei, efetiva a própria lei e com ela a liberdade e todas as outras ideias morais. (PEREZ, 2008, pp.240-242).

Nesses termos é que Kant pode dizer que “a consciência desta lei fundamental é um fato da razão” (KpV A 55) que não pode ser inferida de dados anteriores, nem intuída, (p.243) seja de forma pura ou empírica. Mas essa consciência, esse sentimento é a própria dadidade que se dá à pessoa e a constitui com tal na sua individualidade. Trata-se de entendermos que é como se o domínio do estritamente moral com validade objetiva se abre quando é efetivado por um rigoroso sentimento subjetivo (reconhecimento da lei moral ou respeito). Essa radicalidade de Kant impede pensar o fundamento do moral em termos de resultados, mas sim de uma moral como *modo de vida* (PEREZ, 2008, pp. 239-243). Este modo de viver só é atribuído ao sujeito ao qual deve-se postular como sendo fim supremo da natureza, ou seja, o homem moral.

No ano de 2005, Valério Rohden, em entrevista concedida para **Cadernos IHU em formação**, intitulada: **Uma ética motivada pelo desejo de realização da humanidade**⁸⁰, afirma que a ética kantiana tende a mover-se “pelo desejo de realização da ideia de humanidade” (ROHDEN, 2005, p. 22). Por meio dessa leitura kantiana, permitimo-nos entender em tal representação da filosofia moral, que a humanidade enquanto finalidade é o que move o pensamento kantiano quanto à ética. Assim, o homem, em sua capacidade racionalizante, faculta de modo a ampliar as regras e os propósitos naturais. Essa proposta advinda da teleologia implica um ser de razão ocorrendo em ações e aprendizados precisamente para avançar do ponto onde se encontra.

O homem moral, enquanto fim supremo, é o sujeito que visa aplicar-se ao desenvolvimento humano. Contudo, faz-se importante a ressalva de que a natureza “necessita uma série talvez indefinida de gerações que transmitam uma às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito” (laG, AA 08: 19; trad. p. 6). Com isso, podemos incitar uma apresentação do que se pode entender por humanidade, como o fim próprio do

⁸⁰ Cf. KANT, 2011, p. 5. No homem, diz a segunda proposição da **Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita**, as disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo.

sujeito moral. Isso também como manifestação presente da maioria expressa no homem

[...] capaz de pensar por si próprio e escolher fundadamente uma forma elevada de vida, esta pela sua autonomia, capaz de determinar-se em plena liberdade, apontando à sociedade e à política os rumos para o que considera justo, verdadeiro e bom. (ROHDEN, 2005, p. 22)

Ao destacar aquilo que é próprio da filosofia moral de Kant, Rohden é categórico ao afirmar que “seu objeto é a humanidade”. Em sua redação de resposta, o estudioso da filosofia kantiana não deixa de retomar o papel do indivíduo na manifestação de dimensão social e comunitária da ética kantiana; isto é, imputando ao sujeito a responsabilidade perante si mesmo e os demais pares sociais.

As duas noções anteriormente levantadas, a saber, a autonomia e a dignidade vinculadas entre si, nos parecem permitir uma melhor posição na investigação sobre o sujeito moral conforme fins da natureza, destinado como fim supremo. O homem é digno de ser posto como fim supremo porque ele faz leis para si mesmo. Essa noção de autonomia, tanto no plano da ética kantiana quanto no plano político, serve de base para asseverar que a ética kantiana, enquanto sistema, tem por projeto (o sujeito moral) o mesmo que a filosofia da história busca; ou seja, o que se pode afirmar a partir de Ricardo Terra: “ela é o projeto de redigir uma história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais” (TERRA, in: KANT, 2011, p. 45). E, acrescentamos a isso, que tais fins são postos reflexivamente junto à faculdade de juízo teleológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Guido A. **Liberdade e moralidade em Kant**. In. Revista Analytica: Volume 2, numero 1, 1997.

Departamento de Dicionários da Porto Editora. **Dicionário Editora de Alemão-Português**. 2ª ed. Porto: Porto Editora, 2009.

FIGUEIREDO, Vinicius B. de. **Kant & a Crítica da Razão Pura**. Coleção Passo a Passo Nº 54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

HEGEL, **Fenomenologia do Espírito Parte I**. Trad. Paulo Meneses. 2º Ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HÖFFE, Otfried. **O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo, §§ 82-84**. Tradução: Luís Marcos Sander. In: Studia Kantiana, Ano 2009 Nº 8. pp.20-38.

KANT, Immanuel. **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fintes, 2001.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, 1999

KANT, Immanuel. _____. Tradução de Manuela Pinto dos Santos; Alexandre Fradique Morujão, 7ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In : Os Pensadores. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, Immanuel. **Ideia de uma Historia universal de um ponto de vista cosmopolita**. Org. Ricardo Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos Costumes: princípios metafísicos da doutrina do Direito**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004

KANT, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993;

KANT, Immanuel. **Prolegômenos** In : Os Pensadores. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KANT, Immanuel. **Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?** In: Textos Seletos. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1999.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, G. **Sobre Kant.** Trad. José Oscar Almeida Morais, Maria Regina Avelar Coelho da Rocha, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 1993.

PEREZ, Daniel O. **Kant e o problema da significação.** Curitiba: Champagnat, 2008.

PERIN, A. **O problema da unidade da razão em Kant: Uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico.**

EDIPUCRS, 2008 Em www.pucrs.br/orgaos/edicpucrs/. Acesso 22-10-13.

Revista da Sociedade Kant Brasileira. Studia Kantiana. **Kant e a Crítica da Faculdade do Juízo.** Volume 5, Número 1. Ano 2001.

RHODEN, Valério. **Uma ética motivada pelo desejo de realização da humanidade.** Cadernos IHU em Formação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, nº2, 2005. p. 21-22.

ROHDEN, Valério. **Juízo e Reflexão desde um ponto de vista prático.** In: **O que nos faz pensar:** Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-RIO outubro de 1995 nº 9. pp. 40-53.

VAIHINGER, Hans. **A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista.** Trad. Johannes Krestschmer. Chapecó: Argos, 2011.