

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
CENTRO DE TEOLOGIA E CIÊNCIA HUMANAS
COORDENADORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA - MESTRADO**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Luciano Ezequiel Kaminski

DO BELO COMO SÍMBOLO DE MORALIDADE

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA

2008

LUCIANO EZEQUIEL KAMINSKI

DO BELO COMO SÍMBOLO DE MORALIDADE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC/PR, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Omar Perez.

CURITIBA

2008

**À Alexandra, Thalita e Luigi.
Pela paciência e carinho.**

AGRADECIMENTOS

À esposa e filhos por suportarem a sensação de ausência.

Aos meus pais por dedicarem atenção às minhas escolhas.

Ao orientador Daniel Omar Perez, pela acolhida, incentivo e confiança; pelas observações ricas e provocativas; pelas cobranças; pela dedicação e seriedade no trato com a filosofia.

Ao Instituto das Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus (CIESC), especialmente às irmãs do Colégio Santa Teresinha do Menino Jesus e aos colegas que lá trabalharam comigo, nas diversas formas de incentivo que me dirigiram, principalmente na compreensão, dada a urgência do momento, da necessidade do afastamento.

Aos colegas e à direção do Colégio Pe. Cláudio Morelli pelo incentivo e compreensão.

À CAPES, pela bolsa que chegou no momento oportuno.

Aos meus avós paternos e maternos, pelo incentivo financeiro nos momentos iniciais. Especialmente ao “nono” Henrique, que inspirou, ao seu modo, meu ímpeto de alçar vôos intelectuais mais audaciosos.

À Mônica Nichele Cortes, pela colaboração gratuita e providencial.

Aos colegas e demais professores do curso, pelas observações, críticas, trocas de angústias, e apontamentos durante as aulas e corredores.

Aos professores Marco A. Valentim e Vinícius B. Figueiredo, pelas observações e valiosas sugestões feitas no momento da qualificação.

À Antônia pelo cuidado, atenção e carinho na secretaria do curso de Pós-graduação em Filosofia da PUC/PR.

Ao colega Valter pelas apreciações críticas, sugestões e correções oportunas desse texto.

“A arte é o caminho da natureza à civilização e da civilização à natureza.”

Hölderlin

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

“...tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude...”

Kant

SUMÁRIO

ABREVIACÕES	VIII
RESUMO	IX
ABSTRACT	X
INTRODUÇÃO	11
Parte I - OS DIFERENTES USOS DA ANALOGIA E DO SÍMBOLO EM KANT	14
Seção A – ANALOGIA NO ÂMBITO DOS JUÍZOS TEÓRICOS	16
Capítulo 1 – Analogia na <i>Lógica</i>	16
Capítulo 2 – Analogia no domínio do Entendimento.....	22
Capítulo 3 – Analogia na <i>Dialética da Razão Pura</i>	43
Capítulo 4 – Analogia nos <i>Prolegômenos</i>	58
Seção B – ANALOGIA E SÍMBOLO NO ÂMBITO PRÁTICO	62
Capítulo 1 – O Imperativo Categórico e a <i>Fundamentação</i>	63
Capítulo 2 – Analogia na <i>Fundamentação</i>	73
Capítulo 3 – <i>CRPr</i> e o sentido das proposições morais.....	76
Capítulo 4 – Analogia e símbolo no uso prático.....	90
Seção C – ANALOGIA E SÍMBOLO NO ÂMBITO DOS JUÍZOS REFLEXIONANTES	103
Capítulo 1 – Os juízos Reflexionantes	104
Capítulo 2 – Semântica dos juízos de gosto.....	108
Capítulo 3 – Analogia e símbolo na <i>Crítica da Faculdade dos Juízos</i>	120
Seção D - ANALOGIA E SÍMBOLO NA RELIGIÃO E NA ANTROPOLOGIA	130
Capítulo 1 – Analogia e simbolismo prático na <i>Religião</i>	131
Capítulo 2 – Analogia e simbolismo prático na <i>Antropologia</i>	139
Parte II – BELO MO SÍMBOLO DO MORAL	146
Capítulo 1 – Beleza e moralidade na Dedução dos Juízos de Gosto	147
Capítulo 2 – Beleza e moralidade no §59	152
Capítulo 3 – O caráter transcendental dos juízos morais	167
Parte III – SUBLIME E TELEOLÓGICO NA ÓTICA DA MORAL	175
Capítulo 1 – O sentido dos juízos sobre o Sublime	176
Capítulo 2 – Moral e Teleologia	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS	198
REFERÊNCIAS	202

ABREVIACÕES

CRP – Crítica da Razão Pura (segunda edição)

FMC – Fundamentação da Metafísica dos Costumes

CRPr – Crítica da Razão Prática

CFJ – Crítica da Faculdade do Juízo

Religião – Religião nos Limites da Simples Razão

Antropologia – Antropologia de um ponto de vista pragmático

Prolegômenos – Prolegômenos a toda a Metafísica Futura

MC – Metafísica dos Costumes

Seqüência de símbolos para notas de rodapé:

Citaremos primeiramente paginação referente à edição da *Akademie* (Ak), Primeira edição (A), segunda edição (B); a tradução para o português (T); a referência e o texto em alemão da edição Werke (W).

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo interpretar a afirmação kantiana de que o belo é símbolo do bom, de modo tal que a estética contribua para o desenvolvimento da moralidade sem ferir a distinção entre os dois tipos de juízos, estabelecida por Kant na segunda e terceira Críticas. Para isto será necessário primeiramente compreender a noção de simbolização no desenvolvimento dos textos de Kant. Em seguida, entender os campos no quais se inscrevem os domínios das proposições práticas e das proposições estéticas. Desta forma poderemos interpretar como a simbolização funciona na relação entre beleza e moralidade.

Palavras-chave: Kant – símbolo – analogia – moral – estética.

ABSTRACT

This search has like objective to interpret the kantian's affirmation that the beautifulness is symbol of good, in such a manner that aesthetics contributes for development of morality without hurt the distinction between two types of judges, established by Kant in the second and third Critiques. For this will be necessary primely to understand the notion of symbolization in the development of Kant's texts. After that, to understand the fields in the which inscribe the dominions of practice propositions and aesthetics propositions. From this way we can interpret like the symbolization acts in connection between beauty and morality.

Key-words: Kant – symbol – analogie – moral – aesthetic.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objetivo investigar as condições de possibilidade da afirmação kantiana de que beleza é símbolo de moralidade. Após ter trabalhado nos domínios dos juízos teóricos, dos juízos morais e dos juízos estéticos, no final da analítica do belo, na terceira Crítica, Kant estabelece uma conexão entre os juízos de gosto e de moralidade. Mais do que uma comparação, ele afirma que há uma exposição simbólica do belo em relação ao moral.¹

A questão principal que nos move nesta pesquisa é se esta relação simbólica não compromete as regras *a priori* de sentido dos dois tipos de juízos. Como é possível, afinal, que a estética favoreça a moralidade sem que juízos de gosto e juízos morais se confundam? Para investigar o que nos propomos precisamos compreender melhor como Kant pensa a noção de símbolo e delimitar o modo como ela vai sendo construída no bojo do sistema Crítico.

Nossa pesquisa se guia pela leitura lógico-semântica, que vê na filosofia transcendental a tarefa de verificação das condições de possibilidade dos conceitos e das proposições *a priori*.² Segundo a interpretação semântica, Kant pretende mostrar como um ser racional finito é capaz de elaborar proposições sintéticas *a priori* e dar a elas o caráter de validade objetiva. Parece-nos que Kant está às voltas com a determinação de princípios *a priori* para diferentes tipos de conceitos e de proposições, justamente tendo em vista as limitações que um sujeito racional finito tem quando opera com os conceitos do entendimento, com as idéias da razão, com os conceitos morais, com os juízos estéticos e teleológicos.³

¹ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 254-262, A 251-258; T 195-199; W 458-463. Utilizo a tradução de Valério Rohden: *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

² A leitura lógico-semântica tem como principal representante Zejlko Loparic. Ver: *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas: Unicamp. Coleção CLE, vol.29, 2000.

³ Ainda que Kant tenha a preocupação de pensar no âmbito transcendental, isto é, nas condições *a priori* da do conhecimento, da moral e da reflexão, isso não implica que ele tenha perdido de horizonte o sujeito racional finito. A finitude está, portanto, também no horizonte da transcendentalidade kantiana. Na CRP ele afirma: “Tampouco é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e no tempo à sensibilidade do homem, e é de se supor que todo ente pensante finito tem nisso que concordar necessariamente com o homem...” (KANT, CRP, Ak B 72; T 89; W 95. “Es ist auch nicht nötig, daß wir die Anschauungsart in Raum und Zeit auf die Sinnlichkeit des Menschen einschränken; es mag sein, daß alles endliche denkende Wesen hierin mit dem Menschen notwendig übereinkommen müsse...”). Na FMC ele repete várias vezes semelhante condição, mas neste caso, dotado ainda de vontade e atraído por outros motivos que não propriamente os morais. (Ak 101, 106, 107 e 122; T 80, 85, 86 e 92; W 83,86, 87 e 97). Na CRPr, também aparece essa mesma referência já na introdução (Ak A 30; T 26; W 120) sobre um sujeito dotado de razão e vontade. O fato de Kant ter evitado qualquer tipo de psicologia ou antropologia empírica, não quer dizer que a dimensão da sensibilidade tenha ficado de lado. Ao contrário, a sensibilidade é uma das condições para que os conceitos e as proposições adquiram sentido e possam ter validade. O próprio Kant, por exemplo, na *Antropologia*, faz uma defesa da sensibilidade que pode contrariar uma leitura logicizante de sua filosofia. §8. Ak 30-31; T 43; W 432-433.

Este modo de leitura nos permite evitar uma redução técnica ou mecânica de qualquer procedimento judicativo, pois entende que cada conceito ou proposição deverá ter referência na sensibilidade. Em outras palavras, o significado não está restrito a uma construção puramente intelectual, senão pela via da referência a uma intuição sensível. A tarefa de Kant desde a CRP é orientar a razão em seus usos, contornando suas possibilidades e seus limites.

Neste procedimento semântico a analogia e o símbolo se oferecem como recursos importantes no seio do sistema Crítico. À primeira vista, os papéis da analogia e do símbolo servem justamente ao intuito de conservar o bom uso da razão. Entretanto, cabe perguntar como tais noções operam nos diferentes modos de ajuizamento.

Uma investigação sobre o sentido das noções de analogia e de símbolo na estrutura da Crítica poderá contribuir no esclarecimento sobre os papéis da razão e da sensibilidade no tocante à determinação do agir moral. Com estes elementos em mãos poderemos interpretar de que modo as proposições estéticas podem fomentar a moralidade no sujeito racional finito, ao mesmo tempo em que não se perca a independência dos dois tipos judicativos.

Nossa hipótese de trabalho é de que a noção de símbolo vai se constituindo a partir dos diferentes modos nos que Kant utiliza a analogia. Existem usos diversos para a noção de analogia – no entendimento, na razão especulativa, na razão prática e nos juízos reflexionantes. Mas é na razão prática que a analogia parece sofrer um deslocamento de função, justamente para o caráter simbólico. Enquanto símbolo, a analogia poderá encontrar um campo favorável à efetividade da lei moral. Afinal de contas é bem verdade que apenas o conceito de autonomia da vontade não garante a efetivação da moralidade. De outra forma também não podemos recorrer a dispositivos automáticos, mecânicos, para ligar a vontade à lei. É neste espaço vazio, se podemos dizer deste modo, que talvez o símbolo tenha sua eficácia própria.

Esta pesquisa contará com uma investigação a respeito das considerações de Kant sobre analogia e símbolo, trilhando o caminho percorrido pelo filósofo e descortinando as nuances que permutam as noções de representação analógica em seus textos. O problema específico da primeira parte será o de compreendermos os deslocamentos relativos ao uso dos recursos da analogia e do símbolo no desenrolar da filosofia transcendental. Ela nos servirá de premissa maior deste trabalho na medida em que, a partir dos resultados obtidos aqui, poderemos compreender como o filósofo pode afirmar que o belo é símbolo do bom.

Dividimos a primeira tarefa em quatro seções. A primeira tratará de encontrar os usos da analogia no âmbito das proposições teóricas. O primeiro capítulo tratará de uma definição preliminar de analogia na *Lógica*. O segundo capítulo vai ao encontro desta noção na primeira parte da CRP, a *Analítica Transcendental*, onde terá seu uso vinculado aos fins do entendimento. A terceira tarefa se detém na segunda parte da CRP, a *Dialética Transcendental*, onde observaremos

sua função na representação das idéias da razão. O quarto capítulo investe nas considerações dos *Prolegômenos*, que revisam a CRP e indicam, pela primeira vez, uma aproximação entre os termos analogia e símbolo.

A segunda seção deverá dar conta do papel da analogia e do símbolo no âmbito dos juízos práticos. Num primeiro momento abordaremos o lugar da *Fundamentação* na construção da teoria moral kantiana e, em seguida, o modo como Kant faz uso da analogia. O terceiro capítulo dará conta de mostrar como a CRPr resolve a questão da efetivação da lei moral ao passo que o quarto capítulo deve mostrar o lugar do símbolo na filosofia prática.

A terceira seção se deslocará para o âmbito dos juízos estéticos e o lugar da analogia e do símbolo neste contexto. O primeiro capítulo abordará as condições de possibilidade dos juízos reflexionantes e, num segundo momento, dos juízos de gosto. O terceiro capítulo investigará o uso da noção de analogia na CFJ.

A quarta seção se deterá nas considerações de Kant sobre representação analógica e simbólica na *Religião* e na *Antropologia*. Estes últimos textos têm particular importância uma vez que o filósofo reescreve em novos termos as definições de representação analógica e do símbolo.

No segundo momento da pesquisa, trataremos especificamente de uma possível interpretação sobre afirmação do §59 da CFJ, de que o belo é símbolo do moral. Afinal, de que modo os juízos de gosto podem promover a moralidade, sem que as regras semânticas específicas de cada um deles se confundam? Qual o sentido do símbolo na filosofia transcendental para que ele possa sustentar tal relação?

A partir deste ponto, nos parece ser viável uma ampliação das relações entre moralidade e outros modos de juízo, o sublime e o teleológico. Um comprometimento entre ética e estética não é novo na filosofia,⁴ mas é com Kant que ele recebe um estatuto especial. Seu modo de pensar esta relação é que poderemos esclarecer melhor com a noção de símbolo. Neste sentido, abrimos um quarto momento da pesquisa para investir em algumas reflexões sobre a relação entre ética e os juízos sobre o sublime (primeiro capítulo), e os juízos teleológicos (segundo capítulo).

⁴ Vale lembrar a íntima relação entre beleza, verdade e bondade entre os gregos. Para Aristóteles, a experiência estética, como *catarse*, favorecia diretamente a moralidade, permitindo que o espectador pudesse purificar seus sentimentos ruins. Uma relação de causalidade que se estabelecia entre os dois âmbitos – moral e estético. Em Kant, por sua vez, se estabelecem novas condições de fundamentação do conhecimento, da moralidade, e do gosto, desvinculados de fontes metafísicas. Se faz necessário, portanto, rever esta relação entre os dois âmbitos – ético e estético, a partir do âmbito da filosofia transcendental. Não convém aqui, uma exposição comparativa gregos-Kant. Para tanto ver BIELEFELDT, Heiner. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. Capítulo I.

Valério Rohden faz estabelecer uma interessante relação entre ética e estética para os gregos, particularmente no caso de Cícero, em comparação com a experiência do sublime kantiano. Ver: ROHDEN, V. *Magnanimitas. Um problema de relação entre ética e estética*. 2001. pp. 29-47.

PARTE I

OS DIFERENTES USOS DA ANALOGIA E DO SÍMBOLO EM KANT

Nesta primeira parte da pesquisa temos o objetivo de investigar os diversos usos das noções de analogia e de símbolo no contexto da filosofia transcendental de Kant. Nosso intuito, neste momento, é de imprimir ao trabalho sua premissa maior, ou seja, perseguir o que Kant pensou em relação a estas duas noções, em seus usos específicos, a partir do que poderemos entendê-las num âmbito geral e em suas especificidades. É necessário compreendermos a simbolização estética em relação à moralidade dentro deste quadro.

Iniciaremos a pesquisa pela *Lógica* e a definição de analogia enquanto um tipo de inferência em comparação com a indução. Posteriormente, avançaremos pelas três obras Críticas, no uso específico de analogia e símbolo na constituição da filosofia transcendental. Abordaremos ainda o texto da *Religião* e da *Antropologia*, quando Kant retoma as duas noções e insere alguma reordenação quanto as suas tarefas. Isso nos permitirá vislumbrar as aproximações e distâncias entre analogia e símbolo.

Diferenciamos, a princípio, os termos analogia e símbolo – ainda que já estejam de alguma forma correlacionados em Kant, pois não temos claro como funciona esta correspondência e até que ponto ela se mantém. Percebemos *prima face* que os termos em questão não são apenas recursos lingüísticos, simples formas de expressão ou figuras de linguagem. Mais que isto, operam como recursos argumentativos e constitutivos dos conceitos centrais da filosofia transcendental de Kant. Podem ser vistos, portanto, como recursos *lógico-discursivos* – como forma de exposição argumentativa; *lógico-construtivos* – para a elaboração dos princípios, regras e conceitos *a priori*; e como condições de *representação*, de sensificação, de apresentação dos conceitos e proposições na sensibilidade. Permitem construir as referências na sensibilidade para as proposições, ao mesmo tempo em que fornecem regras para a formulação dos conceitos e princípios *a priori*. A questão é saber até que ponto as duas noções operam da mesma forma e nas mesmas condições, quais são suas possibilidades e seus limites.

O desafio desta primeira parte é recolher os fragmentos sobre analogia e símbolo em seus usos específicos e imprimir-lhes uma interpretação sistemática e coerente com o desenvolvimento da filosofia Crítica. O próprio Kant não chegou a desenvolver tal sistematização, ou seja, uma teoria bem clara sobre a representação analógica e simbólica. Na CFJ, no §59, onde faz uma exposição mais consistente, porém curta, sobre o tema, reconhece que seria necessário um desenvolvimento mais completo: “Este assunto até agora ainda foi pouco analisado, embora ele mereça uma

investigação mais profunda; só que este não é o lugar para ater-se a ele”.⁵ A sistematização não ocorreu. Mesmo quando Kant tenta retomar as referências sobre analogia e símbolo em outros textos,⁶ elas aparecem de forma fragmentada, em notas de rodapé.

Quando Kant se depara com a necessidade de definir ou redefinir estas noções, isto ocorre por exigências internas dos próprios textos que escreve. A presença recorrente da analogia e do símbolo, contudo, ainda que não de forma ordenada, bem como suas funções no sistema crítico, merecem esclarecimentos.

⁵ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 257, A 253-254; T 197; W 460. “Dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient; allein hier ist nicht der Ort, sich dabei aufzuhalten.”

⁶ Analogia e símbolo são noções que se inserem nos diversos textos de Kant, e não ficam restritas à tríade crítica. Recebem complementos em textos como a *Religião nos limites da simples razão* e na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Nestas obras Kant volta a falar sobre elas, porém, em notas de rodapé, o que comprova a carência de sistematização. Um esclarecimento sobre o assunto permitirá compreender outras tentativas de Kant em aproximar ética e estética, como no caso da *Metafísica dos Costumes*, bem como nos juízos sobre o sublime.

SEÇÃO ‘A’ – ANALOGIA NO ÂMBITO DOS JUÍZOS TEÓRICOS

CAPÍTULO 1

ANALOGIA NA *LÓGICA*

Neste primeiro capítulo trataremos da noção de analogia na *Lógica*, texto que pode nos oferecer uma definição básica do termo, segundo os parâmetros lógico-formais, e que nos permitirá comparar em suas diversas utilizações no interior da filosofia transcendental. Abordaremos o contexto e o sentido desta publicação e, posteriormente, nos deteremos nas definições específicas de indução e analogia.⁷

A *Lógica* constitui um caderno de lições – um manual – utilizado por Kant em suas aulas sobre o tema. O curso que se iniciou em 1765 teve suas anotações publicadas apenas em 1800. Além de uma cadeia de definições inerentes à lógica formal, o filósofo também faz conjecturas pedagógicas a respeito do que deve ser o ensino de filosofia. Uma das preocupações de Kant é com o bom exercício do entendimento. Isso desde o ajuizamento empírico pois, desta forma, segundo o filósofo, os jovens aprimoram sua capacidade de reflexão e adquirem maior autonomia de pensamento. Uma boa razão não se desenvolve sem antes um amadurecimento gradual e cuidadoso do entendimento. A *Lógica* serviria como um instrumento pedagógico para o bom ajuizamento e um regramento – um *organon* – para o desenvolvimento das ciências.

Ainda que a obra não esteja em desconformidade com a filosofia transcendental de Kant, como bem nos mostra Gottlob Benjamin Jäsche⁸, a quem o filósofo confiou a edição do manual, suas considerações têm aqui claramente um uso propedêutico e científico, portanto de caráter empírico. Por empírico, entenda-se, um uso que não tem em vista os conceitos puros propriamente ditos. Kant afirma, nos *Prolegômenos*, que os conceitos empíricos apenas são possíveis através dos conceitos puros do entendimento, pois são estes que tornam a natureza uma experiência possível.⁹ No caso da *Lógica*, entretanto, Kant não tem em vista a pergunta pela possibilidade dos conceitos

⁷ Devemos notar na *Lógica* a ausência de uma referência específica à simbolização. O que indica e nos permite pensar, à primeira vista, que a ela difere ou ao menos está distante da mera inferência ou raciocínio formal. O símbolo não poderia ser colocado como uma inferência ou raciocínio. Talvez como uma forma de reflexão. Ou ainda podemos pensar em algo que se opere a partir justamente de algum raciocínio, inferência, ou comparação, mas que não fique restrito ao âmbito formal do pensamento.

⁸ No Prefácio da obra. Ak A XI-XII; T 21; W 425. Utilizo a tradução de Guido A. de Almeida: *Lógica*. Rio de Janeiro: Tempo Universtitário, 1992.

⁹ Kant. *Prolegômenos*. §38. Ak A 116-117; T 101; W 191. Utilizo a tradução de Artur Mourão. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 2003.

puros. O filósofo opera no âmbito ao qual as inferências indutiva e analógica servem para o avanço do conhecimento e o progresso das ciências.¹⁰

Neste texto, Kant também distingue conceitos puros e empíricos. Ele afirma: “Um conceito puro é um conceito que não é tirado da experiência, mas se origina *quanto ao conteúdo* também do entendimento”.¹¹ Complementa ainda que para os conceitos empíricos, oriundos da *comparação* entre objetos da experiência, cabe ao entendimento, com seus conceitos puros, atribuir-lhes a universalidade.

Seja um conceito empírico ou puro, a origem quanto à sua forma está na *reflexão* e na *abstração*. Em relação a seus conteúdos caberia à Metafísica o trabalho de investigar a sua origem, o que não era caso para o momento. Como está no território da formalidade lógica, apenas lhe interessam os aspectos formais da construção de conceitos. A diferença entre a cadeia de definições apresentada na *Lógica* e o trabalho da filosofia transcendental é que, nesta última, se pretenderá justificar em que condições são possíveis de pensarmos os conceitos e as proposições. No primeiro caso estes elementos estão apenas dispostos numa organização segundo a ordenação lógico-formal.

São três os “atos lógicos do entendimento” que lhe permite a construção formal dos conceitos: comparação [*Komparation*, ou cotejo - *Vergleichung*], reflexão [*Reflexion*, ou consideração - *Überlegung*] e abstração [*Abstraktion*, ou separação - *Absonderung*].¹² Enquanto esta última retira dos objetos os elementos em comum, realizando as diferenciações¹³, cabe à comparação e à reflexão o trabalho de engendramento de um conceito. A comparação *coteja* representações em relação com a unidade da consciência. Por este motivo, podemos entender a comparação na ordem do conhecimento objetivo, relacionada ao entendimento. A reflexão, por sua vez, considera como estas representações podem ser *compreendidas* por uma consciência. Portanto, está na ordem do subjetivo e não visa um conhecimento determinado diretamente.

Temos aqui uma diferença que em Kant é importante: entendimento e compreensão. No contexto do sistema Crítico será possível percebermos que para cada caso existem procedimentos distintos de construção e significação de conceitos. Diferença que tem sua origem na investigação sobre a origem lógico-formal dos conceitos.

¹⁰ Sobre a diferença entre o texto da *Lógica* e a filosofia transcendental, Daniel Omar Perez afirma que a lógica geral é aquela que estabelece as regras gerais do pensamento, abstraído-se de qualquer conteúdo, apenas regras formais. A filosofia transcendental, afirma o comentador, é o estabelecimento das condições gerais das regras e, além disso, das condições *a priori* de aplicação das regras. (PEREZ, D.O. *Kant e o problema da significação*. §39.)

¹¹ KANT. *Lógica*. #3. Ak A 140; T 109-110; W 521. “Ein reiner Begriff ist ein solcher, der nicht von der Erfahrung abgezogen ist, sondern auch dem Inhalte nach aus dem Verstande entspringt.”

¹² KANT. *Lógica*. #6. Ak A 145; T 112; W 524.

¹³ Kant chama a atenção para o uso correto de abstração. É incorreto, segundo ele, afirmar que abstraímos objetos, mas abstraímos *dos* objetos. Quanto mais abstrato um conceito, indica que ele é fruto de várias abstrações anteriores que confluem numa mesma representação.

A operação do pensamento que liga as diversas representações numa consciência, a partir do que se constitui um conceito, é denominada de *juízo*¹⁴. A derivação de um juízo a outro é denominada de *inferência*¹⁵. Kant distingue três tipos de inferências: do entendimento, da razão e do poder de julgar. As inferências do entendimento são *imediatas*, isto é, não precisam de um juízo intermediário. Podemos entender com isto, que não são necessárias analogias outras idéias, pois a representação dos conceitos envolvidos na derivação de uma proposição para outra pode ter validade objetiva por si mesma, imediatamente. Kant observa que nas inferências do entendimento a matéria dos juízos se vê inalterada, apenas a sua forma é que sofre alteração. Isto significa que não é necessária, neste caso, a presença de um terceiro conceito que faça a mediação entre sujeito e predicado, ou seja, nada é acrescentado entre os elementos judicativos.

As inferências da razão, por sua vez, são *mediatas*, isto é, necessitam de um terceiro termo que balize a derivação entre os juízos. O terceiro elemento determina a regra mediante a qual é possível ou não tal derivação. Temos aqui a estruturação do silogismo: proposição maior (a regra universal), proposição menor (que subsume um conhecimento à condição de regra – esta que é o terceiro termo) e a proposição que subsume um conhecimento a esta regra (conclusão).

Em relação às inferências da capacidade de julgar, Kant distingue primeiramente, duas formas de julgamento possíveis: o julgar determinante e o julgar reflexionante.¹⁶ No primeiro caso inferimos do universal para o particular e podemos angariar validade objetiva para o conhecimento obtido. No segundo caso, inferimos do particular para o universal e a validade do que se possa conhecer é apenas subjetiva. Kant afirma que a universalidade de uma inferência reflexionante pode ser pensada apenas em *analogia* com a universalidade lógica, isto é, em comparação com as inferências determinantes do entendimento. A condição, ou a regra de mediação, para a universalidade reflexionante é, portanto, a universalidade empírica. Isto não significa que a universalidade das inferências reflexionantes se fundamentam na experiência, apenas que tomam desta, uma regra para guiar-se, um modelo de universalidade.

As inferências do poder de julgar do tipo determinante estão relacionadas aos juízos do entendimento, justamente por serem imediatas e poderem determinar objetivamente um conhecimento. As inferências reflexionantes são mediatas, pois precisam de uma regra, um fundamento comum, a partir do qual se queira validar universalmente alguma reflexão subjetiva. Por este motivo podem manter relações com o procedimento próprio da razão, que é de julgar. Por outro lado, como vimos, guardam relações também com o entendimento, nas condições de

¹⁴ KANT. *Lógica*. #17. Ak A 156; T 121; W 531. Não entraremos nos detalhes dos diferentes tipos de juízos que Kant trabalha no texto, pois nosso objetivo é chegar nas inferências.

¹⁵ KANT. *Lógica*. #41. Ak A 178; T 135; W 545.

¹⁶ KANT. *Lógica*. #81. Ak A 205-206; T 150; W 563.

fornecedor de um modelo de universalização. Mas como partem do particular para o universal, então são chamadas de inferências do poder de julgar reflexionantes.

Podemos relacionar esta divisão com a condição formal de construção de conceitos de que tratamos anteriormente: conceitos por comparação e conceitos por reflexão. A comparação, como um ato lógico do entendimento na construção de um conceito, fornece as condições para que o mesmo possa ser conhecido, ou seja, para que receba uma significação objetiva. A reflexão, por sua vez, apenas fornece as condições para pensá-lo, isto é, com condições de relacioná-lo numa totalidade.

É no §84 que o autor faz suas considerações sobre *analogia*. As inferências do poder de julgar dividem-se em duas espécies: por analogia e por indução. Mas é preciso ter claro que analogia e indução estão aqui sob a égide do ajuizamento empírico, não *a priori*, como observa Kant: “Ao progredir do particular para o universal a fim de extrair juízos universais da experiência, logo não *a priori*, mas empiricamente...”¹⁷ Isto implica que tais inferências, ao menos neste texto, não estão propriamente vinculadas a uma verificação de como se produzem conceitos. A decisão se o resultado das inferências do poder de julgar servirá ao entendimento, à razão ou à reflexão, dependerá de como os conceitos referem-se aos seus objetos (direta ou indiretamente), e do ponto de partida dos juízos (do universal ao particular, ou vice-versa).

Podemos entender a divisão entre analogia e indução utilizando como guia a diferença entre *comparação* e *reflexão* enquanto atos lógicos do entendimento. A indução opera por comparação entre objetos da mesma espécie, permitindo formalizar a idéia de uma espécie em geral (procedimento de generalização). A indução é o tipo de inferência do poder de julgar que amplia e generaliza a partir de muitos para todos. A analogia, por sua vez, opera por reflexão entre atributos em comum de objetos de espécie diferentes, com o fito de pensá-los particularmente, num procedimento de especificação.

A analogia especifica e estende de um para vários: “*Um em muitos*, logo em todos: *indução*; *muitos em UM* (que também está em outros), logo também o restante no mesmo: *analogia*”.¹⁸ Enquanto a analogia pensa as particularidades dos elementos de espécies diferentes sob um princípio comum, a indução constrói o geral. Ambas procedem do particular para o universal e estão restritas à ordem de considerações subjetivas. Por este motivo, estão postas como inferências do poder de julgar.

Kant ainda ressalta que tais inferências não acrescentam necessidade e universalidade aos juízos, apenas ampliam o conhecimento empírico. São tipos de raciocínio em benefício do

¹⁷ KANT. *Lógica*. #84. Ak A 207; T 151; W 564. “Die Urteilskraft, indem sie vom besondern zum Allgermeinen fortschreitet, um aus der Erfahrung, mithin nicht a priori (empirisch) allgemeine Urteile zu ziehen...”

¹⁸ KANT. *Lógica*. §84. Ak A 208; T 151; W 564. “Eines in vielen, also in allen: Induktion; - viles in Einem (was auch in andern ist), also auch das übrige in demselben: Analogie.”

progresso da ciência, do avanço do conhecimento. Neste contexto, o filósofo não considera analogia e indução como inferências da razão pura ou do entendimento puro especificamente,¹⁹ mas trabalha com as duas inferências a título de procedimento geral do julgar, como “presunções lógicas”, “inferências empíricas”.²⁰

A analogia, na *Lógica*, aparece como um procedimento de reflexão entre objetos de gêneros distintos, a partir de propriedades e determinações comuns, tendo em vista a ampliação do conhecimento desta variedade sob uma característica específica. O limite da analogia é, justamente, o de não pode ir além da reflexão. Um exemplo: se nos é permitido uma comparação indutiva entre a existência de água relacionada à presença de formas vivas, não me é permitido, por analogia, concluir objetivamente que a existência de água (em Marte ou na Lua, por exemplo) implica na existência da vida humana. Em outras palavras, não se exige um fundamento comum entre os objetos em comparação por analogia, mas algum elemento, uma propriedade empírica presente em ambos, que os aproxime indiretamente.

Gerard Lebrun, interpretando a distinção de Kant entre indução e analogia, nota que, enquanto a primeira generaliza, portanto constrói o genérico, a segunda totaliza e pressupõe o genérico. Em outras palavras, a analogia só é possível quando um “mesmo gênero ontológico”²¹ já está dado. Um *gênero ontológico* é o resultado da generalização obtida por meio da comparação indutiva. Diversos objetos ligados por meio de elementos comuns caracterizam um gênero. A analogia só poderá operar quando este gênero estiver elaborado. Só poderá refletir propriedades comuns a seres de gêneros diferentes, e pensar especificamente em algum objeto, relacionando-o com o todo, quando o geral for dado pela indução.

Lebrun afirma que não é possível ultrapassar a condição de espera da generalidade que a indução fornece, para o caso da analogia, ainda que a determinação do gênero seja um tanto insegura, na base da verossimilhança, da opinião e da simples percepção de traços comuns.²² É uma aproximação, segundo o comentador, sempre improvável. Ela só é possível caso, antes de afirmar alguma semelhança entre objetos, se verifique no que são dessemelhantes. Esta exigência é necessária para que não se cometam afirmações exageradas a partir de uma simples comparação de elementos comuns – uma generalização apressada. O exagero seria a confusão de gêneros distintos a partir de semelhantes particularidades. Em outras palavras, a confusão se daria quando a analogia pretende ser indução, quando a reflexão passa a concluir por comparação genérica.

A analogia não compara, mas reflete, pensa em objetos específicos, nas relações em comum que possa ter com membros de outros gêneros. Reconhecer semelhanças e dessemelhanças faz parte

¹⁹ O que será possível apenas no âmbito da filosofia transcendental.

²⁰ KANT. *Lógica*. §84. Ak A 208; T 152; W 564. “logische Präsumtionen”, “empirische Schüsse”.

²¹ LEBRUN. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 298.

²² LEBRUN. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 300.

da estratégia de segurança da inferência analógica, o que Lebrun denomina de “diferença na homogeneidade”.²³ Se é possível afirmar alguma semelhança entre algum objeto específico, a partir de sua proximidade com um objeto pertencente a um gênero com determinações semelhantes, esta inferência não poderá suprimir a diferença genérica.

* * *

Podemos concluir deste capítulo que a analogia, enquanto inferência do poder de julgar, destacada da esfera transcendental propriamente dita, e como condição formal do pensamento no instante que infere juízos de experiência, se apresenta numa dimensão empírica. Está no contexto da preocupação de Kant em delimitar procedimentos formais do pensar enquanto uma atitude concreta: operando com conceitos na elaboração de juízos e inferências. Neste sentido, a relação que se estabelece com a analogia, desde as aulas de Lógica, se apresenta com reservas, como orientação técnica nas operações do pensar, uma espécie de propedêutica em favor do pensamento científico e filosófico. Quer dar as condições empírico-formais de possibilidade no uso dos conceitos, dos juízos e das inferências.

Nosso próximo passo é o de investigar como Kant utiliza a analogia no contexto da filosofia transcendental, especificamente no contexto da *Crítica da Razão Pura*. Como a analogia serve na construção e sensificação dos conceitos e das proposições do entendimento puro?

²³ LEBRUN. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 302.

CAPÍTULO 2

ANALOGIA NO DOMÍNIO DO ENTENDIMENTO

Neste segundo capítulo trataremos de mostrar como Kant utiliza a noção de analogia no âmbito dos conceitos puros do entendimento.²⁴ Faremos um percurso sobre o raciocínio de Kant da *Analítica Transcendental* e nos deteremos nos conceitos referentes às *analogias do entendimento*.

No curso de *Lógica*, como vimos anteriormente, as inferências analógicas estavam resguardadas ao uso empírico. Na primeira parte da CRP, a analogia estará sob o domínio dos conceitos puros do entendimento. Para compreendermos o papel da analogia no entendimento abordaremos primeiramente o significado da filosofia transcendental como um todo e, especificamente, como os conceitos e proposições do entendimento são gerados e aplicados na experiência.

2.1 O papel da Filosofia Transcendental

A *Crítica da Razão Pura*²⁵ (1781) abre a fase da filosofia crítica de Kant. Fase que podemos sintetizar, segundo a interpretação lógico-semântica, como sendo a busca pelas condições de possibilidade dos conceitos puros e das proposições *a priori*. Nas palavras do filósofo, “... o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*”.²⁶

A filosofia transcendental se constitui na tarefa de investigação sobre as condições *a priori* de construção e sensificação dos conceitos puros, e na configuração das regras de subsunção dos fenômenos aos juízos. Kant não questiona propriamente a validade do conhecimento empírico, mas se pergunta como é possível que a razão seja capaz de formular proposições que não são construídas meramente segundo as percepções empíricas. Como é possível que a razão proponha ligações entre conceitos sem que estes tenham alguma referência direta à experiência e, ainda assim, reivindique validade para seus juízos.

Neste sentido, é preciso diferenciar dois tipos de juízos. Nos juízos *analíticos* o predicado está contido no sujeito, ou seja, ocorre aí uma relação de *identidade* na qual não são necessárias provas empíricas, o que implicaria em redundância. São juízos *a priori* cuja prova de validade

²⁴ Como veremos o termo símbolo ou simbólico não é citado por Kant ainda na CRP. Por este motivo, trataremos neste capítulo apenas da noção de analogia. Ficaremos à espera do momento que Kant insere o recurso do símbolo para podermos trilhar o desenvolvimento das duas noções concomitantemente.

²⁵ Utilizo a tradução de Valério Rohden. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

²⁶ KANT. CRP. Ak B 18,19; T 62; W 58. “Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*”

restringe-se ao princípio lógico-formal da não-contradição, isto é, por meio de uma decomposição analítica dos elementos constitutivos do sujeito da proposição, chega-se ao seu predicado. O predicado, por sua vez, não adiciona nenhuma informação ao sujeito²⁷ pois já está contido nele.

Por outro lado, nos juízos *sintéticos*, a ligação entre sujeito e predicado tem sua origem não diretamente dos dados empíricos, mas é construída por meio de sínteses. Os juízos sintéticos dividem-se segundo a origem de seus conceitos. Juízos sintéticos *a posteriori* mantêm ligados seus conceitos a partir de sínteses relacionadas à percepção empírica. Juízos sintéticos *a priori* ligam sujeito e predicado a partir de sínteses puras, isto é, desvinculadas de uma relação direta com percepções empíricas.

Para os juízos sintéticos *a priori* a mera análise lógica dos componentes do sujeito não seria suficiente para justificar a sua ligação com o predicado. O conhecimento sintético é composto de conceitos que não derivam diretamente da experiência e que são somados ao sujeito da proposição até certo modo arbitrário. Por este motivo, precisam de um procedimento específico de justificação, de esclarecimento das condições a partir das quais são gerados os conceitos e formuladas as proposições.

O conhecimento, segundo a filosofia transcendental, passa pela possibilidade de formulação de proposições sintéticas *a priori*,²⁸ pois é neste âmbito que se investigam as condições *a priori* das sínteses que tornam possível algum conceito. Dito de outra forma, possibilita pensarmos como algo pode se tornar objeto de conhecimento.

Se a via analítica não é suficiente para garantir uma ligação sintética *a priori* entre sujeito e predicado, também não serão suficientes as regras formais da lógica clássica. Como vimos no primeiro capítulo, a lógica formal apenas tem a função de reger o uso empírico dos conceitos e das proposições. Para as proposições sintéticas, não basta uma análise da sua forma lógica, muito embora o princípio da não-contradição continue tendo validade. É preciso recorrer às intuições, conforme afirma Daniel Omar Perez, “... os juízos sintéticos não podem ser simplesmente uma relação formal-discursiva entre sujeito S e o seu predicado P, mas uma atividade de exibição na intuição de propriedades que pertencem a seus objetos, e que permitam construir problemas com sentido”.²⁹ Formular e dar sentido a estas proposições depende das atividades de intuir, conceituar e sensificar conceitos.³⁰

²⁷ Kant. *Prolegômenos*. §5. Ak A 40; T 39; W 136.

²⁸ Sobre esta diferença, ver também os parágrafos 4 e 5 dos *Prolegômenos*.

²⁹ PEREZ, Daniel O. *Kant e o problema da significação*. §37.

³⁰ Em relação ao sentidos do termo “sensificação de conceitos” esclarecemos que utilizamos a terminologia de Loparic, para diferenciarmos de outras abordagens nas quais a tarefa de atribuição de sentido para os conceitos e idéias da razão se daria de forma meramente intelectual ou psicológica. *Sensificar*, na abordagem lógico-semântica, implica na tarefa de encontrar para cada tipo de conceito uma referência na sensibilidade. O que quer dizer, como veremos no decorrer desta primeira parte da pesquisa, que existe na filosofia transcendental de Kant uma espécie de estratificação de procedimentos de atribuição de sentido e significado para os conceitos dependendo do uso a que se destinam: conceitos

A questão a ser resolvida pela filosofia transcendental pode ser colocada nos seguintes termos: como é possível decidir *a priori* sobre a validade ou não de conceitos puros? Qual o direito que a razão tem de formular proposições *a priori* com pretensão de objetividade sobre dados não meramente empíricos? Como é possível que os problemas da razão tenham sentido?

A solução destas questões passa pela possibilidade de dar aos conceitos e às proposições sintéticas um objeto ou uma seqüência de eventos na sensibilidade. Dito de outro modo, deve-se demonstrar como é possível a subsunção dos dados da sensibilidade aos conceitos do entendimento.³¹ A solução, no âmbito do entendimento, se dá em três momentos na CRP: na *Estética Transcendental*, na *Lógica Transcendental* e na *Analítica Transcendental*. A solução para o sentido das proposições sintéticas *a priori* da razão pura se dará na segunda parte da CRP, a *Dialética Transcendental*, da qual trataremos no próximo capítulo.

2.2 Estética Transcendental e as condições puras da sensibilidade

Na primeira parte da CRP, a *Estética Transcendental*, Kant investiga as condições *a priori* da sensibilidade, no sentido de buscar os elementos puros da intuição sensível a partir das quais é possível uma síntese dos elementos da percepção. Para as intuições sensíveis são necessárias formas puras *a priori* da sensibilidade que permitem a mediação do material recebido das percepções numa consciência. *Tempo* e *espaço* são as condições *a priori* da afecção sensível e não devem ser lidas enquanto noções empíricas ou derivadas das ciências, ao contrário, são justamente as condições fundamentais da sensibilidade. Tornam possível, por este motivo, qualquer ciência ou conhecimento que se pretenda: “Tempo e espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento das quais se pode tirar *a priori* diferentes conhecimentos sintéticos...”³²

Uma intuição não capta nada além do que as formas *a priori* da sensibilidade o permitem, ou seja, o fenômeno, o *como* o real aparece. Uma “coisa” se torna “objeto”, portanto fenômeno, sob a receptividade sensível, vinculada às formas *a priori* do tempo e do espaço. A realidade não é um dado puro, isolado ou indiferente ao sujeito que a percebe. Mas é uma construção a partir do *modo* como se percebe.

Duas conseqüências podem ser destacadas destas observações. A primeira é de que não conhecemos o em si. Uma distinção que é essencial em Kant, e nos serve para o desenvolvimento

empíricos, matemáticos, metafísicos, morais, estéticos, teleológicos, cada qual com exigências próprias na busca de uma referência que lhe confira sentido. Portanto, podemos entender num sentido geral a sensificação como o procedimento de referência na sensibilidade para os conceitos. Quando forem conceitos do entendimento, trataremos de *sensibilização*. Quando o âmbito for moral ou estético, trataremos de *sentido*. Deixamos em aberto, neste instante, qual seria o melhor termo para o procedimento de sensificação do símbolo.

³¹ PEREZ. Daniel O. *Kant e o problema da significação*. §38.

³² KANT. CRP. Ak B 55,56, A 38,39; T 81; W 84. “Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können...”

do trabalho, é a de *fenômeno* e *coisa em si*. Logo no Prefácio, Kant afirma que buscamos sempre ultrapassar os limites da experiência em busca do incondicionado. Entretanto, afirma ele, o “... incondicionado tem de ser encontrado não em coisas na medida em que as conhecemos (nos são dadas), mas sim nelas na medida em que não as conhecemos, como coisas em si mesmas...”³³ Sendo assim, o entendimento no ato do conhecimento está impossibilitado de afirmar algo a respeito do em si dos objetos. Tão somente aquilo que lhe é permitido segundo as condições da sensibilidade.

Temos um primeiro elemento em favor da tese de que Kant trabalha na perspectiva da finitude. A busca do incondicionado está enraizada justamente na finitude do ser racional.³⁴ A impossibilidade de acesso ao em si traz à tona uma exigência constante na filosofia transcendental: tudo deve estar restrito ao âmbito da experiência. Para além dela nada pode ser afirmado com segurança ou com pretensão de validade objetiva. O que se afirmar sobre o âmbito do *nômeno* deverá apenas ter seu uso voltado exclusivamente para uma experiência possível.

A segunda consequência diz respeito ao fato de que o conhecimento, para Kant, é relacional. Sobre isto, o filósofo afirma: “... tudo o que em nosso conhecimento pertence à intuição (...) não contém senão meras *relações* [Itálico nosso]...”³⁵ e complementa: “Ora, mediante simples relações não se conhece uma coisa em si...”³⁶ Se é relacional, o conhecimento não se dá direta e automaticamente.

Isto explica porque o filósofo tem a preocupação de refutar o empirismo e o idealismo. Para estas duas correntes de pensamento seria possível, ou uma intuição direta da experiência, no primeiro caso, ou uma intuição intelectual sem determinações sensíveis, no segundo caso. O conhecimento, em termos kantianos, não se dá através de intuições empíricas puras, nem através de intuições intelectuais puras.³⁷ É relacional pois está marcado pelas condições da sensibilidade –

³³ KANT. *CRP*. Ak B XX,XXI; T 40-41; W 26. “...das Unbedingte nicht na Dingen, so fern wir sie kennen (sie uns gegeben werden) wohl aber ihnen, so fern wir sie nicht kennen, als Sachen an sich selbst, angetroffen werden müsse...”

³⁴ Este par de oposições - condicionado-incondicionado, finitude-infinitude, bem como outros que estão co-relacionados – natureza-liberdade por exemplo, nos são caros à medida que eles já apontam para o elemento da *finitude*. Qualquer tentativa de imputar a Kant uma tarefa de outorgar à razão uma sobrecarga, isto é, um poder para além de qualquer condicionamento sensível, esbarra justamente na perspectiva da delimitação dos limites da razão, do conhecimento e do alcance dos conceitos. Este trabalho de fixação dos limites da razão, como um tribunal que ela mesma instaura para si, é indicado por Kant no final da *CRP* – na *Dialética*, mas aqui já está indicado. Neste sentido, nossa pesquisa pretende investigar até que ponto as noções de analogia e simbolização podem surgir como elementos que permitam *aproximações* entre essas oposições e em que medida elas podem ser interpretadas à luz da *finitude*.

³⁵ KANT. *CRP*. Ak B 67-68; T 87; W 92. “daß alles, was in unserem erkenntnis zur anschauung gehört (also gefühl der Lust und Unlust, und den Willen, die gar nicht Erkenntnisse sind, ausgenommen), nichets als bloße Verhältnisse enthalte...”

³⁶ KANT. *CRP*. Ak B 67-68; T 87; W 92. “Nun wird durch bloße Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich erkannt...”

³⁷ KANT. *CRP*. Ak B 72; T 89; W 95.

tempo e espaço – e pelas categorias do entendimento, como veremos a seguir. Em ambos os casos, as condições são *a priori*.³⁸

2.3 Lógica Transcendental e as categorias *a priori* do intelecto

Na *Lógica Transcendental*, Kant investiga as condições *a priori* do intelecto no sentido de mostrar como é possível a construção dos conceitos puros do entendimento. É o momento da CRP que Kant trabalha na depuração dos conceitos do entendimento, destituindo-os de fontes meramente empíricas. O entendimento possui uma atividade pela qual será possível nos guiarmos na busca pelas categorias *a priori*: o juízo. Juízos são “... funções da unidade sob nossas representações”.³⁹ Sendo assim, o entendimento pensa através dos juízos, o que significa dizer, que pensar é sempre pensar por conceitos, uma vez que cada juízo liga conceitos a objetos.

Segundo a filosofia Crítica um conceito só pode ser pensado em função de algum objeto, cuja relação é mediada segundo regras. Outra observação nos surge aqui como importante para a compreensão da noção de analogia: *o conhecimento é sempre mediado*. Diz Kant:

Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, então um conceito jamais é imediatamente referido a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (...). Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte, a representação de uma representação do mesmo.⁴⁰

Importa saber que regras serão estas. Para cada conceito de uma proposição é preciso um objeto que lhe seja dado em correspondência, assim como será preciso encontrar a condição de validade dos juízos que conectam esses conceitos. Tabelando os possíveis modos de juízo encontramos um guia, um “fio condutor” na investigação das categorias *a priori* do entendimento. Kant reformula estas condições a partir da estrutura silogística dos juízos da lógica clássica. A estrutura de um argumento precisa ser possível de ser aplicada a objetos cognoscíveis na experiência. O filósofo denomina esta lógica de “lógica da verdade”. Se for possível falarmos em

³⁸ O aspecto relacional do conhecimento pode ser identificado também em termos da Revolução Copernicana, ou seja, não é mais o sujeito que se regula pelo objeto, mas é o objeto que se regula pela sua relação com o sujeito – pelas condições *a priori* da sua sensibilidade e pelas categorias *a priori* do entendimento.

³⁹ KANT. *CRP*. Ak B 94, A 69; T 103; W 110. “Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen...”

⁴⁰ KANT. *CRP*. Ak B 94, A 69; T 102; W 110. “Da Keine Vorstellung unmittelbar auf den Gegenstand geht, als bloß die Anschauung, so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andre Vorstellung von demselben (...) bezogen. Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.”

alguma espécie de ontologia não é a da coisa em-si, da verdade como substrato último, mas das condições de possibilidade da verdade.

O que Kant quer evitar é justamente uma ontologia da verdade. Não está preocupado com as condições epistemológicas da mesma, tão somente nas condições que podem tornar qualquer epistemologia possível. Neste sentido, a preocupação do filósofo é relativa às condições segundo as quais os conceitos puros do entendimento e as categorias, como forma lógica da aplicação destes conceitos em algum domínio, podem receber significado. Quanto a isto, Daniel O. Perez afirma:

A semântica transcendental enuncia as condições necessárias que uma proposição deve respeitar para que possa ser considerada validamente ou verdadeira ou falsa. Enquanto que, por outro lado, os critérios epistemológicos precisam de uma semântica a partir da qual possam discernir o que é verdadeiro do que é falso enquanto tal.⁴¹

Desta forma, uma epistemologia teria sentido no âmbito de significação específico de cada ciência. No caso da filosofia transcendental, estaríamos sob a égide de uma condição anterior a qualquer ciência.

A lógica formal-tradicional fica restrita, no pensamento de Kant, a fornecer regras gerais para o pensamento. A lógica transcendental (dentro do âmbito da filosofia transcendental), além de pensar as condições destas regras gerais, ainda se preocupa com a aplicação, com o uso *a priori* das mesmas. Lógica, enquanto pensamento formal, e intuição sensível, precisam se encontrar para que o entendimento não se perca em devaneios e termine com problemas insolúveis (antinomias). Este encontro é mediado pelas categorias e pelas formas puras da sensibilidade. As formas lógicas precisam de formas sensíveis para que um juízo possa não apenas ter validade intelectual, mas também ter sentido e significado numa experiência. No caso da CRP, o uso das categorias lógicas e dos elementos *a priori* da sensibilidade visam tornar possível o conhecimento objetivo dos fenômenos.

Os possíveis modos de ajuizar, a partir dos quais Kant formula as regras, ou categorias *a priori*, são divididos segundo a quantidade (universais, particulares) e singulares; segundo qualidade (afirmativos, negativos e infinitos); segundo a relação (categóricos, hipotéticos e disjuntivos); e segundo a modalidade (problemáticos, assertóricos e apodíticos). Estes modos de funcionamento dos juízos, através do processo de síntese *a priori*, reduzem o múltiplo das intuições aos conceitos puros do entendimento. Temos então a tábua das categorias: 1. da quantidade (unidade, pluralidade e totalidade); 2. da qualidade (realidade, negação e limitação); 3. da relação (inerência e substância, causalidade e dependência e comunidade); e 4. da modalidade

⁴¹ PEREZ, Daniel O. *Kant e o problema da significação*. §38.

(possibilidade-impossibilidade, existência-não-ser, necessidade – contingências). Por meio das categorias *a priori* é possível subsumir um objeto a um conceito.

A questão a definir é como será possível a passagem da relação entre conceitos e intuições sensíveis *a priori* para os conceitos empíricos. Ou seja, como é possível tornar legítimo o uso de conceitos puros. Tarefa para a *Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento*, no capítulo segundo da *Analítica*. A dedução não pode ser de origem empírica, uma vez que os conceitos são puros. Da mesma forma que a intuição, com suas formas puras, permitem a percepção dos objetos enquanto fenômenos, as categorias *a priori*, por se referirem às intuições sensíveis, também têm seus conceitos relacionados aos objetos da experiência. Logo, afirma Kant:

... a validade objetiva das categorias enquanto conceitos *a priori* repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível unicamente por seu intermédio. Com efeito, então, as categorias se referem necessariamente e *a priori* a objetos da experiência, porque só mediante elas podem chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência.⁴²

A tarefa de dedução dos conceitos do entendimento é denominada, na leitura de Loparic⁴³, de semântica *a priori* dos conceitos, como uma tarefa de atribuição de sentido e significado aos conceitos do entendimento. Isto é possível apenas se, para cada conceito do entendimento, um objeto dado na sensibilidade lhe possa ser correspondente.

2.4 Analítica dos conceitos e o papel do Esquematismo Transcendental

Na *Analítica Transcendental*, Kant investiga as condições *a priori* de aplicação dos conceitos aos objetos da sensibilidade, e as condições de subsunção dos fenômenos aos juízos do entendimento puro. Esta terceira⁴⁴ tarefa também pode ser denominada de *Esquematismo Transcendental*, que se apresenta em duas partes. A primeira sobre o esquematismo dos conceitos, e a segunda sobre os princípios que servem de fundamento para o conhecimento de objetos sensíveis, isto é, sobre como os fenômenos da experiência podem ser *lidos* pelo intelecto. Segundo Loparic,⁴⁵ as condições ou exigências semânticas para a aplicação dos conceitos aos objetos e para a subsunção dos fenômenos às categorias – que agora devem ser somados ao princípio lógico-formal

⁴² KANT. *CRP*. Ak B 126,127, A 94; T 118-119; W 132. “... folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdenn beziehen sie sich notwendiger Weise und a priori auf Gegenstand der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung Gedacht werden kann.”

⁴³ Dentre outros textos: LOPARIC, Z. *Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel O. Perez. SP: Escuta, 2005.

⁴⁴ A primeira tarefa foi delimitar as condições da sensibilidade (*Estética Transcendental*). A segunda, fixar as categorias *a priori* do entendimento (*Lógica Transcendental*).

⁴⁵ LOPARIC, Z. *Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental*. p. 218.

da não-contradição – são: a) para todo conceito lógico deve-se ter uma referência objetiva; b) qualquer forma discursiva deve, portanto, relacionar-se com formas sensíveis.

Conforme a definição de Daniel O. Perez, o *esquematismo* é “... um sistema de operações que permitem a subsunção de um objeto sob um conceito”.⁴⁶ Os esquemas seriam regras que permitem esta subsunção e elas são limitadas às condições do tempo. É na dimensão do tempo que podem operar, é nele que o objeto se dá. A regra “... nos permite encontrar na sensibilidade o objeto pensado no entendimento. Mas esse encontrar não é por mero acaso; a regra opera na imaginação de um modo que possa designar o objeto como ‘tal objeto’”.⁴⁷ Ela não é fruto da experiência nem de intuições particulares, logo, a relação objeto-conceito poderá ser dotada de objetividade.

Os esquemas seriam produtos da imaginação que reuniria elementos comuns das percepções empíricas, num processo de síntese da imaginação. Os objetos da intuição sensível ganham uma imagem. Esta imagem liga-se às categorias do entendimento e o que temos não é mais uma mera imagem genérica, mas uma regra. Não uma imagem figurativa, mas uma regra para a subsunção de representações empíricas a conceitos puros. Não são simples imagens empíricas – (*Bild*), mas imagens associadas a conceitos puros, “... como que um monograma”.⁴⁸ Por intermédio destes esquemas é que um cão, por exemplo, pode ser reconhecido como tal. Kant delega ao esquematismo do entendimento puro a tarefa propriamente dita de significação dos conceitos, pois permite que estes se conectem a objetos da experiência e, desta forma, não fiquem vazios, sem sentido. O esquema, enquanto monograma, realiza a intermediação na dinâmica da conexão conceito-imagem, “... onde o esquema, enquanto monograma, é o elemento da seqüência que atua como mecanismo para encontrar-desenhar a imagem correspondente ao conceito”.⁴⁹ O monograma é uma “forma esquemática”.⁵⁰

Para encontrar um objeto que se aplique a um conceito é necessária uma regra. Do contrário, teríamos um mero acaso, o que não nos daria garantia nenhuma de necessidade e universalidade. Ficaríamos restritos ao âmbito individual. A imaginação opera, isto é, forma imagens para os conceitos através de regras. O esquema é a união a partir da imaginação, que produz a síntese da multiplicidade de um determinado elemento (“cão” em geral, por exemplo), a partir de imagens sensíveis sob a condição de uma regra – imagem-pura, imagem-regra, esquema. Esta imagem se constitui num monograma do objeto, permitindo que ele seja conhecido, caracterizado enquanto tal. Como para os conceitos puros não se tem uma imagem empírica eles precisam de um esquema puro

⁴⁶ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §39.

⁴⁷ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §39.

⁴⁸ KANT. *CRP*. Ak B181-182, A 142; T 146; W 190. “... und gleichsam ein Monogramm...”

⁴⁹ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §40.

⁵⁰ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §40.

que permitem a sensibilização de um conceito – o esquematismo transcendental: um procedimento de referência e significação.

É preciso salientar que a imaginação, no sentido transcendental no âmbito do entendimento, difere da imaginação empírica e da imaginação estética. No primeiro caso, o esquema é o elemento intermediário para a elaboração de qualquer imagem empírica (conceito-esquema-imagem). As regras são dadas pelos próprios conceitos. Não é uma formulação de uma intuição particular. Para a imaginação empírica apenas uma comparação indutiva, por exemplo, é suficiente. O caso da imaginação estética veremos adiante como se processa.

Kant delimita também que os conceitos devem estar restritos ao âmbito da experiência possível, no âmbito dos fenômenos: “Se um conhecimento deve ter realidade objetiva, isto é, referir-se a um objeto e ter significado e sentido nele, então o objeto tem que poder ser dado de algum modo. (...) Dar um objeto (...), significa apresentar imediatamente na intuição (...) referir sua representação à experiência”.⁵¹

Eis o princípio supremo dos juízos sintéticos *a priori* em geral: “... todo o objeto está sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição numa experiência possível”.⁵² Significa dizer que a experiência só é possível – por conseguinte os juízos sintéticos *a priori* – à medida que pudermos referir conceitos a objetos da experiência, portanto à experiência mesma. “As condições da *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência e possuem*, por isso, validade objetiva num juízo sintético *a priori*”.⁵³ A leitura do esquematismo transcendental como uma semântica dos conceitos, isto é, como os conceitos da razão podem fazer sentido, vem completar a exigência lógica do princípio da não-contradição. Se ficássemos restritos às condições da lógica formal, os conceitos vagariam sem qualquer referência na sensibilidade. Isto implicaria que uma determinada proposição poderia ter coerência lógica, mas não sentido na experiência. Kant, por sua vez, dá conta de resolver este problema com o esquematismo.

Podemos dizer que para cada tipo de conceito temos uma forma de sensificação. Aos conceitos empíricos basta uma exposição exemplar, isto é, a referência é dada por exemplos que dizem, demonstram, indicam os objetos presentes num juízo. Aos conceitos teóricos, do

⁵¹ KANT. *CRP*. Ak B 194-195, A 155-156; T 153; W 199. “Wenn aine Erkenntnis objektive Realität haben, d.i. sich auf einen Gegenstand Beziehen, und demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. (...) einen gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts anders, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (...) beziehen.”

⁵² KANT. *CRP*. Ak B 197-198, A 158-159; T 154; W 201. “Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung.”

⁵³ KANT. *CRP*. Ak B 197-198, A 158-159; T 154; W 201. “Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingugngen der Möglichkeit der gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori.”

entendimento puro, os exemplos falham, pois são conceitos abstratos e não têm uma referência direta com objetos puramente empíricos. Precisam de um outro tipo de exposição: o esquema puro. Temos, portanto, dois tipos de domínios que diferenciam as condições de sensibilização de conceitos. O domínio empírico e o domínio transcendental. Ambos vinculados aos fenômenos, à experiência, mas, no caso transcendental, suas condições (princípios, regras, conceitos) não se originam da experiência. Por este motivo, o primeiro domínio só é possível a partir da esfera transcendental, uma vez que as regras são *a priori*, logo orientam qualquer possibilidade de conhecimento.

Daniel O. Perez denomina três tipos de esquemas. Em relação aos conceitos empíricos afirma que se a aplicação estiver balisada apenas por imagens empíricas teremos dificuldades para determinar os limites dos exemplos. Nesse sentido, tais conceitos estarão sempre “abertos”, isto é, sempre dependem das múltiplas possibilidades de relação entre conceito e imagem.⁵⁴

O segundo tipo de esquematismo é apropriado para os conceitos da matemática, da geometria e da física que utilizam conceitos sensíveis, porém abstratos. Neste caso, não valem as imagens enquanto exemplos. É preciso que essa imagem seja fruto de uma generalização de casos singulares, como é o caso do conceito de um número ou de um triângulo, por exemplo. Uma imagem empírica não traduziria toda a universalidade desses conceitos. É preciso uma imagem-guia, que permita desenhar ou pensar nesses objetos. Dessa forma, as proposições dessas ciências, por serem sintéticas *a priori*, também ganhariam sentido.

Existem discussões em relação ao modo como os conceitos da álgebra e da aritmética recebem sua referência sensível. Na verdade, a questão sobre conhecimento simbólico ou representação simbólica não é um tema novo que surge em Kant a partir de algum ponto de sua tarefa Crítica. Desde o texto das *Investigações* o filósofo se preocupa em discutir os modos distintos da matemática e da filosofia de operacionalizar com conceitos. Dayane Fengler, em sua dissertação de mestrado, defende que Kant não foi claro em relação ao modo de exposição dos conceitos para os casos da álgebra e da aritmética. Reduziu-se a falar sobre geometria, mas titubeou em relação, principalmente, aos procedimentos de cálculo. Os números são intuições sensíveis? Os cálculos são verdades imediatas e indemonstráveis em que sentido e até que ponto? Os juízos aritméticos são analíticos ou sintéticos?⁵⁵

⁵⁴ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §40.

⁵⁵ A este respeito ver: FENGLER, D. **Conhecimento simbólico na filosofia kantiana da aritmética**. Dissertação de Mestrado. UFSM, 2005; FERRARIN. **Construction mathematical schematism. Kant on the exhibition of a conception in intuition**. Kant-Studien. [S1], 86. Jahrgang, Heft 2, p. 131-174, 1995; LASSALIE CASANAVE, A. **Conocimiento por construcción simbólica**. Ensayos em homenagem a Alberto Moreno. Universidade de Córdoba. (No prelo); GIUSTI, E.M. *Signo e sentido interno na filosofia da matemática pré-crítica*. IN: **Doispontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p.61-75, outubro, 2005.

Na Crítica, Kant afirma que os juízos matemáticos são sintéticos e seus conceitos são construídos. No único momento da CRP que Kant faz menção ao termo simbólico diz respeito justamente a esta questão. Ele diferencia dois modos de construção, a ostensiva – para o caso da geometria – e a simbólica para construções matemáticas (algébricas e aritméticas):

Onde uma quantidade deve ser dividida por outra, a Matemática compõe os caracteres referentes a ambas segundo a forma designadora de divisão, e assim por diante. Assim como a geometria o consegue por intermédio de uma construção ostensiva ou geométrica (dos próprios objetos), através de uma construção simbólica a Matemática atinge paragens jamais acessíveis ao conhecimento discursivo mediante simples conceitos.⁵⁶

Tal passagem de fato deixa algumas incógnitas. Porém, poderíamos interpretar o modo como Kant pensa o símbolo algébrico e aritmético como *signos* que representam uma unidade de quantidade e sua relação com outros a partir de cálculos sob regras universais, respectivamente. Se o número é construído a partir geometricamente, o cálculo é a operação direta por meio dos símbolos – sinais numéricos. O símbolo matemático não será analógico na medida em que ele não representa indiretamente nenhum objeto ou conceito. Não traz referência a nenhuma imagem, uma vez que ele próprio já é a imagem de um conceito (quantidade). Nesse sentido é que podemos entender porque a verdade da matemática não precisa ser demonstrada, pois se oferece de modo direto, através dos signos com os quais ela opera e pelas regras a que está submetida (regras de cálculo). O conhecimento matemático se dá pela *simples* operação simbólica, aqui no sentido estrito de signo, o que explica a afirmação de Kant que a verdade matemática não precisa de discurso. Ela própria já é seu discurso, sua demonstração na medida em que seus conceitos são construídos.

O sentido do símbolo que utilizaremos nesta pesquisa parece distanciar-se deste como signo abstrato. Entretanto, reconhecemos que aqui caberia uma discussão profícua entre a relação do símbolo como abstração matemática e o símbolo como reflexão teórica, especulativa ou no âmbito prático-moral.

Kant denomina a filosofia transcendental de Idealismo Crítico ou Idealismo Transcendental. Entendemos com isto não uma filosofia do sujeito nas suas condições puramente racionais, ou do sujeito meramente empírico. Neste sentido, como Kant tinha se aproximado mais de uma postura idealista na primeira edição da CRP, pois suas críticas se fixaram às posições do ceticismo empírico, então foi necessária na segunda edição, uma complementação (*Refutação ao idealismo*), justamente para demarcar as diferenças entre o idealismo material, dogmático e problemático, referindo-se às posições de Descartes, Berkeley e Leibniz

⁵⁶ KANT. CRP. T 432-433; B 745; A 717. "wo eine Grösse durch die andere dividieret werden soll, setzt sie bider ihre Charaktere nach der bezeichnenden Form der Division zusammen u.s.w., und gelangt also vermittelst einer symbolischen Konstruktion eben so gut, wie die Geometrie nach einer ostensiven oder geometrischen (der Gegenständeselbst)dahin, wohin die diskursive Erkenntnis vermittelst blosser Begriffe niemals gelangen könnte."

O terceiro tipo de esquematismo serve para os conceitos puros do entendimento. Como por exemplo, o da causalidade ou da substância. Neste caso, as imagens empíricas, os exemplos, ou generalizações a partir de intuições sensíveis de casos singulares, não garantem a validade dos conceitos puros. Eles são, na verdade, construções que tem parte do intelecto e parte da intuição sensível, mas operam no sentido de uma síntese segundo uma regra de unidade (esquema).

Podemos ler, na filosofia transcendental de Kant, com o que dissemos até aqui, uma preocupação em evitar qualquer redução idealista ou empirista, pois abre espaço para uma forma de afecção sensível pura e para uma construção intelectual a partir das condições desta sensibilidade *a priori*.⁵⁷ O esquematismo é a verificação de como é possível subsumir uma intuição sensível (de um objeto) a um conceito puro do entendimento. As condições são o tempo e o espaço, como intuições puras, a partir das quais o múltiplo dado na intuição sensível possa ser acolhido pela imaginação. Sendo assim a realidade só é possível na dimensão do tempo. O tempo é a forma *a priori* de sensibilização do múltiplo na intuição, ele dá um valor objetivo às formas lógicas. É o âmbito semântico dos conceitos puros do entendimento.⁵⁸

O esquematismo dá, portanto, a cartilha pela qual o entendimento deve guiar-se para a subsunção de objetos aos conceitos. Entretanto, é preciso delimitar como é que ocorre concretamente essa subsunção, isto é, como que os objetos de uma experiência possível podem ser subsumidos aos esquemas. Para isto é que Kant estabelece alguns princípios desse acordo.

2.5 Analítica dos Princípios e as regras para a subsunção dos fenômenos às categorias.

Uma vez que Kant delimitou as exigências semânticas de atribuição de sentido aos conceitos do entendimento – que tornam possível qualquer experiência bem como algum conhecimento objetivo da natureza – cabe agora analisar como operam os juízos nesse processo. Na *Analítica dos Princípios*, que podemos caracterizar como a segunda parte da operação do esquematismo, Kant estabelece um cânone para a capacidade de julgar no âmbito do entendimento puro. Para os juízos é

⁵⁷ Kant denomina a filosofia transcendental de Idealismo Crítico ou Idealismo Transcendental. Entendemos com isto não uma filosofia do sujeito nas suas condições puramente racionais, ou do sujeito meramente empírico. Neste sentido, como Kant tinha se aproximado mais de uma postura idealista na primeira edição da CRP, pois suas críticas se fixaram às posições do ceticismo empírico, então foi necessária na segunda edição, uma complementação (*Refutação ao idealismo*), justamente para demarcar as diferenças entre o idealismo material, dogmático e problemático, referindo-se às posições de Descartes, Berkeley e Leibniz.

⁵⁸ Conforme observa Daniel O. Perez: “É no tempo onde posso deslizar o sentido dos acontecimentos. É no tempo onde se abre a possibilidade para que o efetivamente dado possa se dar. O tempo abre a possibilidade para que aquilo que é real seja efetivamente dado.” (PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. § 41).

necessária a fixação de princípios *a priori*⁵⁹ que os instruem a “... aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento que contém a condição para regras *a priori*”.⁶⁰

É neste ponto que chegamos ao uso do termo *analogia* para os fins do entendimento. Isto ocorre quando Kant elabora o quadro dos princípios para os juízos teóricos. Os princípios *dão* o conceito, isto é, o significam, o carregam de realidade, o constroem na sensibilidade. Estes princípios puros, extraídos a partir do próprio entendimento, é que tornam possível a experiência. Logo, a aplicação dos conceitos puros para um sujeito racional finito deve também estar amparada não por regras empíricas, mas por regras *a priori*. Kant estabelece uma divisão na aplicação empírica destes princípios que pode ser matemática ou dinâmica. *Matemática* quando o objeto se refere à intuição. Então são necessárias diretamente – ainda que por intermédio de regras *a priori*. Os princípios matemáticos são também denominados por Kant de constitutivos,⁶¹ pois se referem aos fenômenos como eles devem ser lidos, como eles são constituídos ou construídos numa percepção e numa intuição. Referem-se aos fenômenos enquanto sua possibilidade.

A aplicação *dinâmica* ocorre quando se refere ao fenômeno propriamente dito, pois neste caso a necessidade estará condicionada às exigências da experiência. Esta condição dá o caráter indireto da aplicação das regras, de onde derivam as analogias. Para o uso matemático, os princípios são os *Axiomas* da intuição e as *antecipações* da percepção. Para o uso dinâmico, os princípios são as *analogias da experiência* e os *postulados* do pensamento empírico em geral.

A diferença se dá, segundo nos mostra Daniel O. Perez, porque a matemática se refere à aplicação de conceitos à intuições isoladas e a dinâmica liga conceitos aos fenômenos em geral, isto é, objetos com alguma relação entre si. As ligações dinâmicas, entretanto, ocorrem de duas formas: podem ser físicas ou metafísicas. No primeiro caso a relação ocorre com os objetos da experiência e é preciso fixar princípios (as analogias) segundo a relação no tempo – duração, sucessão e simultaneidade. No segundo caso a relação ocorre entre os fenômenos com o sujeito. Aqui, são necessários os postulados – possibilidade, efetividade e necessidade. Tais categorias dão aos conhecimentos do entendimento algum tipo de relação/aplicação com o uso empírico. Teremos, a partir de agora, para cada categoria do entendimento um esquema que lhe seja conforme, isto é, que lhe oferece alguma intuição correspondente. Veremos mais detidamente como isto se dá.

2.5.1 Axiomas da intuição

⁵⁹ Na sensibilidade eram as formas puras, no entendimento as categorias.

⁶⁰ KANT. *CRP*. Ak B 172, A 133; T 142; W 184. “Die Analytik der Grundsätze wird demnach lediglich ein Kanon für die Urteilskraft sein, ser sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden.”

⁶¹ KANT. *CRP*. Ak B 220-221, A 178; T 166-167; W 217.

Os axiomas da intuição têm como princípio que “Todas as intuições são quantidades extensivas”.⁶² Por esse princípio, uma consciência empírica, singular, apreende o fenômeno como uma composição do homogêneo, segundo o conceito de *quantidade extensiva*. A unidade sintética do múltiplo na intuição sensível só é possível se pensada enquanto uma representação totalizadora das partes constitutivas de um objeto. Este não é apenas uma soma de partes dispersas, mas representados como partes em uma totalidade. Elas são compostas extensivamente na consciência, tornando a multiplicidade dos fenômenos um agregado, uma síntese sucessiva. Este princípio permite que a experiência não seja um cálculo intelectual de partes, mas uma percepção unitária de partes que extensivamente são unidas.

2.5.2 Antecipações da percepção

As Antecipações têm como princípio que “em todos os fenômenos, o real, *que é um objeto da sensação*, possui *quantidade intensiva*, isto é um grau”.⁶³ Uma consciência empírica percebe os fenômenos também segundo o conceito de *quantidades intensivas*, enquanto uma passagem de sensações empíricas para intuições puras, mediadas por um conceito puro. As antecipações seriam “... as determinações puras no espaço e tempo (...), pois representam *a priori* o que sempre pode ser dado *a posteriori*”.⁶⁴ É uma sensação *a priori* que antecipa a percepção empírica, isto é, uma progressão gradual dessa sensação do 0 ao 1, da completa falta ao preenchimento gradativo de sensações. O real do fenômeno tem uma intensidade (graus). Por isso ele é apreendido como unidade (não como graus separados e somados numa consciência calculadora e somadora de partes desconexas). Essa quantidade intensiva é sempre possível de ser aumentada, uma vez que ela não é uma intuição objetiva, portanto não se refere a graus em números objetivos.⁶⁵

Quantidades extensivas e intensivas seriam conceitos *a priori* que o entendimento utiliza na sua aplicação judicativa numa experiência possível. Aliás, tornam possível pensarmos qualquer experiência. Tanto as quantidades extensivas da intuição, quanto as intensivas da percepção, são contínuas, isto é, suas partes não podem ser reduzidas objetivamente. Não são construções meramente intelectuais ou simples cálculos numéricos. A realidade da intuição é percebida como

⁶² KANT. *CRP*. Ak B 202, A 162; T 157; W 204. “Alle *Anschauungen* sind extensive Größen.”

⁶³ KANT. *CRP*. Ak B208, A166; T 159; W 208. “In allen Erscheinungen hat das Reale, *was ein Gegenstand der Empfindung ist*, intensive Größe, d. i. einen Grad.”

⁶⁴ KANT. *CRP*. Ak B 209, A 167-168; T 160; W 209. “Dagegen würden wir die reinen Bestimmungen im Raume und der Zeit, sowohl in Ansehung der Gestalt, als Größe, Antizipationen der Erscheinungen nennen können, weil sie dasjenige *a priori* vorstellen, was immer *a posteriori* in der Erfahrung gegeben werden mag.”

⁶⁵ Além da quantidade, outras categorias recebem seus esquemas. Para a categoria de *realidade*, como aponta Daniel O. Perez, o esquema correspondente é uma sensação em geral, ou seja, o que designa um ser no tempo. Para a categoria de *negação*, a ausência de uma sensação, isto é, de um ser no tempo. O grau zero da sensação. Para a categoria de *limitação*, uma sensação de um ser no tempo, limitada por outra sensação. (PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §42.)

uma unidade, não como mero agregado de partes desproporcionais. Mas como *quantum continuum*, isto é, como algo que é permanente e que tem alguma sustentação espaço-temporal na intuição. Estes princípios ou regras do entendimento podem ser conhecidos *a priori* e podemos dizer que eles estão no limite com a experiência propriamente dita. Realizam a passagem da coisa indeterminada para o objeto de um esquema, portanto, tornam possível a significação de algo na intuição sensível.

2.5.3 Analogias da experiência

É no terceiro tipo de princípios do entendimento para a aplicação empírica que se encontram as *Analogias da Experiência*. Estamos diante do primeiro uso da analogia no contexto da filosofia transcendental. As analogias dividem-se em três, mas a regra comum entre eles reza que “*a experiência só é possível mediante a representação de uma conexão necessária das percepções*”.⁶⁶ Nos princípios matemáticos um objeto é constituído como unidade. Nas analogias a experiência é *pensada* como um todo, numa unidade ampliada. As analogias da experiência constituem um importante elemento de conexão entre a experiência e as categorias *a priori* do entendimento. Isto porque é graças à representação de uma *conexão necessária* das percepções empíricas no tempo, que a consciência de um sujeito racional finito percebe a multiplicidade de objetos relacionados entre si. Sem a representação de conexões necessárias, as percepções se ligariam de forma fortuita, acidental, tornando impossível um conhecimento objetivo do real, isto é, com alguma pretensão de necessidade e universalidade.

O sentido próprio de *analogia*, neste momento da CRP, indica que os objetos não chegam diretamente à consciência. As analogias da experiência permitem que os conceitos sejam aplicados numa experiência empírica e que os fenômenos possam ser lidos por intermédio deles. Se os fenômenos estão conectados com os conceitos puros através de regras *a priori* e os axiomas garantam a possibilidade destas ligações, a função das analogias é de garantir a necessidade destas conexões. Esta garantia só é possível segundo os modos no tempo: permanência, sucessão e simultaneidade. Três modos no tempo. Três regras. Três relações analógicas.

Três elementos são necessários para as analogias do entendimento: funcionam como regra de interconexão necessária da experiência, são modos de relação segundo o tempo, e exigem a “unidade transcendental *a priori* da apercepção”.⁶⁷ A própria consciência subjetiva, é percebida como uma unidade originária, subjacente a qualquer conexão empírica. Importa ressaltar aqui que as regras analógicas servem tanto para os objetos externos quanto para a própria consciência

⁶⁶ KANT. CRP. Ak B 219, A 177; T 165; W 216. “*Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich.*”

⁶⁷ KANT. CRP. Ak B 219, A 177; T 166; W 216. “... transzendente Einheit derselben a priori...”

subjetiva, o eu penso. Afinal, este também é apreendido enquanto fenômeno. Ele não é dado como intuição intelectual pura ou apenas mero agregado de sensações empíricas.⁶⁸

Ao contrário dos matemáticos, estes princípios analógicos (bem como os postulados do pensamento empírico, como veremos adiante) são denominados por Kant de dinâmicos, pois estão relacionados à qualidade das percepções, o que indica que não apontam para os fenômenos enquanto construídos numa intuição (como possíveis), mas como *efetivos* e *necessários*. Se não são princípios constitutivos, os dinâmicos são chamados de regulativos, pois regulam a unidade das percepções empíricas, o *como* elas se ligam. Vamos às três analogias.

A) Primeira analogia: Princípio da permanência

O princípio da permanência é descrito da seguinte forma: “Em toda a variação dos fenômenos *permanece* a substância, e o *quantum* da mesma não é nem mesmo aumentado nem diminuído na natureza”.⁶⁹ Segundo esse princípio, a mutabilidade dos fenômenos só pode ser percebida segundo o conceito de permanência. Se todo fenômeno é dado no tempo, este último como condição formal *a priori* da sensibilidade, algo pode ser pensado então como simultâneo e sucessivo. O tempo é percebido não em si mesmo, mas na existência e nas determinações particulares, nos acidentes, na variação da aparência dos objetos. Para que se possa dar unidade à experiência – esta que é sempre variável e cambiante – é necessário pensar a permanência, algo que sempre é, a *substância*. Não como coisa em si, como um objeto dado, mas como duração, portanto, no tempo. A existência, segundo esta analogia, pode durar, permanecer. É uma condição de duração no tempo. É um modo de relação, de existir no tempo (*phaenomenon*).⁷⁰ O permanente é a substância, o substrato da variação dos fenômenos, uma marcação, um *quantum* não quantificável matematicamente, objetivamente.

⁶⁸ Ver o argumento da *Refutação ao Idealismo* na CRP. (Ak B 274-279; T 192-194; W 254-257). Sobre este texto, Paul Guyer afirma que ele deve ser lido como argumento que dá sustentação às analogias da experiência. Elas são indispensáveis, mas incompletas, segundo o comentador, para quem a inserção deste trecho na segunda edição da CRP, comprova que havia a necessidade de uma unidade nesses modos distintos de representação. Esta unidade seria dada pela capacidade de uma representação de nós mesmos, do eu penso. O argumento da *Refutação*, salvaria, por exemplo, a segunda analogia – da causalidade – de ser falaciosa, pois uma seqüência pretensamente objetiva das percepções só é possível se conectada por uma percepção subjetiva de si mesmo. A pressuposição de que podemos fazer julgamentos, pois podemos aferir algo sobre nós mesmos, é o que torna possível um juízo objetivo dos objetos. (GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. pp. 207-276.) Segundo o que vemos, entretanto, esse comentário sugere uma compreensão psicológica do procedimento de doação de sentido das proposições teóricas. Kant, com o argumento da *Refutação ao Idealismo*, nos parece querer justamente evitar isso, quando coloca a representação do eu penso, também sob o mesmo foco das analogias da experiência, e não de modo complementar e fundante para elas. O “eu penso” nada mais é do que uma apreensão no tempo, segundo os mesmos princípios da analogia.

⁶⁹ KANT. CRP. Ak B 225, A 182; T 168; W 220. “Bei allen Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.”

⁷⁰ KANT. CRP. Ak B 226, A 183; T 169; W 221.

Permanência é o “... modo de nos representar a existência das coisas (no fenômeno)”,⁷¹ segundo a variação, não de algo em si, mas das propriedades particulares de um objeto, de seus estados, daquilo que é perceptível. No dizer de Kant, o permanente “... é o substrato da representação empírica do próprio tempo e unicamente nele é possível toda a determinação no tempo”.⁷² *Permanência* é o esquema que dá condição de possibilidade para a categoria de *substância*. É o “... fundamento para aplicar ao fenômeno a categoria de substância, e é, por exemplo, em relação a esse permanente (grandeza extensiva e intensiva) que é possível determinar a mudança”.⁷³

B) Segunda analogia: Princípio de sucessão

Reza o princípio de sucessão que “*Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito*”.⁷⁴ Enquanto a permanência, primeira analogia, apenas dava conta de algo invariável na sucessão das percepções (a categoria de substância), a sucessão é o esquema que dá conta da categoria da *causalidade*, isto é, de uma conexão necessária entre as mudanças percebidas, uma relação causal entre as alterações. A conexão é feita no tempo, ou seja, numa sucessão do antes ao agora, do agora ao depois. O modo de ligação entre as percepções, segundo a causalidade na sucessão temporal é feito pela imaginação, afirma Kant: “... é o produto de uma faculdade sintética da capacidade de imaginação que determina o sentido interno com respeito à relação de tempo”.⁷⁵ É ela que coloca estados diferentes em uma seqüência causal. O que significa dizer que a sucessão e a causalidade não são encontradas nas coisas em si mesmas, mas no *como* elas são percebidas.

Assim, é garantida a *necessidade* das ligações *a priori* do entendimento. A regra para que essa ligação seja feita é dada pela categoria *a priori* do entendimento: a causalidade. Ela produz uma seqüência necessária na multiplicidade de alterações. A ordem na sucessão não é simplesmente arbitrária, segundo algum desejo particular, mas regrada segundo a categoria *a priori* do entendimento. O que implica na possibilidade de universalização do conhecimento obtido pela subsunção realizada. É uma sucessão objetiva, segundo uma regra que a ordena. Permite pensar a necessidade das ligações representacionais, estabelece uma ordem nas percepções, é condição formal de todas as percepções.

⁷¹ KANT. *CRP*. Ak B 230, A 187; T 171; W 224. “Diese Beharrlichkeit ist indes doch weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der dinge (in der Erscheinung) vorzustellen.”

⁷² KANT. *CRP*. Ak B 226, A 183; T 169; W 221. “... das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, na welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist.”

⁷³ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §42.

⁷⁴ KANT. *CRP*. Ak B 233, A 189; T 172; W 226. “Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung.”

⁷⁵ KANT. *CRP*. Ak B 233, A 189; T 173; W 226. “... sondern hier das Produkt eines synthetischen Vermögens der Eindilbungskraft, die den inneren Sinn in Asehung des Zeitverhältnisses bestimmt.” [Itálico no original]

Causalidade e substância, princípios analógicos que se ligam à experiência numa unidade sintética da apercepção (consciência), são *colocados* nas coisas. São pensados e não retirados delas. O objeto é que se regula pelo sujeito, reza a afirmação da revolução copernicana de Kant. Estas categorias permitem a passagem dos fenômenos ao entendimento, e do entendimento aos fenômenos de modo objetivo, necessário e universal. De forma sintética, nas palavras de Kant:

... assim como o tempo contém a condição sensível *a priori* da possibilidade de uma progressão contínua daquilo que existe àquilo que segue, mediante a unidade da apercepção o entendimento é a condição *a priori* da possibilidade de uma determinação contínua de todas as posições dos fenômenos neste tempo, através da série de causas e efeitos, cujas primeiras acarretam inevitavelmente a existência dão seus segundos e desse modo tornam válido para todo o tempo (universalmente), por conseguinte objetivamente, o conhecimento empírico das relações de tempo.⁷⁶

C) Terceira analogia: Princípio da simultaneidade

Diz o princípio da simultaneidade que “Na medida em que podem ser percebidas no espaço como simultâneas, todas as substâncias estão em constante ação recíproca”.⁷⁷ É a pressuposição da reciprocidade entre as sucessões de estados de uma mesma substância ou mesmo entre substâncias diferentes. Essa terceira analogia é que propriamente permite pensar a multiplicidade dos fenômenos numa totalidade, numa comunidade de ação e reação recíprocas, num *commercium*.⁷⁸ Novamente, essa simultaneidade não é apenas fruto de uma imaginação fértil, com validade apenas particular, mas está vinculada ao entendimento, segundo os conceitos de influência, ação recíproca e comunidade. Não são conceitos empíricos, mas *a priori*, portanto com validade objetiva. Pelo esquema da simultaneidade e a categoria de reciprocidade o conceito de *comunidade* adquire sentido.

Uma vez que Kant nos dá, pelas três analogias supracitadas, o caráter indireto e relacional pelo qual nos aproximamos dos objetos, ou ainda, como os tornamos possíveis para um conhecimento determinado, é necessário estabelecer de que modo esta elaboração tenha garantias de objetividade e necessidade. Afinal, a idealidade transcendental não poderá esquivar-se de dar conta da garantia de que tudo não se resume a meras percepções internas de uma consciência particular. Temos em mãos até o momento um objeto enquanto algo que subsiste, que sucede a

⁷⁶ KANT. *CRP*. Ak B 256-257, A 211; T 183; W 242. “So ist demnach, eben so, wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori von der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortganges des Existierenden zu dem Folgenden enthält, der Verstand, vermittelst der Einheit der Apperzeption, die Bedingung a priori der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Stellen für die Erscheinungen in dieser Zeit, durch die Reihe von Ursachen und Wirkungen, deren die erstere der letzteren ihr Dasein unausbleiblich nach sich ziehen, und dadurch die empirische Erkenntnis der Zeitverhältnisse für jede Zeit (allgemein), mithin objektiv gültig machen.”

⁷⁷ KANT. *CRP*. Ak B 256-257, A 211; T 184; W 242. “Alle Substanzen, so fern sie *im Raume als* zugleich *wahrgenommen werden können*, sind in durchgängiger Wicchselwirkung.”

⁷⁸ KANT. *CRP*. Ak B 259-260, A 212-213; T 185; W 244.

outros e que está em simultaneidade com os demais entes do espaço. Agora é preciso dar condições que garantam uma determinação objetiva do mesmo. Para isto é que servem os postulados, os quais veremos agora.

2.5.4 Os Postulados do pensamento empírico em geral

Os Postulados do pensamento empírico dizem respeito ao *modo* como algo é determinado objetivamente. São “... explicações dos conceitos de possibilidade, efetividade e necessidade em seu uso empírico...”⁷⁹ restringindo o uso das categorias para o âmbito da experiência possível. O postulado (ou categoria) da *possibilidade* restringe os conceitos à referência aos objetos segundo “... a conformidade da síntese de diferentes representações com as condições do tempo em geral”.⁸⁰ Em outras palavras, uma representação determinada de um objeto pode ser dada em qualquer tempo. Temos aqui outras categorias (esquemas) formais do entendimento no uso empírico, isto é, na determinação objetiva dos fenômenos.

O postulado da *efetividade* dá à categoria da *existência* sua intuição sensível, seu esquema, isto é, que tenha referência numa intuição sensível. Essa referência é objetiva, mas não é imediata (intuições puras ou intelectuais ou empíricas), pois se dá mediante as regras da analogia, num intercâmbio com as condições *a priori* do entendimento.

O postulado da *necessidade* exige que um conhecimento não seja oriundo apenas da experiência, da existência simples dos objetos, nem mesmo apenas por conceitos, mas pela interconexão de conceitos e experiência, de conceitos e com a percepção. Necessidade não apenas como uma exigência lógica, mas material, concreta. Ela se utiliza dos princípios da coexistência e da ação recíproca – segundo a analogia da comunidade – dos estados das substâncias. A necessidade não é algo dado empiricamente, nem se refere aos meros conceitos, mas à relação entre conceitos e seus objetos, logo nos limites do uso na experiência possível. Tal necessidade, portanto, será sempre hipotética, uma vez que é relacional – leis em relação aos objetos – não uma necessidade retirada dos próprios objetos. Necessidade hipotética ou o mesmo que necessidade condicionada a leis postas pelo entendimento à natureza. Isso explica porque o conhecimento objetivo produzido pelo entendimento também necessita da noção de analogia. Afinal, a realidade dos conceitos não é conhecida direta, mas indiretamente, segundo regras.

⁷⁹ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §42.

⁸⁰ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §42.

2.5.5 Analogia entre a *Lógica* e a *Analítica*.

Que diferenças podemos notar entre a analogia enquanto inferência e a analogia enquanto princípio transcendental para o entendimento? Para responder a esta interrogação precisamos esclarecer sobre o aspecto dinâmico das analogias. Retornemos à definição fundamental da noção de analogia no uso de entendimento dada por Kant da seguinte forma:

... não consiste na igualdade de duas relações *quantitativas*, mas sim *qualitativas*, em que a partir de três termos dados posso conhecer e dar *a priori* só a relação com um quarto, mas não este quarto termo, mesmo possuindo todavia uma regra para procurá-lo na experiência e uma característica para encontrá-lo na mesma.⁸¹

Na filosofia transcendental, a analogia não deve ser lida como inferência reflexiva para os objetos empíricos, com se deu na *Lógica*.⁸² Ao contrário, está falando das condições *a priori* do entendimento puro no seu uso empírico, ou seja, na subsunção de objetos concretos ao esquema do entendimento. Este é o âmbito de significação da analogia neste ponto da CRP. Não é um uso meramente empírico, afinal, os objetos não são subsumidos às categorias, mas aos esquemas, e esses princípios *a priori* para uso empírico do entendimento têm como objetivo

... as condições da unidade do conhecimento empírico na síntese dos fenômenos; esta, porém, é pensada unicamente quanto uma síntese em geral, a categoria contém a função não restringida com condição sensível alguma. Portanto, somente segundo uma analogia esses princípios nos autorizam a compor os fenômenos com a unidade lógica e universal dos conceitos...⁸³

As analogias do entendimento preparam as condições de aplicação do esquema aos objetos. Numa leitura semântica podemos dizer que são regras de aplicação empírica das categorias na sensibilização dos conceitos do entendimento. Tornam possível e necessário – portanto objetivo – um juízo do entendimento. Como consequência temos as regras que permitem aos conceitos encontrarem seus objetos correspondentes, logo, uma experiência enquanto unidade pode ser

⁸¹ KANT. *CRP*. Ak B 222, A 179; T 167; W 218. “In der Philosophie aber ist die Analogie nicht die Gleichheit zweener quantitativen, sondern qualitativen Verhältnisse, wo ich aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältnis zu einem vierten, nicht aber dieses vierte Glied selbst erkennen, und a priori geben kann, wohl aber eine Regel habe, es in der Erfahrung zu suchen, und ein Merkmal, es in derselben aufzufinden.”

⁸² No texto da CRP, Kant diferencia a analogia da filosofia – da qual tratamos aqui – da analogia da matemática, pela qual, dado os elementos de uma comparação entre objetos, pode-se constituir um outro. Nos parece muito próximo da idéia de analogia expressa na *Lógica*.

⁸³ KANT. *CRP*. Ak B 223-224, A 180-181; T 168; W 219. “Nun sind es nichts als Erscheinungen, deren vollständige Erkenntnis, auf die alle Grundsätze a priori zuletzt doch immer auslaufen müssen, lediglich die mögliche Erfahrung ist, folglich können jene nichts, als bloß die Bedingungen der Einheit des empirischen Erkenntnisses in der Synthesis der Erscheinungen, zum Ziele haben; diese aber wird nur allein in dem Schema des reinen Verstandesbegriffs gedacht, von deren Einheit, als einer Synthesis überhaupt, die Kategorie die durch keine sinnliche Bedingung restringierte Funktion enthält.”

pensada, conhecida. As analogias são regras que se antecipam à percepção empírica e a tornam possível. Elas rezam a cartilha das formas puras e das categorias *a priori* da sensibilidade e do entendimento respectivamente. Entre a realidade externa e os conceitos puros do entendimento (os esquemas) as analogias tornam a aproximação possível, ou seja, permitem que os objetos sejam subsumidos aos conceitos e que estes possam ter validade objetiva, significado e sentido. Logo, as analogias da experiência fazem parte da dinâmica da semântica dos conceitos do entendimento.⁸⁴

A analogia, no uso do entendimento, na aplicação empírica de seus conceitos puros, pode ainda ser pensada como *princípio regulativo* (uma heurística própria ao entendimento, pois seu resultado é conhecimento objetivo⁸⁵) que indica a possibilidade de ligação das percepções (não como elas se constituem, como é caso dos axiomas e das antecipações). Este princípio regulativo *a priori* para uso empírico do entendimento serve como um *fio condutor* no uso das categorias e dos esquemas, como mediador no *como* a natureza deve ser lida. Em suma, são regras pressupostas na percepção dos fenômenos.

Com tais analogias um conhecimento objetivo é possível. Em outras palavras, a validade objetiva dos juízos sintéticos *a priori* é passível de verificação. O que confere ao conhecimento as condições de possibilidade, necessidade e universalidade. Assim a experiência não se restringe a um emaranhado de experiências confusas, nem a uma construção imaginativa ou mesmo intelectual. Garantem, ao contrário, a unidade da experiência. Além disto, permitem a sensibilização dos conceitos do entendimento numa experiência possível.

O que vimos até o momento é que, para Kant, a analogia no uso transcendental serviu ao papel de regar a subsunção dos fenômenos às categorias *a priori* do entendimento, permitindo a apresentação (sensificação) dos conceitos puros indiretamente. Ainda que mediada, tal subsunção permite falarmos num conhecimento objetivo, ou seja, por mais mediado e relacional que seja, o resultado da aplicação destas regras é um conhecimento com validade objetiva, universal e necessária. Temos aqui uma analogia que é subserviente ao esquematismo dos conceitos. Regras que possibilitam a realidade ser pensada como experiência possível e que os conceitos do entendimento encontrem objetos que lhe sejam correspondentes.

A analogia está aqui num âmbito de significação de conceitos. Entretanto, a analogia no uso do entendimento já nos fornece informações importantes sobre as noções de *relação indireta*, *exposição segundo regras*, *mediação entre conceitos e objetos*. Parece ficar claro que Kant não tem em mãos uma teoria específica do que seja analogia no âmbito transcendental. Ele vai utilizando

⁸⁴ Não há, segundo o que vemos, uma descontinuidade no desenvolvimento da argumentação de Kant quanto a doutrina do Esquematismo em relação às analogias da experiência, como aponta Paul Guyer. (GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. pp. 183.) Como podemos ver, a mesma preocupação de Kant em oferecer as condições de possibilidade de sensificação dos conceitos puros do entendimento é permanente e coerente.

⁸⁵ Diferentemente do que ocorrerá com as idéias da razão, como veremos no próximo capítulo.

deste recurso à medida das necessidades de seu argumento. Isto é, a analogia vai se desenhando aos moldes da exigência do sistema Crítico. Uma teoria clara do que seja a analogia e o símbolo não está disponível para Kant logo de início na filosofia transcendental.

Cabe ainda observar uma diferença e uma semelhança entre as duas formas de analogia citadas acima. A analogia, tanto no uso empírico quanto no transcendental diz respeito a um conhecimento objetivo. O primeiro amplia um conhecimento já dado. O segundo torna possível justamente o conhecimento. Lá, havia uma analogia entre dois objetos. Aqui, uma analogia para subsunção de objetos a conceitos. Nesse sentido, a analogia da *Lógica* só é possível, dentro do quadro das condições transcendentais, amparados pelas regras das analogias do entendimento puro. Em outras palavras, a analogia transcendental tem um primado sobre a analogia empírica.

* * *

Seguindo nosso trabalho de captação dos sentidos possíveis da representação analógica e simbólica nos textos de Kant, passaremos adiante ao âmbito da Dialética Transcendental, para observarmos como a analogia serve para fins de sensibilização dos conceitos da razão. Será preciso investigar o procedimento de produção desses conceitos para, então, analisarmos o procedimento de doação de sentido dos mesmos. Devemos saber como a razão pura é capaz de produzir seus conceitos e como é o processo de sensificação dos mesmos.

CAPÍTULO 3

ANALOGIA NA DIALÉTICA DA RAZÃO PURA

Neste terceiro capítulo, investigaremos o papel da analogia na segunda parte da CRP, a *Dialética da Razão Pura*. Seguimos o caminho de interpretação da filosofia transcendental de Kant como um procedimento de elaboração e sensibilização dos conceitos e das proposições da razão especulativa. Nossa intenção, reforçamos, é percorrer o caminho de construção das noções de analogia e símbolo nos textos da filosofia transcendental, para que possamos compreender o sentido específico da simbolização estética da moralidade.

Até o momento, temos as inferências analógicas num uso empírico, na comparação entre objetos segundo suas semelhanças e dessemelhanças com o intuito de compreensão da realidade. Temos ainda as analogias para uso do entendimento, ou seja, princípios ou regras *a priori* que permitem a subsunção dos fenômenos aos conceitos *a priori* do entendimento. Neste segundo sentido não há comparação entre objetos empíricos, mas a condição de possibilidade de qualquer comparação, pois é a condição de possibilidade de qualquer objeto.

Na segunda parte da CRP, a *Dialética Transcendental*, Kant busca a delimitação das condições de possibilidade das idéias da razão, dos conceitos transcendentais. Uma vez demonstradas as possibilidades e os limites do entendimento, o filósofo realiza o mesmo trabalho para a razão pura. Até onde estamos autorizados a utilizar as idéias da razão uma vez que elas transpassam os limites da experiência? Como explicar esta ultrapassagem e como resolvê-la? Qual o papel da analogia nesta possível solução?

Para solucionarmos tais questionamentos mostraremos qual é o sentido da segunda parte da CRP, de que natureza são as idéias transcendentais, quais são elas e quais seus limites. Depois, trataremos especificamente do papel da analogia neste âmbito.

3.1 O sentido da *Dialética da Razão Pura*

A CRP é apresentada por Kant como um “tribunal” que a razão instaura a si mesma para que sejam julgadas as condições de formulação e utilização de seus conceitos: “Pode-se encarar a *Crítica da Razão Pura* como verdadeiro tribunal para todos os conflitos da razão”.⁸⁶ Em termos lógico-semânticos, poderíamos dizer que é a investigação das condições de possibilidade dos

⁸⁶ KANT. CRP. Ak B 779, A 751; T 450; W 639. “Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; (...)”

conceitos e das proposições sintéticas *a priori* da razão pura. É um tribunal necessário como condição de manutenção do uso saudável da razão.

Na *Dialética*, a razão volta-se especificamente para o âmbito especulativo. Diferentemente do entendimento, aqui a razão não visa conhecer, e sim pensar os fenômenos. Mas, segundo a divisão que a *Lógica* indicou, tanto as proposições especulativas, quanto as proposições do entendimento, ambas fazem parte de um mesmo tipo de conhecimento: o teórico.⁸⁷ Embora tencionem para o mesmo foco, cada tipo de proposição terá suas regras específicas de validade. Para as proposições teóricas do entendimento o procedimento de validade de seus conceitos, como fora demonstrado anteriormente, segue as condições puras da sensibilidade e categorias *a priori* do intelecto. Para as proposições da razão, no âmbito especulativo, deveremos entender quais são estas condições.

3.1.1 A natureza dialética da razão

Para entendermos como se processa a formulação dos conceitos da razão pura, precisamos compreender, primeiramente, o significado do termo dialética. Ele é definido por Kant como a “lógica da ilusão”,⁸⁸ uma vez que a razão transplanta os limites da experiência e utiliza os conceitos do entendimento para usos transcendentais, fora do âmbito fenomênico. A razão também se engana, é a constatação inevitável. Isto quer dizer que quando se julga mal, não são os sentidos que erram, mas é a razão que operou de modo indevido.⁸⁹ Kant enfatiza que a sede das ilusões não está nos sentidos ou no entendimento. Também não é uma pura fantasia da imaginação. A sede do erro, salienta o filósofo, não é própria na razão, ainda que seja natural a sua transposição de conceitos do entendimento para um uso transcendente.⁹⁰ É uma apropriação indevida dos conceitos teóricos pela razão para um uso fora das delimitações de uma experiência possível.

A ilusão advém do fato da razão suplantar a experiência, portanto, no modo como opera com seus conceitos. Esta operação se dá através dos juízos próprios à razão. Que os conceitos especulativos sejam, eles próprios, ampliações dos conceitos teóricos, isto não caracteriza o erro. Mas é justamente onde eles serão aplicados que pode ocorrer o engano. Se a razão fosse dotada de um erro na sua natureza interna não poderíamos pensar que é por ela própria que se dariam seus próprios limites e contornos. Uma razão caduca por natureza não poderia instaurar nenhum tipo de inquérito nesse tribunal.

⁸⁷ KANT. *Lógica*. Apêndice. Ak A 135-136; T 103; W 517-518.

⁸⁸ KANT. *CRP*. Ak B 350, A 293-294; T 229; W 363. “Wir haben oben die Dialektik überhaupt eine Logik des Scheins genannt.”

⁸⁹ Para os intérpretes de Kant que privilegiam a razão em detrimento dos sentidos, temos uma espécie de defesa da sensibilidade. Não é ela a sede dos erros. É a razão no seu modo de operar com os conceitos.

⁹⁰ KANT. *CRP*. Ak B 353-354, A 297-298; T 231; W 365.

É neste sentido que a Dialética Transcendental se presta a fixar as possibilidades e os limites para o uso dos conceitos da razão pura. A razão deve poder oferecer a si própria a garantia de seu uso saudável. Isto só é possível com a delimitação das exigências para a referenciação de seus conceitos.

Como explicar natureza destas idéias? Uma idéia da razão é definida por Kant como sendo uma *busca pelo incondicionado*.⁹¹ O entendimento realiza suas sínteses a partir do múltiplo da intuição e produz seus conceitos puros mediante suas categorias *a priori*. A razão busca, de maneira progressiva, até o último elemento possível, a unidade final da série de condições. Ou, de maneira regressiva (aquela que Kant vai utilizar na Dialética), até a unidade primeira da totalidade da série de condições. Dito de modo sintético, a razão busca a maior unidade possível de um conceito. Uma unidade a partir do procedimento do entendimento de encaixe das intuições às categorias, isto é, de regramento dos dados da sensibilidade. A razão busca confluir as regras do entendimento sob princípios e ampliá-los para usos além do âmbito dos fenômenos. Ela se refere ao entendimento em vista de uma unidade mediante conceitos, portanto *a priori*.⁹² Quando esta unidade foge das raias dos fenômenos, a razão comete abusos.

O *uso transcendente* dos conceitos da razão se dá, portanto, quando são tomados como coisas em si mesmas e dotados de realidade própria. Deveriam, contudo, apenas se referir aos fenômenos, por meio do entendimento – num *uso imanente*. A confusão se dá quando os conceitos puros da razão são pensados como entidades existentes objetivamente. Logo, se pretenderá ter algum conhecimento objetivo destes. Como a razão não se refere diretamente a objetos da experiência, este salto não é permitido. A realidade subjetiva das idéias da razão é tomada como realidade objetiva.

Mas como a razão é capaz de criar seus próprios conceitos?

3.1.2 A formulação dos conceitos transcendententes

Para acompanharmos a formulação dos conceitos da razão, é preciso antes, termos em mão a definição da faculdade da razão em comparação com o entendimento. Como o conhecimento por princípios é uma espécie de conhecimento por si mesmo, isto é, funda-se apenas nas regras *a priori* do pensamento, então ele é sintético. A solução encontrada por Kant para definir o lugar entre entendimento e razão é: “Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante

⁹¹ KANT. *CRP*. Ak B 380, A 323; T 245; W 328. “*Unbedingte*”

⁹² KANT. *CRP*. Ak B 356, A 299-300; T 232; W 312.

regras, a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princípios”.⁹³ Temos um conceito geral da faculdade da razão como aquela que une as regras do entendimento sob princípios, portanto, não se refere diretamente a objetos da experiência, mas usa o entendimento como intermediário.

A tarefa de Kant, e que tomamos para nós agora, é descortinar a forma de produção de conceitos puros da razão. O filósofo busca o auxílio da forma silogística de raciocinar para que possa determinar a maneira de funcionamento própria da razão. O intelecto, conforme mostrou a lógica formal, opera através de silogismos. No caso do entendimento, o filósofo já havia retirado do quadro lógico dos juízos o fio condutor para a dedução das categorias. Como a razão utiliza-se deste mesmo recurso, é possível, por *analogia*, utilizar os silogismos como ponto de partida para a construção das idéias da razão.

Temos aqui um uso da analogia não para fins de comparação entre objetos, nem mesmo para fins de subsunção dos fenômenos aos conceitos, mas como comparação de modos de funcionamento entre entendimento e razão para fins de fixação das regras desta última. Um recurso que permite a dedução dos diferentes modos de formulação e de sensificação dos conceitos do entendimento e da razão. Esse uso comparativo entre tipos distintos de juízos será uma constante no decorrer dos textos do sistema Crítico. Mais adiante veremos como esse recurso se aplica para outras formas de juízos

Através das inferências da razão, Kant descobre a regra geral de seu funcionamento, a saber, “... reduzir a grande multiplicidade do conhecimento do entendimento ao número mínimo de princípios (condições universais), e deste modo produzir a sua suprema unidade”.⁹⁴ A razão não mantém relação direta com os objetos, mas procura a maior unidade possível, mediante regras universais, referindo-se indiretamente à experiência, mediante o entendimento. Sendo assim, ela busca um acordo com o entendimento como forma de ampliação de sua capacidade, reduzindo ao menor número os princípios e regras do conhecer. Princípio de economia como aponta Kant.⁹⁵ Para cada conclusão a razão procura a sua condição mais universal possível que a fundamente. Por esse motivo, qualquer subsunção nos silogismos da razão não é direta e sim mediante uma regra. Tal regra é: “... encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual e completada a unidade de tal conhecimento”.⁹⁶ Essa máxima lógica torna-se um princípio da razão pura pela admissão de que, para cada condicionado dado, está posta a série completa das

⁹³ KANT. *CRP*. Ak B 359, A 302-303; T 234; W 314. “Der Verstand mag ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelt der Regeln sein, so ist die Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Prinzipien.”

⁹⁴ KANT. *CRP*. Ak B 362, A 305-306; T 235; W 316. “Man sieht daraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche.”

⁹⁵ KANT. *CRP*. Ak B 362, A 305-306; T 235; W 316.

⁹⁶ KANT. *CRP*. Ak B 365, A 308; T 236; W 318. “... zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.”

condições. A série busca sempre a totalidade das condições, ou seja, aquilo que é incondicionado. Eis o princípio sintético da razão pura, do qual devem originar-se as proposições sintéticas.

A razão pura não se preocupa diretamente com os objetos. Não o faz justamente porque não está autorizada para isto. Mesmo porque, como vimos acima, não é uma preocupação de sua natureza. Um conhecimento que se queira denominar objetivo fica a cargo do entendimento. A razão visa apenas o incondicionado, a totalidade absoluta na síntese das condições. Procura conduzir a totalidade do entendimento – *unidade do entendimento* – a uma unidade sintética (absolutamente incondicionado) – *unidade da razão*:

(...) a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento (...), para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, em um *todo absoluto*.⁹⁷

Isto implica em aceitarmos a tese de que as idéias da razão não são meras ilusões por elas mesmas. A questão de sua extrapolação indevida está restrita ao momento da utilização de tais conceitos, quando são confundidos com objetos em si mesmos. Os conceitos transcendentais, por sua vez,

... consideram todo o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza da razão mesma, relacionando-se, por isso, necessariamente ao uso total do entendimento.⁹⁸

São conceitos transcendentais porque ultrapassam o limite da experiência. O curioso é que, por paradoxal que possa parecer, é justamente para a experiência que tais conceitos devem ser apontados. São retirados indiretamente da experiência, e para ela devem retornar. É necessário saber a partir de agora quais são estas idéias transcendentais e qual é o sentido deste uso limitado.

3.2 As idéias transcendentais e seus usos possíveis

Kant organiza as idéias da razão num sistema fundamentado nos tipos de silogismos (categóricos, hipotéticos e disjuntivos), para os quais uma síntese da razão foi possível de ser

⁹⁷ KANT. *CRP*. Ak B 383, A 326; T 247; W 383. “So bezieht sich demnach die Vernunft nur auf den Verstandesgebrauch, und zwar nicht so fern dieser den Grund möglicher Erfahrung enthält (denn die absolute Totalität der Bedingungen ist kein in einer Erfahrung brauchbarer Begriff, weil keine Erfahrung unbedingt ist), sondern um ihm die richtung auf eine gewisse Einheit vorzuschreiben, von der der Verstand keine Begriff hat, und die darauf hinaus geht, alle Verstandeshandlungen, in Ansehung eines jeden Gegenstandes, in ein absolutes Ganzes zusammen zu fassen.”

⁹⁸ KANT. *CRP*. Ak B 384, A 328; T 247; W 331. “... denn sie betrachten alles Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der bedingungen. Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendiger Weise auf den ganzen Verstandesgebrauch.”

pensada, a saber, as idéias de *sujeito* (Psicologia), de *mundo* (Cosmologia), e de *Deus* (Teologia). Primeiramente, com a idéia de sujeito, a unidade para a qual a razão se volta é a idéia de um sujeito último, substancialmente existente, uma unidade intelectual absoluta, dotada de realidade objetiva. Tal ilusão é compreensiva se pensarmos que a razão busca justamente essa unidade. Mas não se pode afirmar que é possível algum conhecimento determinado do sujeito, pois a idéia da razão não se refere diretamente a objetos da intuição sensível. E Kant soluciona tal ilusão da seguinte forma:

A ilusão dialética na psicologia racional repousa sobre a confusão de uma idéia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito – em todas as suas partes indeterminado – de um ente pensante em geral. Eu penso a mim mesmo *com vistas a uma experiência possível* real e disso concluo que posso ser consciente de minha existência também fora da experiência e das suas condições empíricas. Conseqüentemente confundo a *abstração* possível da minha existência determinada empiricamente com a pretensa consciência de uma possível existência pensante *separada* do meu sujeito (Selbst) e creio *conhecer* como sujeito (*Subjekt*) transcendental o que é substancial em mim, enquanto possuo em pensamento meramente a unidade da consciência, que subjaz a toda a determinação como simples forma do conhecimento.⁹⁹

O alvo, no uso de tais idéias, deve ser imanente e não transcendente. Uso imanente é uso na experiência. E o isto se dá em dois âmbitos na CRP: o teórico-especulativo e o teórico-moral. Sistematização e guia para o conhecimento, e sistematização das idéias referentes à moralidade.¹⁰⁰

Como resultado do procedimento de doação de sentido para os conceitos e as proposições sintéticas *a priori* da razão, temos as idéias que permitem sistematizar a multiplicidade das experiências para que se possa pensá-las, julgá-las, coordená-las e refletir sobre as mesmas.

O que temos, no caso das idéias transcendentais, não é uma relação de subsunção a conceitos do entendimento, mas às regras da razão. Regras que permitem compreender – não conhecer – a realidade.

São três as espécies de silogismos a partir dos quais o sistema de idéias puras da razão foi deduzido: categóricos, hipotéticos e/ou disjuntivos. Para cada um deles Kant encontra um tipo de conceito puro ou idéia transcendental da razão. Em analogia com as três espécies de silogismos e com a forma interna de um silogismo (premissa maior, menor e conclusão), se deduzem as três

⁹⁹ KANT. CRP. Ak B 427; T 269; W 358. “Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechslung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt. Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahiere, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den em pirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die möglichen Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesehen möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zuerkennen, indem ich dloß die Einheit des Bewußtseins, welche allem Bestimmen, als der dloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken habe.”

¹⁰⁰ Sobre o sentido das idéias morais presentes na segunda parte da CRP, as controvérsias são grandes. Não entraremos no mérito das discussões e consideraremos que, neste momento, Kant consegue apenas uma sistematização teórica sobre o assunto. Além disso, fixa as idéias de liberdade transcendental e prática mas, para esta última, não vê possibilidades claras de efetivação. Isto só será possível a partir da FMC e, posteriormente na CRPr. Para uma discussão sobre o assunto ver: TOMCZAK, Larissa. *Um estudo acerca do estatuto do sentimento de respeito na filosofia prática kantiana*. Dissertação de Mestrado. UFPR, 2006.

idéias transcendentais que sintetizam e unificam a totalidade do condicionado: sujeito (síntese categórica); alma (síntese hipotética) e sistema (síntese disjuntiva). Tais idéias caminham para o incondicionado (para a maior universalidade e extensão possíveis): para um sujeito sem predicados, para uma série que não necessite de nenhuma pressuposição (mundo) e para um agregado de membros que não admita mais nenhuma divisão (Deus).

É preciso, contudo, demonstrar se os juízos da razão são necessários e *a priori*. A razão é faculdade de inferir, de julgar de forma mediada – segundo uma regra universal (premissa maior), subsumindo outra premissa na condição da regra (premissa menor) para concluir sobre um caso particular. Num juízo concreto, que se refere a um objeto da intuição empírica, a operação de acolhimento de um particular num universal se dá mediante uma regra da razão. Desse modo, a regra expressa o universal sob uma condição e tal condição se verifica num caso concreto. Portanto, o que valia na regra, na condição, vale então para esse caso. A razão chega aos seus conceitos operacionalizando com ações do entendimento, elaborando uma série de condições. Mas a razão só pode chegar à conclusão (conhecimento condicionado), com a pressuposição de que todas as séries de condições sejam dadas (totalidade na série das premissas). Deste modo, os juízos da razão pura também são possíveis *a priori*, pois devem conter uma totalidade das condições. A série completa tem de ser incondicionalmente verdadeira, o que permite à razão exigir o caráter *a priori* e necessário para seus conhecimentos.

No uso especulativo, a totalidade para a qual aponta um conceito puro da razão é uma idéia, não um objeto empírico ou uma intuição sensível. Para as idéias da razão não poderemos encontrar exemplos para dar referência sensível. Elas servem apenas como guia para o progresso do conhecimento – uma *função heurística*. Sistematizam o conhecimento já arranjado e permitem novas postulações e hipóteses na pesquisa. Garantem à razão que a experiência percebida e conhecida possa ser articulada dentro de um todo.

No segundo capítulo da segunda parte da *Dialética Transcendental*, Kant trabalha com as antinomias da razão pura relacionadas às outras duas idéias da razão: mundo e Deus, isto é, em relação à Cosmologia e à Teologia. Não entraremos na solução dessas antinomias pois fogem ao objetivo da pesquisa, mas de uma forma geral, podemos afirmar que elas são situações problemáticas nas quais um uso pretensamente objetivo das idéias é alvo da razão. A razão mesma deve ter condições de resolver tais problemas, como enunciamos no início deste capítulo. E a solução, que apresentamos aqui de uma forma geral, é justamente a de não se utilizar seus conceitos como entes em si mesmos, como dotados de existência objetiva. Julgando desta forma, evita-se que conhecimentos pretensamente objetivos entrem em contradição. Sendo assim, Kant formaliza a regra para a utilização das idéias da razão pura, como veremos a seguir.

3.3 Regra para a representação analógica

Na *Nota Final a Toda a Antinomia da Razão Pura*, Kant deixará mais clara a regra para o uso analógico das idéias transcendentais. Após solucionar as ilusões dialéticas, no intuito de evitá-las, o filósofo busca compreender melhor de que forma, por qual regra e princípio se deve guiar o uso das idéias transcendentais. Elas possuem seus objetos para além da experiência possível, em seres inteligíveis, procurando dar a estes uma realidade objetiva, justamente o que não é possível.¹⁰¹ Então:

... nada mais nos resta do que a analogia, segundo a qual nos utilizamos dos conceitos da experiência para ainda assim nos formarmos algum conceito a respeito de coisas inteligíveis, das quais, em si, não temos o mínimo conhecimento. (...) teremos que derivar o conhecimento das mesmas a partir daquilo que em si é necessário, a partir de conceitos puros de coisas em geral.¹⁰²

Encontramos, assim, o princípio que serve à regra do uso das idéias da razão: a *analogia*. Isto porque uma das fontes de formação na representação de tais seres inteligíveis são os próprios fenômenos. É por intermédio dos conceitos do entendimento – muito mais próximo ao âmbito fenomênico – que as idéias da razão se formam. Por outro lado, as idéias transcendentais não podem – por uma questão de manutenção da razão num uso saudável – ter outro uso que não seja o do âmbito da experiência. Mais adiante, no capítulo intitulado *Do uso regulativo das idéias da Razão Pura*, Kant vai afirmar com veemência que é para os fenômenos que tais idéias devem ser usadas, visando a experiência e não pretendendo referir-se a entidades em si mesmas.

O uso analógico não oferece intuições empíricas para as idéias. Desta forma, temos que “A razão, jamais se refere diretamente a um objeto, mas unicamente ao entendimento e através dele ao seu próprio uso empírico; portanto não *produz* conceitos (de objetos), mas apenas os *ordena* e dá-lhes aquela unidade que podem ter na sua máxima extensão possível...”¹⁰³ O uso imanente é, na

¹⁰¹ Na terceira antinomia (a da liberdade), Kant nos exorta a procurar tal objeto transcendente também na realidade, num ser existente (um ser racional dotado de livre-arbítrio), como uma causa inteligível produzindo efeitos sensíveis. Tal causa inteligível nos permitiria buscar um cessar para a pura contingência da realidade empírica, dando à ordem dos fenômenos iniciados por ele, mediante regras da razão, um caráter de necessidade. Este ser inteligível não pode ser pensado como realidade objetiva, *como* um ente supra-sensível. Desta forma, Kant se salva de uma ilusão dialética, pois não está atribuindo realidade a seres da pura abstração da razão, e sim a um ente, empiricamente existente e dotado de capacidade intelectual que é capaz de decidir iniciar uma série de fenômenos. Seres inteligentes que representam seres inteligíveis. Não mais que isso.

¹⁰² KANT. *CRP*. Ak B 594, A 566; T 355; W 511. “... so bleibt uns nichts anders übrig, als die analogie, nach der wir die Erfahrungsbegriffe nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir na sich nicht die mindeste Kenntnis haben, doch irgend einigen begriff zu machen. Weil wir das Zufällige nicht anders als durch Erfahrung kennen lernen, hier aber von Dingen, die gar nicht Gegenstände der Erfahrung sein sollen, die Rede ist, so werden wir ihre Kenntnis aus dem, was an sich notwendig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, ableiten müssen.”

¹⁰³ KANT. *CRP*. Ak B 671, A 643; T 394; W 564. “Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, schafft also keine Begriffe (von Objekten), sonder ordnet sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können...”

verdade, um **uso regulativo**: “... dirigir o entendimento para um determinado objeto (...) serve para propiciar a tais conceitos [do entendimento] a máxima unidade ao lado da máxima extensão (...) como linhas de orientação...”.¹⁰⁴ Enquanto heurísticos, os conceitos da razão guiam e regulam o conhecimento, na medida em que sistematizam e unificam a multiplicidade de suas leis e conceitos, evitando que o entendimento se perca nessa amplitude. O uso das idéias transcendentais deve ser restrito então à sistematização e à unidade do conhecimento, um uso teórico-especulativo.

Se no entendimento havíamos observado que o conhecimento é sempre mediado e relacional, relativo às condições *a priori* do sujeito, no caso da razão especulativa, estes dois aspectos tomam maior proporção. Lá, a analogia serviu de ponte para um conhecimento objetivo. Aqui, a analogia serve como sobreaviso para o cuidado que se teve tomar com o uso das idéias transcendentais. Do mesmo modo que as categorias fazem parte da natureza do entendimento, as idéias da razão fazem parte da natureza da razão. E se existem, devem ter algum sentido: “... tem que ser adequado a um fim e concordar com o correto uso dessas forças...”¹⁰⁵ No caso do uso das idéias transcendentais deve-se ficar restrito ao campo dos fenômenos, isto é, um uso *imane*nte. Não um uso “*sobrevoante*”, mas “*doméstico*”.¹⁰⁶

A finalidade da razão com esta regulamentação é de dar conta do caráter *sistemático* do conhecimento.¹⁰⁷ O sistema traz a vantagem de que não deixar o conhecimento como um emaranhado desconexo. Dá algum sentido, permite a interconexão segundo leis necessárias – leis não do entendimento, mas da razão. Sendo assim, também se pode dizer que tais idéias não são meras quimeras. As unidades servem de regra ao entendimento que busca na natureza a confirmação de suas leis: “... nós interrogamos a natureza segundo essas idéias e consideramos o nosso conhecimento defeituoso enquanto não lhes for adequado”, afirma Kant.¹⁰⁸

Diante do princípio lógico de sistematização do conhecimento, a razão pode guiar a experiência segundo suas próprias leis. Se o objetivo da razão é buscar a maior unidade possível para os conceitos e princípios do entendimento, também é correto afirmar que a razão deve procurar especificar em quantas partes for necessário esta mesma unidade. Tal princípio é denominado por Kant de **lei de especificação**: “As variedades dos entes não devem ser diminuídas temerariamente”.¹⁰⁹ Isso quer dizer que não se pode pensar a natureza como um emaranhado de

¹⁰⁴ KANT. *CRP*. Ak B 672-673, A 644-6445; T 394; W 565. “Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen...”

¹⁰⁵ KANT. *CRP*. Ak B 671, A 643; T 393; W 564. “Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit dem richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein...”

¹⁰⁶ KANT. *CRP*. Ak B 671, A 643; T 394; W 564.

¹⁰⁷ KANT. *CRP*. Ak B 674, A 646; T 395; W 566.

¹⁰⁸ KANT. *CRP*. Ak B 674, A 646; T 395; W 566. “Dergleichen Vernunftbegriffe werden nicht aus der Natur geschöpft, vielmehr befragen wir die Natur nach diesen Ideen, und halten unsere Erdenntnis für mangelhaft, so lange sie denselben nicht adäquat ist.”

¹⁰⁹ KANT. *CRP*. Ak B 682-683, A 654-655; T 400; W 572. “Entium varietates non temere esse minuendas.”

entes dispersos. Deve ser permitido à razão, a partir de seu sistema próprio (em analogia com o sistema de categorias do entendimento), especificar seus conceitos em objetos determinados. Para todos os gêneros e unidades específicas do entendimento se requer espécies e subespécies. Isto quer dizer que nenhuma espécie, nenhum caso particular pode ser considerado absolutamente contingente pela razão. Ela não permite situações *íntimas* pois prevê que tudo seja partícipe de um “*conceptus communis*”.¹¹⁰

À lei geral de sistematização e à lei de especificação podem ser somados três princípios lógicos da razão para uso mediante o entendimento: a) homogeneidade – a formação de gêneros a partir da multiplicidade; b) variedade – a variação destes gêneros a partir de seus próprios exemplares; c) afinidade – permite um reordenamento constante e gradual entre gêneros e espécies diferentes.¹¹¹ Esses princípios lógicos, também denominados posteriormente de multiplicidade, afinidade e unidade, seguindo a ordem de uso na experiência, estão submetidos ou pressupostos na lógica transcendental. Desta forma, o encaminhamento do entendimento não se distancia da natureza e se pode pensar numa certa harmonia entre ele a razão. As idéias reguladoras devem visar, portanto, o entendimento, para uso nos limites da experiência possível. Portanto, tais princípios *a priori* da razão devem valer também para objetos da experiência, não para determiná-los,

... mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento com respeito à experiência pode tornar-se completamente em acordo consigo mesmo mediante o fato de, *tanto quanto possível*, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo.¹¹²

Carece ainda de entendermos melhor qual é a função da analogia neste sistema. É no último ponto da Segunda parte da Dialética Transcendental, *Do Propósito Último da Dialética Natural da Razão Pura*, que Kant nos deixa mais claro como deve funcionar a analogia. Nesse momento Kant nos dá uma caracterização um pouco mais formal entre dois tipos de representação: o objetivo, segundo o entendimento; e o analógico, segundo a unidade sistemática das idéias. O primeiro produz conhecimento objetivo; o segundo, um conhecimento indireto. As idéias da razão, na CRP, estão restritas ao uso regulativo, mas a analogia, a regra inerente desse uso, poderá ter uso em outras instâncias, em outros tipos de juízos, como pretendemos mostrar nos próximos capítulos da pesquisa.

¹¹⁰ KANT. *CRP*. Ak B 682-683, A 654-55; T 400; W 572.

¹¹¹ KANT. *CRP*. Ak B 684, A 656; T 401; W 573.

¹¹² KANT. *CRP*. Ak B 694, A 666; T 405; W 580. “So warden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas an ihnen zu bestimmen, sonder nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, daß er mit dem Prinzip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird.”

Se for um conhecimento indireto, aquele produzido pela analogia na razão especulativa, então que tipo de necessidade se pode esperar dele? Como este conhecimento é válido?

3.4 A necessidade indireta das idéias transcendententes

A saída que Kant aponta para a prova de validade das idéias da razão é uma *dedução analógica*, isto é, indireta. As idéias oferecem um “... esquema ao qual não é conferido objeto algum, nem sequer hipoteticamente. Tal esquema serve somente para representar os outros objetos mediante a referência a essa idéia”.¹¹³ Uma esquematização indireta, mediante uma idéia, ou seja, não podemos conferir realidade objetiva diretamente a tais idéias, apenas mediante regras e conceitos que a razão amplia a partir do entendimento, tendo em vista a própria realidade empírica, os fenômenos. É nesse sentido que se orienta o tão famoso “*como se*” kantiano, que retornará, na CFJ na forma de um princípio subjetivo para fins reflexionantes, como veremos mais adiante. No domínio da razão pura a realidade deve ser considerada como se... existisse um Deus, a alma, o bem supremo, por exemplo. A idéia é um conceito heurístico e:

... esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa não enquanto princípios *constitutivos* do nosso conhecimento a um número de objetos maior do que a experiência pode fornecer, mas enquanto princípios *regulativos* da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento em geral...¹¹⁴

Temos então a regra geral de vinculação, de procedimento de sensificação das idéias da razão: utilizar as idéias em vista do mundo sensível. Uma analogia, uma comparação por via indireta, através dos conceitos do entendimento, mas sempre em vistas dos fenômenos – com fins teórico-especulativos. No primeiro caso não se amplia o conhecimento. O ganho que se tem é a unidade, sistematização, em vista do mundo sensível. Ela começa com os objetos da experiência, dos quais se utiliza para fins de comparação, e tem em vista a mesma dimensão fenomênica. Logo, a necessidade do conhecimento analógico, a partir do qual a razão pode pensar a natureza, deverá ser apenas indireta. Ou seja, é uma necessidade condicionada à aplicação ao entendimento.

Mediante o tribunal da razão, os limites do entendimento foram decretados. O entendimento regula apenas no âmbito do conhecimento determinado, voltado aos objetos da experiência, e que tornam, *a priori*, esta mesma experiência possível. O entendimento só poderá ir até onde a

¹¹³ KANT. *CRP*. Ak B 698-689, A 670-671; T 407; W 583. “... ist es wirklich nur ein Schema, dem direkt kein gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelt der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen.”

¹¹⁴ KANT. *CRP*. Ak B 700, A 672; T 408; W 584. “Und dieses ist Vernunft, nicht als konstitutiver Prinzipien der Erweiterung unserer Erkenntnis über mehr Gegenstände, als Erfahrung geben kann, sondern als regulativer Prinzipien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntnis überhaupt, welche dadurch in ihren eigenen Grenzen mehr angebaut und berichtigt wird...”

experiência, que ele mesmo torna possível, permite. Esse mesmo tribunal aponta para a razão, fixando suas possibilidades e seus limites, enfim, as condições de um uso sadio.

Fica então provado que a razão, ainda que naturalmente usurpadora de seus próprios limites, pode, por meio de um sistema crítico rígido e radical, segundo regras (a regra analógica), impor a si mesmas as condições de solubilidade¹¹⁵ de seus próprios problemas.

3.5 A Analogia na Razão Pura, outras interpretações

A partir da incursão sobre o procedimento de produção e de doação de sentido e significado para as idéias da razão, na *Dialética da Razão Pura* da CRP, podemos fazer algumas observações para o uso da noção de analogia neste trajeto. A analogia ganha um segundo sentido na esfera Transcendental. Um sentido que lhe dá um uso mais ampliado. Agora, ela é condição de possibilidade do uso das idéias da razão dentro de limites que garantam a essa mesma razão não extrapolar ou cair em ilusões ou problemas aos quais não consiga resolver de modo objetivo. Serve como uma “pena” ou uma “condicional” – para usar termos jurídicos, uma vez que Kant fala em Tribunal – aplicada pela própria razão a si mesma, para que não utilize de forma abusiva (uso transcendente) seus conceitos.

Como a regra fundamental, que o entendimento já havia anunciado, de que qualquer conceito apenas deve ter seu uso tendo em vista uma experiência possível, visto que o sentido e significado dos conceitos se dão mediante a intuição sensível, então esta regra também servirá para a razão no uso especulativo.

A analogia na razão pura não pode ser vista como verossimilhança, como ocorre no caso da *Lógica*. Aqui não temos duas realidades distintas ou dois objetos para podermos estabelecer qualquer comparação, mas o mundo fenomênico como referência a partir do qual idéias transcendentais são elaboradas e para esta dimensão devem ser dirigidas. Esse movimento da razão não é apenas natural, mas necessário, pois nos serve como ponto de vista para pensarmos a natureza favorável ao entendimento, além de compreendermos o conhecimento dentro de um sistema.

Das idéias transcendentais temos conhecimento indireto – analógico – e em dois sentidos: a partir do entendimento para o ideal, e do ideal para o fenômeno, mediante o entendimento. Por este motivo temos uma representação analógica mas, neste caso, não há subsunção de objetos a conceitos, como aconteceu na Analítica transcendental com as analogias da experiência, mas a aplicação de conceitos puros da razão na reflexão sobre os fenômenos.

¹¹⁵ Utilizamos o termo solubilidade, seguindo a interpretação lógico-semântica, pois entendemos que se trata das condições *a priori* de solução dos problemas da razão. Não é a própria solução dos problemas da razão, mas a regra ou o modo segundo o qual isso será possível. Ver: LOPARIC, Z. *Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

Segundo o que vimos até o momento, o conhecimento, em Kant, é sempre relacional, mediado por regras. Podemos falar sempre a partir de um determinado ponto de vista, a partir de guias, de fios condutores – formas puras da sensibilidade, categorias *a priori* do entendimento, sínteses da imaginação, conceitos puros do entendimento (esquemas) e, agora no caso da razão pura, um acesso duplamente indireto, segundo seus conceitos puros.

Gerard Lebrun também aponta para esta interpretação quando diferencia o raciocínio analógico da representação analógica. No primeiro apenas compara. No segundo se pensa. Tem-se um ponto de vista a partir do qual é possível interpretar e ajuizar *como se* o mundo tivesse uma inteligência criadora, uma finalidade pensada (*nexus finalis*). Um “como se...” para ampliar o uso da razão. Embora o uso imanente não determine teoricamente os objetos, não quer dizer que não tenha uso algum. Permite tematizar, pensar um princípio formal *a priori* que seja originário de significações (objetivas ou não), mas que permita compreender – não conhecer. Para G. Lebrun, a analogia simbólica, como ele denomina este caso, especificamente o teísmo simbólico, não é uma volta à tradição no sentido de salvar as provas da existência de Deus. É ainda um passo adiante às posturas céticas. Se não é possível nenhum conhecimento de Deus, não quer dizer que essa idéia não se ofereça útil para os fins da própria razão. Kant, segundo o comentador, se utiliza desse recurso analógico-simbólico para reforçar como é o funcionamento da razão, ou como deve ser esse funcionamento, isto é, evitar abusos, evitar as “hipóteses de gênese e das cosmogonias fantásticas”.¹¹⁶ A analogia serviria como um antídoto da razão. Dela, para ela mesma.

Gerard Lebrun observa ainda que a idéia de Deus, como que servindo à unidade da natureza, pareceu pouco a Kant, que a completou com a pressuposição de uma finalidade – *nexus finalis* – uma teleologia. O simbolismo aponta não apenas para uma unidade, mas para uma unidade com sentido. Leis ligadas para um fim. Parece ser essa a importância do simbolismo em Kant. Não apenas restringir e sistematizar, mas apontar para uma teleologia. Um *telos* porém que não pode atrapalhar a pesquisa técnica da natureza. Afinal, um cientista não pode interromper seus trabalhos na pretensão de ter chegado aos pés da verdade divina. O simbolismo em Kant, segundo aponta Lebrun, vem na esteira de uma preocupação em como entender uma ordem orgânica, uma ordem artística e uma ordem divina na natureza, isto é, em como coadunar uma finalidade técnica com uma finalidade teológica.

A solução então é uma “finalidade simbólica”.¹¹⁷ A finalidade “... não é mais uma solução de desespero, mas um instrumento de compreensão do qual o estatuto de nosso conhecimento legitima o emprego”.¹¹⁸ Entretanto, a situação não fica tão tranqüila como poderia parecer. A

¹¹⁶ LEBRUN. G. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 312.

¹¹⁷ LEBRUN. G. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 317.

¹¹⁸ LEBRUN. G. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 317.

Dialética ao seu final, segundo aponta Lebrun, fez o simbolismo submergir à teleologia, pois a finalidade parece ter sido posta como constitutiva dos fenômenos e não apenas pensada.¹¹⁹ Como que seguindo à tentação ou ao impulso da razão de encontrar um ponto onde a ela mesma, na sua utilização técnica – de pesquisa científica – se encontre em harmonia com a própria natureza. Uma unidade perfeita.

Esse ponto de vista, da natureza como um organismo, também permite ao cientista ir sempre além de suas descobertas, descobrir novas camadas na natureza, como se entre elas houvesse uma ligação necessária. Permite desvendar a substância mais real, a essência de todas as coisas (idéia que permite a analogia com Deus, este enquanto substrato essencial do mundo). Por tais motivos, na aplicação prática (técnica e científica) deste princípio de unidade, é muito fácil deslizarmos do simbolismo para a ficção. A passagem de uma analogia simbólica para a analogia técnica, e o deslize desta para o abstrato, pensado como ente real, deve ser evitado. Do mesmo modo, e paradoxalmente, sempre reconhecendo sua permanência na razão. Isto justifica, finalmente, para Lebrun, a escrita da primeira introdução à CFJ. As pressuposições transcendentais – sistema, unidade, Deus, finalidade – a CRP não tinha conseguido purificar da Metafísica. Era preciso explicitar ainda, segundo o comentador, de que forma elas servem ao entendimento.

Curioso é que Lebrun encerra suas considerações sobre o simbolismo em Kant nesse âmbito teórico-especulativo. O que deixa clara sua posição em relação ao assunto desvinculada dos interesses morais. Ainda que nos sejam esclarecedoras, suas considerações não dão conta do uso que Kant faz da analogia e do simbolismo em outros campos semânticos, como o prático e o estético, por exemplo. Principalmente no prático, onde sua função talvez encontre espaço mais relevante.¹²⁰ Parece que o comentador não seguiu outras indicações textuais em Kant sobre os usos da representação analógica e simbólica para fins práticos.

* * *

¹¹⁹ LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. p. 319.

¹²⁰ Joãozinho Beckenkamp também aponta para essa limitação em Lebrun e para a relevância do simbolismo na filosofia prática de Kant. Embora aborde a possibilidade do uso do símbolo voltado também para fins morais, ele não realiza uma sistematização dos possíveis usos da analogia e do símbolo neste âmbito. Apenas trabalha com a analogia e o símbolo como recursos unívocos. Ele afirma: “Para poder ter uma representação determinada do supra-sensível visado por sua idéia, a razão tem de recorrer à analogia com algo que lhe seja dado na intuição. A representação do supra-sensível segundo a analogia com algo dado na intuição é seu símbolo. Os símbolos exibem as idéias ou conceitos puros da razão de maneira indireta...” O comentador fica preso ao símbolo como uma função teórico-cognitiva: “Na verdade, a analogia pode ser traçada em relação a um objeto da intuição sensível tanto quanto em relação a um objeto da intuição pura. Assim, por exemplo, a guia, um objeto da intuição sensível, pode simbolizar o intelecto, e o círculo, um objeto da intuição pura, pode simbolizar a perfeição.” (*Simbolização na Filosofia Crítica Kantiana*. Revista eletrônica Kant-eprints. Unicamp. p. 5)

Do que foi exposto até o momento, temos quatro sentidos para a noção de analogia em Kant. Como inferência empírica na comparação entre objetos. Como regras *a priori* para a subsunção de objetos aos conceitos puros do entendimento. Como regra de uso das idéias transcendentais, permitindo uma sistematização e regulação do conhecimento, oferecendo um ponto de vista que nos permite pensar a natureza como favorável ao propósito do entendimento. Finalmente, analogia como um recurso transcendental para comparação dos modos de funcionamento juízos distintos – entendimento e razão – na delimitação de regras de funcionamento deste último.

Estamos autorizados a compreender os juízos especulativos da razão, segundo a definição que a própria *Lógica* nos ofereceu, também dentro do âmbito de teórico. Não para determinar objetivamente os fenômenos, como agora ficou demonstrado pela *Dialética*, mas com fins heurísticos, para a sistematização e unidade do conhecimento. Por outro lado, se compreendermos a analogia vinculada ao símbolo como o próprio Kant faz no §59 da CFJ, teríamos o símbolo restrito ao uso do entendimento.¹²¹ Entre representação analógica e simbólica não haveria diferenças, uma vez que em ambos os casos as idéias serviram para a reflexão teórica sobre a totalidade das determinações.

Entretanto, cabe perguntar se tal restrição resolve satisfatoriamente o sentido último da analogia e do símbolo. Portanto, é preciso saber que sentidos mais pode ter a analogia em outros domínios, e qual será o lugar do símbolo neste caminho. Afinal, como veremos adiante, estas noções continuam servindo ao sistema crítico, agora no domínio prático.

¹²¹ Também Daniel O. Perez trabalha na perspectiva do simbolismo para fins teóricos, quando traz para dentro do bojo dos juízos do entendimento, a noção de representação simbólica referida no §59 da CFJ: “Procedendo por comparação, poderíamos dizer que o símbolo representa para a idéia o que o esquema representa para o conceito...” (PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §32). Não podemos afirmar que isso esteja incorreto, uma vez que Kant dá essa possibilidade de interpretação do símbolo também com um fim heurístico, mas o que queremos demonstrar é que ela não é suficiente. O termo “símbolo”, no caminho que percorremos sobre os sentidos da analogia, nos parece ter lugar mais apropriado para o uso prático-moral, enquanto que a analogia, para o uso teórico.

CAPÍTULO 4

ANALOGIA NOS *PROLEGÔMENOS*

Neste ponto da pesquisa nos deteremos no texto dos *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783). Estaremos atentos às novidades a respeito da analogia e do símbolo. Afinal de contas, em relação a este último item pouco ou nada se disse até o momento. Que diferenças podem existir entre analogia e símbolo?

Seguindo o fio condutor da CRP, os *Prolegômenos* pretendem dar conta de responder (ou reforçar a resposta indicada na Primeira Crítica) se a Metafísica é possível como ciência. Como vimos acima, no comentário de Lebrun, Kant se dá conta que a *Crítica da Razão Pura* não tinha esclarecido de uma vez essa questão. Por este motivo, permeando o caminho delineado na filosofia transcendental da CRP, o filósofo retoma a investigação das condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral, as condições dos juízos sintéticos *a priori* da Matemática e da ciência pura da natureza e, por último, responde à questão principal da Metafísica como ciência.

Kant relembra que a razão tem seus meios de resolver seus próprios problemas, sem precisar buscar artifícios da Metafísica dogmática. A razão não precisa (nem deve) buscar recursos para além da intuição sensível. Nesse sentido a Metafísica, enquanto tentativa de dar objetividade a conceitos transcendentais, pode ser considerada findada. Esta é a resposta de Kant dita de forma mais contundente. Mas isto não quer dizer que ela não seja real.¹²² Em outras palavras, mesmo com os resultados da Filosofia Transcendental, não se quer dizer que a metafísica esteja abolida. Os *Prolegômenos* surgem em resposta a um silêncio intelectual após a publicação da CRP. Kant pretende provocar a discussão, afinal, reconhece que o impulso das questões metafísicas não se aquietou apenas por mostrar os limites da razão.¹²³

Não retomaremos o fio das análises desta retomada que os *Prolegômenos* fazem da CRP. Para o propósito da nossa pesquisa, importa notar aqui as semelhanças e diferenças que existem no uso da noção de analogia da primeira Crítica para o texto de 1783. Em linhas gerais, os usos fixados para a analogia na primeira Crítica, e que evidenciamos nos capítulos anteriores, continuam os mesmos.

Duas sutis novidades, porém, devem ser ressaltadas. A primeira diz respeito ao uso do termo “simbólico”, pela primeira vez. A segunda novidade diz respeito a uma referência ao possível uso da analogia para fins morais, fora dos domínios da especulação. Na CRP, as idéias estavam a

¹²² KANT. *Prolegômenos*. Ak A 189-192; T 163-165; W 242.

¹²³ KANT. *Prolegômenos*. Ak A 193; T 166; W 245.

serviço apenas da possibilidade de se pensar a liberdade transcendental em acordo com as idéias de Deus, imortalidade da alma e bem supremo.

O uso do termo “simbólico” se dá no final do §57, quando Kant sintetiza justamente as possibilidades e os limites das idéias da razão. Atribui dois possíveis modos de antropomorfismo, o dogmático e o *simbólico*. O primeiro ocorre quando a razão utiliza a idéia de Deus de forma abusiva, dotando-a de realidade concreta. Caso fosse autorizado, o que diríamos a seu respeito poderia ser considerado conhecimento objetivo, o que Kant rejeitaria, seguindo os critérios da analogia no uso especulativo, como vimos anteriormente. A segunda forma, admitida pelo filósofo, é o ‘antropomorfismo simbólico’, ou seja, a admissão de um *como se* um Deus fosse a causa primeira do mundo. Lembremos que o *como se* é o que reza a cartilha da regra da representação analógica. Não se refere a um objeto propriamente dito, mas um ponto de referência, uma idéia-guia, a partir da qual é permitido pensar e compreender o mundo, justamente a partir do “meu mundo”, com os meus recursos, ou seja, a partir da experiência.

O antropomorfismo simbólico, afirma Kant, é utilizado como um recurso lingüístico.¹²⁴ Recurso lingüístico não se entenda poético, mas um ponto a partir do qual é possível falar, um fio condutor pelo qual é permitido ajuizar a natureza em vista do entendimento. Um fio condutor – uso heurístico – a partir do qual se pode compreender uma amplitude maior de conhecimentos a partir de um discurso não propriamente objetivo. Como a analogia vinha se prestando apropriadamente ao uso do entendimento, portanto com fins teóricos, o termo ‘símbolo’ ficou de fora da CRP. A questão intrigante é por que ele aparece nos *Prolegômenos*.

A segunda diferença em relação à CRP é que Kant parece sentir a possibilidade do uso da analogia para além do âmbito puramente especulativo, no caso de idéias relativas à moral. No §58 retoma a diferença entre analogia no uso do raciocínio empírico (comparação entre dois objetos) e no uso transcendental. Denomina a analogia no uso transcendental como uma forma indireta de determinação das idéias para fins teórico-especulativos. No §59, Kant dá um exemplo de como é possível o uso lingüístico da analogia, quando trata da questão do “limite” da razão. Essa idéia não indica propriamente um lugar, uma linha, mas traduz um “espaço vazio”, indeterminável objetivamente, mas necessariamente pensável, demarcável, para que a razão não se perca em devaneios. Como a idéia da liberdade estava salva em seu sentido transcendental na Dialética, agora reforça a possibilidade de se pensar essa liberdade também no mundo sensível: “... para criar um espaço, fora do domínio da especulação, para as idéias morais...”.¹²⁵

¹²⁴ KANT. *Prolegômenos*. §57. Ak A 175; T 152; W 232.

¹²⁵ KANT. *Prolegômenos*. §60. Ak A 186; T 160; W 240. “... und dadurch den moralischen Ideen außer dem Felde der Spekulation Raum zu verschaffen...”

A favor da leitura de que, nos *Prolegômenos*, Kant já se apresenta mais favorável à moralidade enquanto uma possível realidade efetiva, isto é, não apenas enquanto um conceito teórico-especulativo, temos seus escritos pessoais destinados a seus confidentes intelectuais, onde podemos ler uma mudança de projeto entre a primeira Crítica e a FMC, escrita em 1784, mas publicada em 1785. Segundo um estudo de José Mardomingo, citado por Daniel O. Perez,¹²⁶ Kant já estaria trabalhando numa metafísica dos costumes e da natureza. Isto teria sido anunciado nas cartas de Hamann a Hartkonch (1781 e 1782), ou ainda na carta de Hamann a Herder (1784). O próprio Kant, em 1783, em carta a Mendelssohn, afirma estar trabalhando na primeira parte de sua moral. Em outras cartas a Schütz e a Biester (1784), Kant também faz a mesma referência. Tudo indica que esta primeira parte de sua moral seja justamente a FMC. O que concorreria para a nossa leitura de que, nos *Prolegômenos*, Kant já tem em vista a possibilidade de uma fundamentação da moral desmembrada do âmbito meramente especulativo, o que abriria espaço para pensar no símbolo para além do âmbito heurístico.

Enquanto a analogia é um elemento chave na fixação de limites no uso das idéias da razão – ou mesmo na subsunção dos fenômenos às categorias do entendimento – o símbolo parece entrar num deslocamento sutil aqui, num campo de aplicação específico, justamente relativo à moralidade. Forçar a razão até seus próprios limites se torna essencial no pensamento kantiano. A analogia fornece ao sistema Crítico uma capa protetora, um tipo de conhecimento positivo que permite à razão não extravagar em abusos, isto é, pretender conhecer, no sentido de determinação teórica, as idéias transcendentais (alma, mundo e Deus). O tribunal apenas permite o uso dessas idéias para fins teóricos (sistematização e avanço do conhecimento) e fins especulativo-morais – permitir que pensemos a liberdade como um desencadeamento de eventos por princípios da própria razão. Também neste sentido moral, disponibiliza a idéia de um ser supremo que possibilite pensar fins da natureza em conformidades com fins morais. Mais do que mera especulação, nos *Prolegômenos* Kant demonstra uma visão mais otimista em relação à possibilidade de pensar a moralidade no mundo sensível, não apenas enquanto idéia.

Os dois parágrafos citados acima parecem indicar uma ampliação do uso da analogia para além da especulação, justamente porque tais idéias devem ter em vista o mundo sensível, dos fenômenos, então devem nos permitir pensar um mundo sob a legislação da razão. Poderíamos, dessa forma, chegar ao uso mais extenso da razão: o prático-moral. O que se dará com a FMC e, principalmente com a CRPr, pois é com este texto que a possibilidade da ação segundo algum princípio *a priori* da razão será demonstrada, ou seja, que uma lei pura da razão pode ser sensificada na experiência. O que temos, por hora, é apenas um sutil deslocamento nesta direção,

¹²⁶ PEREZ, D. O. *Lei e coerção em Kant*. pp. 91-92.

para pensar o incondicionado da moralidade não apenas ao campo teórico-especulativo. Talvez seja por tal motivo que o termo “simbólico” esteja presente nos *Prolegômenos*.

* * *

É a partir da FMC que Kant pode elaborar de modo mais claro um domínio específico, fora das limitações do entendimento, para as proposições práticas. Veremos a seguir como isto foi possível e de que forma a analogia pode ter se prestado nesta operação. Cabe, então, nos perguntar que tipo de analogia é possível e necessária na razão prática? Quais são os seus limites e diferenças com as noções trabalhadas até aqui? É o que investigaremos no próximo capítulo.

SEÇÃO 'B' – ANALOGIA E SÍMBOLO NO ÂMBITO PRÁTICO

A primeira parte da pesquisa buscou as variações sobre as noções da analogia no âmbito dos juízos teóricos. Pretendemos, neste segundo momento da pesquisa, investigar as condições de possibilidade dos juízos morais e, posteriormente, como analogia e símbolo são utilizados por Kant neste contexto. Para dar conta desta tarefa, iniciaremos a partir da formulação do Imperativo Categórico, na FMC. Posteriormente, com a CRPr, abordaremos as condições de sentido dos juízos morais, com atenção especial para o lugar do sentimento moral nesta operação. Finalmente, daremos ênfase no espaço que os termos em questão ocupam na solução das questões morais dentro da filosofia transcendental kantiana.

CAPÍTULO 1

O IMPERATIVO CATEGÓRICO E A FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Na CRP, o âmbito de efetividade da razão prática não estava bem claro para Kant.¹²⁷ Entretanto, a busca por um princípio puro e objetivo para a moral possibilitaria a formulação de uma proposição que fosse revestida das mesmas condições de uma proposição sintética *a priori*.¹²⁸

¹²⁷ Ao final da solução da terceira antinomia Kant afirma: “É recomendável observar que no acima dito não tivemos a pretensão de expor a *realidade efetiva* da liberdade enquanto uma das faculdades que contém a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível. Com efeito, além de que isto de modo algum constituiria uma consideração transcendental a trabalhar exclusivamente com conceitos, também não seria possível concretar tal meta na medida em que a partir da experiência jamais podemos inferir algo que de modo algum pode ser pensado segundo leis da experiência”. (CRP. Ak B 585-586, A 557-558; T 351; W 595-596). “Man muß wohl bemerken: daß wir hiedurch nicht die *Wirklichkeit der Freiheit*, als eines der Vermögen, welche die Ursache von den Erscheinungen unserer Sinnenwelt enthalten, haben dartun wollen. Denn, außer daß dieses gar keine transzendente Betrachtung, die bloß mit Begriffen zu tun hat, gewesen sein würde, so könnte es auch nicht gelingen, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas, was gar nicht nach Erfahrungsgesetzen gedacht werden muß, schließen können.”

Mais adiante ainda ele afirma que os “... conceitos morais não são conceitos totalmente puros da razão, porque no seu fundamento encontra-se algo empírico (prazer ou dor).” (CRP. Ak B 597, A569; T 357; W 513.) “Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zum Grunde liegt.”

¹²⁸ Vinícius de Figueiredo aborda a discussão sobre a relação entre o caráter sistemático da filosofia transcendental kantiana e a forma de solução para os problemas que essa mesma filosofia propõe. A discórdia surge mediante a hipótese de que o caráter sistemático da Crítica impediria Kant de superar aquilo que se propunha, a saber, a filosofia metafísica e as soluções dogmáticas para os problemas do conhecimento, da moral e da teologia. Para alguns de seus críticos (dentre eles, Schopenhauer, Nietzsche, Mendelssohn, Jacobi) a argumentação é de que ou Kant termina por não sair das raias da metafísica e do eudemonismo moral, ou retorna a eles (seja de tradição medieval ou grega), ou ainda está subalterno aos tratados bem articulados de Spinoza e outros. Além disso, Kant, que esperava uma postura mais esclarecida de seus leitores, esperança que não lhe foi satisfeita a contento, recebera críticas justamente sobre questões que, segundo a Crítica demonstrara, já havia superado, como a acusação de misticismo disfarçado ou de um ateísmo moral, da falta de pressupostos justificados. Tais acusações colocariam interrogações sobre algum possível nexos entre a “sistematicidade do idealismo transcendental e a validade da filosofia moral”. (p. 91) A interpretação do comentador é de que a moralidade não é uma novidade nos textos de Kant, pois tal questão está presente já nos textos pré-críticos. A grande transformação que a sistematização que a *Crítica* propõem é justamente a de não ser possível solucionarmos o problema da liberdade prática em termos teóricos. Em outras palavras, as soluções encontradas para as questões teórico-especulativas da CRP recolocam o problema da moralidade em outros termos. A liberdade transcendental esta sim pode ser resolvida em termos teóricos, e o *Cânon* prova isto. Mas o desdobramento que a solução da terceira antinomia exige, a saber, como a liberdade prática é possível, não pode encerrar em termos de uma filosofia da virtude, de provas empíricas ou segundo o esquematismo transcendental. O valor da CRP, possibilitada dentre outras coisas pela disjunção entre fenômenos e coisa em si, está justamente em permitir e até mesmo em exigir a dissociação entre os âmbitos teórico e prático. Além disso, recoloca a questão da moralidade sob novas bases cuja solução que se oferece, tanto na FMC quanto na CRPr, permite alargar o sistema. Vinícius afirma que ao invés de Kant “pular para fora do sistema”, ele faz a “razão girar em torno de si mesma”, imputando a si própria um princípio heurístico e um postulado prático, o que lhe permitiu a “reconstituição da moralidade a partir da crítica da razão” (pp. 101-102). Além do que, os conceitos da psicologia e da teologia tradicionais, guardam um lugar específico dentro deste novo contexto. (FIGUEIREDO, V.de. *A reconstituição da moral na Crítica da razão pura*. IN: *Discurso* (34), USP, 2004, pp. 87-107).

De fato, a idéia de um sistema Crítico, ainda que tenha sua especificidade quanto a um remodelamento do que seja o filosofar, não pode ser encarada de modo dissociado às questões sobre as quais ele mesmo interroga. Se o sistema é uma estrutura (fechada ou aberta, sem discutir tal mérito) a partir da qual é possível solucionar problemas, e a solução destes seja outra tarefa bem distinta – na qual poderia haver incongruências, incoerências e contradições – disso não se pode concluir que o primeiro não seja a condição ou o território para o segundo.

A idéia de liberdade ganharia direito a um campo específico, com regras próprias de sensificação, o que significaria sua entrada para o corpo do sistema Crítico.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹²⁹ (1785), Kant busca encontrar o fundamento da obrigação ou da determinação do agir moral. Dito na forma lógico-semântica: encontrar um juízo sintético *a priori* que sirva de princípio puro para qualquer ação que se queira denominar como moral. A *Fundamentação* faz parte de um projeto de construção de uma Metafísica dos Costumes.¹³⁰ Ocorre que para colocar em prática este projeto o filósofo viu a necessidade de elaboração de uma fundamentação para tal metafísica.¹³¹ É neste contexto que se orienta a FMC.

1.1 Condições preliminares e método

Algumas condições preliminares são necessárias para a formulação do imperativo moral. Uma delas é a exclusão de qualquer determinação de ordem material. Ainda no percurso pré-crítico, já se percebe a dicotomia entre princípios empíricos e princípios puramente racionais nos quais Kant parece se debater.¹³² Podemos ler o trabalho de fundamentação da moral kantiana num duplo movimento de desconstrução de fundamentos empíricos, teóricos e metafísicos, e de construção a partir de determinações transcendentais, em termos de princípios puros *a priori*.¹³³

O filósofo toma o cuidado de retirar das condições materiais, dos desejos e afecções patológicas, algum princípio que pretenda fundamentar o predicado de moralidade a uma ação. Isto porque elas não garantem universalidade e necessidade à proposição, em outras palavras, os juízos que podem ser formulados para justificar a validade do agir ficam restritos à esfera particular. Em

¹²⁹ Utilizamos a tradução de Leopoldo Holzbach. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. São Paulo: Martins Claret, 2005.

¹³⁰ KANT. *Fundamentação*. Ak BA X-XI; T 16; W 14-15.

¹³¹ A busca por determinar o sentido da moralidade presente em textos pré-críticos está bem demonstrada no texto de Daniel Omar Perez, “Lei e Coerção em Kant.” IN: *Ensaio de Ética e Política*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

¹³² No texto “Nova Dilucidatio” (1755), por exemplo, segundo Daniel O. Perez, Kant formula dois tipos de princípios da razão suficiente para explicações de fenômenos: o princípio da razão posteriormente determinante, utilizando-se da experiência para dar conectividade aos fatos; e o princípio da razão anteriormente determinante, que relaciona fatos a princípios puramente teóricos. A questão desta determinação deve ser lida, segundo o comentador, para tipos distintos de campos semânticos, ou campos de sentido (plano divino, plano natural, plano do livre arbítrio). O problema se coloca com a diferenciação do princípio da razão suficiente em duas formas de determinação, que guarda a idéia de que tudo o que acontece, deve poder acontecer, uma vez que possui razão para isso. Desta forma não cabe espaço para falarmos em liberdade. Mas a busca de Kant é justamente a de salvar a liberdade da vontade encontrando diferentes tipos e níveis de determinação: da ordem ideal, da ordem efetiva física e da ordem moral, através de razões ideais. (PEREZ, Daniel Omar. *Lei e Coerção em Kant*. In: **Ensaio de Ética e Política**. Série: Estudos filosóficos. Cascavel: Edunioeste, 2002.)

¹³³ Este modo de ler a filosofia prática de Kant é apontada também pelo Prof. Daniel. *O Sentido da Moral Kantiana a partir de sua Estrutura Argumentativa: uma abordagem filosófico-lingüística*. In: **Anais de Filosofia**, n.6, 1999. São João del-Rei: FUNREI. pp. 89-96

suma, Kant não busca numa estrutura psicológica ou em conhecimentos empíricos sobre o ser humano (uma antropologia empírica) a proposição fundamental da moral.

No prólogo da obra, o autor já indica este cuidado: “... o fundamento da obrigação não se deve buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem se situa, mas sim *a priori*, exclusivamente em conceitos da razão pura...”¹³⁴ Qualquer conceito fundamentado na experiência serve apenas como regra prática e não pode ser caracterizado como regra moral.

Por outro lado, Kant tem uma orientação no trabalho de formulação deste princípio: as exigências da lógica modal – possibilidade, necessidade e efetividade – aplicadas agora para os juízos referentes à moralidade. Segue uma prática que havia utilizado na CRP, seja para os juízos teóricos, seja para os juízos especulativos: guiar-se pelo modelo de funcionamento da lógica formal.

Temos, portanto, três exigências iniciais: a de que um princípio seja puro, não ligado às condições empíricas e os critérios da lógica modal, aos quais podemos somar uma terceira exigência: ter em vista a finitude do ser racional. No Prólogo da FMC, o filósofo alerta: “... porque o homem, afetado por tantas inclinações, na verdade é capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para torná-la eficaz in concreto em seu comportamento”.¹³⁵ Isto quer dizer, que mesmo no âmbito do *a priori*, ou seja, na fixação de regras puras para o agir concreto, não se pode deixar de lado justamente as condições efetivas da ação. As limitações de um ser racional devem ser postas, se não como fundantes do agir, ao menos no horizonte desta fundamentação, para que esta operação não esteja desconectada de qualquer realidade. O argumento de Kant não pode perder essa limitação de vista.

Uma distinção, contudo, nos coloca em sinal de alerta. A do agir *conforme* a lei e do agir *pela* lei.¹³⁶ A simples conformidade com uma lei não garante a moralidade da ação, pois o princípio de determinação do agir se torna contingente e incerto. Posso agir conforme a lei com intenções perversas, por exemplo, ou mesmo por inclinações de diversas ordens. Nem tudo que é legal é moral, concordaria Kant. Por outro lado, o agir pela lei pura e simples, límpida e vigorosa, é a condição primeira de uma ação que se espera atribuir o caráter de moralidade. Surge, desta forma, uma quarta exigência adicional: a ação moral deve ser simplesmente pela lei.

Uma quinta exigência não deve ser esquecida. O princípio moral deve garantir a liberdade tanto em sentido transcendental quanto na sua concretude. A CRP garantiu à idéia de liberdade o

¹³⁴ KANT. *Fundamentação*. Ak BA VIII-IX; T 15; W 13. “... daß mithin der Grund der Verbindlichkeit hier nicht in der Natur des Menschen, oder den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist, gesucht werden müsse, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft...”

¹³⁵ KANT. *Fundamentação*. Ak BA X-XI; T 15; W 14. “... teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen, da diese, als selbst mit so viel Neigungen affiziert, der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend ist, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen.”

¹³⁶ KANT. *Fundamentação*. Ak BA X-XI; T 16; W 14.

direito de ser pensada em condições *a priori*, e previu a possibilidade de se pensar um princípio puro que provasse a sua efetividade. Como resultado, teríamos a liberdade transcendental também num sentido prático. Kant não pode formular uma lei na primeira Crítica, como vimos. Entretanto, a idéia de liberdade deve ser colocada como solo fundamental a partir do qual algum princípio possa ser erigido.¹³⁷

Contudo é de se esperar, uma vez estabelecida a liberdade como este solo fundamental da lei que, para qualquer ação em vista de efetivação, seja possível e resguardado o direito e a condição *a priori* de não se seguir a tal princípio. Uma proposição, para ser lei moral, deve carregar no bojo de sua condição, a possibilidade de não efetivar-se, isto é, sua aplicação não pode ser automática.

Ainda no prólogo, Kant esclarece seu método de trabalho: análise e síntese. Do comum para um princípio supremo; do princípio para o conhecimento vulgar. Isso não quer dizer que o princípio

¹³⁷ H. Allison parte da idéia de que é o *arbítrio humano* que incorpora motivações e máximas a partir das quais decide agir (tese da *incorporação*). Nosso arbítrio poderia ser definido, segundo o comentador, pela capacidade de se guiar por máximas, as quais podem ou não estar comprometidas com móveis sensíveis. Não haveria, segundo esta leitura, como um ser racional finito agir absolutamente ou por uma lei, ou pela mera provocação sensível. Em outras palavras, teríamos uma espécie de acumulação de elementos que favoreceriam o arbítrio a seguir máximas morais, mas não uma em absoluto.

Esta leitura, contudo, parece distanciar-se da teoria moral kantiana por vários motivos. Primeiramente, porque o comentador confunde vontade livre e livre arbítrio. Segundo Kant, vontade livre é aquela que se deixa determinar unicamente pela lei moral. O livre arbítrio pode ser entendido como a capacidade de se guiar por máximas, mas não apenas racionais, bem como motivos materiais simplesmente. O livre arbítrio é uma espécie de conceito intelectual que representa a capacidade de decidirmos entre sim e não, entre as opções “A” ou “B”. Outra coisa seria a vontade livre, segundo a qual a obediência à lei moral seria a condição *sine qua non* da moralidade. Entendemos que a tese da incorporação transpõe uma saída socrática, até mesmo um tanto ingênua, uma vez que o agir moral seria determinado por uma decisão intelectual. Algo como “à medida que sei o que é bom, assim o farei”. Apenas o livre arbítrio como pensa Allison não bastaria a Kant. Ele avança nesse sentido e propõem um outro tipo de liberdade. Não apenas a de livre escolha, mas a liberdade que garante ao ser racional a autonomia moral. Poderíamos dizer que a liberdade enquanto autonomia da vontade é a condição de possibilidade da livre escolha. A primeira oferece as condições de podermos pensar no significado próprio do que seja liberdade.

Caso pensemos que um livre arbítrio recolhe as máximas (puras ou não) favoráveis à ação moral, e assim decide agir por estas regras, não teremos um critério objetivo para a decisão do que seja moral ou não. Como Allison afirma: “*for Kant an inclination or desire does not of itself constitute a reason for acting. It can become one only with reference to a rule or principle of action, which dictates that we ought to pursue the satisfaction of thta inclination or desire*”. (Kant’s Theory of Freedom, p. 40). Kant, com a lei moral e seu efeito na sensibilidade, nos parece justamente oferecer o crivo objetivo a partir do qual pode-se delimitar um âmbito específico da moral. A ação dita moral é fruto de uma certeza não meramente intelectual, mas de uma ferida no sentimento de orgulho e da produção de um sentimento de respeito perante a lei. Sentimento este que, na interpretação de Allison, não ocuparia uma posição de destaque.

Por outro lado, a tese da incorporação, tornaria a afirmação de que o belo é símbolo do moral, e mais amplamente a pressuposição de Kant de que a moralidade pode e deve receber incentivos de outras ordens, elementos que estariam a serviço de uma decisão meramente intelectual entre pelo menos duas atitudes: obedecer ou não uma máxima: “*incentives (Triebfedern) do not motivate by themselves causing action but rather by being taken as reasons and incorporated into maxims. Correlatively, we think or reason as determining the will by legislating to it, that is, by providing the laws or principles (‘objective determining grounds’) which govern, without causally necessitating, its acts of incorporation or, more simply, its choices. Although reason, according to this picture, is not literally na efficient cause of action, free actions are not regarded as uncaused. It is rather that the act of incorporation is conceived as the genuine causal factor and reason ‘has causality’ only in the Pickwickian sense that it provides the guiding rule*”,(p. 51). Entendemos, contudo, que não é uma questão de mera decisão, mas de uma absoluta necessidade do dever.

O procedimento de simbolização, tema de nossa pesquisa, não servira apenas a um intelecto com critério de desempate entre duas opções. Ao contrário, estaria justamente a serviço da sensibilização do sujeito em relação à lei. A abordagem de Allison, por desconsiderar o papel do sentimento de respeito na derivação do agir moral, reduz a decisão em termos cognitivistas, o que, pelo que pudemos notar, não é o caso em Kant.

puro da razão prática seja analítico, ainda que ele possa ser conhecido por meio de um desdobramento teórico, não implica na determinação do agir desta forma.¹³⁸ O princípio é formulado aos moldes de uma proposição sintética *a priori*, à qual será preciso encontrar na sensibilidade as condições de atribuição de sentido.

Em suma, para que tenhamos a moralidade de uma ação precisamos de um princípio *a priori* e uma vontade livre que se deixe coagir apenas pela obrigatoriedade da lei. A questão é saber como isto é possível.

1.2 O interesse moral

Na primeira seção da FMC, da *Transição do conhecimento moral da razão comum para o conhecimento filosófico*, Kant elabora, pela primeira vez, o conteúdo objetivo da lei moral. Parte de duas noções comuns de determinação que poderiam ser pensadas como válidas para o agir moral: a noção de boa vontade e de felicidade. Ambas, porém, destituídas de moralidade, por estarem intimamente ligadas justamente às condições empíricas: interesses, inclinações, afecções patológicas, bem-estar e amor-próprio. Estas limitações não conferem estatuto de autonomia ao sujeito da ação, pois colocam a determinação em vista de seus resultados, dos seus efeitos, de sua finalidade. O sujeito se orientaria pelo objeto, idéia que a revolução copernicana de Kant já modificara.

Se não são os fins de uma ação que fornecem algum princípio moral é a razão quem pode fazê-lo, uma vez que ela é capaz de representar máximas simplesmente de acordo consigo mesma.¹³⁹ A determinação do agir mediante a representação de máximas pela razão não torna esta última isolada do mundo, ao contrário, prevê um sujeito dotado de vontade. Por este motivo, apenas a boa vontade e a idéia de felicidade – noções presentes na mentalidade vulgar, segundo o texto da FMC¹⁴⁰ – não sustentam a moralidade de uma ação. É a noção de *dever* que surge para dar rosto ao

¹³⁸ Guido de Almeida, num viés analítico, sustenta essa tese de que a formulação da lei moral se dá de forma analítica, ainda que tal princípio seja, por ele mesmo, uma proposição sintética *a priori*. Tal posição implica, dentre outras coisas, que simplesmente um conhecimento analítico da lei, uma consciência intelectual dela, bastaria para explicar como a lei se torna um fato. Nossa posição difere desta, uma vez que o sentimento de respeito constitui um capítulo especial na análise das condições de efetividade da lei moral, isto é, nas condições de sensificação de uma proposição sintética *a priori* prática. Encaramos, portanto, o caminho percorrido por Kant na FMC apenas como uma opção metodológica de seu argumento e não uma descrição do como se dá o reconhecimento da lei. Na FMC encontramos uma passagem que parece contribuir para esse modo de ver a condição da lei. No início da segunda seção Kant afirma: “Não obstante termos extraído o conceito de dever do uso vulgar de nossa razão prática, não se deve de forma alguma inferir daí que tenhamos tratado como um conceito empírico”. (FMC. Ak BA 25; T 37; W 33. “Wenn wir unsern bischerigen Begriff der Pflicht aus dem gemeinen Gebrauche unserer praktischen Vernunft gezogen haben, so ist daraus keinesweges zu schließen, als hätten wir ihn als einen Erfahrungsbegriff behandelt.”) Dito de outra forma, se a estrutura do dever funda-se numa lei *a priori* da razão, ela tem o caráter de proposição sintética *a priori*, e podemos chegar até ela de forma não analítica.

¹³⁹ Como fora demonstrado na solução da terceira antinomia da CRP.

¹⁴⁰ Entenda-se vulgar no sentido de comum, de popular.

movimento da razão sobre a vontade. Kant define o dever como sendo a sujeição da vontade a uma regra ou máxima para a qual todos têm inclinação imediata.¹⁴¹ Reforça-se, com esse caráter de imediaticidade, a diferença entre agir pela lei e agir em conformidade com ela. Neste segundo caso, a lei é apenas uma representação externa ao sujeito agente, como uma obrigação lhe imposta por condições empíricas. No primeiro caso a lei é *internalizada* de modo autônomo.

Três proposições fundamentam a configuração da lei enquanto princípio moral. A primeira é de que toda a ação dita moral deve ser por puro dever. A segunda é de que o valor moral não está nos propósitos, tão somente na máxima que a ordena. A máxima deve ser pura, ou seja, *a priori* e formal. Tal princípio formal se contrapõe, num jogo de forças, contra motores *a posteriori* que possam incentivar, compelir o sujeito para a obediência. São estas forças exteriores à lei que retiram o caráter de pureza da ação. Entre lei e móveis de ordem empírica, se encontra a vontade. Num jogo, numa encruzilhada.¹⁴²

Finalmente, a terceira proposição postula que o “dever é a necessidade da ação por respeito à lei”.¹⁴³ Deve-se notar então a distinção entre máxima e lei. A máxima é qualquer representação racional de um princípio para o agir. Essa representação é de ordem subjetiva. Mas ela pode ser de fonte externa ou interna, isto é, máximas que orientam uma ação podem ser dadas pelo sujeito agente, ou por outrem, ambos movidos por diferentes interesses. Isto implica que não é qualquer máxima que serve de lei moral. Esta última deve ser objetiva, isto é, uma representação *a priori*, livre de elementos empíricos, que determina de modo absoluto a vontade do sujeito racional.

A preocupação de Kant é de limpar terreno para uma formulação límpida de um princípio puro. Paradoxalmente a esta preocupação, vale a pena notar uma observação, momentos antes da primeira elaboração objetiva da proposição prática, quando o filósofo trata da diferença entre respeito e inclinação:

Se uma ação realizada por dever deve 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, objetivamente, a lei, e subjetivamente, o puro respeito por essa lei prática, e, portanto a máxima que manda obedecer a essa lei, ainda que com prejuízo para todas as minhas inclinações.¹⁴⁴

É importante também percebermos que não sai do horizonte kantiano as dicotomias razão-sensibilidade, infinito-finito, necessidade-contingência, que reverberam no âmbito da moral, nas

¹⁴¹ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 9-10; T 25; W 23.

¹⁴² KANT. *Fundamentação*. Ak BA 14; T 27; W 26.

¹⁴³ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 14; T 28; W 26. “*Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung f’rs Gesetz.*”

¹⁴⁴ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 15-16; T 28; W 27. “*Nun soll eine Handlung aus Pflicht den Einfluß der Neigung, und mit ihr jeden Gegenstand des Willens ganz absondern, also bleibt nichts für den Willen übrig, was ihn bestimmen könne, als, objektiv, das Gesetz, und, subjektiv, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten.*”

relações entre lei e sentimento. A questão é como uma lei, ou proposição prática pura, pode fazer valer sua força, impor-se enquanto dever absoluto e possível de ser concretizado, ao mesmo tempo em que é reclamada a presença de um sentimento. E não pode ser um tipo de sentimento de caráter patológico, “... não é um tipo de sentimento recebido por influência; muito pelo contrário, é um sentimento que se produz por si mesmo mediante um conceito da razão...”¹⁴⁵ Tal sentimento é um efeito da lei, complementa Kant nesta nota de rodapé. E como primeiro efeito, temos o dano ao amor-próprio. Não é temor nem inclinação. É respeito. A isto Kant denomina *interesse moral*, na mesma nota.

Deve-se notar esta peculiaridade: antes mesmo da elaboração do princípio objetivo moral, Kant pede passagem para esclarecimento sobre a função do sentimento no jogo com a representação da lei pura. Na CRP, a função do sentimento moral, como já dito anteriormente, restringe-se aos préstimos de uma teologia moral, no sentido de uma fé racional. Portanto, outra limitação que Kant demonstrou ter na primeira Crítica foi de não ter claro o papel do sentimento na relação com a lei. Agora, parece que começa a compreender melhor sua função.

Obviamente não se pretende que tudo esteja claro em relação ao sentimento numa simples nota de rodapé. Afinal a conexão lei-sentimento-ação é mais complexa do que a simples caracterização de seus elementos. O problema é que é necessária uma ação, pois a moralidade não se resolve apenas num plano teórico, mas é na vida concreta que a razão deve provar sua força. E Kant reconhece a dificuldade de determinar como que uma lei se efetive de fato, uma vez que ela é de caráter *a priori*.¹⁴⁶ O filósofo tentará responder isto mais ao final dessa obra, quando trata da possibilidade do imperativo categórico, mas a questão não fica bem resolvida. Embora o formalismo da lei, da proposição da máxima seja a condição de sua validade moral, não se pode negligenciar que há uma ação em vista, mesmo que se desconsiderem seus resultados ou finalidades e não esteja nela mesma sua condição de validade. Por este motivo, voltaremos a este aspecto quando tratarmos da CRPr.

1.3 A formulação do Imperativo Categórico

É preciso que tenhamos clara a formulação do Imperativo para tratarmos do sentimento e sua relação com a lei. Iniciemos com as diferenciações que Kant opera na FMC. Nem toda lei é lei

¹⁴⁵ KANT. *Fundamentação*. Nota. Ak BA 17; T 29; W 28. “Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriffe selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden.”

¹⁴⁶ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 50-51; T 51; W 50.

moral – pode ser uma lei jurídica.¹⁴⁷ A primeira promove a coerção interna e a segunda uma coerção externa. Por outro lado, nem toda a máxima é lei moral. Podemos ter máximas de orientação técnica e, neste caso, a ação em vista de fins materiais. Nem todo imperativo é lei moral – pode ser um imperativo hipotético, o que implicaria na falta do dever por ele mesmo. Estas distinções são necessárias para compreendermos o caráter formal da lei moral e o seu modo de relação com a vontade.

Primeiramente, uma máxima é um princípio subjetivo para o querer, e a lei é um princípio objetivo. As máximas são representações de comando de ações. Elas podem assumir um caráter de orientação apenas, ou um caráter mais forte, de comando, o que implica um dever. A máxima se torna imperativo quando não apenas guia, mas comanda, ordena. Os imperativos, por sua vez, dividem-se em hipotéticos e categóricos, seguindo as regras da lógica formal. Se hipotéticos, indicam que uma ação é necessária tendo em vista alguma finalidade, então ela dependerá dos resultados que se esperam da ação.¹⁴⁸ Neste caso, não poderíamos caracterizar como ação originária desse tipo de imperativos, como moral, pois essa dependência está ligada ao caráter empírico, material.

No caso do imperativo categórico, ocorre a presença da obrigatoriedade incondicional, pois ele “não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela possa resultar, mas com a forma e com o princípio de que ela mesma deriva (...). O imperativo pode se dominar *imperativo da moralidade*”.¹⁴⁹ Quando ele exerce sua força de coação numa vontade racional temos a lei moral operante.

Os três tipos de operação lógica – máximas, imperativos hipotéticos e categóricos, também podem ser aplicados ao querer. Para as máximas de orientação de uma ação, espera-se apenas habilidade (regras de habilidade ou regras técnicas). Para as máximas hipotéticas, espera-se sagacidade ou regras pragmáticas. Para as máximas morais, entretanto, exigem-se mandamentos, leis morais. Sendo assim, um imperativo categórico pode ser considerado como lei moral quando opera na dinâmica com uma vontade racional, quando se torna mandamento de ação, de forma absoluta.

Que lei é essa, afinal, para a qual o sentimento de respeito deve referir-se? Chegamos às diferentes formulações do Imperativo Categórico, da lei pura da razão prática. A formulação primeira, ainda na primeira seção da *Fundamentação*: “...devo agir sempre de modo que possa

¹⁴⁷ Sobre as diferenças entre moral e direito ver: TERRA, R.R. *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*. In: **Kant no Brasil**. Daniel O. Perez (Org). pp. 87-107.

¹⁴⁸ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 40; T 45; W 43.

¹⁴⁹ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 43; T 47; W 45. “Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Dieser Imperativ mg der der Sittlichkeit heißen.”

querer também que minha máxima se converta em lei universal”.¹⁵⁰ Ela gira em torno da formalidade da máxima. Formalidade que garante à máxima moral auferir forças sobre a vontade, não lhe permitindo cair numa mera idéia quimérica da razão.

As formulações segunda, terceira e quarta, ambas se encontram na segunda seção da obra. A segunda diz: “*age só segundo máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.¹⁵¹ Esta se prende na universalidade do querer racional. A terceira reza: “*age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza*”.¹⁵² Agora, os elementos da relação lei-vontade-ação, estão em consonância (em analogia) com a natureza. Por fim, a quarta formulação afirma: “*age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*”.¹⁵³ Kant insere aqui a noção de finalidade, como uma idéia da razão, que antes, na CRP, prestava-se aos fins teóricos. Agora, com muito mais força, pois é efetiva e ganha uso para fins morais. Ou seja, agir moralmente implica a possibilidade de se cogitar um fim. Finalidade é uma exigência natural que a razão impõe para qualquer coisa, inclusive a si própria. No uso prático, entretanto, a idéia de finalidade dirige-se em função da humanidade presente no sujeito da ação, enquanto comunidade de seres racionais. Como condição de manutenção de sua dignidade.

1.4 A dificuldade de dedução do Imperativo

A formalidade da lei implica na dificuldade de se verificar sua efetividade, isto é, na possibilidade de sua dedução. É uma proposição sintética *a priori* pois não é derivada de nenhuma experiência, nem mesmo está implícita na configuração do próprio sujeito do enunciado. Diz respeito diretamente a um elemento que foi imputado como necessário ao ser racional, a sua *liberdade*, enquanto capacidade de se determinar por leis. Por conta disso, se provou que ela deve exercer pressão na vontade e determinar puramente o agir. Mas até que ponto é possível sabermos se isso de fato ocorre? É preciso demonstrar como a proposição sintética *a priori* da moral faz sentido. Lembremos que Kant não pode retroceder a provas empíricas sob pena de contrariar o *a priori* do Imperativo.

Outra dificuldade: a força do princípio puro da razão sobre a vontade não pode extinguir a possibilidade desta última de esquivar-se a tal princípio. O Imperativo Categórico é objetivamente

¹⁵⁰ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 17; T 29; W 28. “*daß ich auch wollen könne, meine Máxime solle ein allgemeines Gesetz werden.*”

¹⁵¹ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 52; T 51; W 51. “*handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.*”

¹⁵² KANT. *Fundamentação*. Ak BA 52; T 52; W 51. “*handle so, al sob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.*”

¹⁵³ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 67; T 59; W 61. “*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*”

necessário e deve ser também subjetivamente válido, o que só é possível na forma de uma *obrigação*.¹⁵⁴ Por outro lado uma obrigação tem sentido apenas quando há a possibilidade real do comando não ser obedecido. Isto significa que além da dificuldade de uma dedução no formato empírico e teórico, temos o problema de não podermos encontrar nenhum dispositivo automático que ligue a vontade ao princípio moral, e produza uma ação absolutamente necessária, pois, neste caso, a liberdade é sufocada.

Na terceira seção, por fim, Kant pretende dar conta de resolver esta forma peculiar de dedução do imperativo, isto é, a prova de que ele é possível. O recurso que o filósofo possui é a idéia da liberdade. Se ela é possível de ser pensada, necessariamente pressuposta, e é nela que se fundamenta a possibilidade de agir unicamente mediante a representação de regras, então isto deve valer também para a lei moral.¹⁵⁵ Mas a tentativa de dedução se demonstra infrutífera. Tentar conhecer de modo determinado um liame entre lei e vontade parece justamente ferir os limites impostos à razão pela CRP. Dito em outros termos, não estamos no mesmo campo de sentido de proposições teóricas, portanto não conheceremos objetivamente o que ligará uma vontade à lei.

É preciso encontrar um campo semântico diverso para que, de outro modo, se possa determinar a relação entre lei e sensibilidade, já que na FMC a conexão entre liberdade e vontade ficou demonstrada. A liberdade se efetiva mediante uma vontade racional em relação com a lei moral. Mas a questão que fica em aberto é a relação dessa lei com a sensibilidade, uma vez que o sentimento, na FMC, embora esteja presente no bojo da apresentação, não se constituiu ainda como uma condição de efetivação da lei. Existiria por acaso um terceiro elemento nesta relação? Veremos a seguir em que medida a CRP pode responder esta pergunta.

¹⁵⁴ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 37; T 43; W 41.

¹⁵⁵ KANT. *Fundamentação*. Ak BA 125; T 93; W 98.

CAPÍTULO 2

ANALOGIA NA FUNDAMENTAÇÃO

A *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, como vimos, é a obra na qual o filósofo consegue formular o princípio objetivo para a determinação da validade das proposições morais. A partir deste princípio é que seria possível a construção de uma Metafísica dos Costumes. De um modo objetivo, podemos afirmar que na FMC a analogia tem um uso técnico, isto é, uma utilização na estruturação do texto. Kant não faz nenhuma exposição sistematizada sobre esta noção, nem mesmo faz referência à representação simbólica, apenas utiliza a analogia enquanto raciocínio para fins de delimitação das condições de formulação do imperativo moral.

A falta de referência ao símbolo neste texto poderia ser lida como contrária à interpretação que estamos construindo – a de que há algum privilégio prático para o simbólico. Entretanto, como veremos, a preocupação fundamental no momento é de encontrar um princípio fundamental para que se determine de modo *a priori* as proposições morais. Para esta finalidade a analogia tem um uso mais apropriado, pois é a forma de conhecermos (no sentido teórico) a formulação da Lei. Somente com a *Fundamentação* pronta, é que Kant poderá utilizar-se do símbolo enquanto um elemento próprio na dinâmica de sensificação da moralidade. É o que pretendemos mostrar.

Na estrutura argumentativa da FMC, a analogia serve a duas funções específicas. A primeira é a permissão dada segundo as regras da analogia de se pensar em duas legislações – da liberdade e da natureza – como que coexistindo concomitantemente e sem contradição. Além disto, permite pensar a legislação da natureza servindo como modelo para a da liberdade, numa analogia entre lei moral e lei da natureza. A última como protótipo ou modelo, como o primeiro termo da relação analógica. Assim como a natureza deve seguir os princípios *a priori* do entendimento, deve ser possível pensar as ações humanas como regidas por princípios incondicionados. Este uso da analogia já pode ser observado na Dialética, na solução da terceira antinomia e também no *Cânnon*.¹⁵⁶ Agora ele volta para reforçar o conceito de liberdade (ainda que em sentido negativo) para a determinação da validade lógica da lei moral.

¹⁵⁶ Tanto na solução da terceira antinomia, quanto no *Cânnone da Razão Pura*. No primeiro caso, Kant procura demonstrar como a liberdade é possível de ser *pensada* concomitantemente com a causalidade natural e, além disso, pensada de um modo positivo. O ser humano – racional finito – ainda que se conheça a partir dos sentidos, pode também se reconhecer como um sujeito capaz de iniciar uma série de eventos apenas por suas idéias ou conceitos. Não se trata de um puro espontaneísmo – como poderíamos pensar no caso de um livre arbítrio, ao contrário temos uma ação por puro dever, portanto, também será livre de móbeis sensíveis. Entretanto, no final da solução da terceira antinomia, Kant reconhece que apenas pretendia dar conta de como tal liberdade pode ser possível de ser pensada, e não de demonstrar a sua realidade efetiva.

No caso do *Cânnone*, Kant nos apresenta algumas idéias que poderiam ser pensadas como componentes de um sistema de conceitos morais (Felicidade, Deus, alma, bem supremo). Tal sistema, contudo, não pode ser pensado como incentivadores da moralidade. De outro modo, elas servem como *pressupostos heurísticos* a partir dos quais é possível

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade dessa causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, não obstante as causas estranhas que possam determiná-la; assim como a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.¹⁵⁷

Com a definição de vontade livre como uma vontade que se deixa agir por um princípio da razão, se tem um conceito positivo de liberdade, isto é, não apenas enquanto independência de motivos empíricos, mas a determinação por um princípio puro da razão. Importa notar aqui a diferença entre o sentido transcendental da liberdade e o sentido prático que a FMC evidencia. Na CRP, a liberdade transcendental estava salva, e à liberdade prática faltava à elaboração clara de algum princípio que a tornasse possível. Agora, Kant consegue a formulação da lei e, com isto, pode pensar a liberdade não apenas como um conceito especulativo, mas como possível de ser efetivado. É na CRPr que esta efetivação vai ser esclarecida.

A aplicação da analogia no argumento da FMC pode ser evidenciada nas formulações do Imperativo Categórico. A terceira formulação diz: “*age como se a máxima da tua ação devesse se tornar, pela tua vontade, lei universal da natureza*”.¹⁵⁸ Uma analogia que permite pensarmos a lei no horizonte da universalidade, tendo como ponto de referência a legislação da natureza. O filósofo utiliza a analogia entre legislações da natureza e da liberdade.

Outra evidência da analogia se dá quando Kant une as duas legislações à idéia de finalidade última, cujo resultado é a noção de um *Reino dos fins*. “A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza”.¹⁵⁹ Mais adiante ainda afirma: “Um reino dos fins só é possível, pois, em analogia com um reino da natureza; aquele, porém, segundo máximas, quer dizer, regras que se impõe a si mesmo; este, só segundo leis de causas eficientes impostas externamente”.¹⁶⁰ Na quarta formulação do Imperativo Kant afirma:

pensar justamente num sistema teórico de idéias morais. A felicidade é posta como resultado da moralidade que a torna digna para o ser humano, afirma Kant (in: *CRP*, p. 483).

Entendemos, contudo, que em ambos os casos, as afirmações de Kant sobre a moral são conflitantes e contraditórias até com o que veremos na *Fundamentação* e na *CRPr*. Entretanto, como sustentamos a tese de que a CRP ainda trabalha no âmbito teórico-especulativo, as idéias sobre moralidade também podem ser lidas neste contexto. Mas em nenhum dos casos a motivação moral recebe o tratamento que a CRP vai ofertar, principalmente no terceiro capítulo da *Analítica*, bem como na *Dialética da razão prática pura*, ou seja, levando-se em conta o papel do sentimento moral como condição sensível da efetividade da lei.

¹⁵⁷ KANT. *Fundamentação*. Ak A 97-98; T 79; W 81. “Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und Freiheit würde diejenige Eigenschfat dieser Kausalität sein, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann; so wie Naturnotwendigkeit die Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt zu werden.”

¹⁵⁸ KANT. *Fundamentação*. Ak A 52; T 52; W 51. “Handle so, als ob die Máxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.”

¹⁵⁹ KANT. *Fundamentação*. Nota de rodapé. Ak A 81; T 67; W 70. “Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur.”

¹⁶⁰ KANT. *Fundamentação*. Ak A 84; T 69; W 72. “Ein Reich der Zwecke is also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. Sich selbst auferlegten Regeln, diese nur nach Gesetzen äußerlich genötigter wirkenden Ursachen.”

“age de tal maneira que possas usar a humanidade, tanto em tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.¹⁶¹ Temos como que um agregado de analogias. A analogia permite pensar uma humanidade, como sistema de fins, tanto em vista do agente como de um outro. Kant imprime ao ser humano o atributo de fim último das suas próprias ações. Finalidade que é inferida, na FMC, para os fins da liberdade, ou seja, para as ações originárias de uma vontade livre. Tais ações devem ser guiadas apenas pela lei moral, visando como único fim, o seu próprio agente e a humanidade como um todo representada nele – humanidade como comunidade de seres livres.

A analogia coma idéia de uma finalidade natural imprime ao âmbito da moralidade um fim que não foge das raias da própria determinação moral – como poderia ser se colocássemos a felicidade no horizonte de sentido para as ações com pretensão de valor moral, por exemplo. Neste caso, a satisfação seria um empecilho para a manutenção da pureza da determinação moral. Também tornaria difícil a sustentação do caráter universal do Imperativo, pois ele deve ser *a priori*, puro e absolutamente necessário.

A analogia, como podemos notar, é elemento necessário ao argumento de Kant na formulação do imperativo moral. Ela indica que nem a idéia de liberdade, nem a autonomia da vontade ou até mesmo o anúncio da lei moral, derivam de uma argumentação fundamentada em dados empíricos. Ao contrário, devem surgir a partir de um entendimento que opere em condições *a priori*. É de um entendimento puro que uma lei surgir como princípio *a priori* objetivo para a ação. Uma legislação que regeria uma cadeia de eventos diferenciada da natureza. A lei moral, portanto, não se reduz ao conhecimento teórico. Carecemos de intuições sensíveis objetivas que lhe ofereçam uma correspondência na sensibilidade. Sendo assim, nem o esquematismo transcendental, nem a solução da representação analógica da razão pura, deverão servir como forma de exposição dessas idéias. A analogia com o entendimento nos autoriza pensarmos um mundo de ações nas quais a determinação não recai apenas sobre leis da natureza, mas a um outro tipo de necessidade: a necessidade condicionada à observância da lei da razão.

Temos, na FMC, a analogia sendo utilizada como raciocínio para fins transcendentais práticos. Seguindo o fio condutor da analogia, entre entendimento e razão, neste caso permeando funções teóricas e práticas, no intuito de formular o princípio *a priori* da moral, o Imperativo Categórico. Ele será a condição de determinação pura das proposições práticas. Resta saber como é possível que este princípio opere numa sensibilidade. Como Kant tem dificuldades em responder esta questão na FMC, veremos, na CRPr, se a analogia também não poderá ter alguma utilidade neste sentido.

¹⁶¹ KANT. *Fundamentação*. Ak A 67; T 59; W 61. “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”

CAPÍTULO 3

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA E O SENTIDO DAS PROPOSIÇÕES MORAIS

Seguindo a interpretação da fundamentação kantiana da moral como uma semântica dos conceitos da razão prática, investigaremos as regras de validação, atribuição de sentido e significado da lei moral. Na *Fundamentação*, Kant tinha encontrado o princípio formal, a saber, a lei moral na sua forma pura. Mas ele ainda não havia provado consistentemente, como aponta Loparic,¹⁶² a sua possibilidade efetiva. O que pretendemos demonstrar neste capítulo são as condições de sensificação da lei moral, formuladas por Kant na CRPr, a partir das quais se pode garantir que a lei moral seja concretizada.

Não podemos resolver este desafio saindo das raias da própria razão.¹⁶³ Como bem observa Loparic, o ser humano “... passa a existir como uma máquina heurística”¹⁶⁴, isto é, uma espécie de interpretadora de situações-problema e calculadora das soluções.

A razão tem seus olhares voltados à experiência. Interessa-se de diversos modos em relação aos fenômenos. Pode, por exemplo, determinar objetivamente as leis que regem a natureza. Temos, neste caso, um interesse teórico, onde a razão pergunta sobre o sentido da ligação que o verbo *é* opera numa proposição. O trabalho que o tribunal da razão efetuou a si mesma na CRP foi de analisar as condições de possibilidade das proposições teóricas, ou seja, em que condições e o quê a cópula ‘é’ tem o direito de ligar.

Mas a razão também tem interesses práticos. No segundo interesse da razão, a razão se pergunta pelo que ele *deve* fazer, ou o que pode esperar a partir do cumprimento ou não do dever. A razão deverá poder resolver o problema de estabelecer princípios para uma ação possível. O sentido do interesse prático pode ser, entretanto, prático-teórico, enquanto fundamento das ações práticas possíveis, neste caso, guiando-se por imperativos de habilidade; ou prático-moral, ou da ordem das ações necessárias, isto é, ações que urgem uma resposta visível, concreta. As primeiras são de ordem técnicas, e precisam apenas de justificações teóricas para comprovar sua possibilidade. Se os princípios determinantes da ação podem ter validade universal e são sustentados na própria razão, sem vínculos externos com interesses materiais, poderemos ter uma ação denominada moral.

Sendo assim, a tarefa da razão prática é de estabelecer regras de aplicação dos conceitos constantes nos juízos sintéticos *a priori* práticos. Desta forma, constata Loparic, Kant evitaria cair em abstrações vazias em relação aos assuntos morais e a lei moral não seria mera poesia. Para as

¹⁶² LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 20

¹⁶³ KANT. *CRP*. Ak B 506, A 478; T 310; W 451.

¹⁶⁴ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 14.

questões da moral é preciso estabelecer os princípios, e destes, as conseqüências práticas. É a teoria da decidibilidade ou solubilidade das proposições práticas, como denomina o comentador.

Na Crítica da Razão Prática, Kant pretende encontrar o *campo semântico* no qual a lei pode vigorar com sua força e efetividade. O problema semântico próprio da CRPr, no dizer de Loparic, se colocaria da seguinte maneira: “... encontrar uma conexão entre lei moral e a sensibilidade...”¹⁶⁵

O desafio, entretanto, é duplo: evitar que esta conexão recaia em fundamentos empíricos ou que termine numa determinação mecânica. É preciso encontrar um solo fecundo para que a lei moral faça valer sua verdade.

3.1 A estrutura da *Crítica da Razão Prática*

Daniel Omar Perez, engajado na interpretação semântica de Kant, afirma que o problema deste ‘solo fecundo para a lei moral’ é resolvido a partir de dois movimentos distintos: o de *desarticulação* do sentido da moral na Metafísica tradicional, e o de *articulação* desse sentido a partir de um novo campo de significação.¹⁶⁶ O argumento de exposição do procedimento de doação de sentido das proposições morais segue, portanto, um caminho duplo. Primeiramente o de *desmontagem* das tentativas da metafísica tradicional de oferecer uma fundamentação em idéias transcendentais, sem qualquer relação com a experiência, ou apenas em coordenadas empíricas. O segundo caminho é o de *reconstrução* das condições transcendentais de doação de sentido para a lei moral.

Neste procedimento, entretanto, deve-se seguir as exigências lógico-semânticas que serviram para a doação de sentido dos juízos teóricos, qual seja, encontrar as condições sensíveis para a referenciação dos conceitos e das proposições – agora referentes à moralidade.

3.2 Os caminhos da Crítica

Na CRPr Kant afirma que a liberdade é a *ratio essendi* da lei e esta é a *ratio cognoscendi* da liberdade.¹⁶⁷ Entretanto, se a lei for pensada em termos de proposição sintética *a priori*, ela precisa encontrar campo semântico suficiente para sua efetivação. Kant retoma o argumento da FMC de que tanto a liberdade transcendental quanto a liberdade prática são possíveis e necessárias. A primeira, pela idéia de um mundo inteligível; a segunda pela idéia da autonomia da vontade e pela lei moral. Com isto, o filósofo quer mostrar que a razão prática tanto pode produzir seus próprios

¹⁶⁵ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 20.

¹⁶⁶ PEREZ, D. O. *Sentido da Moral Kantiana a partir de sua estrutura argumentativa. (Uma abordagem filosófico-linguístico)*. p. 90.

¹⁶⁷ KANT. *CRPr*. Ak A 5-6; T 6; W 108.

conceitos (Bem, Deus, Imortalidade, felicidade – associados ao princípio moral), quanto pode produzir fatos, isto é, ações determinadas absolutamente pela lei moral.

Em seu primeiro movimento argumentativo, Kant opera a desmontagem do campo de significação da lei moral dos objetos deixados pela tradição metafísica. Exclui a experiência, o hábito e qualquer conceito de bom que sejam fixados anteriormente à elaboração do princípio fundamental da determinação do agir. Desta forma, o princípio pelo qual a ação dita moral deve guiar-se deve ser puro, *a priori*, independente de conceitos teóricos e interesses materiais. O desenvolvimento desse argumento é o objeto da Analítica da Razão Prática, ou seja, demonstrar os elementos que não compõem (e os que devem compor) a proposição fundamental da razão prática.

No §2, teorema I até o III, Kant indica aquilo que não deve compor a configuração da determinação moral. Primeiramente, o princípio moral não é material, não é empírico, não diz respeito aos apetites, não é meramente particular e não está vinculado ao sentimento de prazer. Em segundo lugar, a regra máxima de determinação do agir moral não pode estar conectada ao desejo de felicidade ou ao amor-próprio. Ela não depende do objeto, não está vinculada ou condicionada à existência de fins materiais ou representações conceituais. Qualquer proposição que se origine de tais elementos não tem o direito de exigir necessidade e universalidade, pois ficam restritas ao âmbito particular.¹⁶⁸

No teorema III, o princípio da razão prática não deve obedecer a inclinações e nem é fruto de uma unanimidade discursiva – o que restringiria a um conhecimento teórico. Em ambos os casos o princípio moral ficaria isento da obrigatoriedade. Para que isto ocorra é necessária a mera formalidade do dever. A formalidade que Kant se refere é de uma legislação universal. Ela indica a independência de condições materiais, o que retiraria a lei moral das condicionantes fenomênicas (as condições do tempo e espaço).

Para conquistar o valor de universalidade, a formalidade precisa ainda estar conectada a uma vontade, que também deve se ver livre de móveis empíricos. Lei formal, mais vontade livre, são as condições fundamentais para que a moralidade possa ter sentido.

Mas como saber dessa lei? Como termos consciência dela? Em resposta curta podemos dizer: a lei nos torna cômicos de nossa liberdade por sua pureza e incondicionalidade. Para chegarmos nela, entretanto, Kant utiliza a analogia com o entendimento, como vimos no capítulo 5 da primeira parte da pesquisa.

Ainda não chegamos, contudo, à concretização da lei moral. Veremos em que medida a noção de *Fato da Razão* resolve nosso problema.

¹⁶⁸ KANT. *CRPr*. Anotação I. Ak A35-38; T 33-36; W 125-127.

3.3 Fato da Razão

De modo análogo ao tratamento dado à primeira formulação da lei moral na FMC, Kant insere, no §7 da CRPr, a fórmula que focaliza a universalidade da lei: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”.¹⁶⁹ Na anotação que segue esse parágrafo o filósofo ressalta os três elementos fundamentais da lei: ser *a priori*, categórico e determinante de forma absoluta, imediata na vontade. Esta última tem o poder de se desligar de condicionantes patológicos, portanto, também poderá ser livre e pura, apta à submissão da lei.

Ainda neste ponto, Kant enuncia o *Factum da Razão*, caracterizando-o com sendo a consciência da lei. Tal consciência, alerta o filósofo, não é inferida a partir de dados empíricos, nem mesmo da simples consciência – da idéia que possamos ter a respeito – da liberdade, “... 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...”¹⁷⁰ A lei moral não se apresenta de forma analítica pois, neste caso, precisaríamos antes de uma consciência empírica ou de uma intuição intelectual, o que não se pode admitir.¹⁷¹

O *Factum* pode ser compreendido como uma teoria que pretende provar que a lei moral existe enquanto princípio puro da razão, que é necessária e possível de ser efetivada. Logo, a lei está restrita a todo ser dotado de razão e de vontade, ou seja, para um ser racional finito. Para estes, a lei moral tem a força de um dever. O modo como ela opera é da ordem da obrigação. Isto porque, só tem sentido falarmos em lei quando nos referimos a seres racionais limitados, que se deixam determinar por máximas de todos os tipos – morais ou não.

O *Factum* vem mostrar três modos de operacionalização da lei moral. Primeiramente, na sua figuração formal, determina a vontade mediante a consciência da necessidade da lei, enquanto um dever absoluto. Serve, neste caso, como critério para que as máximas sejam submetidas no intuito de uma ação moral. Também demonstra como a razão prática pura pode determinar seus próprios objetos, ou seja, seus conceitos (Deus, imortalidade da alma, bem supremo, felicidade,

¹⁶⁹ KANT. *CRPr*. Ak A 54; T 51; W 140. “Handle so, daß die Máxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.”

¹⁷⁰ KANT. *CRPr*. Ak A 56-57; T 52; W 141-142.

¹⁷¹ Isto vem comprovar, segundo nossa leitura, que a argumentação de Guido de Almeida de que a lei moral é uma proposição analítica, mas que se apresenta de forma sintética, não parece estar de acordo com a intenção de Kant. Ela é uma proposição sintética *a priori* e, como tal, precisa tornar-se sensificada, isto é, imbuída de sentido que lhe permita se tornar efetiva. O que Kant parece concordar, segundo a anotação do §7, é que também de forma analítica, isto é, pela análise da consciência comum pode-se chegar a essa proposição.

santidade).¹⁷² Tais idéias servem apenas como arquétipos para a sistematização da moral, mas não podem determinar diretamente uma ação com pretensões de moralidade.

Na terceira forma de operacionalização, o *Factum* aponta para o *sentimento moral*, como a afecção sensível, de caráter puro, *a priori*, concomitante à consciência da lei, que permite não apenas reconhecê-la, mas aceitá-la. Desta forma, a lei moral pode valer de fato. Se ficarmos limitados à noção apenas de uma consciência lógica da lei moral, teremos apenas um conhecimento intelectual da liberdade, o que não prova como a lei pode determinar uma vontade racional.

É preciso então determinar de modo mais claro em que sentido podemos falar de um campo semântico específico para a proposição fundamental da moralidade. Precisamos compreender melhor o papel da consciência e do sentimento moral. O teste da *Típica* pode nos ajudar.

3.4 O Teste da Típica

Com a lei moral formulada, é possível elaborar um teste no qual se verifica se a máxima da ação está ligada de modo absoluto à lei moral. Este teste Kant denominou *Típica da Razão Prática*¹⁷³. A função do teste é coagir as máximas da ação em função da lei moral. Coerção esta que não é externa à própria razão, é “... coerção interior, mas intelectual.”¹⁷⁴ Como já mencionamos, uma ação moral sempre deve poder não ocorrer. Isto reforça a validade do dever, logo, da coerção. Para que isto ocorra é necessário que as limitações do sujeito da ação de certa forma sejam superadas, ainda que não eliminadas.

Este movimento de coerção, ao custo de uma boa dose de mortificação dos desejos, permite à ação moral adquirir um caráter de sublimidade, pois implica também a elevação da sensibilidade para a receptividade da lei e à consciência da incondicionalidade do dever. Por este motivo uma ação moral é digna de admiração e respeito também em seu aspecto exterior. Na *Antropologia*, vimos que Kant admite uma aparência estética para a ação moral, a partir da qual será possível uma “leitura” estimulante em favor da efetivação da lei aos espectadores. O que não será permitido,

¹⁷² O modo de procedimento de doação de sentido dessas idéias não deve esquivar-se do âmbito de validade da lei. Essas idéias devem estar em conexão com a moralidade. Fora da relação semântica elas perdem o sentido e constituem um salto metafísico, tudo o que Kant rejeita. Elas constituem, entretanto, um grande peso no exercício de simbolização entre as idéias práticas da razão e a sensibilidade, como vimos em comentários sobre a *Religião nos limites da simples razão*, na primeira parte dessa pesquisa.

¹⁷³ KANT. *CRPr.* Ak A 122; T 110; W 188. “Pergunta a ti mesmo se poderias de bom grado considerar a ação, que te propões, como possível mediante a tua vontade, se ela devesse ocorrer segundo uma lei da natureza da qual tu mesmo fosses uma parte.” / “Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest.” Sobre a *Típica*, já comentamos na primeira parte da pesquisa.

¹⁷⁴ KANT. *CRPr.* Ak A 58; T 54; W 143. “der ein innerer, aber intellektueller, Zwang genannt werden kann, als moralischer Nötigung bedarf.”

contudo, é que aparência moral seja interna, ou seja, que o próprio agente confunda o fundamento de determinação de sua ação – a lei moral – com outros móveis.

Por esse motivo é que podemos entender como a investida no sentimento moral parece dar conta da mal fadada dedução do Imperativo Categórico, na FMC. Parece até estranho atribuir este título para tal tarefa, já que a prova não se dá de maneira intuitiva. Entretanto, como Kant está seguindo o modo de exposição da CRP, há uma espécie incompleta de dedução da liberdade. Talvez assim seja possível justificar a presença do termo “dedução”.¹⁷⁵ Deve-se ressaltar contudo que, além de controversas as interpretações para este ponto da Crítica, o próprio Kant não se limita a ela. Vai contornar a questão, segundo a interpretação que defenderemos, com a noção de *sentimento moral*, e não com uma prova intelectual.

Se o *Factum* apenas for lido enquanto um reconhecimento intelectual da lei na sua força de dever, deixa-se escapar justamente a necessidade de se demonstrar como, e até que ponto, é possível que a lei produza ações concretas. Uma dedução em termos cognitivos, apenas prova que é possível pensarmos uma natureza supra-sensível e um sujeito autônomo, mas não garante uma realidade objetiva para estas idéias. Estaríamos restritos ao âmbito do conhecimento teórico ou da mera especulação.¹⁷⁶

Esta prova, por outro lado, não poderia vir da experiência ou de observações fenomênicas. Isto quer dizer que não poderemos ter certeza, no sentido de um conhecimento determinado, em relação ao elemento que opera a conexão entre lei e vontade. Talvez uma investida no sentimento moral possa sugerir alguma saída.

3.5 O sentimento moral

É no terceiro capítulo da Analítica, *Dos Motivos da Razão Prática Pura*, que Kant dá maior ênfase ao sentimento moral. A lei deve determinar imediatamente a vontade. Como ela faz isto? A primeira resposta de Kant é desconcertante: “... é um problema insolúvel para a razão humana...”¹⁷⁷

¹⁷⁵ A questão sobre a possibilidade ou não da dedução das idéias transcendentais é tema controverso. Este debate se detém especificamente nas deduções da lei moral e do juízo do gosto. Tal questão também faz parte do cerne do nosso trabalho, uma vez que nossa hipótese segue a de Loparic, Daniel O. Perez, Joãozinho Beckenkamp, dentre outros, para os quais a dedução, principalmente no quesito da lei moral, não ocorre de forma direta. E não ocorre porque isso não é possível, pelo menos se pensarmos que a relação dessas idéias passa por vias indiretas para o domínio da sensibilidade. A validade objetiva da lei moral, como demonstraremos mais adiante, não é possível de se comprovar, pois isso implicaria a passagem pelo entendimento, pela verificação empírica de que ela foi efetivada. Isso Kant não autoriza, pois a validade da lei moral não depende de condições empíricas. Por outro lado, a prova empírica ou objetiva dessa validade da lei fere o princípio constitutivo da liberdade, tanto no sentido transcendental quanto no sentido prático, pois impediria que a ação pudesse ocorrer de outra forma. As questões de liberdade parecem, já na CRP, não se reduzirem a questões meramente teóricas.

¹⁷⁶ KANT. *CRPr*. Ak A 84-85; T 78; W 163.

¹⁷⁷ KANT. *CRPr*. Ak A 128; T 116; W 192. “... das ist ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem und mit dem einerlei: wie ein freier Wille möglich sei.”

Segundo o que entendemos, a possibilidade de se descortinar uma ligação imediata, segundo critérios objetivos, ou seja, segundo o rigor dos juízos teóricos, está descartada.

Primeiramente, por que uma questão destas precisa ser respondida? Afinal, que se decida seguir a lei e suas conseqüências, não seria isto uma questão da ordem privativa? Se tivermos que aceitar tal tese, então a moralidade kantiana terminaria num ceticismo, isto é, poderíamos justificar o agir conforme a consciência de cada um e, desta forma, abortaríamos qualquer possibilidade de necessidade e universalidade ao princípio moral.

Kant dá um passo a mais. Um passo cuidadoso, perspicaz e arriscado. Vai ao território das motivações. É um argumento perigoso, pois não custaria muito terminar num fundamento empírico todo o argumento que construiu num plano *a priori*. Por este motivo, deve poder tratar de uma motivação também em sentido transcendental.

A lei mesma é capaz de produzir motivos. Ela mesma produz um efeito no ânimo capaz de fazer-se aceita. Uma motivação oriunda da própria lei, portanto, sem vínculos com afecções patológicas. Kant ressalta que a lei moral produz duas espécies de sentimentos. Primeiramente, num sentido negativo, o sentimento de dor, pois ela produz dano às inclinações, abate a presunção e o amor de si. A presença desse sentimento de dor, de humilhação, por ocasião da renúncia de suas inclinações, entretanto, não deve excluir a possível presença de um sentimento de prazer intelectual diante da lei moral. Cabe observar aqui que, ainda na segunda Crítica, o sentimento de prazer ou de dor, está vinculado à dimensão empírica, isto é, ao prazer ou desprazer sensorial. Por esse motivo é que o filósofo se refere a um sentimento intelectual de admiração pela lei. Este prazer intelectual em relação à lei está distante, portanto, de um sentimento estético ou empírico.

A humilhação é um sentimento negativo, como vimos, mas ele não está só. O sentimento positivo surge como resultado desta humilhação. Eleva e promove positivamente a sensibilidade em vista da observância da lei. É o sentimento de respeito, o *sentimento moral*, resultado da representação da lei, da força coercitiva que ela exerce na sensibilidade.¹⁷⁸ É o reconhecimento da lei na sua força de coerção, da sua necessidade absoluta de concretização: “é a consciência de que a fórmula vigora porque a razão age em nós”.¹⁷⁹

Se a lei é um princípio *a priori*, e o sentimento vinculado a ela também o é, então podemos pensar também na universalidade deste sentimento. Neste sentido é que Kant ressalta dois aspectos importantes do sentimento de respeito. Primeiro que ele não é um adereço, um efeito meramente particular na constituição de um ser racional finito. Ele é seu atributo.¹⁸⁰ Portanto, é um sentimento dotado de universalidade. Afinal, qualquer ente dotado de sensibilidade tem a pré-disposição de

¹⁷⁸ KANT. *CRPr*. Ak A 130-131; T 119-120; W 193-194.

¹⁷⁹ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 36.

¹⁸⁰ KANT. *CRPr*. Ak A 137; T 125; W 198.

desenvolvê-lo. Esse elemento de universalidade do sentimento vem ao encontro da própria universalidade da lei.

O sentimento de respeito é *a priori*, conforme Loparic afirma: “O sentimento moral kantiano é um motivo subjetivo e sensível, mas de origem *a priori*”.¹⁸¹ Não é um sentimento de contemplação, como é o caso do prazer e desprazer, mas de subordinação, de coerção diante da lei. É a sensação de reconhecimento de sua força e urgência.

A razão, na fórmula da lei, possui uma energia, o que implica num movimento em direção ao sensível. Não persuade com discursos, não justifica com argumentos, não requer habilidades, nem hipóteses, apenas manda. A lei formal, juntamente com o sentimento de respeito que ela desperta, liga o racional ao natural, a liberdade e a necessidade, permitindo que o ser humano, mesmo determinado pela sua natureza, possa deliberar para além de suas limitações. Nisto reside a sua dignidade.

Podemos pensar a relação entre os dois tipos de sentimento produzidos pela lei moral, o primeiro (negativo), como que limpando terreno para o surgimento do segundo. Varre as afecções patológicas para fazer surgir um sentimento puro, *a priori*, ligado ao intelecto. O sentimento de humilhação tem a função de retirar os obstáculos para que a lei se cumpra, remove as resistências, promove de modo positivo a efetivação da liberdade, torna o sujeito mais receptivo à lei.

Se o sentimento moral é resultado da lei, como um efeito, então ele não pode ser pensado como anterior à lei, mas enquanto resultado da eficiência da lei numa consciência. Um sentimento que não visa objetos, tão somente a nobreza de caráter que o cumprimento da lei permite. Está ligado tão somente à lei moral ou àquilo que serve como instigação para o cumprimento do dever que a lei reclama.¹⁸²

Um segundo elemento é sua imediaticidade perante a lei. Ocorre concomitantemente à consciência do dever. É o que permite, portanto, que um sujeito possa interessar-se puramente pela lei. “Interessar-se” aqui não significa que a lei moral seja usada como um meio para outros fins. Ela um fim em si mesma, porque carrega consigo justamente o sujeito que a pensou e a aceitou, como fim e si mesmo. Também carrega a humanidade, presente neste sujeito, enquanto comunidade de seres inteligíveis. O agente moral não pode assumir outro fim que não seja ele mesmo e todos que comungam do reino da liberdade, da autonomia da vontade.¹⁸³ Um segundo sentido para o interesse moral, enquanto sentimento moral, como aquilo que *pode fazer* a conexão entre uma vontade autônoma e a lei moral. É um tipo de interesse especial, puro.

¹⁸¹ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 37. Nota.

¹⁸² KANT. *CRPr*. Ak A138; T 126; W 198.

¹⁸³ Isto já fora defendido na FMC.

Estes elementos devem ser guardados com maior atenção, pois terão lugar especial na demonstração da função da simbolização estética da moralidade. Afinal, agora podemos pensar em algo que remova as resistências de ordem empírico-patológica. Essa dinâmica de sentimentos pode ser observada em analogia ao procedimento argumentativo de Kant, como apontamos no início deste capítulo. Uma retirada de elementos metafísicos – empíricos ou transcendentais – de determinação da ação moral, para abrir espaço apenas ao princípio puro. De um sentimento patológico para um sentimento puro, é o movimento que o filósofo tem em mente.

O que demonstramos acima nos permite afirmar que a moralidade kantiana não se reduz a decisões intelectuais ou psicológicas (emocionais ou mentais). A teoria moral proposta por Kant, segundo o que entendemos, não se deixa reduzir a um racionalismo frio e calculista. É intelecto, sim, mas é também um *modus*, conforme também aponta Loparic em relação à idéia de liberdade, pois ela “...implica um modo de vida moral”¹⁸⁴. Apenas a consciência intelectual da lei não é suficiente para demonstrar como a lei se instala na sensibilidade. Ela pode tão somente garantir que uma ação esteja em conformidade com a lei, e isto não a reveste de moralidade. O sentimento de respeito torna a ação não apenas *conforme* a lei, mas *pela* lei.

Não estamos tratando, por outro lado, de um procedimento mecânico. Isto retiraria todo o valor moral da ação. A lei precisa fazer peso e restrição às inclinações para poder valer-se como um dever. O sentimento moral garante que a ação seja não por mero reconhecimento de um dever, mas pela pura necessidade de seu respeito. Não podemos pensar numa relação automática e mecânica porque não se inibe completamente a presença das sensações nesse sujeito racional. Isto faz parte de sua condição finita. Moralidade não é legalismo, nem hipocrisia ou sentimentalismo. Não é para santos ou anjos ou uma mera quimera. A lei moral é, via sentimento de respeito e consciência do dever, a condição *sine qua non* a efetivação da liberdade pode ser pensada como possível.

Como seres racionais finitos que somos a lei moral é lei do dever. A lei é santa. O homem não. Por isso, o dever é necessário, exigente e sublime. O sentimento moral, por sua vez, é o solo receptivo da lei. Justamente o lugar da sensibilidade onde o princípio sintético *a priori* da razão prática pode adquirir algum sentido e efetividade. É o campo semântico onde a razão pode atribuir sentido para suas proposições morais.

Neste sentido é que uma dedução da lei moral precisa ser discutida em outros termos. A razão pura também é prática, afirma Kant, porque produz efeitos sensíveis, porque é capaz de legislar sobre a vontade. Enquanto os limites da razão pura são determinados, segundo Loparic, pela semântica transcendental dos conceitos,¹⁸⁵ na semântica das representações também são

¹⁸⁴ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 42.

¹⁸⁵ Ver: LOPARIC, Z. *Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

investigados os limites e possibilidades dos juízos sintéticos práticos *a priori*, ou seja, os juízos morais. Neste caso, não é pela via da dedução e das intuições sensíveis, própria do campo semântico do conhecimento, mas pelo campo de sentido prático, da sensibilidade. A realidade da lei moral não pode ser demonstrada por dedução.¹⁸⁶ A síntese entre a universalidade da lei e a vontade é “... sensível, *a priori* e não cognitiva (intuitiva), mas volitiva”.¹⁸⁷

Esta interpretação do papel do sentimento moral como elemento sensível que dá suporte ao sentido da lei moral, permitindo que ela seja colocada em prática, não recebe o mesmo tratamento em outras leituras sobre o papel do *Fato da Razão*, na CRPr. A seguir, conflituaremos a interpretação lógico-semântica com a leitura analítica, que tem como um dos principais representantes o filósofo Guido Antônio de Almeida.

3.6 A interpretação Analítica

Uma outra leitura possível do trabalho crítico de Kant em buscar o princípio fundamental da ação moral é a leitura analítica ou dedutivista de Guido de Almeida.¹⁸⁸ Ele pretende se contrapor às tentativas de cunho metafísico, criticando a posição de Ernest Tugendhat, para o qual a fundamentação da moral kantiana necessita de premissas metafísicas, como a idéia do supra-sensível, por exemplo. Também se distancia da versão semântica de Loparic, ao evitar o sentimento respeito como complemento da determinação do agir moral.

Segundo Guido de Almeida é possível reconstruir o argumento de Kant apenas com as premissas do próprio Kant, ou seja, apenas na demonstração de como faz sentido e é justificável a utilização do predicado “moral” numa proposição. Agir moralmente é agir por dever, independente dos interesses. Agir por dever significa ter razões para agir de tal maneira e não de outra. Ter razões significa justificar sua ação por um princípio prático, uma máxima, que deve ter um fim em vista. Se os fins forem materiais, então as regras são técnicas. Caso sejam fins morais as regras dizem respeito a uma vontade racional.

As máximas de uma vontade racional podem ser hipotéticas – dependem da realização de um fim, do seu resultado, de algum interesse – e categóricas. Estas últimas propriamente morais porque são incondicionais, puras, uma vez que independem de qualquer resultado, interesse material ou mesmo de determinações afetivas. Determinam uma obrigação incondicional.

Para justificar o uso do predicado moral num juízo prático, Guido de Almeida problematiza a distinção entre juízos hipotéticos e categóricos, pois a afirmação que devo fazer algo porque devo,

¹⁸⁶ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 33.

¹⁸⁷ LOPARIC, Z. *O Fato da Razão: uma interpretação semântica*. p. 38.

¹⁸⁸ DE ALMEIDA, G. *Moralidade e racionalidade na teoria moral kantiana*. pp 167-180.

simplesmente, não dá garantias de sua realidade efetiva, de sua objetividade. É preciso justificar a afirmação “devo e basta”!

O Imperativo Categórico não pode ser visto apenas como um ponto de vista a partir do qual se pode falar em moral. Se assim o fosse, a tese metafísica de que a moral kantiana terminaria num solipsismo e num círculo vicioso, ganharia reforço e colocaria em risco todo o edifício crítico da moral. O dever não se justifica automaticamente pela obrigação da norma. Portanto, a tarefa, segundo Guido de Almeida, é de buscar o fundamento da norma em relação a um outro elemento: a consciência de si como fim último da ação.

Os fins, a que se refere a moral kantiana, são os próprios sujeitos racionais, enquanto fins em si mesmos. *Ter razões para...* é uma afirmação que exige do sujeito moral uma auto-compreensão de si como “sujeito dos fins”, ou seja, como aquele que determina sua ação como se qualquer ser racional também a escolhesse. O terceiro elemento da conexão entre lei e vontade seria a idéia de um ser racional que tem consciência de si como sujeito e fim de sua ação. A consciência de si como um sujeito autônomo, que escolhe seus fins tendo em vista a universalidade. Um elemento de caráter cognitivo, segundo o que vemos, e que justifica a denominação de sua leitura como ‘analítica’.

A tese de Guido de Almeida é de que a moral kantiana pode provar – fundamentar o predicado moral, não pelo argumento da sensibilidade, mas pela idéia de um sujeito que pensa, isto é, de um sujeito capaz de conhecer e de julgar, portanto, capaz de ser livre. A moralidade é resultado desta auto-compreensão do agente como sujeito dos fins, não determinado por causas externas (Deus, sociedade, desejos). O comentador, no seu argumento analítico, parte de dois conceitos do dever: o genérico, dever como “ter razões para”; e o moral, como obrigação incondicional. É necessário justificar o uso destes termos nos juízos sintéticos da moral.

No campo do conhecimento os conceitos aos quais subsumimos as intuições sensíveis são as categorias, cujo resultado é um gênero de discurso teórico. No campo prático, o conceito de “bom” é aquele ao qual são subsumidas as proposições pretensamente morais. Portanto, tais conceitos devem ser universais, ou seja, este gênero de discurso diz respeito às condições de possibilidade da *consciência moral*, da consciência que se tem de si enquanto agente. Agir com consciência, é agir racionalmente.

O argumento analítico *deriva* o agir moral da consciência moral como uma consequência lógica. Quem age de maneira consciente age racionalmente, isto quer dizer, com base nos imperativos hipotéticos (regras de preferência particulares, válidas subjetivamente) e, especificamente, nos categóricos (regras de preferência objetiva, incondicionais). A vantagem destes dois argumentos, segundo aponta o comentador, é de que “... poderia-se dispensar premissas

metafísicas sobre a razão ou a liberdade transcendental”.¹⁸⁹ Além de não precisar considerar o papel do sentimento moral na efetivação da lei.

A questão a saber é como é possível o agir moral. Guido de Almeida aponta a origem da dificuldade na *Fundamentação da metafísica dos costumes* onde Kant oferece apenas uma prova lógica: “... quem crê que julga e, portanto crê que é livre por se determinar por razões está por isso mesmo *julgando* e de fato é livre...”¹⁹⁰ É preciso, contudo, demonstrar isto faticamente. Para tanto, a capacidade de julgar as ações necessita de um complemento cognitivo, isto é, de uma capacidade de representar intelectualmente tais ações. E “é a representação abstrata dos elementos da ação, em especial dos fins visados, que torna possível a crítica e a justificação das ações e, deste modo, o enunciado de regras ou princípios práticos.”¹⁹¹ É esse fato que o comentador identifica como o *Fato da Razão*. O fato de que podemos justificar, julgar o que fazemos com base em regras. Esse julgamento só é possível mediante a condição de ser efetuado por uma consciência racional, oriunda ou coadjuvada de uma consciência de si, de uma auto-compreensão como sujeito dos próprios fins. Agir moralmente, agir racionalmente, agir com consciência são os elementos da economia da razão prática, portanto, consciência de si e consciência moral estão ligadas intimamente.

O argumento analítico de Guido de Almeida, segundo o que vemos, esbarra numa espécie de psicologismo racional, ou ainda, numa leitura cognitivista. Tese contrariada por Loparic, para quem o Fato da Razão, na verdade, compõe-se de uma economia entre a idéia da liberdade, o conteúdo da lei moral e o sentimento moral, como expusemos acima. Segundo Guido de Almeida, isto não se sustenta, pois, para Kant, é impossível demonstrar diretamente na sensibilidade os conteúdos da razão pura (especulativa ou prática), bem como é desnecessária e insuficiente a pressuposição do conhecimento da lei para a determinação dos sentimentos. Neste sentido é que não caberia uma dedução moral, segundo a leitura lógico-semântica.

Para que os sentimentos morais conferissem significado ao princípio da razão prática seria preciso que fossem dados independentes de conceitos morais, o que exigiria uma dedução da lei moral. Tese improvável. A idéia de que apenas uma consciência do dever basta para que ele seja respeitado, desconsiderando-se a função do sentimento moral como elemento efetivo na relação lei-vontade, pode resultar justamente num espontaneísmo, ou seja, uma consciência que, apenas por um reconhecimento intelectual do valor da lei moral, se dispõe a obedecê-la. Teríamos um cognitivismo moral que implicaria ou na tese de que somos santos ou, ao contrário, que espontaneamente, sem nenhum recurso à sensibilidade, nos disporíamos a efetivar a lei. Justamente os caminhos que Kant recusa, segundo o que vemos.

¹⁸⁹ DE ALMEIDA, G. *Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana e Crítica*. p. 177.

¹⁹⁰ DE ALMEIDA, G. *Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana e Crítica*. p. 178.

¹⁹¹ DE ALMEIDA, G. *Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana e Crítica*. p. 179.

A posição de Loparic nos parece mais consistente na tentativa de compreender o projeto da moral kantiana. Uma interpretação que, tanto em relação à *Fundamentação* quanto na *Crítica da Razão Prática*, torna insustentável a redução da objetividade da lei moral à consciência racional e à consciência de si. Kant nos dá indícios, como vimos anteriormente, que a lei moral produz seus efeitos na sensibilidade, purificando-a dos meros interesses patológicos. O que nos permite pensar a consciência intelectual da lei não apenas como um (re)-conhecimento da lei, mas uma interação efetiva, na ordem da sensibilidade.¹⁹²

O Fato da Razão não é um elemento apenas lógico-intelectual na moral kantiana. Segundo o que vemos, é uma prova de que a lei não é uma mera ilusão da razão, nem quimera, e sim, algo que pode e deve ocorrer, não apenas no plano do julgamento, mas no plano da ação prática propriamente dita.

Entre os extremos de um reducionismo afetivo ou cognitivo, Kant nos apresenta uma saída que leva em conta tanto a necessidade da lei quanto a condição da finitude do ser racional. Neste sentido é que Kant faz da lei moral o nexos entre causalidade da natureza e o incondicionado, isto é, a liberdade, “... o **fecho da abóbada** de todo o edifício de um sistema da razão pura...”¹⁹³

Tais extremos implicariam ainda em dois tipos de solipsismo: o lógico-idealista e o empírico. No primeiro, um sujeito puro, divagando em idéias sem sentido. No segundo, um sujeito egoísta, pensando apenas em suas próprias necessidades, tornando impossível qualquer universalidade moral.¹⁹⁴ A ambigüidade entre lei moral pura e sensibilidade é parte constitutiva do

¹⁹² Nossa interpretação concorda com a de Larry Herrera de que não é possível fundamentar a possibilidade de efetivação da lei moral apenas em argumentos intelectuais. Nesse texto o autor confronta posições do tipo intelectualista, que não reconhecem qualquer validade na tentativa de completar o reconhecimento intelectual da lei com qualquer forma de sentimento, com leituras sensualistas, para as quais o argumento intelectual falharia. Ele afirma que é possível uma leitura que concorde tanto com um reconhecimento intelectual da lei junto com o sentimento de respeito, como concomitante da lei. Entretanto, a saída encontrada pelo comentador nos parece vincular-se com um tipo de psicologia moral, na medida em que considera o reconhecimento tanto intelectual quanto sensível da lei, como fatos de uma consciência empírica. (HERRERA, L. *Kant on the Moral triebfeder*. IN: **Kant-Studien** 91. Jahrg. 2000, pp 395-410)

¹⁹³ KANT. *CRPr*. Ak A 4; T 4; W 107.

¹⁹⁴ Dentre outras, esta nos parece ser a confusão que George Edward Moore comete quando tece seus comentários sobre a ética kantiana. Ele sai em defesa de uma moral utilitária do *maior bem para o maior número de pessoas*, sem necessidade de universalização. A maior confusão que percebemos em seus comentários é entre verdade e sentido. Kant separa essas duas situações. A primeira refere-se às condições do entendimento. A segunda em relação à moral. Do princípio da moralidade não se pode afirmar que é ou não verdadeiro, mas que tem sentido ou não. A lei moral, em termos kantianos, não deve provar sua verdade, mas sua efetividade. Seu comentário ainda confunde a necessidade moral com necessidade da ordem da natureza, quando afirma que a lei que comanda a ação imprime uma necessidade sem significado algum. Também afirma que a lei moral não oferece possibilidade de uma avaliação, ela mesma, como boa ou não. Obviamente isto não seria possível pois, conforme vimos, a lei moral kantiana oferece um critério para avaliação sobre o que se pode considerar bom ou não. Um critério, a que se dizer, não material. Outra afirmação que não parece condizente com Kant é de que se fosse provado a não existência de uma vontade livre, então a moral proposta na *Crítica* se provaria também infértil. Ora, primeiro que não se trata de provar a verdade, mas validade concreta do princípio ao qual esta vontade livre se permite determinar. E não é um princípio externo. Por isso outro deslize é cometido por Moore: a autoridade que imprime obrigatoriedade moral de Kant não é empírica ou externa ao sujeito. Kant, afinal, não nos oferece certeza teórica, empírica sobre a determinação pura da moral, mas as condições para que as ações possam ser determinadas por algum princípio objetivo e puro. A sua principal acusação reza que o erro grave de Kant é pensar que “... atribuir certos predicados a uma coisa é o mesmo que dizer que aquela coisa é

sentido da própria moralidade. Isto quer dizer que, entre as leis de liberdade e leis da natureza, o abismo é permanente. As transições entre essas duas dimensões é feita de modo tênue, num encontro perspicaz, recôndito, onde as idéias morais da razão prática podem se conectar a sentimentos que lhe sejam aptos à receptividade e, deste modo, produzam atos de moralidade. Por isso o Fato da Razão não é uma teoria meramente especulativa, antes de tudo, pretende fundamentar a possibilidade de se constituir um modo próprio de vida, um modo de ser moral.¹⁹⁵

* * *

As exigências de sensificação da lei moral não podem desconsiderar a sensibilidade como um suporte possível da sua efetividade. O simbolismo prático, como vimos, visa justamente movimentar a sensibilidade em direção à concretização da lei moral. Percebemos a possibilidade de trabalhar num procedimento de sensibilização, tendo como foco o sentimento de respeito, no sentido de um cultivo do sentimento moral, para que a lei não se torne algo longínquo para o sujeito limitado que somos. A questão a saber é se esta atividade não acabaria retirando da lei seu caráter coercitivo, portanto, sua relação de dever, o que descaracterizaria a moralidade no seu sentido puro.

Temos, até o momento da pesquisa, três elementos importantes na argumentação em direção à simbolização estética da moral. Por um lado, a lei moral exigindo a abertura de um novo campo semântico, a sensibilidade moral. Por outro, a possibilidade de se pensar a sensibilidade não apenas afetada, mas também disposta positivamente à receptividade da lei. E, finalmente, a determinação pura da moralidade que não deve perder de vista a condição finita do sujeito da ação.

Como a relação de simbolização das idéias da razão não findou com a exposição da semântica das proposições práticas, precisamos seguir a Kant na demonstração de como são possíveis as proposições *a priori* estéticas. Precisamos perfazer esse caminho para compreendermos como os juízos estéticos são formulados, a que campo semântico eles pertencem, e como operam os sentimentos de prazer e desprazer. Desta forma, poderemos entender o sentido do símbolo na ligação entre juízos de gosto e juízos morais.

objeto de um certo tipo de estado psíquico.” (pg. 215). Ora, justamente o que Kant não pretende é reduzir sua ética a uma psicologia. Sua ética não é um fato psíquico ou do desejo, ou seja, nem tudo o que é bom é sempre desejado. Sabe muito o filósofo alemão que é assim que funciona. Por isso não pode deixar tudo a cargo de um intelecto moralista, nem de um sentimentalismo cético. Querer inserir Kant dentro de uma ética metafísica, ao menos, seguindo esses argumentos, não nos parece convincente. (MOORE, George Edward. **Principia Ethica**. Trad. Márcio Pugliesi, Divaldo Roque de Meira. São Paulo: Ícone, 1998.)

¹⁹⁵ PEREZ, D. O. Kant e o problema da significação. §18.

CAPÍTULO 4

ANALOGIA E SÍMBOLO NO USO PRÁTICO

Neste capítulo abordaremos os modos de utilização da analogia e do símbolo no contexto *Crítica da Razão Prática*. O símbolo, em comparação com a analogia, nos parece apontar para um uso mais propício no âmbito da razão prática. Podemos notar que enquanto Kant firma os princípios básicos da filosofia transcendental, ele utiliza a analogia como um importante instrumento lógico-argumentativo. A partir do momento que o âmbito transcendental se alarga para o campo da moral, a noção de símbolo surge também com um papel diferenciado. Agora, como motivação em função da efetivação da liberdade. Neste sentido, deveremos atentar para o modo como é inserida a representação simbólica nos juízos morais.

Assim como na FMC, a CRPr também não sistematiza uma teoria da representação analógica, apenas a insere na estrutura argumentativa do texto. Temos aqui uma segunda forma de representação: a da lei moral.¹⁹⁶ Embora seja um tipo de representação que faça uso da analogia, ela não implica nem em conhecimento objetivo – como fora o caso do entendimento segundo as analogias da experiência; nem um conhecimento indireto, como fora o caso do uso regulativo (conhecimento indireto) das idéias transcendentais. Este novo uso do termo em questão é necessário devido ao fato de que Kant se dá conta das exigências que a lei moral tem em relação a uma forma distinta de atribuição de sentido, com raízes tanto no entendimento, quanto na razão especulativa.

Na CRPr,¹⁹⁷ Kant continua trabalhando na mesma perspectiva da *Fundamentação*, quando compara dois tipos de legislações distintas como possíveis de existirem concomitantemente – natureza e liberdade. A natureza continua sendo o fio condutor que permite não apenas uma comparação, mas uma forma de determinação, ainda que teórica – como pressupostos necessários – das idéias morais (liberdade, vontade livre, finalidade moral, princípio moral): “... pela razão somos conscientes de uma lei à qual todas as máximas são submetidas, como se uma ordem natural tivesse que surgir ao mesmo tempo de nossa vontade”.¹⁹⁸

Contudo, algumas novidades surgem na segunda Crítica. A primeira delas diz respeito ao novo âmbito de sentido das idéias da razão. Kant descortina um modo diferente de dar sentido e significado aos conceitos da razão prática, quando se dá conta que o procedimento de significação

¹⁹⁶ Entendemos que os dois tipos de representação da CRP se referem aos juízos teóricos, para conhecimento objetivo. A representação analógica indireta se refere aos juízos especulativos, para fins heurísticos. Direta ou indiretamente, entretanto, a analogia fica restrita, na primeira Crítica, ao âmbito teórico.

¹⁹⁷ Utilizo a tradução de Valério Rohden: *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁹⁸ KANT. *CRPr*. Ak A 76; T 71; W 158. “Gleichwohl sind wir uns durch die Vernunft eines Gesetzes bewußt, welchem, als ob durch unseren Willen zugleich eine Naturordnung entspringen müßte, alle unsere Maximen unterworfen sind.”

não pode seguir o modelo do esquematismo do entendimento, nem o modelo heurístico da razão especulativa.

Este novo campo semântico, o da filosofia prática, é agora também denominado filosofia transcendental. Kant encontra, portanto, a possibilidade de determinação *a priori* para as ações morais. Neste sentido, o trabalho da CRPr será o de eliminar qualquer forma de determinação de carácter empírico ou material na ação moral e, ao mesmo tempo, mostrar como ela é possível.

O agir moral deve ser dirigido por, e apenas por, um dever que a lei moral impõe a uma vontade livre. A lei realiza-se por meio de uma vontade que se autodetermina a obedecê-la incondicionalmente, sem qualquer interesse que não seja a pura obediência. A lei moral produz um fato, um *fato da razão*¹⁹⁹. Uma idéia da razão que, agora, não mais serve apenas para fins de sistematização ou de guia para especulações morais, mas um princípio que *produz efeitos na sensibilidade*.

A questão que deve ser resolvida é como uma lei da razão pode determinar uma vontade e, ao mesmo tempo, que esta vontade seja considerada livre? Resposta de Kant: de modo direto, sem interferências de motivações externas, somente em relação com a lei na sua forma pura, isto é, sem adereços ou provocações de ordem empírica. A lei não precisa de enfeites, âncoras ou promessas para se tornar um dever puro. Aqui podemos notar uma disjunção entre ética e estética, o que tornaria, a princípio, dificultosa qualquer aproximação entre as duas. A afirmação do §59 da CFJ – tema desta pesquisa – ficaria comprometida a partir destas considerações.

Uma segunda ordem de questões se impõe no intuito de complementar a primeira: como se daria a determinação direta da lei para uma vontade, se estamos falando não de anjos, mas de seres finitos? Numa resposta concisa poderíamos dizer com Kant: através da consciência da lei. Bastaria, portanto, um conhecimento desta lei, uma tomada de consciência de seu dever, da sua força e necessidade? Se a maneira pela qual interpretamos o fundamento da moral kantiana for de cunho intelectual talvez a resposta seja sim. Tudo ficaria resolvido e não precisaríamos avançar na leitura da CRPr.

É preciso um questionamento quanto a isto. Está claro que Kant não admite qualquer determinação alheia entre vontade livre e imperativo que não seja a lei na sua forma pura. Mas colocaríamos dificuldades que tornariam a sua teoria moral, senão duvidosa, apenas uma bela teoria, pois é fato que o mero conhecimento da lei e o reconhecimento de sua verdade não implica necessariamente numa ação segundo esta mesma lei. A possibilidade de apenas a consciência intelectual da lei – enquanto um saber sobre sua existência (algo como: “sei o que é bom, por isso faço o que é bom”) – não é sustentável se estamos trabalhando na perspectiva de seres finitos. Isto

¹⁹⁹ Tratamos deste tema anteriormente.

implica que tais entes, ainda que se deixem influenciar por idéias e princípios da razão, e possam ter consciência do dever que uma lei impõe, guardam consigo outras formas de afecções, outros interesses que não os morais propriamente ditos.

Teríamos, no caso de uma solução de caráter intelectual, ou uma moral para anjos, o que não faria sentido, uma vez que eles não precisam de lei alguma; ou uma moral hipócrita, pois passaríamos ‘vistas grossas’ para o mundo concreto, da multiplicidade de nuances próprias da vida, cheia de provocações, ameaças, interesses e outros tipos de necessidade. Em outras palavras, a lei moral seria letra morta e vazia.

É preciso lembrar que Kant rejeita uma ação pela simples obediência cega à lei, por forças externas ao sujeito, ou ainda, por simples aparência que esta obediência venha proporcionar. Kant, nos parece, tem em vista uma obediência esclarecida sim, mas resultante de um acordo não meramente intelectual entre vontade e lei. Afinal de contas, a moralidade de uma ação não se atribui pela simples observação da lei. Posso agir de acordo com a lei e isto não significa que a ação moral.²⁰⁰ Moralidade tem sentido apenas quando a ação é *pela lei*, pelo puro respeito à lei. Por ela, tanto aquele que a realiza, quanto o outro que possa ter em vista, logo a humanidade que o sujeito da ação moral representa, devem ser postos como fins em si mesmos. Por estes motivos é que Kant vai dedicar boa parte da CRPr para tratar justamente da relação entre lei e sensibilidade. Ele não aceita um mero acordo lógico-racional, mas quer um *modo de vida*. Moralidade não é se reduz ao conhecimento, a uma consciência intelectual da lei, mas exige um *modus* de ser, não apenas um modo de pensar ou de refletir, mas uma prática que exige uma sensibilidade voltada para o rosto frio da lei moral. Que a determinação seja pura não significa que ela despreze qualquer papel da sensibilidade. E é justamente neste ponto que a lei precisa afetar. A sensibilidade precisa também voltar-se à lei, estar à disposição dela.

Neste sentido, as questões que seguem precisam de respostas claras. Como a lei moral pode afetar a sensibilidade? Pergunta esta que radicaliza as anteriores, sobre a relação entre lei e vontade. Radicaliza porque vai à raiz desta relação ou, pelo menos, até onde é possível, já que o próprio Kant reconhece que a ligação é um mistério, e não há como determiná-la objetivamente – teoricamente.²⁰¹ Se não podemos conhecer a lei determinando uma vontade como um mecanismo automático ou um cálculo meramente lógico, como esta determinação deve operar? A resposta pode ser dividida em duas partes. Nas duas, a solução utiliza os recursos da *analogia*. Agora, mais especificamente, Kant vai inserir a noção do *símbolo*. Veremos como isto ocorre.

4.1 A efetividade da lei

²⁰⁰ KANT. CRPr. Ak A 60-61; T 56-57/; W 145-146.

²⁰¹ KANT. CRPr. Ak A 128; T 116; W 192.

A primeira parte da solução começa na anotação do Teorema III, §4²⁰², quando Kant fala da instrução do entendimento comum para esclarecimento de quando se age por máximas ou por leis. Se a lei moral não deve ser uma resposta automatizada, meramente intelectual, vazia de sentido e, por outro lado, ela não deve ser quimera, uma idéia ficcional em um ente abstrato, como ela deve ser efetiva? A efetividade não pode ser hipócrita, interessada, ou simplesmente alheia ao mundo. Não basta a legalidade, Kant quer a moralidade. Não pode ser determinada por móveis empíricos. É desinteressada de objetos concretos – a não ser a própria ação a ser efetivada. Não segue, por outro lado, apenas conceitos teóricos. A lei não é apenas uma lei teórica que apenas seu conhecimento basta para vê-la na prática. Portanto, dela não se pode seguir por exemplos ou discursos. Não se convence um ser racional finito a agir moralmente. Talvez apenas prepará-lo para que seja mais receptivo à lei.

Para que a moralidade não seja mera quimera não basta desenvolver a intelectualidade, é preciso uma sensibilidade receptiva à lei moral. Kant também recusa qualquer instrução para esse sujeito racional finito. A filosofia prática não é um conjunto de regras técnico-práticas, isto é, de caráter meramente técnico, a partir do qual algum treinamento nos tornaria aptos à moralidade. Como, então, é possível essa preparação? Nas palavras de Kant: “... como é possível também a consciência da lei moral?”²⁰³ A solução desta questão exige o uso da analogia. Tomemos, primeiramente, um segundo jogo de questões:

- 1) Se há uma lei, que vontade se adapta a ela? Resposta: uma vontade livre, não determinada por interesses materiais.
- 2) Se há uma vontade livre, que tipo de lei ela deve obediência? Uma lei formal. Um princípio puro que oriente as máximas da ação, sem mesclas com interesses, com afecções patológicas.
- 3) Onde começa essa relação entre lei e vontade? Numa consciência.
- 4) Que tipo de consciência? A da liberdade? Não. Desta temos, primeiramente, apenas uma consciência negativa (a de não se determinar por interesses patológicos).
- 5) Pela consciência da lei? Sim. Ela se oferece primeiro, imediatamente, sem referência sensível e nos dá consciência positiva da liberdade.
- 6) Mas como essa consciência é possível? Segundo a analogia com o procedimento do entendimento, isto é, num movimento do sensível ao supra-sensível, do empírico ao *a priori*, do material ao puro, e em analogia com a razão, num movimento do condicionado ao incondicionado, do determinado ao indeterminado.

²⁰² KANT. *CRPr.* Ak A 49-54; T 45-51; W 136-140.

²⁰³ KANT. *CRPr.* Ak A 53; T 50; W 139. “Wie ist aber auch das Bewußtsein jenes moralischen Gesetzes möglich?”

A analogia aqui, não é apenas ao modo de representação de idéias e conceitos na sensibilidade. Mas uma comparação, num âmbito transcendental, que implica mostrar o movimento da sensibilidade para os conceitos morais.²⁰⁴ O que temos é uma analogia no sentido não apenas de comparação ou de representação teórico-especulativa, mas de indício de *movimento*. Do sensível e patológico, do interesse material para o desinteresse e a pureza de intenções. Se há um fato, uma lei determinando uma consciência, há também uma consciência em direção à lei. Um estar atento, uma escuta do dever que a lei reclama. Em termos de sensibilidade, um “voltar-se para” a lei. Dois movimentos, portanto. Um intelectual e um sensível. Um de compreensão e atenção, outro de eliminação dos condicionantes materiais, de uma elevação ou purificação da sensibilidade.

Desta forma, ainda que a lei moral possa ou deva ferir a sensibilidade,²⁰⁵ humilhando o sentimento de amor de si, aniquilando a presunção, também eleva a sensibilidade, tornando-a mais apta à recepção da lei. Não apenas fere, mas eleva. Sensibilidade não é algo apenas desprezível, mas

²⁰⁴ O professor Vinícius de Figueiredo apresenta outra interpretação para a função da analogia na moral kantiana. Destituindo o papel do sentimento moral como condição de sentido para a lei moral, o comentador afirma que as idéias transcendentais – Deus, alma, mundo, felicidade, bem supremo – têm como função justamente permitir ao sujeito finito da ação, a compreensão de uma totalidade de mundo a partir da qual o arbítrio se decide pelo dever. Estes conceitos não reduziriam a teoria moral de Kant nem ao puro idealismo romântico, que resultaria numa espécie de irrealismo moral com uma boa dose de ingenuidade, nem mesmo a um retrocesso à tradição metafísica dogmática. Isso não ocorreria pelo fato de que, sobre tais idéias, não poderíamos ter nenhum conhecimento – resultado da *Dialética* da CRP. Entretanto, elas não estariam destituídas de função, qual seja, a de possibilitar a compreensão de um mundo – como princípios heurísticos – a partir do que o sujeito pode vislumbrar a superação de sua finitude pela possibilidade de realização da liberdade. O sensível e o inteligível se dariam as mãos atestando tanto a condição natural quanto a destinação racional do ser humano. (p. 107) Ocorre um deslocamento de função para as idéias da razão: “Neste deslocamento, a oposição entre o normativo e o efetivo adquire, através da representação do dever, o seu significado prático – e nada mais plausível do que supor que a determinação racional da vontade exija a referência às idéias especulativas discutidas na dialética da razão pura.” (p. 113) A ação moral estaria vinculada necessariamente ao pensamento especulativo por três razões afirma o comentador: 1) pela unidade da razão – tanto a razão teórica quanto a prática são a mesma, logo, as idéias de uma podem/devem ser utilizadas em função da outra; 2) a determinação prática do incondicionado – o modo para que o incondicionado possa receber sua determinação se dá pelo condicionamento da vontade; 3) determinação do incondicionado e legislação universal – a determinação do incondicionado numa vontade finita se dá pela obediência à Lei. Disto pode-se concluir: “o que constitui a moralidade da ação será, precisamente, sua referência racional à humanidade, possibilitada pela reabilitação prática da noção especulativa de sistema.” (p. 117-118) Uma ação moral é resultado da compreensão do sujeito como partícipe de uma comunidade de seres racionais. (FIGUEIREDO, V.de. *Mundo Inteligível e Analogia na Moral de Kant*. IN: **Modernidade e a Idéia de História**. E. Menezes e M. Donatelli (Org.). Ilhéus: EDITUS (UESC), 2003, pp. 106-125)

Se, por um lado, a noção de sistema permite uma compreensão do mundo favorável à realização do incondicionado na natureza, a questão que nos colocamos é até que ponto uma constatação heurística, de fundo intelectual, seria suficiente para a obediência à lei. Que ela amenize o caráter violento da lei e evite um conflito existencial *ad eternum* do sujeito da ação mediante o imperativo moral, nos parece conveniente à letra de Kant. Mas isso não nos parece suficiente na medida em que o próprio Kant mostra uma preocupação sistemática com relação à referência da lei na sensibilidade, como esperamos ter demonstrado. De fato, a analogia que as idéias da *Dialética*, transportadas aos interesses práticos, torna possível uma compreensão intelectual favorável à moralidade. Mas o que tudo isso deve ocasionar, condição *sine qua non* a lei desfila em caráter poético – porque não dizer também especulativo – um sentimento tal que a ação se dê mediante o respeito incondicional da lei. Nesse sentido é que entendemos a necessidade do símbolo ter maior espaço de atuação do que a mera analogia. Enquanto no segundo caso atendemos às exigências meramente intelectuais, no primeiro podemos utilizar não apenas das idéias mas de outros aparatos (e será também o caso do belo), como formas de provocação da sensibilidade em favor da realização da lei. É o que esperamos demonstrar nesta pesquisa.

²⁰⁵ KANT. *CRPr*. Ak A 139-140; T 127; W 199.

é o que torna possível um conceito. Seja pela referenciação à intuição sensível nos conceitos do entendimento, seja na sensibilização indireta dos conceitos da razão pura, como também no caso da concretização da lei moral. Em outras palavras, é numa conjunção entre intelecto e sensibilidade que o imperativo faz sentido e passa a valer enquanto dever. Neste caso, permite a lei moral tornar-se efetiva, significativa.²⁰⁶

Para que a dinâmica sensibilidade-lei possa se dar num âmbito transcendental, Kant oferece – em analogia com as regras *a priori* do entendimento para uso empírico – uma tábua de categorias da liberdade.²⁰⁷ Para que um entendimento comum tenha parâmetros segundo os quais seja possível considerar alguma ação como boa ou má, ou seja, “... para subsumir o múltiplo das apetições à unidade da consciência de uma razão prática...”,²⁰⁸ é possível que existam critérios para verificação da subsunção das máximas de uma ação como máximas morais ou não morais. Mas o filósofo ressalta que a tábua de categorias, na verdade, está submetida a uma lei pura prática e não a elementos empíricos. É quando Kant propõe o teste da típica da faculdade de julgar prática pura.²⁰⁹ Com o teste da Típica entramos no segundo momento da solução da questão sobre como a lei moral pode determinar uma vontade. Neste segundo momento é que poderemos compreender a segunda forma de representação indireta, além da heurística.

O deslocamento da analogia em direção ao símbolo nos parece que ocorre ao modo de um parto gradativo, silencioso e não muito bem planejado. Esta mudança de função das noções em questão – argumento central nesta pesquisa – se dá devido às exigências que do próprio delineamento da filosofia transcendental. Até o momento eles operam juntos.

4.2 O Teste da Típica

No teste da típica, a lei moral se apresenta como o padrão de verificação das máximas, segundo a observância ou não em relação à lei moral. Podemos notar a utilização, por parte de Kant, da analogia ao modo de funcionamento do entendimento novamente. Lá, os conceitos *a priori* guiavam a subsunção de conceitos empíricos – tal como exposto na doutrina do esquematismo. Aqui, na filosofia prática, não há esquemas – em termos teóricos, ao menos, nem mesmo uma representação analógica, um esquematismo indireto, como ocorreu na razão especulativa. Como não há um objeto na intuição que seja correspondente à lei, nem um conceito teórico que lhe permita guiar a subsunção – muito menos exemplos empíricos ou qualquer outro tipo de dispositivo

²⁰⁶ Kant vai retomar isso mais tarde na *Antropologia*, no §8, Apologia à Sensibilidade. Ak A 143-144; T 43; W 432-433.

²⁰⁷ KANT. *CRPr*. Ak A 117; T 106; W 185.

²⁰⁸ KANT. *CRPr*. Ak A 115; T 104; W 183.

²⁰⁹ KANT. *CRPr*. Ak A 119; T 108; W 186.

mecânico (e porque não dizer, pelo menos por hora, até mesmo um dispositivo estético), Kant precisa recorrer à analogia para que lei possa valer para uma vontade. Ao menos para que a lei tenha sentido em termos de compreensão intelectual.

Mas a analogia ainda tem um sentido específico. Não há imagens, exemplos, ou intuições sensíveis que lhe sirvam. Não é uma representação de caráter discursivo. Não se convence de fora para dentro. Não é uma introjeção intelectual ou psíquica da lei. O que temos é o entendimento que deve fazer a mediação entre lei e vontade. A legislação do entendimento não se presta como fornecedora de esquemas, mas enquanto capacidade de legislação *a priori*. Dispomos de uma lei formal da razão prática (em analogia com a lei da natureza), e de um entendimento que legisla *a priori* a partir do qual um modelo de legislação se oferece para que se possa reconhecer na lei a necessidade e a universalidade. A lei não serve como esquema, serve como um *tipo*. Por isto o teste da Típica.

Conseqüentemente a lei moral não possui nenhuma outra faculdade de conhecer mediadora da aplicação da mesma a objetos da natureza, a não ser o entendimento (não a faculdade da imaginação); o qual pode atribuir a uma idéia da razão não um **esquema** da sensibilidade mas uma lei e, contudo, uma tal que possa ser apresentada *in concreto* a objetos dos sentidos, por conseguinte uma lei natural mas somente segundo sua forma, enquanto lei para o fim da faculdade de julgar, e essa lei podemos por isso chamar de **tipo** <Typus> da lei moral.²¹⁰

Mais adiante, ainda completa: “Portanto é também permitido servir-se da *natureza do mundo sensorial* como *tipo* de uma *natureza inteligível*, desde que eu não transfira a esta intuições e o que depende delas, mas refira a ela simplesmente a *forma da conformidade a leis* em geral...”²¹¹ Este *tipo* não é propriamente o fundamento da moral. Tão somente uma regra *a priori* para que se possa julgar a determinação moral do agir. Isto significa que não podemos ter conhecimento teórico para verificação se a ação foi ou não determinada moralmente. Kant tem a preocupação de tornar viável que um julgamento subjetivo possa ser feito com fins à subsunção das máximas da ação à lei. A analogia serviu para a formulação do imperativo e agora também serve para a subsunção das máximas à lei.

A analogia com o entendimento serve aqui como sustento da estrutura de argumentação transcendental que permita pensar em dois sistemas legislativos distintos, mas que possuem algo de semelhante: o fato de legislarem *a priori*, com pretensões de universalidade e necessidade. Com a

²¹⁰ KANT. *CRPr.* Ak A 122; T 110; W 188. “Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstand der Natur vermittelndes Erkenntnisvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht *Schema* der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urteilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den *Typus* des Sittengesetzes nennen.”

²¹¹ KANT. *CRPr.* Ak A 124; T 111-112; W 189. “Es ist also auch erlaubt, die *Natur der Sinnenweelt* als *Typus* einer *intelligibelen Natur* zu brauchen, so lange ich nur nicht die Anschauungen, und was davon abhängig ist, auf diese übertrage, sonder bloß die *Form der Gesetzmäßigkeit* überhaupt...”

razão especulativa, por outro lado, a analogia busca a idéia de sistema de conformidade a fins. Com um *telos*, a moralidade transcendental ganha a possibilidade de pensar um fim que não esteja descompromissado com a pureza da determinação pela lei. A típica serve então de modelo, de guia para o ajuizamento moral, e que permite compreendermos como uma sensibilidade se aproxima da moralidade.

4.3 Deslocamento do símbolo em relação à analogia

Ainda no parágrafo da Típica, Kant toca, pela segunda vez, no termo “símbolo”.²¹² Ele afirma:

... a mesma típica preserva também do **misticismo** da razão prática, a qual torna **esquema** aquilo que servia apenas como **símbolo**, isto é, atribui intuições efetivas e, contudo, não sensíveis (de um invisível reino de Deus) à aplicação dos conceitos morais e perde-se no infinito <ins *Überschwingliche*>.²¹³

O teste da típica evita no mínimo duas situações embaraçosas para a teoria moral kantiana. A primeira, que a lei precise de amparo de outras idéias transcendentais para validá-la – devemos lembrar que a lei não é uma representação analógica propriamente dita, ainda que a analogia servisse para a sua formulação, não visa sistematização ou especulação e não trabalha com intuições sensíveis. A segunda consiste em evitar qualquer tipo de fanatismo moral uma vez que ela não se apresenta como uma representação esquemática (não há objeto sensível que possa ser subsumido à lei), o que não nos autoriza a pensar em algum objeto que pudesse ser identificado como fonte ou padrão de moralidade. Apenas a lei moral é a fonte da moralidade. Se não há intuições sensíveis à vista, a lei moral poderá ter apenas intuições **efetivas**, diz o teste, ou seja, da ordem das ações. A lei não visa objetos, mas ações. É entre a lei e uma vontade, no âmbito das ações, que o símbolo pode ser colocado.

Deve-se ressaltar ainda que, neste ponto, o filósofo distancia simbolismo de esquematismo numa relação de contrariedade.²¹⁴ Uma coisa é o esquematismo dos conceitos, outra é a representação analógica. Algo ainda diverso é o simbolismo da típica. Neste caso, como uma forma de fazer valer a lei para uma vontade sem que ela precise de outros recursos, como os exemplos, objetos da intuição sensível ou cálculos lógicos.

²¹² Já tínhamos visto isto no capítulo anterior quando tratamos dos *Prolegômenos*.

²¹³ KANT. *CRPr*. Ak A 125; T 113; W 191. “Eben dieselbe Typik bewahrt auch vor dem *Mystizism* der praktischen Vernunft, welche das, was nur zum *Symbol* dienete, zum Schema macht, d.i. wirkliche, und doch nicht sinnliche, Anschauungen (eins unsichtbaren Reichs Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins *Überschwingliche* hinausschweift.”

²¹⁴ Em textos como a *Antropologia* e a *Religião*, mais à frente como veremos, o próprio Kant aproxima esquematismo e simbolismo.

O teste mantém uma relação simbólica no jogo com intuições efetivas, não enquanto objetos da sensibilidade, ou da ordem de imagens, ao menos por enquanto, mas da ordem das ações. Os conceitos morais permanecem numa relação simbólica – dinâmica – no âmbito das ações concretas. Por um lado Kant faz uma defesa do aspecto racional do julgamento moral em detrimento de qualquer mescla de elementos empíricos, pois não pede referências à intuição, apenas ao entendimento enquanto capacidade legislativa. Não quer interesses materiais, nem elementos discursivos ou estéticos. Fica restrito à idéia de conformidade a leis, tanto no campo da natureza, quanto no campo do supra-sensível, da liberdade, do inteligível. De outro modo, o filósofo insere o símbolo num movimento transcendental em favor da efetivação da lei.

O símbolo – como resultado da regra da típica – está posto entre a vontade e a lei e não entre objetos e o entendimento. O símbolo está ligado, portanto, à dinâmica sensibilidade-lei, o que exige um esforço redobrado tanto da imaginação quanto da razão. Da imaginação, num sentido específico, porque ela aqui, não precisa realizar seus esquemas, não produz ou reproduz imagens da lei. A imaginação precisa estar imbuída de uma força estimulante, que impulse uma sensibilidade para a receptividade da lei. Se não cria imagens, nem esquemas, deve ser capaz de forçar a sensibilidade em favor da lei. Um reconhecimento pelo efeito, pela força da lei, e um movimento da sensibilidade a seu favor. A razão prática precisa que a lei produza esta efetividade e que a sensibilidade seja receptiva e ativa em favor da lei moral. Razão ativa, imaginação estimulante, sensibilidade receptiva/ativa e entendimento regulativo, temos os pontos de referência para pensarmos uma legislação por princípios puros. Eles são necessários no procedimento de sensificação e concretização da lei moral.

Desta maneira, reforça-se a idéia de que não basta o conhecimento da lei ou a consciência de seu dever. A moralidade em Kant não é um procedimento meramente intelectual. É também respeito, sensibilidade afetada pela lei e, ao mesmo tempo, voltada para ela. O simbólico não visa apenas o intelecto, não se reduz a um teste intelectual de subsunção de máximas à lei, mas tenciona o sensível para a observância da lei. O que quer dizer, afeta uma vontade livre de um sujeito racional finito.

A afecção moral não pode ser confundida, por outro lado, com emoções de ordem patológica, o que viria a contrariar a pureza da determinação moral. Apenas tornaria a sensibilidade do ser racional finito disposta à aceitação do vigor da lei. O teste da típica trabalha na perspectiva da remoção de qualquer resquício de determinações empíricas na ação que se pretenda denominar como moral. “Portanto esta típica, enquanto típica da faculdade de julgar, preserva do *empirismo* da

razão prática, o qual coloca os conceitos práticos de bom e mau meramente em conseqüências da experiência (da chamada felicidade)...”²¹⁵

Este cuidado em preservar a determinação apenas a partir da lei, como uma espécie de serviço de policiamento, de rastreamento e eliminação de condicionantes empíricos, não é a única forma de garantia da efetividade da ação moral. Caso a moralidade se reduzisse a tais cortes sua promoção seria apenas negativa. Kant chama a atenção para a promoção positiva da lei moral quando fala do *sentimento moral*. Ele seria o resultado de um duplo movimento de violência do amor de si e da presunção, e de uma elevação da sensibilidade em favor da lei, afastando qualquer obstáculo patológico, o filósofo nos deixa uma senda aberta para pensarmos na possibilidade de alguns elementos que colaborem nessa tarefa:

... esse sentimento de um sujeito racional afetado por inclinações chama-se em verdade humilhação (desdém intelectual), porém em relação ao fundamento positivo da mesma, a lei, chama-se ao mesmo tempo respeito pela lei; para com essa lei não se encontra absolutamente sentimento algum, mas no juízo da razão o afastamento de um obstáculo, na medida em que remove uma resistência, é igualmente estimado como uma promoção positiva da causalidade.²¹⁶

O filósofo ressalta que o dispositivo que realiza esta operação de ligação entre lei e vontade é desconhecido, é uma incógnita.²¹⁷ Tal cuidado nos parece precioso para a manutenção de uma zona de segurança para a autonomia, para a liberdade. Como não estamos trabalhando na esfera de um conhecimento objetivo, e sim no âmbito da moralidade, qualquer tentativa de conhecer objetivamente o elemento disparador da moralidade nos levaria ao fracasso. Ficaríamos restritos a utilizar analogias para compreendermos o modo de funcionamento da lei numa vontade finita. É o que Kant vem nos apresentando até aqui. O que nos parece deixar claro a impossibilidade de restringirmos a moralidade kantiana a um movimento meramente lógico-intelectual em direção à lei. A idéia de consciência da lei deve ser alargada também para a dimensão de uma sensibilidade que se volta ao reconhecimento do *dever*. Com a noção de símbolo, a sensibilidade também é chamada a comparecer.

O que temos, portanto, é uma fenda aberta e intransponível aos olhos do entendimento entre lei e vontade. Além disso, as possibilidades de aproximação entre elas de modo algum podem ser pensadas como automáticas. A consciência da lei moral pode ser dividida em um triplo movimento:

²¹⁵ KANT. *CRPr*. Ak A 124-125; T 112; W 190. “Diese also, als Typik der Urteilskraft, bewahrt für dem Empirism der praktischen Vernunft, der die praktischen Begriffe, des Guten und Bösen, bloß in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit)...”

²¹⁶ KANT. *CRPr*. Ak A 133; T 122; W 195. “... heißt dieses Gefühl eines vernünftigen von Neigungen affizierten Subjekts zwar Demütigung (intellektuelle Verachtung), aber in Beziehung auf den positiven Grund derselben, das Gesetz, zugleich Achtung für dasselbe, für welches Gesetz gar kein Gefühl stattfindet, sondern im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses einer positiven Beförderung der Kausalität gleichgeschätzt wird. Darum kann dieses Gefühl nun auch ein Gefühl der Achtung fürs moralische Gesetz, aus beiden Gründen zusammen aber ein *moralisches Gefühl* genannt werden.”

²¹⁷ KANT. *CRPr*. Ak A 128; A 116; W 192.

estar em harmonia com o entendimento, enquanto capacidade legisladora – movimento intelectual; reconhecimento da lei como imperativo que deve orientar as máximas de minha ação – movimento da consciência (misto de intelecto e sensibilidade); movimento do sentimento patológico para o sentimento de respeito – fruto de uma purificação de atenções materiais – movimento da sensibilidade, no sentido da elevação positiva em favor da lei.

É neste sentido que o papel do símbolo, não apenas enquanto representação analógica para fins teóricos e especulativos, ganha, na CRPr, um território propício: serve a tudo o que venha favorecer essa consciência da lei e, por conseguinte, da efetivação da lei moral. O símbolo parece ter seu lugar propício, até o momento pelo menos, no uso prático, pois se insere justamente nesse hiato entre lei e vontade, no “desconhecido” da moralidade. A noção em questão torna visível que a moralidade, em Kant, não se deixa reduzir a operações mecanicistas, meramente intelectuais, nem a reduções patológicas, ou mesmo a uma frieza impávida (e hipócrita) na observância de seu dever – indiferentismo moral.

A diferença entre analogia e símbolo nos parece estar indicada até aqui. A primeira como recurso teórico. O símbolo, na esteira da analogia, como mediador entre dois âmbitos, mas não apenas como representação para o intelecto, senão também tendo em vista a sensibilidade, enquanto sentimento moral, para a vivificação da moralidade. Se os conceitos do entendimento ou as idéias da razão precisam de uma intuição sensível que lhes seja correspondente, que a analogia lhes sirva de mediadora. Se a moralidade precisa de elementos que tornem intelecto e sensibilidade voltados ao dever, que o símbolo tenha seu papel resguardado.

A analogia, entretanto, não está desvinculada do símbolo, pois lhes serve de regra na medida em que ficam sempre previstas e resguardadas as distâncias entre âmbitos distintos, entendimento e razão ou entre lei e vontade. A analogia permite ao entendimento de um sujeito racional finito, compreender-se como membro de uma comunidade de legisladores, da qual ele mesmo, e a comunidade que ele representa enquanto legislador moral, são fins em si mesmos.

A partir do que defendemos acima, cabem duas questões: o simbolismo não tornaria a lei mais branda, retirando seu caráter coercitivo e, deste modo, diminuindo a validade do dever?

O simbolismo prático não elimina a tensão entre sensibilidade e lei, nem torna a ação moral um resultado intelectual. Visa, por um lado, o intelecto, na medida em que permite compreender a lei moral, dar a conhecê-la, pensar a sua possibilidade, articular com o procedimento do entendimento e, por outro, a sensibilidade, num duplo movimento de promoção da lei – negativa (humilhação e abatimento da presunção) e positiva (removida a resistência, produz o sentimento de respeito à lei moral).

Mais ao final da CRPr Kant fala da importância de se cultivar esse efeito, esse sentimento de respeito. Evidentemente não se trata de uma moral para santos ou anjos, mas justamente para seres

finitos. Por isso, o símbolo pode ser visto nesta dinâmica de sensibilização e efetivação da lei moral diante da finitude do ser humano. Ele afirma que é necessário o cultivo da capacidade de receptividade da sensibilidade frente à lei, lançando mão inclusive – embora de modo pouco claro – de precursores estéticos:

É algo muito sublime na natureza humana <o> ser determinado imediatamente a ações por uma lei racional pura e até a ilusão de considerar o subjetivo dessa determinabilidade intelectual da vontade como algo estético e como efeito de um particular sentimento orgânico (pois um sentimento intelectual seria uma contradição). É também de grande importância chamar a atenção para essa propriedade de nossa personalidade e cultivar do melhor modo possível o efeito da razão sobre esse sentimento.²¹⁸

Devemos observar a ressalva em relação ao cuidado para que não se confunda o cultivo do sentimento de respeito com algum tipo de sentimento de prazer – este que para Kant, ainda na segunda Crítica, está relacionado apenas às condições empíricas, portanto visto como um sentimento meramente patológico²¹⁹. Entretanto, este cuidado não exclui a possibilidade de um “autocontentamento”, como um “*analogon* da felicidade”²²⁰, desde que se resguarde a independência de qualquer outro estímulo que não seja somente a lei moral. Um tipo de prazer apenas vinculado à lei moral, sem nenhum outro tipo de ganho, afinal de contas, as exigências da lei são sempre penosas à dinâmica dos desejos. Esse prazer, mais adiante, poderá ser entendido enquanto *favor*, isto é, como resultado da realização de uma finalidade racional – que torna o sujeito finito superior frente às suas limitações.

Podemos, com tudo isto, pensar em elementos que venham a corroborar para a elevação da sensibilidade, que não apenas o conhecimento intelectual da lei – do patológico para o sentimento de respeito – como possíveis no interior da filosofia transcendental. Abre-se aqui uma brecha para pensarmos em condições que favoreçam, tanto a sensibilidade quanto ao intelecto, a se tornarem mais propensos à receptividade e à compreensão da necessidade da lei moral. O simbolismo, enquanto um tipo especial de representação analógica, vinculado à lei moral, pode ser ampliado para outros campos favoráveis à realização da liberdade prática – como por exemplo, para o âmbito da estética, na cultura dos juízos de gosto, do sublime, na cultura do entendimento em relação aos juízos teleológicos, como veremos adiante. Desta forma podemos evitar que se pense num dispositivo automático na ligação entre vontade e lei, deixando margem aberta tanto para que a

²¹⁸ KANT. *CRPr.* Ak A 210-211; T 190; W 246. “Es ist etwas sehr Erhabenes in der menschlichen Natur, unmittelbar durch ein reines Vernunftgesetz zu Handlungen bestimmt zu werden, und sogar die Täuschung, das Subjektive dieser intellektuellen Bestimmbarkeit des Willens für etwas Ästhetisches und Wirkung eines besondern sinnlichen Gefühls (denn ein intellektuelles wäre ein Widerspruch) zu halten. Es ist auch von großer Wichtigkeit, auf diese Eigenschaft unserer Persönlichkeit aufmerksam zu machen, und die Wirkung der Vernunft auf dieses Gefühl bestmöglichst zu kultivieren.”

²¹⁹ Essa concepção de sentimento de prazer apenas ligado a condicionantes empíricos vai mudar na CFJ, como veremos a seguir.

²²⁰ KANT. *CRPr.* Ak A 211-212; T 191; W 247.

natureza, quanto os produtos da cultura, uma vez que estes sejam resultados da própria ação pela liberdade, também possam ser *lidos em favor* da moralidade. Em nota de rodapé, Kant comenta:

Mas aqui se trata de uma carência da razão a partir de um fundamento determinante objetivo da vontade, a saber, que brota da lei moral, a qual obriga necessariamente cada ente racional, portanto autoriza *a priori* a pressupor na natureza condições adequadas a ela e torna as últimas inseparáveis do uso prático completo da razão.²²¹

A pressuposição das condições favoráveis à realização da moralidade, afirma Kant, é tão necessária quanto a própria lei moral.

O filósofo alemão ainda não pôde fazer a ponte já na CRPr pois estava condicionado à formalidade da lei moral, ou seja, não tinha para si claramente a possibilidade de lidar com imagens que também pudessem promover positivamente a liberdade. Imagens estas que deveriam estar ligadas a um tipo de sensibilidade que também fosse pura. Não é difícil pensarmos, contudo que a CFJ tornará isto possível.

* * *

Recolocando os resultados que obtivemos até aqui poderíamos dizer que existe, em Kant, pelo menos cinco modos distintos de uso da analogia. Um para o uso empírico, como comparação entre objetos da experiência. O segundo para uso do entendimento, com regras *a priori* para a subsunção de objetos empíricos a conceitos puros. O terceiro, como representação analógica da razão pura, segundo a qual, mediante o entendimento, as idéias poderiam ter uso heurístico. O quarto, a analogia como recurso lógico para a determinação das regras *a priori* de funcionamento dos diferentes tipos de juízos. E um quinto uso, ou um terceiro tipo de representação analógica, a da lei moral, estabelecida em comparação com o entendimento e com a razão. E é a partir deste último uso que a noção de símbolo ganha sua autonomia, surgindo como um modo de operação dinâmica em favor da efetivação da lei moral.

Na continuidade da pesquisa partiremos para um novo âmbito, o da natureza, agora não mais como objeto de conhecimento, mas como ponto de partida de juízos reflexionantes. Trabalharemos no texto da CFJ investigando como a analogia se presta para os fins dos juízos reflexionantes, se há algum espaço para o símbolo e qual seria ele.

²²¹ KANT. *CRPr*. Ak A 259; T 230; W 278. “Hier aber ist es ein Vernunftbedürfnis, aus einem *objektiven* Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze entspringend, welches jedes vernünftige Wesen notwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt, und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht.”

SEÇÃO ‘C’ – ANALOGIA E SÍMBOLO NO ÂMBITO DOS JUÍZOS REFLEXIONANTES

Distinguimos até o momento os modos de atribuição de sentido para as proposições teóricas (seção A) e práticas (seção B), bem como demonstramos os diferentes usos a que se serviram a analogia e o símbolo nestes contextos.

A seguir trataremos da mesma tarefa aplicada aos juízos reflexionantes. Primeiramente mostraremos o sentido destes últimos para que possamos analisar como são possíveis os juízos de beleza. Investigaremos de que modo Kant utiliza as noções de analogia e de símbolo neste contexto para que a afirmação de que o belo é símbolo do bom possa ter maior sentido.

CAPÍTULO 1

OS JUÍZOS REFLEXIONANTES

Depois de afirmar na CRP que apenas os juízos teóricos mereceriam a tarefa de uma Crítica²²², Kant teve de reconhecer este direito também para a moralidade. Na CFJ também concede espaço para as questões relativas ao gosto, pois percebe que poderia fixar um princípio *a priori* para predicados estéticos. Temos, com isto, dois novos campos semânticos, onde dois tipos de proposições, além das teóricas, podem fazer sentido segundo as regras do sistema transcendental: proposições morais e estéticas.

Segundo aponta Loparic, o procedimento de significação para os juízos práticos e reflexionantes não obedecerá mais às exigências dos juízos teóricos, ou seja, uma referência a intuições sensíveis.²²³ Para as proposições morais, a referência semântica se dá na consciência da lei e no sentimento de respeito.²²⁴ Para os juízos reflexionantes não haverá propriamente um domínio específico, mas um *território*: o do sentimento de prazer e desprazer, ligado à idéia de finalidade formal dos objetos. Por outro lado, aponta o comentador, este modo diverso de relação entre conceito e objeto, implica que não podemos mais falar em verdade ou falsidade, mas em efetividade e decidibilidade sobre os respectivos predicados.²²⁵

A unidade sistematizadora proposta pela *Dialética*, na CRP, estava restrita à demonstração de como algumas idéias específicas, da teologia, da psicologia e da cosmologia racionais, poderiam ter espaço na heurística do conhecimento. Neste caso, tínhamos uma teoria dos juízos restrita ao âmbito teórico. Lá não se havia formulado um princípio *a priori* para juízos reflexionantes, muito embora a diferenciação entre juízos lógicos e juízos de reflexão já estivesse posta.

Da mesma forma como vimos nas questões morais, podemos encontrar Kant discutindo assuntos relativos ao gosto em textos pré-críticos.²²⁶ Mas fora da filosofia transcendental o que se

²²² “Todos os conceitos práticos têm a ver com objetos do agrado ou do desagrado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente com objetos do nosso sentimento. Entretanto, visto que este não é uma capacidade de representação das coisas, mas já fora da inteira capacidade cognitiva, assim todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer e ou ao desprazer e, portanto, à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros *a priori*.” KANT. CRP. Nota. Ak B 830, A 802; T 476; W 674. “Alle praktische Begriffe gehen auf Gegenstände des Wohlgefallens, oder Mißfallens, d.i. der Lust und Unlust, mithin, wenigstens indirekt, auf Gegenstände unseres Gefühls. Da dieses aber keine Vorstellungskraft der Dinge ist, sondern außer der gesamten Erkenntniskraft liegt, so gehören die Elemente unserer Urteile, so fern sie sich auf Lust oder Unlust beziehen, mithin der praktischen, nicht in den Inbegriff der Transzendentalphilosophie, welche lediglich mit reinen Erkenntnissen *a priori* zu tun hat.”

²²³ LOPARIC. *Acerca da sintaxe e semântica dos juízos de gosto*. p. 235.

²²⁴ LOPARIC. *Acerca da sintaxe e semântica dos juízos de gosto*. p. 237.

²²⁵ PEREZ, D. O. *Kant e problema da significação*. §6.

²²⁶ Ver: KANT. *Observações sobre o belo e o sublime* (1764), por exemplo.

encontrava eram explicações oriundas da metafísica tradicional, o que resultava em posições dogmáticas. A partir de um princípio *a priori* para as operações judicativas, é possível revisar o procedimento de atribuição de sentido para as proposições reflexionantes.

Diante da separação entre dos domínios distintos – liberdade e natureza,²²⁷ segundo dois modos diferentes de doação de sentido de seus conceitos, Kant afirma haver um *abismo* entre eles.²²⁸ Esta distância não pode ser transponível segundo critérios objetivos ou teóricos, mas apenas de modo indireto. A questão do abismo e do lugar intermediário que os juízos reflexionantes encontra entre os dois domínios tem recebido interpretações distintas daquela que daremos aqui.²²⁹

Este problema é importante para o nosso trabalho uma vez que a discussão sobre simbolização perpassa justamente por aproximações entre formas judicativas distintas. Mesmo porque não podemos perder de vista a regra analógica que direciona a simbolização: não confundir os elementos que ela mesma aproxima. Na CFJ, estas exigências ficam mais evidentes. Entre os domínios da liberdade e da natureza apenas podemos estabelecer paralelos indiretos, analógicos e simbólicos, como vimos no capítulo seis na primeira parte da pesquisa.

Que os juízos reflexionantes desempenhem um termo médio entre liberdade e natureza, não implica que possam ser vistos como um fundamento dos dois. As tentativas de interpretar o sentimento de prazer como um sentimento primeiro, antecessor, norteador dos demais (seja para a sensibilidade teórica ou para o sentimento de respeito), não nos parece coerente com Kant. Embora use o termo *intermediário*, o filósofo alerta que o seu sentido não é de princípio comum,²³⁰ mas um princípio para poder pensar (não conhecer) a experiência possível. Para poder refletir, orientar, concordar, favorecer as intenções do entendimento e, por consequência, as intenções práticas, se entendermos que a razão prática guarda prevalência sobre a razão teórica.

Os juízos reflexionantes não “produzem” entendimento. Apenas estão em analogia com ele, servindo como um substrato de orientação para organização do conhecimento. Da mesma forma como não “produzem” moralidade. Mas podem manter relações indiretas, analógicas e simbólicas com os juízos morais, como veremos. Isto quer dizer que cada modo (teórico, prático, estético, teleológico) de formular e dar sentido às proposições sintéticas *a priori* tem suas regras específicas. Não há, segundo o que entendemos, uma relação hierárquica, de causalidade temporal ou lógica entre os diferentes tipos de predicação.

O que a faculdade dos juízos tem da apetição é sua relação com o sentimento de prazer e desprazer. Aqui, de uma forma distinta do que aquela fixada segundo a lei moral. Por outro lado, os

²²⁷ Sobre estas divisões tratamos no capítulo 6 da primeira parte da pesquisa.

²²⁸ KANT. *CFJ*. Ak B XIX; T 20; W 247.

²²⁹ Tal como Pedro da Costa Rego e Lyotard, por exemplo. Ambos deixam transparecer que deve haver uma unidade básica, fundamental, entre os diferentes tipos de proposições sintéticas. Em outras palavras, o sentimento de prazer estético daria conta dessa unidade pura, antecipadora e guia para as diferentes estruturas judicativas.

²³⁰ KANT. *CFJ*. Ak B XXII-XXIII; T 21; W 249.

juízos possuem um contato – indireto – com o entendimento na medida em que se orienta por regras. É nesse jogo entre entendimento e sentimento de prazer que a imaginação – operador lógico dos juízos – vai trabalhar. Se a faculdade dos juízos “... é a faculdade de pensar o particular como contido no universal”,²³¹ então é necessário que Kant esclareça dois modos distintos de se referir a esta lei. Um, quando ela já estiver dada. Outro, quando ela deve ser procurada. No primeiro caso temos os juízos determinantes, quando para uma lei universal busca-se subsumir um objeto particular. O resultado é um conhecimento determinado e objetivo.

No segundo caso, porém, o juízo é *reflexionante*, pois não se retira nenhuma conclusão apenas da experiência, nem a partir de categorias *a priori* do entendimento. Deverá buscar algum princípio meramente subjetivo com vistas à organização da multiplicidade dos fenômenos. Isto significa que a faculdade dos juízos não poderá nem retirar, nem prescrever objetivamente nada à natureza, pois sua validade é apenas subjetiva.

Se o conceito de um objeto expressa um fim, quando algum objeto se encontra em acordo com ele, temos a *conformidade a fins*. Eis então o princípio *a priori* que serve de fundamento para os juízos reflexionantes: “... como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das suas leis empíricas”.²³² Dado o princípio *a priori* de conformidade a fins para que a os juízos reflexionantes possam produzir suas próprias proposições, cabe demonstrar como ele é possível.

Poderíamos ficar na prova psicológica ou antropológica da validade destas proposições, pois é fato empírico, comprovado pelos diversos aforismos que a cultura acumulou, que elaboremos juízos visando unificar a diversidade dos fenômenos. Mas tais provas não são suficientes, pois são oriundas da experiência, o que não garante universalidade e necessidade às proposições reflexionantes.

Devemos buscar a dedução, portanto, no entendimento, como aquele que busca leis. Em analogia a este procedimento, o juízo tem o direito pensar uma unidade para a multiplicidade destas leis, “... como uma tal unidade tem que ser necessariamente pressuposta e admitida, pois de outro modo não existiria qualquer articulação completa de conhecimentos empíricos para um todo da experiência...”²³³ A prova transcendental da necessidade do princípio reflexionante é dada pela noção de *articulação da contingência*, de interconexão da multiplicidade.

²³¹ KANT. *CFJ*. Ak B XXV-XXVI; T 23; W 251. “Urteilkraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken.”

²³² KANT. *CFJ*. Ak B XXVIII; T 25; W 253. “D.i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte.”

²³³ KANT. *CFJ*. Ak B XXXIII; T 27; W 256. “Weil aber doch eine solche Einheit notwendig vorausgesetzt und angenommen werden muß, da sonst kein durchgängiger Zusammenhang empirischer Erkenntnisse zu einem Ganzen der Erfahrung Statt finden würde...”

Estamos diante de um tipo especial de liberdade, “... como se fosse um acaso favorável às nossas intenções...”.²³⁴ Diferentemente como no caso da liberdade em sentido prático que estaria condicionada à observância de um conceito puro da razão, a lei moral. Quando se pode *sentir* que a unidade ocorre, por um instante se experimenta o *favor*, o *como se* a liberdade (realização de nossas intenções) estivesse interconectada com a lógica da natureza. Natureza em acordo com o entendimento, a multiplicidade em acordo com a unidade, a imaginação com entendimento, a liberdade com a natureza, enfim, *favor* e *interconexão* provam (não no sentido de uma prova empírica ou teórica) que o princípio de conformidade a fins é necessário e universal. Um acordo, por sua vez que não é determinável, como no caso dos juízos teóricos e práticos, pois que é sempre contingente.²³⁵

É num *encontro favorável* que o princípio *a priori* dos juízos guarda sua conexão com o sentimento de prazer: “... a descoberta da possibilidade de união de duas ou de várias leis da natureza empíricas, sob um princípio que integre ambas, é razão para um prazer digno de nota, muitas vezes até de uma admiração sem fim...”²³⁶ Temos, no caso de um prazer puro e subjetivo, um juízo de gosto. Se a referência for um sentimento de prazer mediante um desprazer em relação ao informe, temos o juízo do sublime. Se a referência não estiver no sentimento de prazer subjetivo, mas numa conformidade apenas intelectual, com pretensão de objetividade, temos um juízo teleológico.²³⁷

Se os juízos morais têm sua prova de validade mediante o sentimento de respeito em relação à lei moral, os juízos de gosto têm sua referência ao sentimento de prazer e ao princípio de conformidade a fins. Da mesma forma como Kant teve que purificar a sensibilidade de elementos empíricos, ele deverá demonstrar como o sentimento de prazer e desprazer pode ocorrer de modo *a priori*. É necessário reforçar que, embora estejamos próximos da apetição, a relação com os sentimentos é distinta nos juízos práticos e nos juízos estéticos. Mas, em ambos os casos, estes sentimentos são puros, logo, estão na esfera da determinação transcendental, o que nos autoriza estabelecer alguma comunicação entre eles.²³⁸

²³⁴ KANT. *CFJ*. Ak B XXXIV; T 28; W 257. “... daher wier auch, gleich al sob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre...”

²³⁵ KANT. *CFJ*. Ak B XLI-XLII; T 32; W 262.

²³⁶ KANT. *CFJ*. Ak B XL; T 31; W 261. “So ist andererseits die entdeckte Vereinbarkeit zweier oder mehrerer empirischen heterogenen Naturgesetze unter einem sie beide befassenden Prinzip der Grund einer sehr merklichen Lust...”

²³⁷ Ainda que, neste caso, algum prazer seja digno de nota, não podemos dizer que seja propriamente um prazer subjetivo, portanto estético. Mas há uma relação de um tipo de prazer vinculado a um princípio puro: o de procurar leis que sistematizem a experiência. Porém, neste caso, não é subjetivo, pois tem em vista a sua existência objetiva.

²³⁸ Loparic também aponta para esta ligação possível e, ao mesmo tempo, para as diferenças entre sentimentos guiados por objetos materiais (agrado e desagrado), prazer moral (vinculado à lei moral) e o prazer estético (livre e desinteressado). Estes dois últimos, porém, no âmbito da filosofia transcendental. (*Acerca da sintaxe e semântica dos juízos de gosto*. IN: **Kant no Brasil**. p. 238.)

* * *

Definido os limites entre juízo determinante e reflexionante, a função deste último, e os tipos de proposições que permitem formular, cabe agora demonstrar como os juízos de gosto são possíveis.

CAPÍTULO 2

SEMÂNTICA DOS JUÍZOS DE GOSTO

Uma vez estabelecido o princípio *a priori* para juízos reflexionantes, podemos imergir na tarefa de investigação das condições semânticas de atribuição de sentido aos juízos estéticos, especificamente sobre os juízos de gosto. A partir da sistematização que fizemos, seguindo a letra de Kant, sobre os diferentes modos de atribuição de sentido para as proposições morais e estéticas, amparados também pelos resultados da primeira parte da pesquisa sobre as condições do uso da analogia e do símbolo, deveremos ter melhores condições para compreender o sentido da afirmação de que o belo é símbolo do moral.

Para darmos conta desta tarefa, trabalharemos em dois movimentos analíticos distintos – como já fora feito também para os juízos morais: explicitar o que não pode estar presente na constituição dos juízos de gosto, desvinculando-os de qualquer fundamento metafísico (empíricos, sensualistas ou intelectualistas) e articular ou reconstruir os elementos puros constitutivos dos juízos de gosto. Estes dois movimentos se alternam no decorrer dos capítulos e no interior dos quatro momentos da *Analítica do Belo*.²³⁹

2.1 Analítica do Belo

A *Analítica do Belo*, primeiro livro da CFJ, pretende dar conta de mostrar a possibilidade de decidir sobre juízos de beleza. Nas palavras de Kant: “Para distinguir se algo é belo ou não...”, e segue com as exigências semânticas deste tipo de juízos.²⁴⁰ O filósofo não pretende constituir uma ontologia de objetos belos, mas garantir as condições pelas quais é possível decidir (afirmar ou negar) sobre o predicado de beleza. Esta primeira parte é composta de quatro momentos, divididos segundo o critério da lógica formal: qualidade, quantidade, relação e modalidade.²⁴¹

²³⁹ Deteremo-nos sobre os juízos de gosto relativos à natureza. Não abordaremos, neste momento, questões relativas à arte por uma questão de objetividade. Sobre algumas observações da relação entre beleza e moralidade na arte, veremos na parte IV da pesquisa.

²⁴⁰ KANT. *CFJ*. §1. Ak B 3; T 47; W 279. “Analytik des Shönen”.

²⁴¹ Sobre o porquê da opção de Kant por este modo de apresentação, Loparic nos mostra que a forma lógica utilizada também na esfera estética não parece ser suficiente a Kant, pois lhe falta elementos técnicos para indicar a relação semântica com os diversos momentos da exposição. Ele precisa lançar mão de uma sintaxe profunda, compondo relações mais complexas entre estes modos, combinando singularidade, universalidade, necessidade e relação de modo não visto antes nos juízos teóricos e práticos, que lhe permitem trabalhar determinação *a priori* destes juízos, mesmo que a partir de uma observação empírica. Este trabalho de conjugar uma fonte empírica dentro de um quadro *a priori* é o que permitirá a Kant, segundo demonstraremos no segundo capítulo da quarta parte dessa pesquisa, trabalhar com a noção de uma pragmática *a priori* e constituir uma antropologia de um ponto de vista pragmático, no sentido de que, mesmo trazendo caracterizações empíricas a partir de fontes culturais, é possível pensar a pergunta pelo ser humano em

2.1.1 Primeiro momento

Em relação à *qualidade*, Kant apresenta o caráter subjetivo do juízo de gosto, e que explica o sentido do termo *estético*. Afirma que este juízo é uma representação que não faz referência direta ao entendimento, não diz respeito ao objeto, portanto não é um juízo de conhecimento, não é um juízo lógico (determinante). É estético por três motivos, ou três referências semânticas: é relativo ao sujeito da enunciação, à imaginação e ao sentimento de prazer que ele desperta.

Juízos estéticos, portanto, não podem receber fundamentos empíricos – conceituais ou meramente sensíveis. A satisfação oriunda desta representação não está interessada na existência ou determinação material do objeto. Este é apenas uma mera ocasião, um meio para que a imaginação, em acordo com o entendimento – que dá a possibilidade de representar formas – seja capaz de avivar o sentimento de vida²⁴².

O sentimento de prazer estético deve ser puro, desinteressado, o que lhe garante um caráter *a priori*. Não é sentimento de caráter patológico, uma sensibilidade meramente afetiva. Temos um juízo cujos elementos semânticos não são oriundos diretamente da experiência ou de conceitos do entendimento. Um juízo, portanto, que pode ser exposto na forma de uma proposição sintética *a priori* e, por este motivo, deve ser possível, necessário e universal.

Kant distingue, além dos juízos estéticos puros, outras formas de juízos estéticos que, mesmo estejam vinculados à sensibilidade – *aesthesis* – não guardam tal pureza, ou seja, seu caráter apriorístico. São os casos dos juízos sobre o agradável, detidos no prazer interessado, nas meras sensações. É um juízo estético pois está amparado sobre a apreciação subjetiva em relação aos objetos. Mas é materialmente determinado e, neste caso, a possibilidade de universalidade é comprometida, uma vez que a possibilidade de uma satisfação fica restrita ao âmbito particular.

Os juízos sobre o que é bom, outro caso de proposições estéticas impuras, estão relacionados a um conceito intelectual. Como a noção de bom, ou está vinculada ao bem moral, no sentido de perfeição moral – neste caso ligado a um conceito da razão, ou vinculada ao entendimento, no sentido da perfeição utilitária dos objetos, a liberdade da imaginação se vê limitada a interesses. Neste caso, não poderá julgar de forma pura, desinteressada.

Do juízo estético puro, contudo, espera-se simplesmente o *favor*, a satisfação livre. Refere-se ao sentimento de prazer desinteressado. Curioso notar que enquanto a liberdade prática encontra agora seu limite, “pois onde a lei moral fala não há objetivamente mais nenhuma livre escolha com

termos de proposições sintéticas *a priori*. (LOPARIC, Z. *Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos de Gosto*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.)

²⁴² KANT. *CFJ*. §1. Ak B 4; T 48; W 279. “Lebensgefühl”.

respeito ao que deva ser feito...”,²⁴³ a liberdade estética encontra espaço privilegiado de atuação, pois não está presa a conceitos ou leis. Está mais apta a organizar representações familiares ao espectador. Poderíamos afirmar, desta forma, que a imaginação, quando trabalha no âmbito dos juízos estéticos tem suas capacidades ampliadas. Não está restrita a conceitos, a regras técnico-pragmáticas, não é subserviente às legislações do entendimento ou da razão. Tem ampla capacidade de compor tanto com entendimento quanto com a razão.

Sobre a diferença entre imaginação teórica e imaginação estética, Pedro da Costa Rego, afirma que, mesmo a imaginação estética estando livre dos conceitos empíricos, teóricos ou especulativos, ela acaba por estar subserviente do princípio puro dos juízos reflexionantes, isto é, de buscar um universal para um particular. Entretanto, este universal, por não ser da ordem de conceitos, não é um dado objetivo, é indefinido. Mas como o predicado do gosto pode ser subsumido neste universal não dado? Em primeiro lugar, como “belo” não é um conceito objetivo, esta subsunção não é relativa a um objeto em relação a categorias, mas à imaginação como um todo em relação ao entendimento. Em segundo lugar, afirma o comentador, a imaginação transcendental não se reduz a apresentar a sensibilidade (intuições) aos conceitos, mas ela também tem o poder de produzir, compor o múltiplo da intuição. Nas suas palavras: “A subsunção do gosto é, portanto, tal que o universal que contém é simplesmente um princípio de unidade sem conceito, representado pelo entendimento, e o elemento contido é a atividade da composição como tarefa própria da imaginação.”²⁴⁴ A subsunção, desta forma, não ocorre regrada por conceitos, por leis do entendimento. Deste último, a imaginação retira apenas a sua *exigência de legalidade*. A imaginação, que a princípio oferece as intuições aos conceitos e às leis do entendimento, tem à sua disposição nada menos que o próprio entendimento, justamente aquele que determina as regras. Entretanto, afirma o comentador, isto ocorre sem que a imaginação desconfigure esta relação hierárquica, pois continua utilizando o entendimento como legislador.²⁴⁵

De certa forma podemos afirmar que – e isto traz uma informação relevante para os fins de nossa pesquisa – se os juízos reflexionantes permitem alguma aproximação entre liberdade e natureza, esta comunicação deve ser amparada pela força da imaginação (em relação com o entendimento e a razão), e deve respeitar as exigências da analogia, o que garante a forma indireta desta relação (vide capítulo 6 da primeira parte). Por outro lado, se está em jogo também o sentimento de prazer e desprazer, vinculados a princípios *a priori*, então o papel do símbolo – que no uso prático da razão visava o favorecimento do sentimento de respeito em relação à lei moral – também aqui poderá operar em proximidade com o sentimento estético.

²⁴³ KANT. *CFJ*. §5. Ak B 16; T 55; W 287-278. “Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es, *objektiv*, weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei...”

²⁴⁴ REGO, Pedro da Costa. *A improvável unanimidade do Belo*. p. 127.

²⁴⁵ REGO, Pedro da Costa. *A improvável unanimidade do Belo*. p. 127.

Podemos concluir este primeiro momento da explicação do juízo de gosto, relativa ao interesse e desinteresse, com a afirmação de Kant de que o “*Gosto é a faculdade de ajuizamento de um objeto ou de um modo de representação mediante uma complacência ou descomplacência independente de todo interesse*. O objeto de tal complacência chama-se *belo*.”²⁴⁶

2.1.2 Segundo momento

No segundo momento da *Analítica*, Kant aponta a forma lógica do juízo de gosto segundo a *quantidade*. Nesta modalidade, o juízo de gosto se apresenta como singular. Apenas como quantidade lógica, pois como quantidade estética ele é universal. É sempre um o sujeito que formula o juízo, mas não quer dizer que seja o único, pois tem em vista a concordância dos demais com ele. Como o sentimento de prazer, no juízo de gosto, é livre e desinteressado (pois não se refere a inclinações ou conceitos), ainda que diga respeito meramente ao sujeito singular (enquanto quantidade lógica), a quantidade estética deste juízo é tomada por universal. Do que se pode afirmar sua universalidade subjetiva.²⁴⁷

Kant ensaia elementos de uma pré-dedução dos juízos de gosto, neste momento, pois é justamente na questão da reivindicação de universalidade que uma prova é chamada a comparecer para justificar tal pretensão. Caso pretenda a universalidade, deve mostrar como isto é possível.

Na primeira tentativa de dedução, o filósofo estabelece uma analogia com os juízos teóricos. A universalidade exigida para o juízo estético não se fundamenta em condições espaço-temporais ou categóricas. Apenas a imaginação toma do entendimento suas regras de determinação, em analogia com seu modo de atribuir regras e leis universais aos fenômenos. O predicado ‘belo’ é uma exigência, não uma atribuição empírica, teórica ou moral. É uma exigência estética, *como se* beleza fosse uma propriedade do objeto.²⁴⁸ A imputação de universalidade encontra a referência semântica numa *voz universal*²⁴⁹, como uma idéia que permite pensarmos num acordo estético possível, ainda que subjetivamente.

Jens Kulenkampff defende a tese de que a pretensão de Kant é formular uma teoria objetiva da beleza.²⁵⁰ O juízo de gosto implica em duas configurações distintas, mas concomitantes: ao mesmo tempo em que é um juízo de valor, também indica um estado de coisas objetivo, uma natureza própria do objeto. O comentador afirma que a mesma consciência do entendimento

²⁴⁶ KANT. *CFJ*. §5. Ak BA 14-16; T 54-55; W 286-287. Outro termo que poderia ser utilizado para “complacência”/ “Komplazenz” é “satisfação”, uma vez que o interlocutor entenda que ele não deva estar ligado à prazeres patológicos ou morais. Preferimos seguir a tradução de Valério Rohden.

²⁴⁷ KANT. *CFJ*. §6. Ak B 18; T 56; W 288.

²⁴⁸ KANT. *CFJ*. §7. Ak B 20; T 57; W 290.

²⁴⁹ KANT. *CFJ*. §8. Ak B 25-26; T 60; W 294. “allgemeine Stimme”.

²⁵⁰ *A Lógica Kantiana do Juízo Estético e o Significado Metafísico do Belo da Natureza*. IN: **200 anos da CFJ de Kant**. Org. Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992. pp. 9-23

também é aquela que julga esteticamente. Eis um ponto controverso, dentre tantos outros em Kant, segundo o qual entendemos que, para cada tipo de juízo, há uma operação distinta da mente na atribuição de sentido.

Na concepção de Jens Kulenkampff, a referência do juízo de gosto não é o sujeito mas, em última instância, as condições objetivas e valorativas. Somos levados a concluir, portanto, que o juízo estético parece estar subserviente ao juízo do entendimento, na medida em que permite perceber a natureza em conformidade com as suas leis. O comentador entende a conformidade a fins estética como sendo objetiva. Ele afirma ainda que, embora o gosto não tenha um princípio objetivo, o juízo estético do belo indica uma natureza objetiva, em acordo com as necessidades do entendimento. Prepara a natureza para o entendimento instalar suas leis. Parece-nos que a interpretação em questão propõe um sentimento básico, norteador para as demais formas de sensibilidade, além de uma consciência intelectual, uma unidade cognitiva que julga sempre com a pretensão de uma conformidade objetiva. Entendemos que isto não é viável em Kant, uma vez que para cada tipo de juízo há um modo distinto de operação de quem julga a partir de campos semânticos também específicos.

O próprio comentador, em outro texto,²⁵¹ reconhece de modo claro, a dificuldade de se instalar algum princípio objetivo na comunicabilidade universal estética. Ou seja, a validade universal do juízo de gosto é sempre hipotética, uma promessa, um reclamação, um convite, ainda que ao modo de uma imputação. O autor conclui que as idéias de *sensus communis* e de *voz universal* indicam apenas a validade como um convite que se faz para o sujeito entrar num processo de *capacitação estética*.

Mesmo concordando que Kant visasse uma teoria estética objetiva, o que conseguiu, segundo nosso entendimento, foi justamente a falta objetividade. Temos apenas um convite, um consentimento pressuposto. A universalidade se dá subjetivamente, ainda que possamos crer, segundo o princípio de conformidade a fins, que alguma forma de *consentimento estético* possa se realizar na história, no desenvolvimento da cultura. Mas não será possível conhecer tal acordo estético-histórico objetivamente, numa verificação empírica. Nem mesmo pode-se aceitar que a finalidade empírica de formar uma comunidade estética possa estar na base da fundamentação do juízo do gosto.

Outro elemento que salva a universalidade de ataques empíricos ou idealistas é a observação de Kant sobre a relação de causalidade entre juízos e sentimento de prazer. Da mesma forma como

²⁵¹ *Do gosto como uma espécie de sensus communis, ou sobre as condições da comunicação estética*. IN: **200 anos da CFJ de Kant**. Org. Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992. pp. 65-82

no caso dos juízos morais, onde o sentimento de respeito é resultado da lei moral,²⁵² no caso dos juízos de gosto, o sentimento de prazer é resultado do ajuizamento puro. Portanto, a universalidade não está fundamentada num sentimento de caráter empírico ou conceitual. A simples idéia de sociabilidade não parece ser elemento que ofereça um reforço à dedução, enquanto prova da efetividade, dos juízos morais.

Isto nos permite rever, de modo mais crítico, a interpretação de Lyotard quanto ao lugar do sentimento de prazer na filosofia transcendental kantiana.²⁵³ Ele aborda de modo apropriado a dificuldade de determinação conceitual da noção de *sensus communis*. Seria imprópria essa possibilidade, uma vez que é problemático à constituição da comunicabilidade universal dos juízos estéticos o estabelecimento de um fundamento objetivo. Mas a ressalva que fazemos diz respeito ao lugar do sentimento estético na base, como fundamento de qualquer outro tipo de sentimento, como um orientador fundamental para uma consciência dirigir-se, seja à formulação judicativa teórica, especulativa, estética ou teleológica. Esta leitura tem o problema da necessidade de se pensar num sujeito enquanto unidade fundamental de todas as formas judicativas possíveis. Justamente o que Kant parece não concordar, se adotarmos que o sujeito em Kant é sempre sujeito de um juízo. Ambos (respeito e prazer), segundo a linha de interpretação que adotamos, surgem em situações específicas, fazendo suporte semântico para juízos distintos.

Mais quatro outros elementos se somam ao interesse de fundar a universalidade dos juízos de gosto: a capacidade de emitir juízos (como membro da comunidade de seres racionais); a voz universal; o sentimento de prazer/desprazer, enquanto resultado do ajuizamento meramente segundo as formas puras dos objetos; e a harmonia e vivificação das faculdades do conhecimento.²⁵⁴ Todos

²⁵² Kant faz questão de ressaltar na CFJ (§12 Ak B 36; T 68; W 301) que a relação do sentimento de respeito e lei moral não se presta a uma análise de causalidade teórica, espaço-temporal. O sentimento de respeito não é simplesmente resultado *a posteriori* da lei. É um tipo de causalidade especial, isto é, automática, direta, é concomitante à consciência da lei, afirma Kant. Logo, o sentimento de prazer será concomitante também à consciência do princípio *a priori* que rege os juízos, a saber, o de conformidade a fins formal, como veremos na explicação do terceiro momento.

²⁵³ LYOTARD. *Sensus Communis*. IN: **Análise**. Lisboa (6). 1987. pp. 3-26

²⁵⁴ Temos ainda a tese de Paul Guyer (GUYER. *Kant and the Claims of Taste*. 2ª ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997) de que a relação entre juízos de gosto e juízos morais completariam a dedução. Não nos parece ser coerente essa posição, seguindo a crítica de Loparic (*Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos de Gosto*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005), pois é necessário distinguir duas tarefas na explicação da analítica e da dialética dos juízos de gosto: a primeira é propriamente semântica, isto é, dar condições de “... fornecer um domínio de interpretação dos juízos estéticos e a de assegurar a existência de um procedimento de decisão desses juízos.” (p. 269). Como a dedução não parte de conceitos objetivos, ela deve ser uma dedução indireta (como aquela feita na CRP). O próprio Kant demonstra a preocupação em afirmar que como o princípio dos juízos reflexionantes não é objetivo (como no caso dos juízos teóricos, com as categorias ou nos práticos com a lei moral) a dedução completa não é possível de levar a termo. Isto quer dizer que o comentador norte-americano acaba por instaurar uma psicologia empírica ou uma base antropológica para dar condições de sustentar a comunicação intersubjetiva. Além disso, Guyer considerar que os juízos estéticos têm a mesma forma lógica. É o que a leitura semântica de Loparic mostra não ser possível, pois a estrutura lógica dos juízos estéticos apresenta uma soma dinâmica entre formas lógicas: necessidade condicionada; singularidade e universalidade, são afirmativos, restritivos e negativos; e superficialmente categóricos. Uma composição complexa, portanto.

eles oferecem apenas a condição de pensarmos na universalidade como possível e necessária, mas sem provas concretas ou lógicas. Seria viável, afinal, buscarmos uma prova empírica?

Como a universalidade não diz respeito a conceitos empíricos ou puros, tal dedução se mostra infrutífera. Mas ela receberá um complemento na segunda parte da *Analítica*, como veremos adiante.

Podemos concluir o segundo momento de explicação sobre as exigências de sentido para os juízos de gosto relativos à quantidade lógica e à presença ou não de conceitos, citando a afirmação de Kant segundo a qual “belo é o que apraz universalmente sem conceito.”²⁵⁵

2.1.3 Terceiro momento

O terceiro momento da analítica diz respeito à *relação*, ou seja, aos fins que se consideram nos juízos de gosto. Como fazem parte dos juízos reflexivos, eles se relacionam com o princípio de conformidade a fins. Entretanto, por ser estético (subjetivo), a conformidade a fins é puramente formal, sem finalidade objetiva. Em outras palavras, uma conformidade a fins completamente destituída de relação com algum conceito objetivo, categorial ou vinculado a uma intuição sensível.

Façamos aqui uma analogia com o *fato da razão*, na CRP. Lá, Kant pretendia provar como os juízos sintéticos *a priori* seriam capazes de produzir fatos. O §12 da CFJ parece referir-se também à demonstração de um ‘Fato estético’. Ou seja, a demonstração de como é possível, de modo *a priori*, termos consciência dessa conformidade a fins formal. Em analogia com o procedimento prático, que dava ao sentimento de respeito um respaldo sensível para a lei moral, temos aqui o sentimento de prazer/desprazer, também *a priori*, em concomitância com a consciência do princípio subjetivo estético, que retém sua efetividade concreta. Se o efeito prático da lei sobre a sensibilidade é uma ação moral, via sentimento de respeito, no caso do efeito estético, temos a produção de um prazer puro e, ao mesmo tempo, uma demora justamente do sujeito nesse estado de contemplação (caso seja um objeto belo), “... porque esta contemplação fortalece-se e reproduz a si própria...”²⁵⁶

Apreciamos, deste modo, um sentimento e um ato ao nível da subjetividade. Da mesma forma que o sentimento de respeito não é meramente particular, o sentimento de prazer não se reduz a um sentimento individual, pois tem em vista a universalidade. Como o primeiro está amparado pela lei objetiva da moralidade, então o Factum se torna ação efetiva – uma ação moral. No segundo

²⁵⁵ KANT. *CFJ*. §9. Ak B 32; T 64; W 298. “Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt.”

²⁵⁶ KANT. *CFJ*. §12. Ak B 36; T 68; W 302. “Wir weilen bei der Betrachtung des Schönen, weil diese Betrachtung sich selbst stärkt und reproduziert...”

caso, da mesma forma, mas sem princípio objetivo, apenas um sentimento de prazer puro e a expectativa da demora na contemplação estética. Temos um efeito da ordem da ação, mas um efeito meramente subjetivo, uma contemplação, portanto não necessariamente de caráter exterior. Um “ato estético” na demora da contemplação. A diferença entre os dois fatos – morais e estéticos – é que no segundo caso a demora na contemplação ocorre concomitantemente ao ajuizamento, enquanto o primeiro caso, a ação é um derivado da submissão ao dever.

Como a conformidade a fins estética não pretende dar a conhecer os objetos que contempla, segue a explicação do belo formulada neste terceiro momento: “Beleza é a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim”.²⁵⁷

2.1.4 Quarto momento

O quarto momento da analítica do belo mostra as exigências segundo a forma lógica da *modalidade*. Se uma representação qualquer tem a possibilidade de estar ligada a um prazer, no caso do belo esta ligação deve ser necessária. Entretanto, não é uma necessidade objetiva ou teórica, mas subjetiva, pois não visa conhecimento e nenhuma lei. É uma necessidade condicionada, logo não é fruto de um acordo simplesmente intercomunicativo, discursivo, intelectual, nem se fundamenta num princípio moral. É uma imputação *ao modo* de um *dever*.²⁵⁸ Um dever que, ao contrário do dever moral, se expressa condicionalmente, segundo as condições do ajuizamento subjetivo.

Como falta um princípio objetivo, esta necessidade é requerida segundo a idéia do *sentido comum*, como um fundamento comum. Uma pressuposição que garante, ainda que de forma subjetiva, a comunicabilidade – no sentido de uma imputação – do sentimento de prazer estético.

A questão sobre o significado deste *sentido comum* é bastante controversa entre os comentadores da estética kantiana. Lyotard, entretanto, nos chama a atenção que, como é uma idéia reguladora, não podemos querer abarcá-la de modo conceitual-teórico. Apenas rondá-la, sondá-la. Isso significa que não poderá ser vinculada aos termos de uma antropologia enquanto ciência empírica.²⁵⁹ Não estamos falando da sociedade humana especificamente, mas pressupondo a existência de seres dotados de razão e sensibilidade (uma noção transcendental de sociedade, enquanto idéia reguladora), que tornaria possível admitir a comunicabilidade estética, ainda que não

²⁵⁷ KANT. *CFJ*. §17. Ak B 61; T 82; W 319. “Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines gegenstandes, sofern sie, ohne Vorstellung eines Zwecks, an ihm wahrgenommen wird.”

²⁵⁸ KANT. *CFJ*. §19. Ak B 63-64; T 83; W 320.

²⁵⁹ LYOTARD, F. *Sensus Communis*. p. 7.

de modo objetivo. Esta idéia do sentido comum torna a necessidade subjetiva representada como que de modo objetivo. O sentido comum serve apenas como uma norma ideal que nos permite também pressupor que somos capazes de proferir juízos de gosto.²⁶⁰

Finalizamos o quarto e último momento da primeira seção da *Analítica*, com a afirmação de Kant de que o “Belo é conhecido sem conceito como objeto de uma complacência necessária”.²⁶¹

Resta saber, como os juízos de gosto, segundo as exigências expostas acima, podem fazer sentido. Tarefa que Kant vem denominando de “dedução”, mas que, como vimos anteriormente, não tem o mesmo tratamento nos diferentes tipos de juízos que a filosofia transcendental trabalhou até o momento.

2.2 A dedução dos juízos de gosto

Na analítica do belo, como vimos anteriormente, Kant semeou elementos de uma dedução dos juízos de gosto. Porém, como o tema exige um cuidado especial, foi preciso um destaque nesta tarefa. Depois de tratar dos juízos sobre o sublime,²⁶² Kant inicia a segunda parte da *Analítica*, a *Dedução dos Juízos Estéticos Puros*. Neste ponto deverá tratar de modo mais específico como é possível provar que os juízos estéticos puros são universais. Esta dedução, entretanto, está em analogia com aquela operada na lógica dos juízos teóricos e é tão problemática quanto no caso das proposições morais.²⁶³

Alguns elementos complementam os que foram citados na primeira parte da *Analítica*, dentre eles, a autonomia estética. Vale a pena lembrar que ela não está nas mesmas condições da autonomia moral, que é fundada num conceito objetivo da razão. Ao contrário, é livre de coerções discursivas, conceituais e preceituais.²⁶⁴

²⁶⁰ KANT. *CFJ*. §22. Ak B 67-68; T 85; W 322-323.

²⁶¹ KANT. *CFJ*. Ak B 68; T 86; W 324. "Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird."

²⁶² A discussão sobre o sentido do lugar dos juízos do sublime entremeio à primeira e a segunda parte da *Analítica*, deixaremos para a próxima seção da pesquisa.

²⁶³ Assim com já havia ocorrido na dedução moral. Entendemos dedução moral, como o procedimento de doação de sentido e validade objetiva para a lei moral, e dedução estética, como o procedimento de doação de sentido e validade para o princípio *a priori* que fundamenta a necessidade e universalidade do juízo de gosto. Como esse procedimento não é feito diretamente pelas categorias *a priori* do entendimento em relação a intuições sensíveis – de forma esquemática, então essa dedução não é completa. Uma dedução falha, poderia ainda ser chamada de dedução? A questão de nomenclatura nos parece circunstancial, apenas ligada ao encadeamento lógico de exposição que Kant havia começado na CRP.

²⁶⁴ KANT. *CFJ*. §32. Ak B 136-139; T 128-130; W 374-377.

O juízo estético é subjetivo mas tem em vista uma subjetividade universal. Não ocorrem, entretanto, subsunções a esquemas conceituais ou leis objetivas, tão somente à imaginação no seu livre jogo com entendimento. É uma subsunção especial, diante da *faculdade de apresentação*, a imaginação, mas não de intuições sensíveis nem efetivas, e sim mediante um princípio *a priori* subjetivo – conformidade a fins sem fim – e em relação a um sentimento de prazer. Disso resulta a questão da dificuldade da dedução estética, da prova da universalidade e necessidade dos juízos de gosto. O próprio Kant a reconhece quando afirma:

Ora, sobre isso funda-se o problema com o qual nos ocupamos agora: como são possíveis os juízos de gosto? Portanto, este problema concerne aos princípios *a priori* da faculdade de juízo pura em juízos estéticos, isto é, naqueles em que ela não tem de simplesmente subsumir (como nos teóricos) sob conceitos objetivos do entendimento e não está sob uma lei, mas em que ela é subjetivamente para si própria tanto objeto como lei.²⁶⁵

O que liga um objeto (na verdade o ajuizamento deste) ao sentimento de prazer é o princípio de conformidade a fins subjetiva. A validade universal está em contraposição ao caráter subjetivo, logo, o que precisa a dedução dos juízos de gosto precisa dar conta é de amparar a *decisão* referente à universalidade e necessidade da ligação do predicado de beleza ao sujeito do enunciado.

O juízo de gosto não é um juízo de verdade lógica, afirma Lyotard, “... não ensina nada do objecto, ele não tem objecto, não tem referente”.²⁶⁶ Não é verdadeiro ou falso, afirma Daniel O. Perez, mas é *necessário*, pois está ligado a um tipo de representação estética que independe das condições temporais, portanto, “... não podemos ter dúvidas cognitivas em relação ao belo”.²⁶⁷ Contra o belo, não há argumentos, poderíamos parafrasear a regra do direito. Ou é, ou não é.

Pontuamos algumas ressalvas à proposta feita por Paul Guyer²⁶⁸, quando afirma ser a simbolização do belo em relação à moral, bem como o interesse intelectual na existência de objetos belos, reforços à dedução dos juízos estéticos, que já tinha sido iniciada na *Analítica*, através do argumento epistemológico. Esta complementação se daria, segundo o comentador, na forma de uma demanda, da expectativa sobre a possibilidade de uma comunidade de sujeitos aptos à “resposta estética” – uma “platéia em potencial”, o que possibilitaria pensarmos na comunicação intersubjetiva.

²⁶⁵ KANT. *CFJ*. § 36. Ak B 148; T 134-135; W 383. “Hierauf gründet sich nun die Aufgabe, mit der wir uns jetzt beschäftigen: Wie sind Geschmacksurteile möglich? Welche Aufgabe also die Prinzipien a priori der reinen Urteilskraft in ästhetischen Urteilen betrifft, d.i. in solchen, wo sie nicht (wie in den Theoretischen) unter *objektiven Verstandesbegriffen* bloß zu subsumieren hat und unter einem Gesetze steht, sondern *wo sie sich selbst*, subjektiv, gegenstand sowohl als Gesetz ist.”

²⁶⁶ LYOTARD, F. *Sensus Communis*. p. 5. Entendemos que o referente de Lyotard se dirige a uma intuição sensível objetiva. Como não é um juízo lógico, não temos intuições sensíveis que lhe sejam correspondentes. Mas isto não significa que o juízo de gosto não tenha uma referência na sensibilidade, a saber, um sentimento de prazer desinteressado, sem conceito, com necessidade condicionada e uma universalidade subjetiva.

²⁶⁷ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §15

²⁶⁸ GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. pp. 312-366

Em outras palavras, a simples referência ao supra-sensível, à consciência moral ou ao sentimento de respeito, enquanto fundamentos da possibilidade de simbolização não seriam suficientes para justificar a *reação estética*. É um posicionamento problemático, segundo o que entendemos, pois tem como pano de fundo uma espécie de antropologia e psicologia com tonalidades empíricas²⁶⁹. Um estabelecimento de condições empíricas ou disposições psicológicas que tornariam aptos os sujeitos para o gosto. O que justamente nos parece não ser o propósito de Kant nem relativo à dedução, muito menos em relação ao sentido da simbolização estética do moral, conforme pretendemos demonstrar em seguida.²⁷⁰

Uma exigência adicional é inserida por Kant, para o juízo de gosto: a harmonia entre as faculdades. Como o princípio de conformidade a fins favorece o conhecimento, como condição subjetiva para a possibilidade de um conhecimento em geral,²⁷¹ o juízo de gosto exige uma *proporção destas faculdades*²⁷² nos instante mesmo do juízo de gosto. Ora, se o que se comunica intersubjetivamente na proposição estética é um sentimento de prazer *a priori* (como efeito ou o sentido do ajuizamento), logo, a idéia que pode servir de condição de prova da validade dos juízos estéticos é a pressuposição do assentimento do outro, ou seja, é a idéia de *sensus communis*. Retornamos a ela novamente. Por ela é que a presença do outro é conclamada (não de forma empírica) a fazer-se sentir o mesmo tipo de sentimento e realizar a mesma predicação. É por ela que o sujeito do enunciado aproxima-se também dos outros, numa espécie *transposição para seu lugar*²⁷³.

É necessário alertar, portanto, que o *sensus communis* não deve se referir a uma comunidade empírica de seres humanos. Não estamos falando de uma referência teórica, ou antropológica, à comunidade de seres humanos. Daí a dificuldade de se contornar essa noção de forma conceitual, como aponta Lyotard.²⁷⁴

A *Dedução dos juízos de gosto* termina com a interessante afirmação de Kant de que a prova da universalidade destes juízos é fácil. Isto se justifica na observação ao §38, de que apenas podemos *pressupor* a universalidade e que não precisamos justificar objetivamente nenhum

²⁶⁹ O próprio comentador, no prólogo do seu livro, afirma ser uma leitura de caráter psicológico. (GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. p. XIV)

²⁷⁰ Muito embora tenhamos indicado nesse trabalho algumas luzes que a *Antropologia*, a partir de uma visão lógico-semântica, pode oferecer para compreendermos a possibilidade e as condições da simbolização entre belo e moral, isto não significa que nosso intento é forçar ou reforçar qualquer tentativa de dedução de uma comunidade estética ou de condições psicológicas empíricas para tornar válidas as proposições do gosto ou do sublime. Nossa leitura parece inclusive propor algo inverso: como a estética pode oferecer condições *a priori* para indicar (gratuitamente, sem nexos causal) condições de se pensar a efetivação da lei moral.

²⁷¹ KANT. *CFJ*. § 39. Ak B 155-156; T 139; W 388.

²⁷² KANT. *CFJ*. § 39. Ak B 155-156; T 139; W 388.

²⁷³ KANT. *CFJ*. § 40. Ak B 157; T 140; W 389.

²⁷⁴ LYOTARD. *Sensus Communis*. Lisboa, (6): Análise, 1987. pp 3 a 26.

conceito.²⁷⁵ Se é tão fácil não é porque a prova acontece de modo simples, mas porque não há necessidade de provas aos moldes de um esquematismo teórico, como fora apresentado na CRP. O que deve ser possível, segundo nossa visão amparada na leitura lógico-semântica, é mostrarmos as condições *a priori* que permitem aos juízos de gosto encontrarem uma referência na sensibilidade, que autorize ao sujeito da proposição ao menos reivindicar algum tipo de universalidade, mesmo problemática.

Curioso ainda notar que o §59 da CFJ segue às tentativas desta dedução dos juízos de gosto. A isto deve se complementar que ele surge de uma discussão sobre as aproximações entre ética e estética. Seria a ética a pedra de toque da dedução estética, uma vez que não são possíveis provas teóricas? Até que ponto o belo como símbolo de moralidade é uma complementação da dedução estética?

* * *

Nossa pretensão, nesta segunda parte da pesquisa, era de investigar os modos de atribuição de sentido para os juízos morais e para os juízos de gosto especificamente. Fixadas as diferenças será preciso agora visualizar possíveis aproximações entre eles. A constituição de um tipo de sentimento de prazer vinculado a princípios puros e a regras *a priori*, garantindo a possibilidade de se postular a universalidade e a necessidade para os juízos estéticos – nos permite que pensemos a simbolização neste terreno misto de sensibilidades puras *a priori* – o sentimento moral e o sentimento de prazer desinteressado. Nosso próximo passo é demonstrar, especificamente como se inscreve a afirmação do §59 da CFJ sobre o belo como símbolo do moral.

²⁷⁵ KANT. *CFJ*. Ak B 152-153; T 136-137; W 385-386.

CAPÍTULO 3

ANALOGIA E SÍMBOLO NA *CRÍTICA DA FACULDADE DOS JUÍZOS*

Neste capítulo trataremos das noções de analogia e símbolo no contexto da *Crítica da Faculdade dos Juízos* (1790). Aqui poderemos encontrar um uso mais ampliado dos dois recursos, uma vez que fora estabelecido analogicamente na CRP o princípio *a priori* de conformidade a fins. Desta forma nos é permitido um lugar na filosofia transcendental para os sentimentos de prazer e desprazer, além do que, a analogia e o símbolo poderão ampliar seus âmbitos de operação. Por este motivo talvez fique mais nítida a diferença entre as duas noções. É imprescindível esta investigação também porque é nesta obra que Kant pensa a simbolização estética da moral. Deveremos compreender as condições específicas desta aproximação.

Deteremos-nos primeiramente na Introdução da CFJ, na sua segunda versão e, posteriormente, na caracterização que Kant faz da representação analógica e simbólica na primeira parte do §59 da analítica do belo.

3.1. Analogia na determinação de um princípio *a priori* para o sentimento de prazer e desprazer.

A ligação entre lei e vontade é incondicional e insondável, como vimos. Por isto, o simbolismo favorece a possibilidade de uma vida moral a seres racionais finitos. Como não podemos desvincular esse modo de ser de uma história, de uma cultura, ainda que a determinação da lei não possa depender destes fatores, não poderíamos pensar que estes elementos como favoráveis à manifestação efetiva da liberdade? Com isto, não apenas o teste da típica valeria enquanto o símbolo na dinâmica de concretização da lei, mas outros componentes da vida cotidiana. Abrir-se-ia um espaço novo para pensarmos uma gama de elementos da natureza e da cultura que venham ao encontro da efetivação da lei moral, que pudessem servir à função simbólica. Mas não se pode perder de vista que estas mudanças não devem retirar a pureza da determinação moral, ao preço da derrocada de toda a teoria moral de Kant.

Mas por que a lei moral precisaria desses outros suportes para sua efetivação? A pergunta tem sentido uma vez que estamos falando de seres racionais finitos, cuja propensão natural não é agir pela lei. Afinal, anjos não precisam de suportes em relação à lei, nem mesmo da própria lei. A sensibilidade nem sempre estará atenta à escuta da lei, afinal, “... o coração retorna espontaneamente ao seu movimento vital natural e moderado e, por conseguinte, recai na languidez

que lhe era antes peculiar...”²⁷⁶ Os sentimentos são inconstantes e tendem a voltar ao seu estado natural, isto é, no amor de si e na presunção. Muito embora a lei moral possa despertar atenção e admiração, isso não é suficiente para que ela se torne um dever. Neste sentido a utilização de símbolos – agora não restritos à lei – que favoreçam constantemente tanto o intelecto quanto a sensibilidade em favor da lei moral pode ser pensada. Será preciso, contudo, encontrar um solo para a receptividade destes estímulos que também esteja incluso na esfera transcendental. Caso contrário, teríamos os estímulos materiais retirando a pureza da determinação moral.

Tanto na CRP quanto na CRPr, o sentimento de prazer e desprazer estava relacionado a condições materiais, à satisfação empírica ou, no máximo, como na CRPr, a uma possível satisfação intelectual na observância da lei – um autocontentamento moral. Agora, na CFJ, Kant vê a possibilidade de encontrar para o sentimento de prazer um princípio *a priori*. Desta forma, a questão do gosto, por exemplo, que na CRP ficara resguardada ao nível puramente sensorial pode agora ser tratada no âmbito da filosofia transcendental. O que significa também ser possível a formulação de juízos sintéticos *a priori* relativos às questões estéticas.

Para que a terceira Crítica encontre este princípio *a priori* Kant fará uso da analogia. Este uso será alargado agora pelo fato de que teremos em mãos dois tipos distintos de sensibilidade *a priori*. Aquilo que antes apenas poderia ser feito em termos de legislação e nos modos de operação entre entendimento, razão especulativa e razão prática, também poderá ser operado em termos de sentimento de prazer, por conseguinte, aplicado aos juízos estéticos. Com isto, se pode antever que o símbolo, se o que entendemos de seu papel prático-moral esteja correto, deverá encontrar aqui uma possibilidade maior de operação.

Logo na introdução da CFJ, Kant faz uma diferenciação esquemática que é imprescindível para a compreensão da diferença entre juízos teóricos, práticos e reflexionantes. O filósofo justifica a divisão da filosofia em teórica e prática segundo dois procedimentos de construção e sensificação de conceitos.²⁷⁷ A divisão segue o critério de aplicação de conceitos *a priori*. Quando estes conceitos podem ser relacionados a objetos, independente de conhecimento, temos o **campo** (*Feld*). Neste caso, os conceitos podem se relacionar ao campo dos fenômenos ou ao campo de *nôúmenos*, do em si. Quando é possível algum conhecimento deste conceito temos um **território** (*Boden*). Território, portanto, será sempre o da experiência possível, da natureza enquanto globalidade dos

²⁷⁶ KANT. *CRPr*. Ak A 281; T 249; W 294. “... das Herz natürlicherweise zu seiner natürliche gemäßigten Lebensbewegung zurückkehrt...”

²⁷⁷ Esta divisão, podemos dizer, está em consonância com aquela feita na *Lógica*, e que trabalhamos no primeiro capítulo desta parte da pesquisa. Entretanto, aqui, são apresentados critérios segundo a dinâmica própria da filosofia transcendental, o que na *Lógica*, por se tratar de uma sistematização de definições segundo o critério da mera formalidade, não era pertinente.

fenômenos. Quando, por sua vez, é possível a aplicação de alguma lei, temos um **domínio** (*Gebiet*).²⁷⁸

Ocorre que para a legislação da natureza, portanto da razão teórica, não há expressamente um domínio, não se aplica uma legislação, apenas um *domicilium*, onde se pode *verificar* objetivamente a validade das leis do entendimento. Esta verificação, contudo, depara-se com as contingências dos fenômenos. Sendo assim, o conhecimento, ainda que delineado por condições *a priori*, estará sempre à mercê das contingências empíricas. Não se dá o mesmo no caso da legislação da razão prática, segundo o imperativo moral, pois este é incondicional e não possui mescla com condicionantes empíricos. Em outras palavras, a lei moral não admite exceções. Nesse sentido, apenas os juízos morais possuem um domínio específico.

Uma das legislações diz respeito aos conceitos *a priori* relacionados à causalidade da natureza. A outra diz respeito aos conceitos *a priori* relacionados à causalidade pela liberdade. Duas espécies de legislação, dois tipos de necessidades, com dois domínios distintos de sensificação de seus conceitos, num mesmo campo: o dos fenômenos²⁷⁹. O entendimento está no domínio da experiência. A razão prática, no domínio das ações.

A terceira Crítica, por sua vez, vem abrir um terceiro campo, o do *supra-sensível*²⁸⁰. Este, porém, sem domínio, apenas com um território – o dos fenômenos. Temos a possibilidade de pensarmos uma mediação entre natureza e liberdade. Um campo no qual não serão possíveis nenhum conhecimento, e nenhuma determinação moral, ou seja, não poderá ser feita uma verificação – nem empírica, teórica ou moral, sobre vigência de suas leis. Aliás, um campo no qual não podemos sequer falar em leis, apenas em princípios. Princípios que, por serem *a priori*, guiam ajuizamentos subjetivos a partir da natureza.

Os juízos amparados por tais princípios *a priori* devem reclamar para si não apenas a possibilidade, mas a necessidade e a universalidade. Neste sentido é que Kant denomina os juízos formulados nestas condições de *juízos reflexionantes*. Diferentemente dos juízos determinantes, não se prestam ao conhecimento objetivo dos fenômenos. Também diferem dos juízos morais, não pretendem fazer vigorar alguma lei prática da razão. São formas de pensar, de compreender a natureza, de avaliá-la subjetivamente, mas segundo pressupostos *a priori*. Permitem compreender a natureza enquanto território para a formulação de juízos estéticos (do belo e do sublime) e teleológicos.

²⁷⁸ KANT. *CFJ*. Ak B XVI-XVII; T 18; W 245.

²⁷⁹ KANT. *CFJ*. Ak B XVIII; T 19; W 246.

²⁸⁰ Entendemos “supra-sensível” não como um ente divino, metafísico, mas como a dimensão da própria liberdade enquanto causalidade para além da natureza. Portanto, este termo está no sentido do inteligível não como ser supremo, mas como a possibilidade de autodeterminação de um ente racional. Não encontramos referências suficientes para sustentar um sentido metafísico para esse termo no contexto da obra kantiana. Não nos deteremos nesta diferenciação, pois já tratamos dela anteriormente.

O terceiro campo aberto pela CFJ, contudo, ainda que se trate do supra-sensível, não se refere ao em si. A limitação já fora dada na CRP e reforçada nos *Prolegômenos* como vimos anteriormente. Entretanto, no caso da CFJ, ainda que esse campo não diga respeito a nenhum uso teórico ou a um uso prático efetivo, serve justamente de passagem, como um favorecimento, para os fins da liberdade, isto é, para a efetivação das idéias da razão:

... o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade à lei da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.²⁸¹

A idéia de passagem aqui não significa superação das distâncias e diferenças entre liberdade e natureza. Kant afirma que este abismo é insuperável.²⁸²

Daniel O. Perez, por sua vez, diz que a noção de passagem deve ser lida como a sutura de uma ferida. Uma ferida que sempre é permanente, um abismo intransponível, em termos kantianos. Cita o termo utilizado por Kant – *Kluft* – para referenciar a noção de abismo, também como fissura ou fenda. Pode significar também abertura, cobertura, roupagem, e “é nessa abertura que surge a preocupação pelo sistema e a pergunta pelo sentido da reflexão”.²⁸³

O termo *Kluft*, contudo, deve ser lido conjuntamente com a *Übergang*, ou seja, a *passagem*. Com isto, temos um sistema que possui, na sua constituição própria, um abismo, uma fenda, para a qual apenas é possível algum olhar de cobertura, de reflexão. Uma unidade não petrificada ou objetiva, um sistema não completamente fechado.

Um campo sem domínio não pode sensificar de forma objetiva. Não pode atribuir sentido objetivo a conceitos nem do entendimento, nem às idéias transcendentais ou à lei moral. Sem domínio ou domicílio quer dizer também: sem possibilidade de constituir doutrinas, de fixar regras técnicas ou práticas, de esquematizar (seja direta ou indiretamente). Não há aqui qualquer possibilidade de objetividade. Temos um território com suas especificidades: o sentimento de prazer e desprazer e um princípio próprio de procurar leis.

3.2 Primeiro uso da analogia na CFJ

²⁸¹ KANT. *CFJ*. Ak B XIX-XX; T 20; W 247-248. “So soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff *soll* den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß füglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.”

²⁸² Sobre essa noção de passagem em Kant, ver: TERRA, R.R.. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

²⁸³ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §5.

Kant usa, nesse ponto, a analogia em sentido técnico, ou seja, comparativo. Assim como o entendimento, com seus juízos teóricos, e a razão, em seus juízos práticos, procuram leis *a priori* que os determine, tornando-os possíveis, necessários, efetivos e universais, também a faculdade dos juízos – o termo médio entre entendimento e razão – deve possuir esta mesma natureza e com as mesmas intenções. Mas, neste caso, o princípio é subjetivo. Subjetivo não quer dizer particular, pois sendo *a priori*, pode reivindicar a universalidade e necessidade, ainda que em condições diferentes do entendimento e da razão prática. Se o *a priori* significa não ter origem empírica, então permite que opere em termos de universalidade, não restrito a meras observações particulares.²⁸⁴

Os juízos estéticos puros, por exemplo, um dos casos de juízos reflexionantes, não estão na ordem do privativo, não permitem qualquer psicologia ou qualquer fundamento de caráter empírico. Nesse sentido, discordamos da interpretação de Paul Guyer, sobre uma possível confusão entre princípios *a priori* e o sentimento de prazer como uma “resposta estética”, de ordem psicológica. Para ele, Kant não deixa clara a diferença entre resposta ordinária e cognitiva, da resposta estética.²⁸⁵ Segundo o comentador,

Though this theory does not contain a clear distinction between aesthetic response, or our pleasure in beauty, and aesthetic judgment, or our claim that a given pleasure is generally valid, it seems to allow one, and to require an empirical knowledge of the similarity between oneself and others which subjective laws describe only for the actual judgment that an object is beautiful.²⁸⁶

Apenas a idéia de uma harmonia no livre jogo entre entendimento e imaginação, ligados ao sentimento de prazer, não são condições suficientes para a exigência da validade intersubjetiva dos juízos de gosto segundo o comentador. Parece haver, em sua opinião, inferências empíricas não claras no argumento de Kant.

Nosso argumento é que a referência ao sentimento de prazer, em conjunto com um princípio puro, permite a Kant encontrar as condições de decidibilidade sobre os elementos constantes dos juízos estéticos. A confusão fica estabelecida caso se procure alguma referência psicológica ou empírica nas exigências de validade universal destes juízos.

3.3 Segundo uso da analogia na CFJ

Passamos agora a uma segunda função da analogia na terceira Crítica. Neste caso, ela constitui o norte da obra. O fundamento do princípio para os juízos reflexionantes é analógico, ou seja, um *como se* que permite articular a experiência. Conforme o texto de Kant:

²⁸⁴ KANT. *CFJ*. Ak B XXVI-XXVII; T 24; W 251-252.

²⁸⁵ GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. p. 18.

²⁸⁶ GUYER, P. *Kant and the Claims of Taste*. p. 19.

Como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza), têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares.²⁸⁷

Na impossibilidade de abarcarmos toda a multiplicidade da natureza com a legislação do entendimento, podemos pressupor um entendimento, ainda que não o nosso, para que a totalidade possa fazer sentido. Assim, a natureza não se perde num emaranhado confuso de leis desconexas. Uma lei, ou um princípio, apenas subjetivo, sem qualquer aplicação em relação à determinação objetiva da natureza. É um ponto de vista pelo qual ela pode ser pensada em acordo com os fins da razão, com os fins da liberdade – é o princípio de conformidade a fins.²⁸⁸

Da mesma forma como a filosofia prática não estava posta nas condições da filosofia transcendental, isto é, sob a égide de princípios puros *a priori*, claramente formulados, também a teoria dos juízos, na CRP, já havia identificado a diferença entre juízos determinantes e juízos apenas reflexivos, guiados por princípios subjetivos.²⁸⁹ Mas, naquele momento da Crítica, Kant não tinha formulado um princípio *a priori* que os determinasse, como havia feito para os juízos lógicos. Nem mesmo havia encontrado uma referência desta regra na sensibilidade, no caso, o sentimento de prazer e desprazer.

Duas analogias estão postas aqui. A primeira com o entendimento. Como se houvesse um entendimento que aplicasse uma lei *a priori* no ajuizamento da natureza como um todo. A segunda com a razão prática, como se uma legislação pela liberdade pudesse ser efetivada nessa natureza em sua totalidade.

Diferentemente das analogias do entendimento, vistos na *Analítica*, aqui não se pode produzir conhecimento objetivo. Não são princípios para uso empírico, para subsunção de objetos. Diferentemente também da analogia da razão pura, na *Dialética*, tal sistematização não visa especulações, não pretende qualquer conhecimento indireto. Visa, segundo o que podemos perceber, primeiramente pensar a natureza como favorável ao entendimento. Em segundo lugar, e talvez o mais importante, visto à preeminência da razão prática em relação à razão teórica,²⁹⁰

²⁸⁷ KANT. *CFJ*. Ak B XXVII; T 24; W 251-252. “Daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (ob zwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte.“

²⁸⁸ KANT. *CFJ*. Ak B XVIII; T 25; W 253.

²⁸⁹ No Apêndice denominado “Da anfibologia dos conceitos de reflexão através da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental”. (CRP. Ak B 316-325, A 260-269; T 212-222; W 285-291)

²⁹⁰ Conforme Kant mesmo enuncia na CRPr, *Do primado da razão prática pura em sua vinculação com a razão especulativa*. Ak A 215-219; T 194-197; W 249-252.

permite pensar a natureza em conformidade aos fins da liberdade. Uma heurística com vistas à realização da liberdade na natureza.

Daniel Omar Perez aponta para essa função heurística do princípio de conformidade a fins dos juízos reflexionantes, tendo em vista o entendimento:

De acordo com Kant a finalidade cumpriria uma tarefa teórica, que seria a de fundar um universo organizado. O organismo é irreduzível à mecânica dos pontos e dos movimentos elaborada pelo entendimento. A necessidade subjetiva teórica de considerar a natureza na sua totalidade como unidade não pode ser satisfeita pela causalidade mecânica. (...) A finalidade parece como uma necessidade heurística na pesquisa sistemática sobre a natureza.²⁹¹

A ênfase dada aos fins heurísticos, entretanto, não apaga a luz que Kant lança sobre a possibilidade de se pensar essa conformidade também para fins práticos. O comentador lembra que “... o modo de poder elaborar a realização da moralidade na natureza, formulada através dos juízos teleológicos, encontra seu início no juízo estético”.²⁹² Entre a possibilidade de se privilegiar a primeira finalidade ou a segunda, ou entender a realização dos fins morais na natureza mais propícia nos juízos teleológicos, entendemos, antes de tudo, que é possível pensar, tanto os juízos estéticos, quanto os teleológicos, servindo aos fins da liberdade. Neste sentido o papel da analogia na manutenção das distâncias, ao mesmo tempo em que permite aproximações entre os diferentes tipos de juízos se mantém importante. Entretanto, é enquanto símbolo, isto é, na motivação dinâmica tanto do entendimento quanto da sensibilidade em favor da liberdade, que podemos encontrar a condição fundamental de qualquer aproximação entre natureza e liberdade ou entre lei e vontade.²⁹³

3.4 Analogia e símbolo na primeira parte do §59

Ao contrário da analogia na razão prática que não operacionalizava com imagens, apenas com a lei moral, um entendimento legislador e o sentimento moral, teremos na CFJ, a imaginação com um papel adicional. Além das leis, a analogia emprestará os esforços da imaginação no trato com as imagens, justamente o que tornará qualquer juízo elaborado a partir desta relação lei-imaginação um tanto quanto perigosa. Anteriormente vimos que a lei deve determinar diretamente a vontade. Agora parece ser possível colocarmos elementos novos neste diálogo.

Nos textos que investigamos até aqui, a analogia foi inserida seguindo as exigências da estruturação dos argumentos de Kant. Como vimos, ela se prestou a diversos usos no interior da

²⁹¹ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §6.

²⁹² PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. §7.

²⁹³ Sobre as diferenças entre a simbolização estética do gosto, do sublime e dos juízos teleológicos trataremos na última parte da nossa pesquisa.

filosofia transcendental. Vale a pena lembrar, entretanto, que Kant a utiliza sem a devida preocupação de uma sistematização cuidadosa.

O símbolo, por sua vez, como vimos, surge no calor das exigências lógico-argumentativas da filosofia transcendental. Entretanto, isto também não ocorre de modo claro. É no §59 da CFJ que o filósofo elabora alguma explicação mais organizada dos modos de representação e sensificação de conceitos. Porém, se trata de uma explanação curta e até certo ponto obscura, se considerarmos os recursos enumerados até aqui para o uso da analogia e do símbolo.

No início deste parágrafo o filósofo estabelece a condição para a distinção das três formas de exibição de conceitos. A regra é de que para termos a “... prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições”.²⁹⁴ Isto significa que a sensificação dos conceitos se dá continuamente de forma intuitiva, como vimos anteriormente nos diferentes tipos de *esquemas*.

A operação analógica, nos juízos estéticos, se dará no jogo entre entendimento-imaginação (no belo) e entre razão-imaginação (no sublime), que permitirão uma espécie de sentimento de prazer e desprazer puros. Como estamos num território onde a imaginação tem possibilidades de vincular seu modo de operar com a representação de imagens em suas formas puras, ligadas a um tipo de sentimento puro e desinteressado, a analogia pode deixar um espaço aberto para que a simbolização opere em função da aproximação desta sensibilidade pura com outra forma de sensibilidade também *a priori*, o sentimento de respeito.

Na CRPr a função do símbolo era de evitar que a lei moral estivesse vinculada a qualquer imagem, conceito, ou referência ao material que não fosse o sentimento de respeito. Na CFJ a simbolização é ampliada para o trato com as imagens.

Alguns cuidados na delimitação do símbolo são necessários a partir desta curta referência à representação simbólica. O que o símbolo é, e o que ele não é? Não é o oposto ao intuitivo. É apenas um dos modos de representação intuitiva – indireta, analógica. Não é um caractere ou sinal e não expressa ou denota um conceito. Não opera enquanto discurso. Não se restringe ao uso lógico. É um ponto de vista que permite refletir, pensar e compreender os fenômenos. É também uma motivação positiva dentro dos limites transcendentais para a efetivação da liberdade. Para fins de simbolização, Kant permite utilizar-se, a partir da CFJ, de intuições sensíveis, de imagens, de formas, de sinais que permitam compreender a natureza e incentivar a realização da liberdade.

Alguns pontos deixados em aberto nesta breve sistematização dos modos de representação podem ser levantados. Ela não deu conta de mostrar até que ponto a analogia é inferência, raciocínio, representação, recurso de linguagem, regras para formulação de conceitos e princípios. Kant os utilizou largamente no decorrer de seus textos. Restringiu a analogia a uma forma de

²⁹⁴ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 254; T 195; W 458.

representação e, o que antes chamava de representação analógica, agora chama também de simbólica, aproximando as duas sem um cuidado mais apurado.

Cabe perguntarmos afinal, se a analogia é símbolo ou é a regra de funcionamento do símbolo. As inferências analógicas, no uso empírico, como vimos na *Lógica*, seriam exhibições exemplares dos conceitos do entendimento, se entendermos analogia enquanto representação? A representação da lei moral deve ser entendida como analógica? E como deve ser lida a afirmação principal que esta pesquisa pretende dar conta, a de que o belo é símbolo de moralidade? O belo está em analogia com a moralidade? Estariam na esfera de uma simples comparação?

Uma possível solução dessas questões, segundo podemos observar, é diferenciarmos analogia e símbolo. A analogia operando no âmbito teórico especulativo, visando o intelecto. O símbolo, ainda que ligado à analogia, amparado por ela, mas operando no âmbito da sensibilidade. Por este motivo, mais apropriado num uso prático, logo, volta-se para uma sensibilidade moral. O símbolo é a possibilidade de utilização tanto dos conceitos (teóricos, especulativos, práticos, estéticos e teleológicos), como de imagens (produtos da cultura e da história) para fins morais:

Se um simples modo de representação já pode ser denominado conhecimento (o que é perfeitamente permitido), se aquele modo é um princípio não da determinação teórica do objeto, do que ele é em si, mas da determinação prática, do que a idéia deve ser par nós e para o uso dela conforme a fins.²⁹⁵

Desta forma a analogia fica livre para trabalhar em diferentes tipos de juízos, e o símbolo mais próximo de ser pensado com o interesse na efetivação da liberdade. Temos um espaço favorável à compreensão das condições nas quais foi possível a Kant conceber a afirmação de que o belo é símbolo do moral. Afinal de contas, um sentimento de prazer puro, em analogia com o sentimento moral; uma natureza pensada em favor da efetivação dos fins da razão, isto é, da causalidade livre, constituem elementos que suportam essa relação simbólica.

A natureza de um possível e, segundo o nosso ponto de vista, necessário deslocamento entre analogia e símbolo pode ser entendida sob o espectro de um movimento, de uma dinâmica. Deve haver uma relação analógica que suporta uma relação simbólica sim, mas esta última no sentido de uma dinâmica em favor da efetivação da liberdade. Um movimento de mão dupla, tanto de elevação do sensível ao intelectual, quanto de realização do supra-sensível no sensível. Neste segundo movimento, os princípios *a priori* orientam, sistematizam, organizam o múltiplo da experiência.²⁹⁶

²⁹⁵ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 257; T 197; W 460. “Wenn man eine bloße Vorstellungsart schon Erkenntnis nennen darf (welches, wenn sie ein Prinzip nicht der theoretischen Bestimmung des Gegenstandes ist, was er an sich, sondern der praktischen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäßigen gebrauch derselben werden soll, wohl erlaubt ist).”

²⁹⁶ KANT. *CFJ*. Ak B XXXVIII; T 30; W 260.

No primeiro movimento, purificam, estimulam, provocam, favorecem a lei moral na sua concretização numa sensibilidade também afetada por outros móveis.²⁹⁷

Um movimento que se mostra infundável na medida em que não pode haver uma passagem causal, direta entre a legislação da natureza e da liberdade. O abismo é permanente, não podemos esquecer, sob pena de cometermos as ilusões dialéticas da razão, confundindo âmbitos semânticos distintos. Ocorre apenas uma passagem indireta, analógica por um lado – de cunho intelectual, e simbólica por outro – voltada para a sensibilidade. Tal passagem não se restringe, portanto, ao âmbito cognitivo, como uma comparação em favor de uma compreensão, mas efetivamente, no âmbito dos fenômenos, afinal a liberdade deve produzir seus efeitos, num sujeito também fenomênico, racional finito. Diz Kant:

A resistência ou promoção [da moralidade] não é entre natureza e liberdade, mas sim entre a primeira como fenômeno e os *efeitos* da última como fenômenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa da natureza subordinada àquela (do sujeito como ser humano, por conseguinte considerado como fenômeno), de cuja determinação o inteligível, que é pensado segundo a liberdade, contém o fundamento de um modo afinal inexplicável (precisamente o mesmo acontece com aquilo que constitui o substrato supra-sensível da natureza).²⁹⁸

É possível percebermos a preocupação de Kant em relação aos *efeitos*, logo, numa perspectiva prática e não em relação às condições lógicas ou cognitivas. É a sensibilidade que ele tem em vista.

* * *

Falta responder de modo mais claro a questão principal da pesquisa: como é possível que o belo seja símbolo do moral, sem que se confundam os dois tipos de juízos e seus respectivos modos de funcionamento semântico? Antes, porém, queremos ainda investigar, finalizando essa primeira parte de captura das referências textuais de Kant sobre analogia e símbolo, ainda em dois outros textos: na *Religião* e na *Antropologia*. Tal investida pode nos ajudar a ilustrar outros possíveis significados destes recursos, ampliando nossa visão sobre a relação entre beleza e moralidade, bem como entre moral e outros tipos judicativos, não apenas no contexto da natureza, mas para os recursos da história e da cultura.

²⁹⁷ KANT. *CFJ*. Ak B LIV; T 39; W 271.

²⁹⁸ KANT. *CFJ*. Ak B LIV; T 39; W 271. “Der Widerstand, oder die Beförderung, ist nicht zwischen der Natur und der Freiheit, sondern der ersteren als Erscheinung und den Wirkungen der letztern als Erscheinungen in der Sinnenwelt; und selbst die Kausalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Kausalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjekts, als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art, den Grund enthält.”

SEÇÃO 'D' - ANALOGIA E SÍMBOLO NA *RELIGIÃO* E NA *ANTROPOLOGIA*

Neste ponto da pesquisa estendemos nossa discussão sobre a função e lugar da analogia e do símbolo para duas obras posteriores à tríade Crítica: *A Religião nos limites da simples razão* (1793) e *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798). Entendemos que tal leitura não só é possível como também é necessária, na medida em que ela poderá reforçar e ampliar o que refletimos anteriormente sobre os dois recursos. A saber, que a simbolização sempre tem em vista um uso imanente, preponderantemente prático-moral, e que a analogia é a regra que serve para este fim – bem como para os fins heurísticos (teóricos, especulativos).

As duas obras também são importantes na medida em que apresentam alguma referência pormenorizada de Kant a respeito das representações analógica e simbólica. Isto permite uma comparação com as afirmações feitas pelo filósofo nos textos anteriormente analisados.

CAPÍTULO 1

A ANALOGIA E O SÍMBOLISMO PRÁTICO NA *RELIGIÃO NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO*

Na *Religião*²⁹⁹ (1793), Kant aborda dois problemas específicos. O primeiro trata da validade das proposições “o homem é bom por natureza” e “o homem é mau por natureza”. O segundo problema surge a partir deste, e trata de como seria possível pensarmos um uso da religião, dentro dos limites da filosofia transcendental. Até que ponto seria possível pensarmos as idéias referentes a este registro como não sendo produtos de um desvario, de uma ilusão da razão?

Podemos dizer que Kant resolve os dois problemas com um argumento básico: tanto a questão das proposições, quanto a da religião, elas devem ser interpretadas à luz da lei moral. São questões pertinentes, portanto, à razão prática. O filósofo pretende mostrar a religião como um produto da liberdade da razão e, desta forma, vinculada à lei moral. Neste sentido, a religião deve ter em vista a natureza humana e suas afecções, ou seja, as condições de possibilidade da realização da lei moral para seres racionais finitos.

O árbitro das querelas entre religião e natureza humana é a lei moral, e o termo mediador é a necessidade de sua efetivação na natureza. Religião e natureza se unem sob a égide da moral. Sem esta junção, a religião e o culto se desconectam, produzindo ignorância, superstição, fanatismo e violência. Uma religião com fundamentos metafísicos se constitui em violência, antes de tudo, à própria natureza da razão. Para que esta instituição possa ter validade segundo os limites da filosofia transcendental, ela precisará estar vinculada à lei moral e à efetivação da liberdade.

Vejamos como se dá o argumento de Kant. Em termos lógico-semânticos não é possível dar sentido às proposições sintéticas *a priori*: *o homem é bom por natureza* e *o homem é mal por natureza*, a partir de um conceito de natureza humana oriundo das ciências empíricas (antropologia ou psicologia, por exemplo). Maldade ou bondade não estão relacionados a uma natureza fisiológica, conhecida de forma objetiva. Deve-se pensar a natureza humana no âmbito de ações e, mais precisamente, estas últimas relativas às intenções (à origem de determinação das ações). Dessa forma se entende natureza humana não como um substrato acessível ao entendimento de forma objetiva, mas como um resultado do agir. O ser humano é compreendido como produto da liberdade.³⁰⁰

²⁹⁹ Utilizaremos a tradução de Ciro Mioranza: *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

³⁰⁰ Podemos estabelecer uma consonância com o que o texto da *Antropologia* que também afirmará logo adiante: o homem não é apenas um produto da natureza, mas produto daquilo que ele mesmo faz como um ser livre, isto é, do que faz de si mesmo.

A *Religião* não é um texto que se poderia localizar no âmbito de investigações teóricas – no sentido kantiano deste termo, pois seu domínio de sentido não é o campo da experiência com objetos de uma intuição sensível, portanto, não se decide pelo entendimento. A decisão da validade ou não das proposições sobre a natureza humana deve ser reservada ao campo da moralidade, no âmbito da razão prática.

Os dois temas (natureza humana e religião) culminam na idéia de progresso moral do ser humano. Uma vez que não há condição de decidibilidade objetiva sobre a primeira, poderemos pensar que é apenas por meio de suas ações que isto pode ser resolvido. Como estas ações operam na dimensão do tempo, quer dizer, de uma história, então estamos autorizados a discutir em termos de algum *progresso* moral, ou seja, de uma natureza indiferente à lei – portanto nem boa, nem má – para uma gradativa acolhida desta mesma natureza aos princípios morais.³⁰¹

Neste sentido é que a religião pode cumprir um papel importante neste desenvolvimento da moralidade. Segundo Kant, a religião deve tornar o ser humano melhor. E melhor no sentido moral, não num sentido físico ou intelectual, ao menos diretamente. O quer dizer que, se podemos reivindicar os títulos de bons ou maus segundo a relação das ações com a lei moral, como sabemos pelas considerações de Kant na FMC e na CRPr, pois nossas determinações nem sempre estão de acordo com ela, mas podem ser provocadas nesta direção, então é forçoso concluir que a religião desempenha um papel simbólico de grande importância. Na medida em que tais ações, em sua dinâmica de determinação, podem ser aperfeiçoadas, a religião, vista como uma religião moral (este é o sentido racional da religião para o filósofo alemão), tem justamente tal incumbência. Caso contrário, se ela ultrapassa o limite da moral, pretendo elaborar discursos pretensamente objetivos sobre idéias transcendentais, ela termina em abusos e violência, como o antropomorfismo, o fetichismo, a superstição, os abusos de autoridade eclesiástica, perseguições de culto, preconceitos.

Deve-se compreender em que sentido as idéias da razão, vinculadas à religião (Deus, alma, espírito, milagres, dentre outras), portanto a teologia como um todo, são possíveis de um ponto de vista racional. A questão a saber é qual é a condição e o âmbito de validade destas idéias. Resposta: no âmbito de um progresso moral e na sistematização da história humana com a unificação dos fins da natureza com os fins da liberdade – fins morais. Se não podemos ter conhecimento teórico sobre elas, isso não significa que não possamos tê-las para um uso prático.

Entretanto, uma questão se levanta: por que a moral precisaria de elementos externos à lei moral para que possa ser efetivada? Isto não entraria em contradição com fixação das regras semânticas dos juízos morais, que davam conta da pureza da determinação moral na autonomia da vontade? Kant trata logo no início da *Religião* sobre este problema. No prefácio à primeira edição, o

³⁰¹ Sobre as noções de história e de progresso em Kant, ver PEREZ, D. O. *Os significados da História em Kant*.

filósofo chama a atenção para o fato de que “... a moral não tem necessidade alguma da religião, mas basta-se a si mesma, graças à razão pura prática”.³⁰² A lei não precisa da religião para fazer valer seu dever. A religião não está acima da legislação moral, não a fundamenta. Deve-se resguardar a autonomia da fundamentação pura da moral, a sua determinação incondicional, sem buscar elementos exteriores à própria vontade livre em sua relação com a lei moral para a determinação das ações. Mesmo que sejam os melhores fins de uma religião. Qualquer finalidade para uma ação deve ser pensada em função da realização da lei moral. Se a religião oferece algo neste sentido, que o faça de bom grado, sem pretender suplantar a incondicionalidade da lei. Kant reconhece que “... sem relação de finalidade, nenhuma determinação voluntária pode se produzir no homem, pois não pode estar desprovida de um efeito qualquer...”,³⁰³ entretanto tal finalidade deve ser representada não como fundamento da ação, tão somente como consequência. Uma finalidade como consequência de uma escolha, a partir do livre-arbítrio de ser humano, que apenas orienta o sentido, mas não determina a iniciativa do agir.

1.1 A abordagem de Heiner Bielefeldt

Heiner Bielefeldt aponta para a questão de como conjugar, em Kant, a autonomia moral concomitantemente à fé.³⁰⁴ Primeiramente o comentador afirma que a religião e a teologia não são tratadas pelo filósofo alemão segundo a perspectiva metafísica, mas pelo crivo da filosofia moral, pelo viés transcendental. Na CRP as idéias de Deus serviam para fins heurísticos, de sistematização tanto da experiência cognitiva como das idéias referentes à moralidade. Na CRPr, Deus, bem supremo, felicidade, por exemplo, serviram para mostrar como podem ser utilizadas, desde que sob o teto da lei moral, isto é, que não se constituam como móveis substitutivos da lei. Agora, na *Religião*, a Igreja é pensada também sob o ponto de vista da moralidade. Nesse sentido, aponta Heiner, a “Autonomy of morality (...) includes the two components: first, a principle of moral legislation that be independent of religious revelation, and, second, an independent moral incentive that should not be mixed with any expectations of religious salvation”.³⁰⁵

Segundo ele, o que faz a mediação entre autonomia moral e religião é a idéia de bem supremo, pois ela permite a combinação da expectativa de felicidade com a observância do dever.³⁰⁶ Observando, é claro, que a felicidade não pode ser determinante para o agir, apenas como resultado

³⁰² KANT. *Religião*. Ak BIII-V; T 9; W 649. “Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (...) keinesweges der Religion, sondern, vermöge der reinen praktischen Vernunft, ist sie sich selbst genug.”

³⁰³ KANT. *Religião*. Ak BA VI; T 10; W 650. “Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen statt finden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann...”

³⁰⁴ BIELEFELDT, Heiner. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press, 2003.

³⁰⁵ HEINER. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. p. 155.

³⁰⁶ HEINER. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. p. 156.

do dever. Não pode ser um resultado calculado, o que contradiria a relação de preeminência da lei. Isso significa que a aproximação entre religião e moral, entre felicidade e lei, não diminuem a distância entre inclinação e dever.³⁰⁷ As idéias teológicas servem como um incentivo ou promoção positiva da moral, portanto como uma forma de diminuir a influência da inclinação na determinação do agir.

A questão que Kant levanta é sobre o que pode se esperar do bem que se faça.³⁰⁸ Mesmo resguardada a autonomia da moral, nos é permitida a representação de uma finalidade na ação. Desde que esta finalidade não esteja na determinação moral, mas como um resultado não calculado. Ora, o que se pode esperar de uma ação boa que não seja o *bem supremo*? Uma idéia que reúne tanto a condição formal da determinação do agir, quanto à condição material de felicidade que buscamos nas ações. A idéia de um soberano bem, que une felicidade e dever, nos permite pensar um *ser supremo* que poderia comportar tal junção.

A idéia de um ser supremo, mesmo que no sentido teórico seja vazia de conteúdo, ou seja, não tenha um domínio de objetos correspondentes, no sentido prático, pode encontrar uma situação favorável. Todas as idéias co-relacionadas a esta podem favorecer o desenvolvimento e progresso moral do homem, desde que pensemos a religião dentro dos limites da razão – vinculadas à lei moral.

Como a idéia de um *ser supremo* carrega consigo a idéia de um *bem supremo*, e esta, a pressuposição da autonomia moral, a proposta da finalidade pode ser representada sem que o domínio prático seja violentado. A noção de finalidade permite a unificação, com já foi dito, dos fins da natureza com os fins morais: “De fato, é somente desse modo que a ligação da finalidade por liberdade com a finalidade da natureza, da qual não podemos de forma alguma nos dispensar, pode tornar-se uma realidade praticamente objetiva”.³⁰⁹

Parece-nos, portanto, que a preocupação de Kant, expressa na *Religião*, é de possibilitar a demonstração de que a lei moral, de fato tem possibilidades de ser efetivada, mesmo diante das limitações, da finitude e da diversidade de atrativos e móveis que um ser racional finito pode encontrar. O filósofo quer demonstrar de que forma, nos vários interesses concretos da vida humana, a lei moral encontra seu espaço de efetivação.

Deste modo, Kant pode dar continuidade em sua análise semântica sobre as condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* práticos. Agora, com as proposições morais no campo da

³⁰⁷ HEINER. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. P. 157.

³⁰⁸ KANT. *Religião*. Ak BA VII-VIII; T 10; W 651.

³⁰⁹ KANT. *Religião*. Ak BA VII-VIII; T 11; W651. “Weil dadurch allein der Verbindung der Zweckmäßigkeit aus Freiheit mit der Zweckmäßigkeit der Natur, deren wir gar nicht entbehren können, objektiv praktische Realität verschafft werden kann.”

religião³¹⁰. O que podemos perceber é que as idéias da razão (Deus, bem supremo, finalidade como totalidade entre natureza e liberdade, mistérios, milagres, e todo o aparato simbólico da religião), ou têm valor moral e ficam resguardados a esse limite, ou ultrapassam a razão, produzindo saltos metafísicos. Na CRP, estas idéias estavam limitadas pela condição que a analogia impunha, isto é, de que elas poderiam ter algum valor apenas indiretamente, enquanto possíveis numa sistematização dos conceitos relativos à moralidade. Agora, na *Religião*, as idéias transcendentais vinculadas à teleologia, não apenas seguem um uso heurístico, mas adquirem um valor simbólico, pois têm em vista um pedido, um convite (talvez até uma prece, se estamos em território religioso) da natureza para elevar-se aos fins da liberdade, isto é, da efetivação da lei moral.

1.2 Esquematismo simbólico na *Religião*

Neste sentido é que podemos entender porque na *Religião* Kant pode falar mais tranqüilamente em *esquematismo simbólico*.³¹¹ O filósofo nos oferece mais uma curta tentativa de sistematização das duas formas de representação ou de esquematismo, como ele denomina agora. No §59 da CFJ ele havia diferenciado representação simbólica (da razão especulativa e dos juízos reflexionantes) da esquemática (do entendimento). A primeira possibilita o conhecimento analógico, indireto. A segunda permite o conhecimento objetivo. Na *Crítica do Juízo*, como vimos anteriormente, o filósofo já pôde falar em *representação* simbólica, uma vez que estava sob a égide do imaginário. Além das imagens puras, das quais os objetos da natureza serviam de ocasião para produzi-las, Kant agora tem em mãos também os objetos da cultura. E a religião é um deles. Por este motivo podemos falar de um esquematismo de tipo especial, não apenas restrito a imagens, mas referente aos componentes da cultura. Um esquematismo que não pretende nenhum conhecimento objetivo, mas pode utilizar dos signos da cultura na ótica da filosofia prática, isto é, como produtos e como instrumentos de efetivação da lei moral.

³¹⁰ “Há um Deus, portanto, há no mundo um soberano bem” (*Religião*, Nota, Ak BA X; T 11; W 652. “es ist ein Gott, mithin es ist ein höchstes Gut in der Welt”); “O homem é (por natureza) bom moralmente ou mau moralmente.” (Ak BA 8,9; T 21; W 668. “der Mensch ist (von Natur) entweder sittlich gut oder sittlich böse.”); pode existir um meio termo em se tratando de assuntos morais (nota, Ak BA 10; T 21; W 669); existe graça na moral ou, em outras palavras, a graça pode suplantar a determinação da vontade? (Ibid.); “A virtude pode ser ensinada?” (nota, Ak B14, A12; T 23; W 671. “Ob die Tugend erlernt werden müsse (...)?”); o mal consiste em não fazer o bem (nota, Ak B68-69, A 62-64; T 51; W 709-710); “... as penas do inferno terão um fim ou se serão eternas.”, “tudo é bom quando termina bem”, um arrependimento no final da vida vale para a salvação? posso pensar em pagar meus pecados (o mal moral que fiz em vida) posteriormente? (ambas na mesma nota, Ak B90-92, A84-86; T 61-62; W 723-725); os males terrestres podem ser considerados castigos? o que explica o sofrimento numa pessoa já convertida e intencionada a fazer o bem? (ambas na mesma nota, Ak B99, A93; T 65 W 729); além desses exemplos, Kant ainda confere um estatuto simbólico-moral a alguns dogmas do cristianismo, como a imaculada concepção, a ressurreição do “Mestre do Evangelho”, como ele denomina o fundador do cristianismo.

³¹¹ KANT. *Religião*. Nota. Ak B 82-83, A 76-77; T 57; W 718.

Com isto, o filósofo pretende evitar os desvios e abusos que o fanatismo, as credences e as ilusões no uso desses objetos como fins em si mesmos ou como entes em si mesmos. Podemos compreender porque o filósofo se sente à vontade para falar, a partir do seu sistema transcendental, sobre os assuntos da religião, sem ultrapassar os limites da teologia. Não está propondo conhecimento teórico a seu respeito – isto seria transgredir o uso da razão e desrespeitar a os limites entre filosofia e a teologia. Está apenas reivindicando um uso moral dela, afinal, a lei moral é defendida como fio condutor da fé.³¹²

Deste modo, a filosofia moral kantiana não fica apenas restrita a uma demonstração analítica da determinação da lei moral, mas busca as condições para que a lei se efetive na sensibilidade. Na CRPr o filósofo havia mencionado que é possível a promoção positiva da sensibilidade. Na CFJ, ele abre a possibilidade de que representações imagéticas (belo, sublime), ligadas a sentimentos *a priori*, possam comunicar-se com a moralidade. Logo, a perspectiva de elementos culturais neste processo não está descartada.

Isto vem reforçar o que temos dito até o momento a respeito da simbolização em Kant, a saber, que o *valor do símbolo encontra seu melhor ambiente no campo da moral*. O símbolo oferece condições favoráveis à prática da lei moral. Se ela foi provada como pura, possível e necessária, é preciso esclarecer em que condições concretas é possível torná-la efetiva. No entanto, o limite do símbolo é justamente o de não se sobrepor ao fundamento de determinação da ação moral que é a autonomia da vontade, sob pena de perdermos a *imputabilidade* – termo caro a Kant na *Religião* – isto é, a responsabilização pelos próprios atos.

A imputabilidade diz respeito à possibilidade de responsabilização (que pode ser lida tanto no sentido de uma culpa, quanto de um elogio) em função da determinação da ação. Em relação a este aspecto, não basta uma boa intenção que fique restrita ao interior da consciência sem que se torne efetiva numa ação concreta. É pelo conjunto – determinação autônoma e interna, somada a uma ação efetiva, que se pode atribuir responsabilidade moral ao sujeito.

1.3 A *Religião* como uma possível pragmática *a priori*. A abordagem de Loparic

A interpretação que Loparic faz da *Religião* também nos parece confluir com nossa interpretação. Segundo o comentador, com essa obra Kant inaugura um novo sentido específico para o termo “pragmática”.³¹³ Ele não significa apenas um conjunto de orientações técnicas relativas à realização de uma tarefa. Quer dizer também a demonstração das condições *a priori* de

³¹² KANT. *Religião*. Ak B 267-270, A 252-253; T 157; W 846.

³¹³ LOPARIC, Z. *A natureza humana como domínio de aplicação da Religião da Razão*. *Kant e-prints*. Campinas, Série 2, v. 2, n.1, p. 73-91, jan.-jun. 2007.

possibilidade da efetivação da moralidade na história. Uma semântica aplicada. Uma história pensada *a priori*.

Kant define, como observa Loparic, que o homem tem *pré-disposição* para o bem, como um elemento originário da sua natureza, inato. Essa *pré-disposição* é atestada factualmente pela lei moral (Fato da Razão), mediante o sentimento de respeito. Essa *disposição* na efetividade da lei não apenas prova sua validade, mas se desenvolve, se aperfeiçoa, de forma espontânea (livre), segundo condições inteligíveis e sensíveis. Uma *pré-disposição* é inata, e uma *disposição* é desenvolvida. O lugar da maldade fica reservado a uma *propensão*, um vício, um desvirtuamento de máximas, um desvio da lei, um descaminho na determinação da ação, um “como se fosse pela lei”. O mal é acidental na história e, ao mesmo tempo em que inscreve o homem na história, coloca-o de frente com a lei. Dessa forma, o ser humano fica diante da possibilidade *ad eternum* de reinventar, reinscrever-se, de revolucionar, de um renascer numa história, que deve sempre ser a sua própria. História deve ser entendida aqui como possibilidade de realização da liberdade. Deste ponto de vista é que podemos falar em cultura.

Também podemos pensar os produtos da cultura, como produtos da liberdade, e que podem servir de estímulo à moralidade, portanto, como símbolos para própria liberdade. Agora, não apenas como estímulo externo, mas como uma marca interna da liberdade no ser humano. Nos juízos reflexionantes, um *como se um entendimento tivesse criado tudo* deveria ser colocado na natureza para que uma harmonia entre entendimento e imaginação pudesse fluir. Neste caso, os produtos da arte ficavam, numa posição desprivilegiada, pois poderiam estar ligados a interesses e conceitos, o que desfiguraria a pureza dos juízos de gosto. Agora, nos juízos práticos aplicados em diversos planos da história, os produtos da cultura apresentam-se com a marca da liberdade. A arte pode recuperar seu espaço no eixo da dinâmica de simbolização. Ela, enquanto produto do gênio, apresenta também a marca da liberdade. É sob essa insígnia da finitude e da efetivação da liberdade que os símbolos devem ser lidos.

Podemos pensar, portanto, em outros elementos da cultura que serviriam a esse fim, como é o caso do Direito, do Estado, da Pedagogia, para citar alguns exemplos nos quais Kant vai trabalhar em outros textos. As instituições humanas, frutos da autonomia, dão imagem, figura, e um campo fértil de estímulo à efetivação da liberdade. Logo, servem como símbolos para a moral. Os resultados da liberdade não carregam apenas suas marcas, mas provocam e estimulam a sua própria efetivação. Não são apenas sinais emblemáticos ou efeitos meramente externos da liberdade, mas entram na dinâmica de simbolização, isto é, de sensibilização no ser racional finito para que se dedique à observância da lei moral. Da liberdade para a liberdade, no sujeito finito, enquanto vontade livre, para o que disto resultar em função desta mesma vontade livre. Uma dinâmica de

convocação para a realização do fim último da natureza humana: a própria humanidade, enquanto comunidade de seres livres.

Como resultado das observações feitas na *Religião* temos que a simbolização tem em vista a dinâmica da efetivação da liberdade, a partir da condição de finitude de um ser racional. Finitude que se pode pensar como conflito originário em sua própria natureza, do sensível com o supra-sensível, ou em pares temáticos, dos quais havíamos citado no segundo capítulo da pesquisa, finitude-infinitude, condicionado-incondicionado, natureza-liberdade, lei e sentimento, razão e sensibilidade. O simbolismo é um recurso não apenas possível, mas necessário no suporte dessa condição intrínseca do ser humano.

Kant tem em vista as limitações da razão e da sensibilidade, isto é o caráter finito do ser humano. Por isso, insiste na tarefa de buscar suportes que possam colaborar com a possibilidade efetiva da vida moral. Podemos pensar a simbolização como um procedimento lógico-semântico em vista da finitude humana. Isto não fere as condições transcendentais da determinação pura da moralidade, nem mesmo converte outras dimensões da vida humana (religiosa, política, histórica, e outras) como exclusas do âmbito da filosofia transcendental. Cada qual com seu procedimento específico de doação de sentido, sem que estejam desvinculadas do sistema Crítico, respectivamente vinculadas à razão prática.

Veremos quais as contribuições que o texto da *Antropologia* pode trazer nesta discussão sobre o papel da simbolização em relação à finitude do ser racional, isto é, à condição da natureza humana. Também investigaremos qual é o tratamento que Kant dá para analogia e o símbolo neste texto.

CAPÍTULO 2

ANALOGIA E SIMBOLISMO PRÁTICO NA ANTROPOLOGIA DE UM PONTO DE VISTA PRAGMÁTICO

O texto da *Antropologia*³¹⁴ pode ser visto, segundo a interpretação lógico-semântica, como uma pergunta pelas condições de possibilidade das proposições relativas à natureza humana. Daniel O. Perez afirma que a *Antropologia* segue respondendo ao apelo sobre as condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*.³¹⁵ Neste caso, a proposição em questão é “o homem é um cidadão do mundo”. Segundo o comentador, ainda que tenha sido escrita e reescrita diversas vezes ao longo do tempo, por ser um curso de inverno ministrado pelo filósofo entre 1772/3 e 1796, esta obra contém um fio condutor permanente, qual seja, o de construir a partir dos elementos da cultura, condições de sentido para as proposições *a priori* relativas à natureza do ser humano.

Nesta perspectiva, podemos entender a divisão que Kant aplica à antropologia: a fisiológica, que investiga o que a natureza fez do homem (visa a natureza e suas leis causais); e a pragmática ou moral, que investiga o que o homem, no uso de sua liberdade, fez de sua natureza. A primeira no âmbito de uma filosofia teórica. A segunda, já no domínio da liberdade, das ações morais, do sentimento moral (ações internas, motivadas pelo sentimento de respeito). É esta última que nos interessa, pois, se dissemos acima, segundo o texto da *Religião*, que não podemos definir o homem segundo observações empíricas, isto é, segundo leis da natureza, então nos resta caracterizar o ser humano a partir daquilo que ele é capaz de fazer dele mesmo.

A natureza humana é uma questão de ordem semântica, como parece concluir Daniel O. Perez:

... a referência da proposição *O homem é cidadão do mundo*, como proposição fundamental da antropologia pragmática e que habilita todas as apreciações, formuladas no trabalho antropológico, é a construção de uma natureza humana a partir da reconstrução dos fragmentos de cultura como sendo o próprio produto do agir humano.³¹⁶

O que não encerra a discussão sobre a natureza humana em fundamentos empíricos ou transcendentais. A solução está nas proposições que podem ser enunciadas com sentido, garantido de forma *a priori*, sobre esta natureza. O que pode ser dito do homem, relaciona-se com o que ele pode dizer de si mesmo. Em outras palavras, o que ele pode fazer de si mesmo.

³¹⁴ Utilizamos a tradução de Clélia Aparecida Martins: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo, Iluminuras, 2006.

³¹⁵ PEREZ, D.O. *As Antropologias Kantianas e o Futuro da Natureza Humana*. PUC/PR.

³¹⁶ PEREZ, D. O. *As Antropologias Kantianas e o Futuro da Natureza Humana*. p. 23.

Para dar conta desta tarefa, Kant serve-se de elementos empíricos (sinais da cultura: viagens pela leitura de literatura e relatos de viagens de outras pessoas, conhecimento dos seus concidadãos, história mundial, peças de teatro, romances e biografias), não para dar uma descrição material do ser humano, mas para recolher amostras de como este é produto daquilo que ele faz de si mesmo:

... Kant utiliza explicitamente de uma *semiótica* da cultura. Quer dizer, por meio de uma teoria dos signos um “antropólogo pragmático” ordena um estudo da natureza humana que lhe permite falar de *disposições* como características, e destas como elementos do exercício da sua própria liberdade.³¹⁷

Numa palavra, o homem também é produto dos produtos de sua própria liberdade. Neste sentido não parece ser viável duas antropologias em Kant: uma empírica e outra prático-moral, quando a primeira apenas serve de fonte de elementos significativos para a última.³¹⁸ O interesse de Kant, segundo observa ainda o comentador, é de dar continuidade ao trabalho transcendental (leia-se semântico) de análise das condições de possibilidade da realização dos produtos da liberdade na história. O desafio fundamental é de como tornar possível a compreensão de um futuro para a humanidade a partir da institucionalização dos produtos dessa razão. Em suma, é a pergunta pelas condições de efetivação da liberdade na história.

Mas o que esta interpretação da *Antropologia* corrobora para a nossa interpretação da simbolização? Especificamente, como ela responde à interrogação sobre a possibilidade do simbolismo estético em relação ao moral? Resposta: é possível que outros elementos que não apenas os estéticos também possam valer-se dessa utilização simbólica a favor da efetivação da moralidade. Ora, se a preocupação é de recolher sinais da cultura, sinais que representem a presença da liberdade, também como produtos da razão, então estamos autorizados a ampliar esta busca para além do âmbito da natureza. Como também já vimos anteriormente na *Religião*. Temos uma esperança, ancorada em princípios transcendentais, de que a moralidade, fim último da ação humana, enquanto exercício de si mesmo, pode ser concretizada. O simbolismo permite que se reconheça, tanto nas belas formas, como na arte (ainda que indiretamente) e nos demais produtos da cultura, sinais que lembram, provocam, estimulam a moralidade. Isso nos permite pensar a história do ser humano pelo viés semântico prático, como desenvolvimento da sua liberdade, da lei moral.³¹⁹ Kant foi ampliando o leque de situações e objetos que podem ter função simbólica, dentro dos limites da filosofia transcendental. Esta ampliação, contudo, não obedeceu a um critério unívoco no uso das noções de analogia e símbolo, como pudemos observar.

³¹⁷ PEREZ, D. O. *Antropologias*. p. 23.

³¹⁸ Como Loparic, que indica a presença de duas antropologias no texto de Kant. Ver suas considerações sobre o assunto em LOPARIC, Z. *As duas Metafísicas de Kant*. IN: Kant e-Prints. Vol. 2, n. 5, 2003.

³¹⁹ Ver: PEREZ, D.O.. *Os Significados da História em Kant*. §30.

2.1 Da aparência moral permitida

A simbolização responde, pelo que podemos notar, à necessidade de uma *semântica da finitude*, tendo em vista suas limitações. Kant mesmo reconhece não ser a sensibilidade em si mesma a causa do mal.³²⁰ É justamente nela, e por conseqüência visando o sentimento moral, que podemos trabalhar sem ter medo de ferir a pureza das determinações morais. No §14, o filósofo se permite pensar numa “aparência moral”, diante do reconhecimento inicial de que a civilização é um palco onde atores representam seus papéis: “... quanto mais os seres humanos se tornam civilizados, tanto maior é o número de atores...”³²¹ Justamente por isso não podemos tomar as atitudes externas como condição de julgamento moral, tão somente a determinação subjetiva do agente. Mas se não temos condições de determinar a pureza, portanto, a validade universal e necessária dos móveis de uma ação a partir de sua externalidade, a sua aparência pode nos ser útil na simbolização, no estímulo à moralidade dos cidadãos do mundo. Ainda que a lei moral deva fazer violência às inclinações, Kant reconhece que podemos driblar as inclinações não apenas de modo violento, afinal “com violência nada se conseguiu contra a sensibilidade nas inclinações; é preciso ludibriá-las, e como (...) dar um tonel para a baleia brincar, a fim de salvar o navio”.³²² O que nos abre margem para pensarmos numa espécie de apoio da sensibilidade estética em favor da moralidade.

A aparência moral funciona como símbolo: “... esses símbolos, inicialmente vazios, de benevolência e de respeito conduzem pouco a pouco a verdadeiros caracteres de tal espécie”.³²³ O perigo não está nessa aparência moral estética, mas numa aparência moral interna, ou seja, quando o sujeito mesmo está ludibriado diante dos móveis de sua ação, aparentemente de acordo com a lei: “Somente a aparência do bem *em nós mesmo* precisa ser eliminada sem clemência...”³²⁴

A aparência estética, quando operada do externo (natureza e cultura) para o interno, produz um efeito moral permitido, sem que se perca a determinação pura pela lei. É o sujeito que tem o domínio sobre esta operação. Quando esse incentivo, ao contrário, é puramente interno, de uma aparência criada do sujeito da ação voltada para ele mesmo, é que se torna pernicioso em relação

³²⁰ KANT. *Antropologia*. §11. Ak 146; T 45; W 435.

³²¹ KANT. *Antropologia*. §14. Ak 151; T 50; W 442. “Die Menschen sind insgesamt, je zivilisierter, desto mehr Schauspieler...”

³²² KANT. *Antropologia*. §14. Ak 152; T 51; W 443. “Mit Gewalt ist wider die Sinnlichkeit in den Neigungen nichts ausgerichtet; man muß sie überlisten, und wie Swift sagt, dem Walfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das schiff zu retten.”

³²³ KANT. *Antropologia*. §14. Ak 152; T 51; W 444. “... und dann vornehmlich darum, weil diese anfänglich leeren Ziechen des Wohlwollens und der Achtung nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten.”

³²⁴ KANT. *Antropologia*. §14. Ak 153; T 52; W 445. “Nur der Schein des Guten in uns selbst muß ohne Verschonen weggewischt, und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden...”

obediência imediata da lei, pois teremos uma ilusão ao ponto de uma crença, ou de uma determinação a partir desta imagem.

Neste sentido, cabe ressaltar que um dos critérios que mantém a simbolização na zona de segurança é de preservar a pureza da determinação moral, isto é, não confundir estímulo como causalidade a partir do símbolo. A simbolização não causa a moralidade, apenas conclama intelecto e sensibilidade a seu favor. Este estímulo também ocorre ao modo de um *favor*. A estética não é instrumento didático para a moral. Não poderá haver uma relação de causalidade lógica entre os dois. Deve-se observar, ler, interpretar, um incentivo gratuito para a moralidade.

Se for correto nosso entendimento, tanto os elementos da natureza como os da cultura podem ser lidos em favor da liberdade, à medida que simbolicamente vivificam, dinamizam e estimulam o respeito à lei moral, no horizonte da finitude da condição humana. No §32 Kant nos dá uma informação importante para a noção de simbolização como uma dinâmica em favor da moralidade. Ele afirma que a imaginação não apenas produz ou reproduz imagens, “... não é, entretanto, tão criadora quanto se afirma”.³²⁵ O filósofo acentua que ela também possui uma capacidade de, a partir das imagens, produzir efeitos, ilusões, movimentos – pode de causar vertigem, por exemplo. “A ilusão causada pela *força* da imaginação do ser humano vai freqüentemente tão longe, que acredita ver e sentir fora de si o que só tem no próprio cérebro”.³²⁶ Mais adiante, cita outros exemplos de efeitos causados pela imaginação, como a saudade – efeito de uma nostalgia causada pela recordação de imagens do passado; afeto, paixão, simpatia, fúria, mentiras ou fantasias ingênuas.

Esta produção de efeitos, a partir de imagens, num jogo dinâmico, ocorre justamente quando a imagem vem substituir uma ausência. A imaginação efetiva, além de produtiva e reprodutiva, reforça a falta, o que não está presente. Evoca o que pode vir. Nesse sentido está clara a função da imaginação para a simbolização enquanto dinâmica em favor da moralidade. As imagens conduzem de forma analógica, comparativa e, ao mesmo tempo, vivificante, outras determinações que o ser racional finito também possui. E uma delas, a fundamental talvez, é a determinação moral.

Kant reconhece, na *Antropologia*, que há uma aparente contradição em pensar a simbolização moral como contrária à autonomia da moral. Neste mesmo parágrafo ainda, se refere não à simbolização estética propriamente dita, como tratamos anteriormente, mas à simbolização relativa aos efeitos de ações pretensamente morais. Cada ação produz um efeito estético (uma apresentação estético-moral, no sentido de aparência moral estimulante). Tal efeito também

³²⁵ KANT. *Antropologia*. §32. Ak 177; T 76; W 480. “Die einbildungskraft ist indessen nicht so schöpferisch, als man wohl vorgibt.”

³²⁶ KANT. *Antropologia*. §32. Ak 177; T 76; W 480. “Die Täuschung durch die *Stärke* der Einbildungskraft des Menschen geht oft so weit, daß er darjenige, was er nur im Kopf hat, außer sich zu sehen und zu fühlen glaubt. ”

considerado como símbolo para o moral. Essa diferenciação não serve para desmentir o primeiro sentido da simbolização estética do qual se refere o §59 da CFJ.

Kant não quer uma sociedade reduzida a meras aparências. Pensa, ao contrário, em dar condições a seres finitos de acreditarem, segundo as exigências transcendentais – o que quer dizer, uma esperança saudável, num progresso moral. Por este motivo, a simbolização tem tanto efeito teórico – enquanto possibilidade de compreensão, quanto prático – neste caso com maior vigor, pois é relativo à sensibilização dessa possibilidade. O símbolo dá realidade a conceitos e idéias da razão. Dar realidade é dar sentido. Quando se trata da lei moral, é estimular os sujeitos na sua observância. A simbolização não está a serviço de uma sociedade de atores, mas permite reconhecer numa sociedade de atores, uma provocação para uma sociedade moral. Parece ficar claro que a simbolização tem função primordial para a realização do projeto crítico de Kant, quando se entende que este projeto prolonga-se para além da tríade crítica.

É no §69 que Kant trata novamente da relação entre o gosto estético como estimulante para a moralidade. Deve-se ressaltar que o título deste parágrafo contém uma ressalva: “O gosto contém uma *tendência* [itálico nosso] a incentivar externamente a moralidade”.³²⁷ Tendência não quer dizer subserviência do gosto em relação à moral, muito menos uma relação de obrigatoriedade. Mas revela uma sinergia entre gosto e moralidade. Um incentivo, entretanto que deve ser olhado com cuidado, mas que não parece incomodar a Kant, pois a afirmação carece de explicações mais detalhadas.

Na explicação deste parágrafo ainda Kant comenta algo que nos é de suma importância: “O gosto (na condição, por assim dizer, de sentido formal) tende à *comunicação* de seu sentimento de prazer ou desprazer a outros e contém uma receptividade, afetada com prazer por essa mesma comunicação...”³²⁸ Como ela, da mesma forma que a própria sensibilidade, não tem abrangência apenas particular, pois tem em vista o *a priori* que garante a universalidade, logo é de se esperar que estes dois elementos – comunicação e sensibilidade – operem também favoráveis à presença de uma lei universal.

Ainda neste ponto, Kant afasta a possibilidade de uso do gosto como um incentivo externo à moralidade como um instrumento pedagógico automático, ou seja, para a transformação de homens em seres bons. Isto se operaria na forma de um *esforço*, afirma ele, em manter-se na condição de universalidade, isto é, não se reduzindo a um tipo de prazer meramente pessoal.

³²⁷ KANT. *Antropologia*. §69. Ak 244; T 141; W 569. “DER GESCHMACK ENTHÄLT EINE TENDENZ ZUR ÄUSSEREN BEFÖRDERUNG DER MORALITÄT”

³²⁸ KANT. *Antropologia*. §69. Ak 244; T 141; W 569-570. “Der Geschmack (gleichsam als formaler Sinn) geht auf Mitteilung seines Gefühls der Lust oder Unlust an andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mitteilung selbst mit Lust affiziert, ein Wohlgefallen (complacentia) daran gemeinschaftlich mit anderen (gesellschaftlich) zu empfinden.”

O gosto, na *Antropologia*, pode servir de incentivo externo, pois Kant tem como pressuposto as condições transcendentais ditadas na CRPr e na CFJ. Como vimos anteriormente podemos também prever que a sensibilidade pode ser provocada em favor da lei moral. Se a *Antropologia*, como também a *Religião*, apresentam condições de pensar a realização da liberdade na história, explica-se porque Kant trabalha com a noção de gosto como estimulante externo sem que se contrarie as condições de determinação pura da moralidade:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno da humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca para ele.³²⁹

A letra fria da lei não deve matar a carne. A natureza não pode ser pensada em completa contradição com a liberdade. No §88 Kant termina a primeira parte da *Antropologia* afirmando que *será bem aceita a veste que convide à moralidade*, que promova o bem-estar social.

Por insignificantes que possam parecer essas leis da humanidade refinada, principalmente se comparadas com as leis morais puras, tudo o que promove a sociabilidade, ainda que só consista em máximas ou maneiras de agradar, é um traje que veste vantajosamente a virtude, que deve ser recomendado a esta última inclusive de um ponto de vista sério.³³⁰

O filósofo sabe que o âmbito da moral não pode ser tratado de modo meramente intelectual, sem considerar as afecções, as inclinações. Cairíamos na hipocrisia, num puro jogo de encenação. Virtude sem bem-estar social é desvio, é desfiguração da moralidade. Até porque, no início da segunda parte da *Antropologia*, bem como na obra como um todo, nos é dada a noção de virtude como sendo resultado de uma resolução prática, de um hábito – não no sentido de um treino, mas no sentido de atitude para a qual deve-se tomar atenção e consideração. Isto não significa, portanto, um costume no sentido técnico, que retire a possibilidade de imputar responsabilidade ao indivíduo.

A *Antropologia* afirma que o caráter é superior ao talento, ainda que se exija educação, sacrifício e uma transformação interna constante. Mas esse desenvolvimento é possível dentro dos limites da racionalidade e preservando as condições da liberdade. Por este motivo o caráter não é inato, mas adquirido. E não há outro espaço para a disposição moral senão na história, na

³²⁹ KANT. *Antropologia*. Ak 324-325; T 219; W 678. “Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren; wie groß auch sein tierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr tätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.”

³³⁰ KANT. *Antropologia*. §88. Ak 282; T 178; W 622. “So unbedeutend diese Gesetze der verfeinerten Menschheit auch scheinen mögen, vornehmlich wenn man sie mit dem reinmoralischen vergleicht, so ist doch alles, was Geselligkeit befördert, wenn es auch nur in gefallenden Maximen oder Manieren beständ, ein die Tugend vorteilhaft kleidendes Gewand, welches der letzteren auch in ernsthafter Rücksicht zu empfehlen ist.”

institucionalização dos produtos da razão. Sendo assim, a *Antropologia* no sentido pragmático não se refere a um discurso técnico-prático ou teórico-especulativo sobre o homem. Mas é derivada da necessidade de mostrar como são possíveis proposições sintéticas *a priori* práticas em outras plataformas do discurso, em domínios específicos nos quais a liberdade também pode encontrar campo fértil de efetivação.

* * *

Caso estejamos corretos nas interpretações dos sentidos da analogia e do símbolo nos textos da filosofia transcendental de Kant, temos então a premissa maior do argumento desta pesquisa. Segundo nosso entendimento, a analogia tem um uso mais propício ao teórico-especulativo. Ainda que o próprio Kant tenha tratado o esquematismo analógico como próximos do conhecimento simbólico, entendemos que as presenças do sentimento de respeito e do sentimento de prazer, ambos num sentido transcendental, permitem à analogia não obter os mesmos resultados que a simbolização oferece quanto à eficácia das representações morais para um sujeito racional finito. Isto é, enquanto a analogia no máximo faria uma comparação – ainda que num âmbito transcendental, o símbolo trataria de forçar, tanto o intelecto quanto a sensibilidade, em direção à efetivação da liberdade.

Poderemos, a partir de agora, tratar da exposição das regras de sensificação dos conceitos e das proposições morais. Em outras palavras, como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* práticos? Posteriormente, faremos o mesmo com os juízos reflexionantes estéticos, especificamente, os juízos do belo. Em seguida interpretaremos, à luz do que expomos nestes primeiros capítulos, como é possível que o belo seja símbolo do moral.

PARTE II

DO BELO COMO SÍMBOLO DO MORAL

Uma vez que estamos corretos nas conclusões da primeira parte da pesquisa sobre o sentido do símbolo, e a partir da abordagem lógico-semântica sobre as diferentes formas de validação das proposições morais e das proposições estéticas do gosto, podemos ter um ponto de partida mais sólido para interpretarmos em que sentido foi possível a afirmação de Kant de que o belo é símbolo do moral.

Nesta segunda parte da pesquisa, nos debruçaremos especificamente no contexto desta afirmação dentro da CFJ. O texto desta passagem, o §59 da CFJ, é curto e, como o próprio filósofo admite, mereceria um tratamento mais pormenorizado. Afinal, como pode o juízo de gosto incentivar a moralidade se, como vimos anteriormente, ele não pode ter relação alguma com conceitos de bom ou mau, para que possa manter seu caráter *a priori*? Como pode a moral aceitar tal estímulo sem que ela perca sua autonomia semântica? A pureza da determinação da vontade, afinal, deixaria mesclar-se com sentimentos outros que não apenas o de respeito? Se beleza simboliza a moralidade, é possível também que se esteja procurando nesta relação um meio de mostrar sua própria efetividade, isto é, uma espécie de complemento à dedução dos juízos de gosto?

Para responder ao que nos propomos, investigaremos o sentido das primeiras tentativas de Kant em aproximar ética e estética, nos parágrafos anteriores ao §59. Mostraremos em que medida elas fracassam e como o resultado da exposição simbólica parece ser o mais satisfatório.

CAPÍTULO 1

BELEZA E MORALIDADE NA DEDUÇÃO DOS JUÍZOS DE GOSTO

A interpretação da afirmação de Kant, sobre a qual nos propomos investigar nesta pesquisa, pode ser lida seguindo o mesmo movimento dos capítulos referentes às condições de possibilidade dos juízos morais e de gosto. Uma desarticulação das tentativas empíricas ou intelectuais, segundo a metafísica tradicional, de fundamentar a aproximação entre beleza e moralidade, e um segundo movimento de reconstrução ou de articulação das possibilidades desta conexão, segundo as exigências semânticas da filosofia transcendental. Parece-nos que Kant também opera desta maneira na CFJ, a partir do §39, quando testa as operações de cunho metafísico de fundamentar empírica ou intelectualmente as aproximações entre beleza e moralidade.

Entre os parágrafos 39 e 42 da CFJ Kant inicia as aproximações entre beleza e moralidade. Esta operação parece vir complementar a tarefa de dedução dos juízos de gosto que o filósofo empreende entre os §30 e §38.

A partir do §39, até o §42 da última Crítica, o filósofo trata da comunicabilidade universal dos juízos de gosto, da idéia de *sensus communis* e do interesse pelo belo, respectivamente. As aproximações que o filósofo faz com tais conceitos nos encaminham justamente para uma visão mais antropológica do *sensus communis*, pois Kant está falando justamente de *interesses* (empírico e intelectual) sobre o belo. Neste contexto, se poderia admitir uma comunidade empírica, ou no máximo conceitual, de seres humanos capacitados a julgar. Devemos lembrar, entretanto, que fundamentar juízos estéticos em conceitos empíricos ou teóricos não parece ser condizente com a filosofia transcendental de Kant no que diz respeito aos juízos reflexionantes.

Nestes parágrafos o autor da *Crítica da Faculdade dos Juízos* aproxima beleza e moralidade, mas em termos empíricos, ou seja, não está tratando em termos de uma relação pura entre os dois tipos de proposições. Nesta perspectiva, fica claro que a beleza se torna um atrativo para a moralidade por estar vinculada à possibilidade de uma convivência social. Uma ligação deste tipo, entretanto, não pode ser feita de forma direta, como se um levasse ao outro automaticamente, se quisermos seguir à risca as regras analógicas que o próprio Kant determinou anteriormente.

Mais adiante, no §42, o texto kantiano nos coloca um princípio *a priori* para um interesse desinteressado, o que poderia servir para mediar uma relação em termos transcendentais entre beleza e moralidade. A razão, no seu uso prático, pretende que seu princípio objetivo (lei moral) tenha validade objetiva. Espera um acordo imediato da sensibilidade (do sentimento moral) com a lei, ou seja, que a natureza concorde com seus fins. Logo, qualquer manifestação desta mesma

natureza que demonstre algum indício deste acordo deve ser levada em conta para o interesse moral, como forma de efetivação da legislação da liberdade na natureza.

Mas o parentesco entre juízos estéticos e juízos morais pode ser dado de modo direto, imediato, tão somente quando os juízos estéticos estejam num contexto de contemplação relativa aos objetos da natureza. No caso do belo artístico, a mescla com possíveis interesses ou conceitos do entendimento poderia colocar em risco uma ligação pura. De um sujeito que seja capaz de possuir interesse imediato às formas belas da natureza, pode-se esperar que tenha capacidade para a receptividade moral.

Devemos observar, entretanto, que o interesse do belo natural é produzido livremente, segundo um sentimento de prazer desinteressado, e um princípio puro – o de conformidade a fins sem fim. Já o interesse na realização da moral na natureza é produzido de acordo com um conceito da razão – a lei moral. A demonstração das condições objetivas de moralidade busca nas condições subjetivas da beleza uma comprovação secundária de sua validade.³³¹ A prova da validade estética corroboraria para a validade moral mediante uma razão que busca a harmonia entre natureza e liberdade, na realização de seus fins.

É o caráter conceitual dos juízos morais, contudo, que dificulta tal aproximação. Isto é amenizado, pelo menos parcialmente, pelo princípio puro dos juízos estéticos, que busca uma harmonia entre natureza e liberdade e, desta forma, tornaria uma analogia possível aos moldes da exigência transcendental, isto é, sem mesclas empíricas. A perspectiva conceitual, por sua vez, não garante a pureza de uma vinculação entre ética e estética neste contexto.

Outro elemento que poderia ocupar um lugar na demonstração de um possível interesse puro que ligasse moralidade e beleza é a percepção de que as belas formas na natureza são *como* obras de arte. Na impossibilidade de demonstrar objetivamente qual é o autor destas belas formas, procuramos em nós mesmos uma espécie de co-autoria, especificamente a partir da idéia de destinação moral.³³²

Ainda que esteja na esfera da uma ligação analógica, portanto, indireta, dentro da exigência estipulada pela filosofia transcendental, como vimos na primeira parte da pesquisa, teríamos uma ligação ainda de cunho meramente intelectual, pois precisaríamos das idéias de lei e de finalidade sem fim.

Poderíamos ainda pensar numa associação entre comunidade estética e comunidade ética de forma indireta, segundo a idéia de inclinação natural à sociabilidade, e até por uma analogia com o poder dos sujeitos de se determinarem por princípios *a priori* da razão. Mas em ambos os casos

³³¹ Conforme sugere Paul Guyer, como vimos anteriormente.

³³² A possibilidade dessa conformidade a fins estética da natureza em acordo com a conformidade a fins moral será analisada também nos juízos teleológicos. Lá, este princípio estará apenas a serviço da reflexão para fins teóricos; enquanto que no belo, também serve para a interferência na sensibilidade, em direção à lei moral.

teríamos aproximações segundo critério intelectuais. E não são elas que nos interessam neste trabalho, afinal se restringem à ordem teórico-especulativa, além de terminarem por exigir provas empíricas o que, segundo Kant,³³³ não serve de prova *a priori* para a universalidade do juízo de gosto. Uma inclinação natural para beleza ou para a moral retiraria todo o caráter de pureza dos dois juízos. A presença de uma capacidade natural – em termos de faculdades naturais, ao modo de uma propensão – seja para a moralidade ou para a apreciação estética, tornaria todo o sistema transcendental reduzido à mera verificação de dotes empiricamente determinados. O discurso que fundamentaria *a priori* as condições de possibilidade do conhecimento, da moral e da estética seriam reduzidos a observações empíricas, o que estaria em contradição com a pretensão de Kant.

Por outro lado, a simples capacidade – natural ou não – da apreciação estética e do julgamento moral não garantem que um indica necessariamente a presença da outro, afinal até mesmo as pessoas com comportamentos que poderiam ser considerados imorais (seja do ponto de vista kantiano ou não) poderiam achar beleza na moralidade e moralidade na beleza. Bem sabemos também que o bom gosto para a arte não necessariamente caminha junto com a correção nas ações, ou vice-versa. De modo que não podemos reduzir a simbolização da moralidade na beleza por vias empíricas, nem mesmo por meio de generalizações apressadas a partir de pressupostos etnocêntricos. A maneira como a simbolização opera em termos kantianos deve ser pensada com maior rigor.

1.1 Beleza e moralidade na arte

Como poderíamos pensar uma aproximação pura, num âmbito *a priori*, entre beleza e moralidade no domínio dos juízos de gosto relativos à arte?³³⁴

Como Kant está no horizonte da contemplação de objetos da natureza, das formas puras que ela oferece,³³⁵ a análise dessa conformidade nas obras de arte parece carecer de imediaticidade. Kant abre espaço, do §43 ao §54 para uma exposição sobre os juízos de beleza nas obras de arte.³³⁶ No §58, Kant faz uma comparação entre juízos de beleza na arte e na natureza focalizando o caráter privilegiado do primeiro caso.

A arte passa pela de *imitação* de formas naturais, e pelo caráter intencional de produção de um prazer. Mesmo enquanto imitação e com alguma intencionalidade, ela tem o privilégio, segundo

³³³ KANT. *CFJ*. §42. Ak B 165; T 144; W 395.

³³⁴ Abordaremos a questão do belo artístico, neste momento, por estarmos tratando justamente de uma aproximação entre beleza e moralidade. Por uma questão de objetividade, não investigaremos questões específicas relativas à arte, apenas nos deteremos na comparação que o próprio Kant opera entre a presença da moralidade na arte e no belo relativo à natureza.

³³⁵ A arte, nos objetos da cultura. O sublime no informe. Por isto, merecem uma demonstração à parte. Do sublime, trataremos no próximo capítulo.

³³⁶ Não nos deteremos na descrição sobre as condições do belo nas artes, por questões de objetividade da pesquisa.

Kant, de expor com maior vivacidade e pureza o princípio conformidade a fins, pois poderia torcer os conceitos pré-formados que temos dos objetos, retirando-os de uma vinculação utilitária. Por precisar justamente apegar-se às formas simples, sem adereços, aos traços mínimos de objeto, tornando-o único, singular, numa atuação talentosa, criativa e espontânea por parte do gênio, o princípio de conformidades fica exposto de forma mais ideal.³³⁷

A arte pode ainda, corrigir as possíveis imperfeições das formas naturais. Inverte aquilo que poderia ser considerado feio, estranho, em algo belo. Com restrições àquilo que provoca o *asco*, ou seja, aquilo que agride e violenta a imaginação, de forma a confundirmos o que artístico com a realidade do objeto, forçando o gozo estético.³³⁸

Luís Nascimento ressalta a importância da representação simbólica para o gênio. Ele afirma que o simbolismo é a forma específica do gênio se expressar: “... o símbolo será a melhor expressão de um vínculo ou comunicação entre teoria e prática, e o gênio, como produtor de linguagem simbólica, poderá ser visto como o *princípio formal* que possibilita a passagem dentre esses dois conhecimentos...”³³⁹ Nesse sentido a bela-arte se apresenta como a melhor expressão do símbolo, um paradigma do ‘representar indiretamente aquilo que não se pode determinar objetivamente’. O gênio é aquele que “... “põe em cena” um conceito indemonstrável (...), que comunica algo que não se pode demonstrar diretamente”.³⁴⁰ Será por meio da arte que nos aproximamos das formas naturais, que fazemos uma natureza falar em acordo com nossos fins. Com se a obra fosse natural, como se o autor fosse o puro inteligível. O símbolo, ainda segundo o autor, é a demarcação limítrofe entre genialidade e misticismo, uma vez que o falar indiretamente não significa nada falar, ou um falatório alheio. Ao contrário, é permitir que algo – a obra – fale mais do que simplesmente uma comunicação direta, objetiva, conceitual. A obra de arte genial, como expressão máxima do simbolismo, amplia as formas de expressão, abre espaço para diversas expressões, seja de um mesmo objeto ou de seu conceito.

Mesmo com tal elogio à obra de arte, é o elemento do *favor*, que a experiência estética do belo natural traz no seu bojo que poderia reverter ou até mesmo equiparar esta hierarquia. Ainda que também no ajuizamento do belo natural, é necessário, de antemão, um conceito (mesmo que vago e não completamente determinado) sobre os objetos ajuizados, a possibilidade de uma *oferta*

³³⁷ KANT. *CFJ*. § 58. Ak B 248; T 192; W 453. Podemos, contudo, repensar tal postura de Kant neste quesito uma vez que a arte exige que de antemão tenhamos pelo menos algum conceito sobre o objeto representado. A presença deste aspecto intelectual poderia retirar da arte qualquer privilégio em relação ao belo natural.

³³⁸ Poderíamos entender nesta observação, que a arte em Kant deve passar pelo crivo de um olhar ético. Pois, aquilo que agride a natureza a tal ponto de não podermos identificar se é arte ou é natureza prejudica a contemplação pura, na medida em que não pode haver uma distância entre conceito e conformidade a fins sem fim. A arte, em Kant, deve passar pelo critério ético. Caso contrário valeria tudo e qualquer coisa na caracterização do que seja arte.

³³⁹ NASCIMENTO, L. *Traduzir em imagens Gênio e expressão simbólica na Crítica do juízo*. IN: **Discurso** (34), USP, 2004, p. 258.

³⁴⁰ NASCIMENTO, L. *Traduzir em imagens*, p. 260.

gratuita, desinteressada, de formas puras na natureza, pode angariar um ponto a mais em relação às obras de arte.

Outro motivo que pode dar ao belo natural uma preeminência em relação à arte é que o belo natural serve como uma espécie de critério básico, como um parâmetro de guia para o ajuizamento estético de qualquer outro objeto. A arte está como que amparada pela natureza. Na definição de Kant, arte é “... representação bela de uma coisa”.³⁴¹ Representação de algo que, por sua própria condição de ser apreendido esteticamente como belo, carece de um ponto de referência primordial: a natureza.

A dificuldade da aproximação entre beleza e moralidade no âmbito das obras de arte fica comprometida também pelo seu caráter intencional. Afinal, o corte primordial que o belo natural faz na apreciação da arte também pode ser entendido como um corte moral, uma vez que o asco de certas cenas naturais não podem ser corrigidos pelo gênio sem a presença de um critério humano, qual seja, um crivo que permita a manutenção da dignidade na relação espectador-obra.

Temos, deste modo, quase que uma proximidade direta entre obra de arte e critérios morais. Desta forma, a pureza dos juízos de gosto é afetada, o que concorreria para uma confusão entre estética e moralidade.

A ligação possível entre beleza e moralidade não parece ser viável do ponto de vista de interesses empíricos, nem do ponto de vista dos conceitos. O que nos leva a crer, em acordo com Kant, numa ligação apenas indireta, simbólica. Num movimento em direção à sensibilidade para que esteja apta, isto é, livre de interesses e discursos, para o incondicionado. Nesta perspectiva poderíamos esperar uma aproximação entre beleza e moralidade, tanto a partir da natureza, quanto da arte. Como Kant está sob a égide da natureza, devemos pensar como se dá essa comunicação simbólica, indireta, em relação ao belo natural, afinal estamos em busca de uma possível harmonia entre liberdade e natureza. Veremos a seguir de que modo o §59 da CFJ pretende resolver isso.

³⁴¹ KANT. *CFJ*. § 48. Ak B 188; T 157; W 410. “Eine Naturschönheit ist ein schönes Ding; die Kunstschönheit ist eine schöne Vorstellung von einem Dinge.”

CAPÍTULO 2

BELEZA E MORALIDADE NO §59

Na segunda seção sobre os juízos estéticos, a *Dialética da faculdade do juízo estética*, Kant diferencia os modos de exibição de conceitos. Demonstrar é “... apresentar ao mesmo tempo o seu conceito na intuição...”³⁴² É dar referência na sensibilidade para as idéias e conceitos, mostrar como podem ter sentido e significado. O que temos aqui é uma breve sistematização dos modos de representação. Para o caso do entendimento, servem os esquemas, que buscam para os conceitos uma intuição sensível correspondente, como vimos na primeira parte da pesquisa. No caso das idéias da razão (estéticas ou especulativas), não é possível uma exposição esquemática.³⁴³ Apenas podem ser mostradas indiretamente, de forma analógica, segundo a concordância pela regra de comparação e não por semelhanças empíricas ou objetivas.

A lei moral tem sua referência na relação com uma consciência e com o sentimento de respeito. Já para as idéias estéticas – do belo e do sublime, por exemplo, Kant afirma que elas são *inexponíveis*, e isto quer dizer que elas não podem ser expostas por conceitos ou exemplos. Não são conceitos que expõem determinações objetivas, não descrevem algo, mas se referem a uma “disposição” do ânimo, qual seja, o sentimento de prazer e desprazer desinteressado. Não expõe, não demonstra, não sistematiza, não concretiza, não prova nada. Apenas se sente.

Estas distinções retornam no início do §59, no final da *Analítica*. Neste ponto é que encontramos o problema específico da nossa pesquisa, a saber, como é possível que Kant tenha afirmado que o belo é símbolo da moralidade. O filósofo se refere ao modo de exposição das idéias da razão em geral como sendo analógico. É pertinente, no entanto, perguntarmos sobre possíveis semelhanças e diferenças entre exposição indireta das idéias transcendentais e o modo de referência das idéias estéticas, que apenas fica indicado de maneira negativa?

As idéias, de um modo geral, são definidas por Kant como representações que se referem a um objeto sem pretensão de conhecimento. Nisto é que se diferem dos conceitos, para os quais a referência é objetiva. No caso das idéias transcendentais, a mediação com os objetos é um conceito do entendimento. No caso das idéias estéticas a referência se dá por um princípio subjetivo – no acordo entre entendimento e imaginação.³⁴⁴

De certo modo tanto as idéias transcendentais como as idéias estéticas tratam de um ponto de vista, um ponto de referência a partir do qual é possível ponderarmos algo. Ambas trabalham na

³⁴² KANT. *CFJ*. Ak B 241; T 188; W 449. “... seinen Begriff zugleich in der Anschauung darstellen...”

³⁴³ Ainda que, como vimos na primeira parte, na *Religião*, Kant duas espécies de esquematismo: o direto (dos conceitos) e indireto (das idéias). Na *CFJ*, não fala em esquematismo para as idéias.

³⁴⁴ KANT. *CFJ*. §57. Obs. I. Ak B 239-243; T 186-187; W 447-450.

perspectiva de um *como se...* a partir do qual é possível elaborarmos proposições reflexionantes sobre o mundo.

Ainda que indiretamente, as idéias especulativas têm um uso heurístico, de onde poderíamos denominar a representação destas de um esquematismo analógico, para usar os termos da CFJ. As idéias estéticas, por sua vez, têm um uso apenas simbólico. Não guiam o entendimento, mas provocam a sensibilidade, “pois, visto que o belo não tem que ser ajuizado segundo conceitos mas segundo a *disposição* [Itálico nosso]...”.³⁴⁵ Some-se a isto o fato de que, na continuação da referida citação, Kant parece indicar uma condição mais positiva para as idéias estéticas, na medida em que elas permitem tocar, alcançar o substrato supra-sensível e um acordo entre as faculdades do conhecimento³⁴⁶, justamente o que nenhuma outra regra ou conceito é capaz de fazer. Um triplo papel positivo para o modo de referência das idéias estéticas, ainda que elas não sejam capazes de exibir nenhum objeto, regra ou conceito: provocar a sensibilidade em direção ao supra-sensível e promover a harmonia das faculdades.

Esta distinção é importante na medida em que ela pode conduzir-nos numa interpretação mais apropriada da relação beleza-moralidade como simbólica, e não meramente analógica.

Kant inicia o §59 com um caso de analogia entre o Estado monárquico e um moinho de vento, para caracterizar com um exemplo o que seria uma representação analógica ou simbólica. Aqui, elas estão como sinônimas. Entretanto, segundo como entendemos pela sistematização que operamos na primeira parte da pesquisa, o termo mais apropriado seria a analogia, pois compara dois elementos segundo semelhanças e diferenças cognitivas, intelectuais. O que permite este espelhamento é uma semelhança no modo de funcionamento entre os objetos – a idéia de um Estado monárquico, como um sistema mecânico, em analogia com objeto moinho de vento, como uma máquina regulada a partir de um ponto central.

Esta comparação, contudo, não serve para conhecer objetivamente nenhum dos dois objetos. Isto implica que não poderemos estabelecer uma igualdade sem preservar as distâncias. Se não serve ao conhecimento, ao menos serve para a reflexão, para a compreensão intelectual de como funciona um Estado monárquico. Esta reflexão dá o que pensar, permite uma visualização empírica de uma idéia, tendo em vista a reflexão desta última. Não é uma analogia num uso empírico, não compara objetos com o fito de ampliar o conhecimento sobre eles, mas para pensar um conceito abstrato, uma idéia da razão.

³⁴⁵ KANT. *CFJ*. §57. Obs. I. Ak B 242; T 188; W 450. “Denn da das Schöne nicht nach Begriffen beurteilt werden muß...”

³⁴⁶ KANT. *CFJ*. §57. Obs. I. Ak B 242-243; T 189; W 450.

Gerard Lebrun nos lembra que “Para entender, o homem precisa de imagens”³⁴⁷, o que implica a necessidade de darmos prova da possibilidade e da realidade de nossos conceitos na intuição sensível. Como vimos anteriormente, para conceitos empíricos os exemplos servem como referência sensível; para os conceitos puros são necessários os esquemas; para as idéias da razão o esquematismo é indireto. Luís Nascimento afirma que essa referência é o “estofo” para os conceitos, ou seja, oferece seu conteúdo ou objeto na sensibilidade.

Para o caso dos conceitos práticos, a típica é o “esquema” correspondente. Porém, aí não teremos um objeto como referência, pois a formalidade da lei não se verifica no tempo e no espaço. Temos uma forma sem imagem, sem contornos. Tal formalidade só poderá encontrar sentido quando da sua aplicabilidade concreta numa ação. É a ação moral, portanto, que “... terá de dar algum nível de realidade ao que permanece imóvel: o inteligível. Para uma ação moral se efetue é preciso que expressões como *ordem do mundo* e *unidade sistemática*, (...), signifiquem algo, que façam algum sentido...”³⁴⁸ A representação simbólica se apresenta, portanto, como aquela que permite pintarmos uma imagem ao inapreensível, segundo afirma Luís Nascimento. O símbolo, mediante a analogia, não restringiria o conceito a uma intuição, mas ampliaria seus sentidos e significados para que possamos compreender um maior número de objetos. Desta forma, poderíamos dar algum sentido para conceitos sistematizadores do mundo, o que de certa forma beneficiaria a ação moral: “O modo simbólico de expor um conceito acaba por ampliá-lo para além de sua definição, uma vez que para apresentar sua imagem relaciona-o a um ou mais conceitos.”³⁴⁹ Essa reorientação – ampliação de sentido – que o símbolo permite dos conceitos pode ocorrer devido ao fato de que ele opera apenas pela regra de reflexão a conceitos diversos, como é o caso entre Estado e o moinho.

Se de um lado ganhamos em ampliação de sentido dos conceitos, da pluri-ramificação de suas articulações, de outro perdemos em objetividade e precisão. O esquema restringe; o símbolo amplia. Estas observações contudo, não parecem encerrar no nível teórico a discussão sobre o lugar do símbolo na filosofia crítica – e em particular na CFJ. A comunicação entre natureza e liberdade, entre dimensões teóricas e práticas não se encerram, segundo o vemos, numa espécie de simbolismo a serviço da compreensão intelectual do mundo em favor da liberdade prática ou estética. Sugerimos que o símbolo vai mais longe – ou, paradoxalmente, não quer ir tão longe como o pensamento pode o esperar no incondicionado. Visa, contudo, a sensibilidade. Esta que está tão perto e é constituinte da esfera de sentido das ações morais, bem como do prazer estético.

³⁴⁷ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, p. 294.

³⁴⁸ NASCIMENTO, L. *Traduzir em imagens*, p. 256.

³⁴⁹ NASCIMENTO, L. *Traduzir em imagens*, p. 257.

A instigação à compreensão nos parece ter uma sutil diferença em relação à simbolização. Quando Kant, logo em seguida, afirma que o belo é símbolo do moral, mas ele não reduz a sua afirmação a uma analogia entre os dois termos. O termo que o filósofo usa para a relação entre beleza e moralidade é *símbolo*, e as caracterizações anterior e posterior à comparação podem contribuir para o esclarecimento.

É preciso distinguir em que condições opera a simbolização. Que algo seja símbolo de uma idéia, isto não pode significar igualdade ou causalidade entre ambas. Também não quer dizer apenas que tenham características semelhantes. Neste caso, estaríamos suplantando a mera analogia e, por conseguinte, confundindo duas dinâmicas distintas para tipos de idéias diferentes – transcendentais e estéticas.³⁵⁰

Seguindo a letra de Kant, as condições são duas: ambos os juízos devem ter duas referências semânticas em comum. A primeira se dá com o inteligível, o supra-sensível. No caso do juízo moral, isso ocorre mediante a idéia de liberdade e uma lei que lhe dê objetividade. No caso do juízo de gosto, a liberdade da imaginação que fundamenta a heautonomia dos juízos estéticos e permite uma aproximação a-conceitual do supra-sensível.

A segunda condição fundamental para a simbolização é a referência comum que se dá em relação a sentimentos puros, *a priori*. No primeiro caso, ao sentimento de respeito. No segundo, ao sentimento de prazer e desprazer. A proximidade entre sensibilidade pura e intelecto, permite que a liberdade encontre um caminho profícuo pra fazer valer suas leis.

O âmbito semântico do símbolo é duplo, visa tanto o intelecto quanto o sentimento. A analogia visava resultados cognitivos. Enquanto a analogia tem um caráter comparativo, lógico; o símbolo tem um caráter dinâmico, estimulante.

Em paralelo com as condições do símbolo está o seu limite: a analogia. Ela serve como que de suporte ou condição da simbolização. O símbolo parte da comparação, mas não finda nela. Deve

³⁵⁰ Parece-nos que a relação entre estética e moral, (bem com em outras tantas que Kant se refere) quando deixa se deixa de tomar o devido cuidado de mantê-la sob a égide da analogia e da simbolização, cai-se em riscos e devaneios que tornam a razão contraditória consigo mesma (como são os casos das antinomias). Corrigir e evitar tais ilusões é tarefa mor do trabalho Crítico de Kant. Segundo o que vemos, os pensadores posteriores a Kant não prestaram a devida atenção neste ponto. Talvez seja o caso de Schiller, por exemplo. Ainda que em vários momentos das *Cartas estéticas*, ele nos lembre que entre estética e moral há uma distância intransponível – inclusive citando Kant – sua empolgação em relação a uma causalidade entre as duas também fica bem claro. Um salto metafísico a nosso ver, que, no plano pedagógico por exemplo, pode produzir um tecnicismo estético e uma moralização da arte prejudiciais a ambas.

Nossa solução, ao contrário, pretende não identificar-se com um tipo de idealismo romântico ou espiritual. Se entendemos que o símbolo opera em condições tênues e limítrofes entre moralidade e estética, mas que não perde de vista a finitude do sujeito racional, então não temos condições de afirmar que a elevação da sensibilidade ocorra de uma forma gradativa ou progressiva a ponto de uma estabilização ou estagnação numa situação de superação das limitações empíricas. A observância da lei se dá ao modo do dever absoluto, o que implica um constante cuidado em relação às determinações do agir. Nesse sentido é que o símbolo oferece condições de aplainar terreno para a receptividade da lei. Não de modo a dirimir completamente todas as provocações materiais que retirariam a pureza da determinação, o que redundaria em hipocrisia. Ao contrário, o símbolo vem trabalhar na marca da finitude que constantemente vislumbra um sujeito frágil por um lado, mas digno por outro, justamente na medida da superação de sua limitação pelo dever cumprido.

manter as distâncias daquilo que aproxima. Deve estimular, provocar, fazer entender no intuito de trazer à baila dos mortais o supra-sensível, a liberdade enfim. Mas não tem o direito de afirmar nada objetivamente, nem mesmo sistematizar heurísticamente.

2.1 Analogia entre juízos de gosto e juízos morais

As tentativas de conexão entre beleza e moralidade ficaram, entre os parágrafos 41 e 54, numa relação de caráter empírico, o que desconstituiria qualquer forma pura de ligação entre elas, como se esperaria da filosofia transcendental. Qualquer aproximação, entretanto, deve ser feita analógica e simbolicamente.

A relação entre os dois tipos de juízos é, antes de simbólico, de caráter analógico. Para que haja o símbolo é necessária certa comparação entre os elementos em questão. Aproximações que permitam um diálogo, uma interface, mas que não se encerra aí, pois encaminha para algo que transcende a simples reflexão lógica. Isto exige o distanciamento que fizemos acima entre símbolo e analogia, pois ele fixa condições e limites específicos para ambos os termos em questão. Para reforçar nosso argumento, citamos a comparação de entre os juízos morais e os juízos de gosto.³⁵¹

Deve-se observar que o critério ou regra fundamental de comparação segue aquele que o filósofo estabeleceu na *Lógica*, e do qual tratamos na primeira parte da pesquisa. A regra segundo a qual uma comparação analógica deve observar as semelhanças e diferenças entre os elementos em jogo. Semelhanças entre propriedades e relações e diferenças ontológicas. Neste caso, a comparação não se dá entre dois objetos empíricos, mas entre dois tipos de juízos segundo suas regras específicas de formulação e procedimentos de justificação. Uma comparação em suas propriedades semelhantes, mas um distanciamento em relação ao gênero, isto é, ao campo semântico de cada um: juízos morais, no campo da ação; juízos de gosto, no campo da experiência estética.

Esquematizamos o quadro comparativo segundo aspectos importantes relativos às exigências semânticas comuns aos juízos de gosto e aos juízos morais. Em relação ao **prazer**, ambos se dão de forma imediata, mas não sensível. No gosto o prazer se dá a partir da representação de formas puras, ligadas ao princípio de conformidade a fins, sem necessidade de objetos, sem condicionantes empíricos, patológicos. A diferença é que no juízo prático, a satisfação moral se dá a partir de um conceito da razão (lei moral); no juízo estético a partir de uma intuição reflexiva (princípio de conformidade a fins).

Em relação ao **interesse**, ambos guardam na verdade um desinteresse material, se distanciam de fundamentos empíricos. O juízo moral tem um interesse na sua efetivação da lei – numa ação

³⁵¹ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 260; T 198; W 462.

moral concreta, mas não parte deste interesse para a determinação da lei. O juízo estético, por sua vez tem apenas o direito de uma imputação aos outros, portanto, apenas uma exigência judicativa.

Com respeito à **finalidade**, o juízo moral é com fim objetivo (determinado pela lei). O estético é com uma finalidade sem fim, não visa nem conhecimento, nem uma ação efetiva. Ambos estão ligados neste ponto, na medida em que realizam uma finalidade. A lei moral de forma mais evidente – na condição da humanidade como comunidade de seres que se podem autodeterminar, enquanto que o juízo de gosto apenas pode pressupor um *como se* uma intenção em belas formas estivesse em consonância com a destinação moral do ser racional finito.

Ambos os juízos estão sob a égide da **liberdade**. Mas se deve distinguir os sentidos de liberdade para cada um dos casos, ainda que nos dois juízos um princípio *a priori* esteja presente – no caso moral, a lei; no caso estético, o princípio da conformidade a fins. A liberdade prática se dá através de uma vontade autônoma, ligada à lei moral, em referência ao sentimento de respeito, portanto numa relação entre razão e vontade. A liberdade estética se dá numa relação entre imaginação (percepções de formas puras) e entendimento, este último na sua condição de legalidade.

Tais juízos ainda, por serem *a priori*, exigem **universalidade**. A universalidade moral, entretanto é conhecida praticamente, por coalizão das máximas de uma ação com a lei moral. No caso dos juízos de gosto, a universalidade é tão somente imputada aos outros. Em ambos os casos não há conhecimento teórico. Da mesma forma com a exigência da **necessidade**. Nos juízos morais ela é determinada pela obrigatoriedade da lei moral, pelo dever que tal lei impõe. Nos juízos estéticos é uma necessidade condicionada ao elemento subjetivo do princípio de conformidade a fins reflexionante.

O último ponto da comparação é relativo às **regras**. Para os juízos estéticos, elas não existem enquanto doutrina ou método. O que temos é apenas um princípio *a priori* para o ajuizamento, mas não como regra técnica de produção de satisfação estética: “Portanto, há somente uma *maneira (modus)* e não um *método (methodus)* de arte bela”.³⁵² Nos juízos morais, a presença da lei serve de critério para orientação em relação às máximas. Ela promove o caráter de obrigatoriedade com um critério objetivo. A regra moral também permite pensarmos num *modus* e não um *método* para sua observância. Não se ensina a obedecer a lei moral, apenas se pode dar condições para que a sensibilidade possa estar mais acolhedora em relação à lei. Eis o trabalho a que o símbolo pode se dar.

³⁵² KANT. *CFJ*. § 60. Ak B 261; T 199; W 463. “Es gibt also für die schöne Kunst nu reine Manier (modus), nicht *Lehrart* (methodus).” Ainda que a imputação soe como um dever, não é um dever amparado por alguma regra ou lei moral, muito menos regras pragmáticas de como se deve julgar ou produzir, no caso da arte, o belo.

Podemos entender a diferenciação judicativa com duas funções. A primeira, de caráter comparativo, onde a analogia serve à compreensão lógica dos dois tipos de juízos. A segunda, como precaução, ou seja, para que se mantenha a integridade genérica entre eles. A analogia entre juízos morais e de gosto serve de suporte à simbolização que Kant nos parece ter em mira. Esta última deve ser vista, segundo o que entendemos, não apenas como uma analogia comparativa, mas como uma dinâmica de estímulo positivo à efetivação da liberdade na natureza. Num primeiro plano, a liberdade prática. Num segundo plano, a liberdade estética. A comparação analógica impede que se estabeleça qualquer relação de causalidade ou de compromisso meramente lógico entre eles. O que nos permite sustentar uma relação simbólica, ou seja, de uma relação indireta e dinâmica entre juízos de gosto e juízos morais.

Como resultado da comparação lógica entre os juízos de gosto e juízos morais, temos que não nos é permitido fixar alguma aproximação entre eles de forma direta, puramente intelectual, numa lógica de causalidade. Um não quer dizer o outro, e o modo como se relacionam não está sob a égide do conceito de causalidade, mas das noções de analogia por um lado, e de símbolo pelo outro. A primeira como condição lógica do segundo. Este como elemento dinâmico entre os dois juízos. Condição lógica significa que aquilo que o símbolo quer aproximar de forma dinâmica deve guardar alguma proximidade – indireta – a partir da qual se torna possível alguma provocação entre certos elementos. E é isso que o símbolo deve à analogia. A possibilidade de fixações de horizontes – uma heurística em função do símbolo – a partir dos quais ele trabalha em benefício da autonomia. Do contrário, o símbolo oferece à analogia uma ampliação de suas capacidades. Se a analogia permite ampliação de um conceito para além de seu significado objetivo, o símbolo redireciona esta ampliação para fins de incentivo à liberdade. Qualquer conexão entre beleza e moralidade só poderá ser feita sob tênues fios e exigentes cuidados. A função desse quadro, como vemos, é de justamente evitar confusões lógicas entre as propriedades dos dois tipos de juízos. Neste sentido, vale a regra da comparação analógica de sempre observar as diferenças de ordem genérica.

2.2 Da analogia para o símbolo

Caso esteja correta nossa interpretação, a analogia é a condição elementar do símbolo. Mas o último não se encerra no primeiro. No caso da simbolização, o que temos, é uma dinâmica não apenas em favor de um mero pensar, no sentido de uma reflexão e compreensão intelectual, mas no sentido de representações de imagens, cujo resultado implica uma modificação da sensibilidade, a ponto de instigar, de provocar o sujeito do enunciado em direção à realização de sua dignidade, ou seja, debruçando-o num sentimento de enobrecimento em vista do inteligível.

Uma simbolização a favor da reflexão sim, mas não restrita ao intelectual. Se fosse apenas para uma reflexão em termos teóricos e especulativos, ela não passaria de mais um exemplo de como é possível pensar, e apenas isto, a liberdade como possível na natureza. Não nos parece o caso. O símbolo tem em vista o inteligível, ou seja, a liberdade, mediante um sentimento de enobrecimento segundo uma máxima pura. Os atributos relacionados à beleza, como majestosidade, leveza, pureza, alegria por exemplo, “... suscitam sensações que contêm algo analógico à consciência de um estado de ânimo produzido por juízos morais. O gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento...”³⁵³.

Desta forma podemos pensar, em analogia com o que Kant afirmou na CRPr, que é perfeitamente possível e necessário o estímulo positivo em relação à lei moral. Estímulo que implica numa desvinculação habitual de interesses patológicos. Neste caso, porém, não apenas pela via de uma violência aos sentidos (sentimento de humilhação ao amor de si), como se pensou na segunda Crítica, mas como um estímulo tanto do entendimento quanto da sensibilidade ao interesse moral:

O gosto torna, por assim dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento e, na medida em que ele representa a faculdade da imaginação como determinável também em sua liberdade como conforme a fins para o entendimento a ensinar a encontrar uma complacência livre, mesmo em objetos dos sentidos e sem um atrativo dos sentidos.³⁵⁴

A interpretação da simbolização como um elemento que colabora para a efetivação da liberdade da natureza também parte da consideração do ser racional enquanto afetado sensivelmente e, por este motivo, tende a buscar estímulos na concretização da lei moral. A CFJ, segundo nossa leitura, quer ler, numa concepção própria de uma natureza possível de se harmonizar com a liberdade, a possibilidade de se pensar o mundo com dimensões humanas, não meramente cognitivas, mas também morais e estéticas.

A condição transcendental, ou campo semântico, da afirmação de que o belo é símbolo de moralidade, é uma dupla espécie de sensibilidade pura, presente tanto nos juízos do belo quanto nos juízos de gosto – o sentimento moral e o sentimento de prazer desinteressado. Na CRPr, Kant não tinha condições para pensar a lei moral vinculada com qualquer tipo de imagem, o termo símbolo ainda ficara deslocado, pois o que tínhamos apenas eram uma lei e uma regra de subsunção para as

³⁵³ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 260; T 199; W 462-463. “...weil sie Empfindungen erregen, die etwas mit dem Bewußtsein eines durch moralische Urteile bewirkten Gemütszustandes Analogisches enthalten.”

³⁵⁴ KANT. *CFJ*. §59. Ak B 260; T 199; W 462-463. “Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse, ohne einen zu gewaltsamen Sprung, möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt, und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.”

máximas, isto é, tudo na ordem dos caracteres. Como a CFJ abriu espaço para se pensar em imagens ligadas a uma sensibilidade pura, o símbolo encontra seu lugar mais apropriado. Neste caso, como não se consideram os atrativos empíricos, podem servir à dinâmica de sensibilização em favor da lei moral, em função da liberdade.

Se pudermos pensar o símbolo dentro dessa dinâmica de sensibilização de ordem *a priori*, não apenas para uma compreensão intelectualizada da possibilidade da liberdade, como poderia ser no caso de uma simples analogia entre juízos morais e juízos estéticos, então temos condições de entender de modo mais claro a afirmação de que o belo é símbolo do moral.

Uma interpretação semântica da afirmação de que o belo é símbolo da moral dá conta de que ela vem ao encontro da sensificação da idéia de liberdade. Nosso intuito era de saber até que ponto essa simbolização não feria a autonomia dos dois tipos de juízos – o moral e o estético. A simbolização constitui um elemento importante e necessário no procedimento semântico, como modo de sensificação, de justificação, de atribuição de significado dos juízos (teóricos, práticos e reflexionantes), em vista da efetivação da liberdade na natureza. A simbolização opera neste viés.

Como a segunda Crítica mostrou, a lei moral é a forma direta de determinação da ação, para que esta possa ser qualificada como moral. Entretanto, estamos tratando de seres racionais finitos, que não estão apenas sob a influência de uma lei pura, mas de estímulos de toda a ordem, logo é preciso e até mesmo louvável tudo o que venha a contribuir para a elevação da sensibilidade em direção ao respeito pela lei. Por isto, o símbolo lembra, insinua, dá pistas, sugestiona, mostra ser possível e viável a concretização da lei moral. Visa não apenas uma compreensão intelectual desta possibilidade, mas instiga a sensibilidade a seu favor, isto é, tem em mira tanto o intelecto quanto a sensibilidade.

Com a noção de simbolização, não apenas enquanto representação analógica para fins heurísticos, mas com forma de sensibilização para a liberdade, tanto em favor da moral, como em favor do gosto, se evita que ambos sejam reduzidos a meros cálculos lógicos ou discursivos.

2.3 A simbolização como complemento da Dedução estética

Se a beleza favorece a moralidade e, pelo que entendemos até aqui, isso se dá no sentido de sua apreciação não apenas intelectual como também na esfera da sensibilidade, visando a sua efetivação, então caberia perguntar até que ponto a própria realização da lei moral também não teria a mesma prestação de serviço em benefício da prova de validade das proposições estéticas.

A moral, simbolizada na beleza não é, segundo entendemos, apenas um mero complemento à tentativa de dedução dos juízos do gosto, como quer Paul Guyer:

Beauty's symbolization of the "basis of morality" might be interpreted by reference to either of these two claims, and since, as we have seen, it is its representation of this basis that some commentators suppose crucial to the completion of the deduction of aesthetic judgment, it will be important to distinguish these two claims carefully.³⁵⁵

O §59 não se reduz à prova que o juízo de gosto é possível. Antes, quer tornar a lei moral possível de se harmonizar com a distribuição gratuita e contingente de formas naturais ajuizadas como belas. O que o símbolo faz é justamente driblar qualquer tentativa de prova empírica ou conceitual de validade do gosto – e mesmo da lei moral. O símbolo visa o intelecto e a sensibilidade em função da liberdade. Não o conceito objetivo da lei, nem apenas uma comunidade empírica de sujeitos morais. O símbolo impede que o gosto e a moralidade fiquem restritos a um automatismo ou a um cálculo lógico de autoconsciências.

No §60, *Da doutrina do método do gosto*, Kant procura recolher indícios ou elementos que pudessem colaborar para a efetivação dos juízos do gosto. O que daria margem para pensarmos a simbolização numa via de mão dupla. Primeiramente, em favor da liberdade prática, enquanto interpretação, leitura, compreensão e reflexão – num sentido intelectual da natureza em favor da liberdade; e motivacional, relativa à sensibilidade, como sublimação das condições materiais, para elevação ao supra-sensível, ao inteligível e incondicionado, num movimento de efetivação dessa liberdade na natureza.

Em segundo lugar, poderíamos pensar uma simbolização em favor da liberdade estética, na medida em que, uma vez concretizada a lei moral teríamos uma comunidade de seres aptos à liberdade, e porque não também aptos ao ajuizamento estético. Desta forma, o belo simbolizando o bom, serviria tanto ao interesse moral quanto ao estético. Isto é o que Kant chama de "propedêutica para a fundação do gosto".³⁵⁶ Se pudermos pensar na idéia de uma sociedade como produto da liberdade, logo num sentido *a priori*, talvez esta interpretação tenha alguma validade. Mas ela toca muito próximo de uma comunidade empírica, o que dificultaria uma simbolização pura em favor da dedução dos juízos de gosto. Kant, nos parece, escolhe a primeira via. Podemos conceder isto, desde que a moralidade não seja posta em subserviência lógico-causal em favor do gosto. O que vale para um, deve valer para o outro.

Como não é possível uma doutrina do gosto, já que não há regras lógicas ou técnicas na produção do prazer estético, o que resta é uma propedêutica,³⁵⁷ isto é, a procura de um amparo em elementos que permitiriam concebermos sujeitos pretensamente capazes de um juízo deste tipo. São

³⁵⁵ GUYER. P. *Kant and the Claims of the Taste*. p. 336. Segundo o comentador, o prazer que sentimos no belo e na moral, nos torna conscientes – a nós mesmos, e no reconhecimento dessa capacidade nos outros – de que podemos nos determinar não por desejos e estímulos sensoriais. Esse argumento esbarra numa leitura cognitivista e psicológica – portanto empírica – da simbolização. O símbolo, se visa alguma autoconsciência, não fica restrita nisso.

³⁵⁶ KANT. *CFJ*. §60. Ak B 264; T 200; W 465. "Propädeutik zur Gründung des Geschmacks"

³⁵⁷ Não funciona como um Tribunal da Razão ou a Típica da lei Moral, enquanto terapêuticas no uso da razão, isto é, regras objetivas para um uso sadio, não metafísico, das idéias e conceitos da razão.

eles a *sociabilidade*, elemento necessário à *humanidade* e estão amparados, segundo Kant, num “universal *sentimento de participação*” e num “poder de *comunicar-se* íntima e universalmente”. São noções que permitem pensarmos como seria possível ligarmos a liberdade à coerção, ou seja, uma passagem de meros impulsos à socialização para um refinamento cultural gradativo, que tornariam o trabalho de socialização – identificado como o atamento entre liberdade e lei, menos dificultoso. São idéias que assumem uma função heurística, como propedêutica para pensar o gosto como possível concretamente. Não podem ser pensados como uma fundação empírica da possibilidade do gosto. Nem mesmo que tais conceitos garantam uma determinação objetiva de uma sociedade concreta. Apenas, servem enquanto possibilidade de se *pensar*, no sentido de uma reflexão apenas teórica que, uma vez capacitados para julgamento ético, portanto dotados de sentimento moral, também estes sujeitos tenham capacidade para julgamento estético. Nesse sentido é que se pode compreender que, para Kant, a propedêutica estética “... seja o desenvolvimento de idéias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável.”³⁵⁸

Qualquer empréstimo que um juízo promova em favor do outro, deverá ser por mera gratuidade. Se há promoção – seja do gosto ou da moral, essa conexão é meramente simbólica, isto é, relativa à movimentação do “pensar em favor de...” e do “sensibilizar-se em favor de...” É uma dinâmica que, em última instância, está relacionada à elevação da sensibilidade em vista do incondicionado, do inteligível. A favor da liberdade, enquanto capacidade de autodeterminação. Logo, o símbolo exige um *comercium* sem troco, sem exigências, não restrito a um contrato lógico. É um puro favor ocasional, fortuito, cujo único interesse é a liberdade.

O gosto – bem como outros elementos da cultura – tem a potencialidade simbólica que, por intermédio da reflexão, permite despertar e avivar sentimentos puros em favor do incondicionado. Reflexão tal que não restringe sentidos, mas articula, pensa, compreende uma totalidade propícia à realização da liberdade. Enquanto simbolização, a reflexão não apenas intelectualiza tal processo, mas permite que a liberdade amplie suas formas de aquisição de sentido, isto é, opere tendo em vista a sensibilidade.

2.4 A abordagem de Heiner Bielefeldt sobre o sentido do símbolo

Pelo que vimos na seção ‘A’ da segunda parte da pesquisa, a moralidade kantiana não se reduz à mera formalidade ou a procedimentos abstratos. Heiner Bielefeldt também aponta para esta

³⁵⁸ KANT. *CFJ*. § 60. Ak B 264; T 200; W 465. “... die Entwicklung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls sei; da, *nur wenn* mit *diesem* die Sinnlichkeit in einstimmung gebracht *wird*, der echte Geschmack eine bestimmte unveränderliche Form annehmen kann.”

interpretação quando afirma que a noção de representação simbólica, como expressão indireta da convicção moral, evita que a moralidade se torne ou um mero entusiasmo sentimentalista, um cinismo do tipo legalista, um dogmatismo ou ainda um ceticismo: “Symbols, analogies, and irony can serve as a means of expressing indirectly those basic normative convictions that, at the same time, must be protected against the ever-lurking tendencies of authoritarian objectification.”³⁵⁹

Segundo o comentador, a representação simbólica oferece, em primeiro lugar, um sistema de reflexão de como é possível termos em vista a moralidade incondicional na contingência humana e, em segundo, expõe uma *vocação humana* ao incondicional, concomitantemente à sua condição finita.³⁶⁰ O simbolismo permite conciliar, de modo indireto, portanto, mantendo o sujeito da ação sempre numa dinâmica de elementos paradoxais, como o conflito entre a autonomia *versus* a existência empírica por exemplo, entre a determinação incondicional e a fragilidade do ser racional.

Seguindo o raciocínio de Heiner Bielefeldt, a finitude da condição humana pode ser definida em termos da presença constante destes dualismos, e que qualquer tipo de representação (teórica, especulativa, analógica, por exemplo) está longe de resolver. A representação simbólica, por sua vez, tem a tarefa de permitir que se possa estabelecer uma relação harmônica, uma interconexão, entre os conflitos inerentes à existência, a partir de um ponto fixo: a lei moral e a autonomia da vontade. Não podemos, portanto, pensar uma unidade ou um ponto onde tais dissonâncias não estão presentes.

Não temos o direito de procurar um sujeito puro a partir do qual se dirige e se orienta para algum tipo específico de determinação – teórica, especulativa, prática ou simplesmente empírica. Segundo o comentador, as noções de representação simbólica e analógica (ele ainda insere a ironia operando concomitantemente com as duas) impedem de se pensar numa harmonia fundamental entre o verdadeiro, o belo e o bom.³⁶¹

Em termos semânticos isto significa dizer que não podemos falar num sujeito, mas em sujeitos de enunciações. A busca por alguma unidade básica entre os diferentes tipos de formulação judicativa, um sujeito fundamental ou ainda, um tipo especial de sensibilidade unitária e básica que sustentaria as demais, não faz sentido em termos da filosofia transcendental de Kant. Para cada juízo, um sujeito da enunciação, regras de formulação e de sensificação distintas.

As representações simbólica e a analógica³⁶² indicariam ainda, segundo Heiner Bielefeldt, uma *vocação moral*,³⁶³ o que ofereceria uma ampliação do horizonte para além da determinação

³⁵⁹ BIELEFELDT, H. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. p. 3.

³⁶⁰ BIELEFELDT, H. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. p. 4.

³⁶¹ BIELEFELDT, H. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. p. 124.

³⁶² O autor ainda insere a noção de ironia além das duas. Este terceiro elemento também faria o trabalho de evitar que moralidade (e, acrescentaríamos por nossa conta, a estética) se reduzisse a regras técnicas, a conhecimento objetivo, a discursos enfadonhos, que apenas tornariam moral (e beleza) práticas dispersas e indiferentes à subjetividade.

cognitiva do ser humano. Pode-se agora, refletir sobre a possibilidade de enriquecer o leque de elementos que venham contribuir para a efetivação da lei moral. Portanto, a filosofia transcendental amplia seus domínios para questões relativas à história, a religião e a política.³⁶⁴ Permite ler os produtos da cultura, desde provérbios populares até as instituições públicas, e mesmo nos conceitos da metafísica, corrigidos pela analogia e pelo símbolo, sob os cuidados da lei moral e de sua efetivação.³⁶⁵ Vimos isso na *Religião* e na *Antropologia*.

A representação simbólica não estaria restrita a um uso meramente lingüístico, ou seja, como recurso de um discurso em favor da moralidade. Mas buscaria nas imagens da natureza e da cultura, elementos que favorecem à concretização da lei moral. De forma resumida, o comentador afirma que a representação simbólica possui quatro funções específicas. Providencia um fio condutor para os juízos morais. Mostra a força categórica da lei moral, não restringindo a lei a uma apreciação puramente intelectual, mas na sensibilidade, num duplo movimento de anulação do amor de si, dos interesses patológicos e de elevação da sensibilidade no respeito à lei. Também prova que apenas a idéia de autonomia da vontade não basta, afinal não somos santos, e carecemos de outras idéias ou estímulos que nos impelem a agir segundo a lei moral – vamos buscar tais elementos na natureza e na cultura.

A quarta e última função do símbolo é de ordem política. Permite fundamentar as instituições sociais como aquelas que normatizam especificamente as idéias em favor da lei moral. Aqui Heiner sai em defesa dos ideais liberais e republicanos, como aqueles que garantem o respeito aos direitos básicos do ser humano. Não queremos entrar, no momento, em questões de ordem política, pois estamos interessados apenas em discutir os possíveis sentidos da afirmação de que o belo é o símbolo do moral. Mas tais observações parecem corroborar a leitura de que o interesse básico de Kant no quesito simbolização é justamente oferecer indícios de que a moralidade é necessária e pode ser efetivada.

Importante salientar em relação a este aspecto que os produtos da cultura não podem ser vistos como complemento de dedução dos juízos morais ou estéticos. Ao contrário, é a lei moral que serve de fundamentação para as instituições. Elas devem ser interpretadas, portanto, sob este vértice.

2.5 A abordagem de Lyotard

³⁶³ Podemos concordar com Heiner, quanto a essa vocação moral, se a entendermos como disposição para a moralidade, nos termos da *Religião* e da *Antropologia*. Não como algum elemento próprio da natureza ou de uma convocação divina para a prática da lei. O termo é perigoso e aproxima-se com estas possíveis interpretações de ordem empírica, dando a entender que o ser humano, quase que automaticamente, tem um dom para a moralidade. Isto pode ser pensado, mas apenas simbolicamente.

³⁶⁴ BIELEFELDT, H. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. p. 10.

³⁶⁵ BIELEFELDT, H. *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*. pp. 38-39.

Lyotard aborda a relação entre beleza e moralidade no contexto de uma análise sobre as possíveis aproximações entre ética e estética relativas ao belo e ao sublime.³⁶⁶ O autor chama a atenção para o fato de que os dois elementos mais importantes neste quadro são as noções de *desinteresse* e *favor*.³⁶⁷ Num primeiro momento, a opção do filósofo francês é de privilegiar a presença destes elementos no sublime. Mas sua posição, como poderemos perceber, nos parecerá cambaleante.

A conexão entre belo e bom, segundo o comentador, seria possível apenas de forma problemática, hipotética (“*subjectio ad aspectum*”). Afinal, isto é o que marca a relação simbólica: “... uma submissão à vista, a operação de pôr à vista, apesar de tudo, algo que corresponde (analogicamente) a um objeto invisível”.³⁶⁸ Qualquer ponte aqui é sempre frágil e inconstante. Mas o comentador constata que no ajuizar do belo ocorre uma esperança de realização da moralidade. Um interesse intelectual, não empírico, vinculado à vontade livre. É preciso tomar alguns cuidados, aponta ainda Lyotard, pois isto torna a simbolização mais frágil do que ela já é. Não podemos nos apressar em colocar alguma causalidade, alguma didática entre as duas. Não pedagogizar, nem politizar.

Outro cuidado: apenas o apelo e o estímulo ainda não são suficientes para colocar em prática a lei moral. Escutar a lei, não quer dizer automaticamente obedecê-la. O limite intrínseco ao sistema Crítico, a partir do qual alguma conexão possa ser discutida em bases mais sólidas, é que as faculdades da mente são heterogêneas. Ambas caminham a seus próprios pés. O que nos impede de pensar em algum sentimento de prazer e desprazer, por exemplo, como que anterior ou orientador para outras faculdades, principalmente para o conhecimento. Não pode haver relação de subordinação, afirma o comentador.³⁶⁹

Isto se traduz, para a simbolização da qual estamos tratando, que ela não pode ser reduzida a uma teoria sobre educação estética ou a uma dica prática em favor de uma propedêutica moral. Logo, a simbolização está inserida num contexto mais amplo e problemático do que simplesmente um incentivo de cunho político à prática das artes e das regras morais. Ainda que se alimente a esperança de que a relação entre arte e moralidade facilite qualquer trabalho de cunho educativo e social, o que Kant pretende, segundo nossa leitura, é encontrar pedras de toque entre modos distintos de procedimentos judicativos. Em que condições transcendentais poderiam se sustentar uma proximidade entre moralidade e beleza? A descoberta kantiana, que ocorre gradativamente e

³⁶⁶ LYOTARD, J.-F. *Lições sobre a analítica do sublime*. Capítulos VII ao IX.

³⁶⁷ As considerações de Lyotard sobre o sublime, deixaremos para o próximo capítulo.

³⁶⁸ LYOTARD, J.-F. *Lições sobre a analítica do sublime*, p. 155.

³⁶⁹ Embora Lyotard nos avise textualmente da impossibilidade de um sujeito único, de uma harmonia pré-estabelecida das faculdades em favor do conhecimento, nos parece que no todo de seu texto estas idéias se deixam transparecer, principalmente no que diz respeito a um fundamento único a partir do qual outras formas judicativas são estabelecidas.

não com tanta clareza, é de que entre estes dois modos proposicionais a relação não se dá apenas de modo analógico, mas simbólico, ou seja, de uma troca de olhares favoráveis à liberdade.

Seguindo a lógica do sistema Crítico, se o esquematismo transcendental é a condição de qualquer conhecimento puro, se a lei moral é a condição *a priori* de qualquer ação moral, e se a *Analítica* mostrou as condições de qualquer juízo sobre o belo, então temos que a simbolização, também em termos transcendentais é a condição de possibilidade de que qualquer aproximação em termos empíricos entre moralidade e beleza – e, se for permitida a ampliação, entre ética e estética de um modo geral.

Como então seria possível pensar esta relação se, quando estamos próximos de alcançá-la, alguma barreira se impõe?

Duas possibilidades são apontadas por Lyotard: uma lógica e uma teleológica. Na primeira, como conferimos anteriormente, procede-se uma comparação entre os dois tipos de juízos em questão. Uma comparação forçada, limitada por ressalvas e correções de ambos os lados. A correção das correções, entretanto, segundo o argumento, é justamente a de que em ambos os casos, um interesse é formado anteriormente a qualquer objeto. A lei não se guia por nada, apenas serve de guia para a escolha dos objetos da ação.

A afirmação de que o bem moral não se funda num interesse, mas produz um interesse, permite que se pense uma aproximação mais cristalina entre *pathos e ethos* puros, segundo Lyotard. Entretanto, outro percalço se coloca. Qualquer objeto escolhido segundo a lei moral poderia ser moral? Um chocolate ou o amor ao próximo, por exemplo. Isso arruinaria a doutrina moral de Kant. A saída é encontrar um sentimento na conformidade a um dever, um dever puro, em ambos os casos (no belo e na moral). Todos devem julgar que isto ou aquilo seja belo e que se deva agir segundo um princípio puro. Um interesse imediato pelos seus respectivos objetos. Porém, existe uma lei em meio às duas afirmações. A lei impede de que esse sentimento puro, no caso do juízo de gosto, esteja desvinculado de algum conceito. O desequilíbrio persegue.

Belo e moral poderiam trocar olhares sob uma perspectiva intelectual, segundo o que nos parece que Lyotard quer demonstrar. A sua interpretação esbarra, segundo nossa ótica, na confusão que ele faz entre analogia e símbolo. A segunda forma de argumentação para que se pense uma comunicação entre ética e estética de forma mais consistente é a teleológica. Mas dela trataremos na quarta parte da pesquisa, onde abordaremos especificamente o juízo sobre o sublime.

CAPÍTULO 3

SOBRE A MANUTENÇÃO DO CARÁTER TRANSCENDENTAL DOS JUÍZOS MORAIS

O que dissemos até aqui nos permite visualizarmos a noção de simbolismo em Kant não como um adendo ao sistema crítico, ou como uma passagem apenas obscura e secundária da CFJ. Ao contrário, esta noção é central na obra de Kant, tanto para as três Críticas, como nas obras posteriores – *Religião e Antropologia*. A partir destes textos, inclusive, é que pudemos ampliar o domínio da simbolização, o que nos permitiu ampliar a revisão do §59 da CFJ. As duas obras pretendem, mantendo a fidelidade com os cuidados que a filosofia transcendental recomenda, interpretar os produtos da cultura entrelaçados com a questão da liberdade e da efetivação da lei moral. E também acabavam por gerar dúvidas em relação à manutenção ou não das especificidades dos juízos morais e estéticos.

Em seu texto a respeito da relação entre ética e estética, tomando como ponto de partida o §59 da CFJ, Maria de Lourdes Borges propõe que a estratégia de Kant é mostrar como natureza e razão podem conciliar-se sob o espectro da liberdade. Se a natureza e a história podem ter algum vínculo com a razão é justamente pelo fato delas guardarem campos de atuação para a razão e suas leis. Mas a comentadora percebe que as estratégias de Kant se mostram falhas, pois a simbolização do moral no belo permite apenas comparações analógicas, e não uma passagem de um para o outro.

As comparações analógicas avançam para propedêutica de mão dupla, e ambos os juízos se apresentam como recursos de refinamento do sentimento, isto é, permitem o desenvolvimento do desinteresse, o que favorece tanto aos juízos morais quanto aos estéticos – desinteresse que visa um movimento da sensibilidade dos condicionantes empíricos em favor dos princípios *a priori*. Se a moral repudiava apelos sensíveis na FMC e na CRPr, agora parece não ter problemas em tê-los a seu favor. Um salto violento, segundo a comentadora.

Maria de Lourdes Borges coloca o §59 da CFJ (1790) em meio à *Fundamentação* (1785), quando Kant afirma que não haveria lugar para o sentimento de prazer na moralidade, e o texto da *Metafísica dos Costumes*³⁷⁰ (1797), onde diz que é possível uma felicidade moral e que haveriam condições estéticas para o surgimento do sentimento moral (não um prazer do gosto, mas um prazer prático).³⁷¹ A aproximação entre estética e moral, operada no §59 se dá segundo as noções de analogia, símbolo e exposição. O símbolo se apresenta como uma exposição indireta de idéias da razão. Entretanto, quando caracteriza a forma de como é possível a analogia, a comentadora parece reduzir, segundo nosso entendimento, o símbolo a esta última. Segundo ela, a analogia entre beleza

³⁷⁰ Utilizamos a tradução de Edson Bini. *A metafísica dos costumes*. Bauru: EDIPRO, 2003.

³⁷¹ BORGES. M.de L. *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. p. 130.

e moralidade não se dá segundo seus conteúdos, mas de seus elementos em comum, segundo as regras de reflexão referentes aos dois domínios.³⁷² De fato, é possível uma analogia entre os modos de juízo, segundo as regras de operação. Entretanto, o §59 não parece ficar restrito a isto.

A comentadora reconhece, entretanto, que a dupla propedêutica, de que tratamos anteriormente, vai mais além do que uma analogia entre os juízos em questão. “Os domínios da moralidade e da estética encontram-se interligados numa dupla propedêutica, que supera a mera analogia entre os dois tipos de juízos, abordando elementos em comum no que toca ao conteúdo de ambos.”³⁷³ Este “além” da analogia é que torna o §59 confuso e, aparentemente, trai a estratégia de Kant em aproximar os dois domínios.

A confusão, segundo o que vemos, se deve ao fato de que a analogia se presta à comparação entre as formas dos juízos, isto é, ao modo como são formulados, e às condições *a priori* segundo as quais fazem sentido. A analogia se faz segundo as regras de reflexão. O símbolo, por sua vez, não fica restrito às regras de reflexão, ele visa a sensibilidade. Este deslocamento, de fato não é esclarecido por Kant, o que dá margens a confusões, principalmente no que diz respeito à mescla de elementos sensíveis como atrativos morais. A diferenciação entre analogia e símbolo nos parece que está presente no seu argumento e, tendo-a em vista, não apenas o §59 da CFJ se apresenta com mais consistência, como outros textos posteriores que tratam da aproximação entre moral e estética, entre razão e natureza, podem ser reinterpretados.

Como a analogia se presta ao intelecto, e o símbolo ao sentimento, para este último será possível realizar um tipo de ligação entre os juízos morais e os juízos de gosto não apenas em seus elementos formais, mas naquilo que provocam à sensibilidade. A confusão entre analogia e símbolo – ou redução do segundo ao primeiro, torna difícil a compreensão de como Kant lança mão dos elementos da cultura – direito e virtude, por exemplo, como forma de sensibilização para a moral. Como estes elementos estão na ordem do empírico, pode transparecer que Kant tenha se traído ao ponto de buscar condições sensíveis para fundamentar a efetividade da lei moral. Esta é a observação que Maria de Lourdes Borges faz em seu texto.³⁷⁴ O que não nos parece ser uma leitura adequada, se entendemos que o procedimento de formulação da lei e as regras semânticas de sentido das proposições práticas não retiram da experiência sua condição de verdade, apenas buscam na sensibilidade a forma de se efetivarem. Desta forma será perfeitamente viável a busca, na própria sensibilidade, de elementos que venham favorecer ao refinamento do sentimento.

A *Metafísica dos Costumes*, segundo a comentadora, radicaliza a sensibilização da moral, pois as relações de simbolização e de propedêutica dão lugar à busca pelas condições sensíveis –

³⁷² Sobre estas regras, ver o §59 da CFJ. Comentamos sobre elas anteriormente.

³⁷³ BORGES. M.de L. *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. p. 131.

³⁷⁴ BORGES. M.de L. *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. p. 131.

podemos dizer, empíricas – do respeito moral. Com isto, nos parece que a autora retira esta obra do percurso da filosofia transcendental. Se entendermos que o sentido da filosofia para Kant é a pergunta pelas condições de possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, também nesta obra a filosofia transcendental de Kant se apresenta como a busca pelas condições de doação de sentido para as proposições práticas – neste caso específico do direito e da virtude.

No caso do direito, a afirmação “isto é meu”, se apresenta como uma proposição que não se pode auferir sentido segundo provas meramente empíricas ou metafísicas. “É, portanto, uma pressuposição *a priori* da razão prática considerar e tratar qualquer objeto de minha escolha como algo que pudesse objetivamente ser meu ou teu”.³⁷⁵ A doutrina do direito de Kant, responde pelas condições de possibilidade da lei. “O direito é, portanto, a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade.”³⁷⁶ Isto significa que o projeto da filosofia transcendental como pergunta pelas condições de sentido das proposições se estende para além da CFJ. O que dificultaria pensar que Kant estivesse discutindo na MC, ou mesmo na *Antropologia*, por exemplo, apenas questões de ordem empírica, meramente sensível e desconectadas dos princípios práticos *a priori*.³⁷⁷

Em relação à MC, especificamente na introdução *Doutrina da Virtude*, a comentadora afirma que Kant apresenta o argumento de que temos pré-condições ou pré-noções estéticas na mente, que tornariam propícia a receptividade da lei moral (sentimento moral, consciência, amor e auto-estima).³⁷⁸ Ficaria, segundo ela, caracterizado um fundamento antropológico-empírico como uma pré-condição empírica do sujeito da moralidade. Que o ser humano tenha suscetibilidade para a lei moral, bem como para outros princípios e máximas da razão, não quer dizer que esta suscetibilidade é que determine as condições das máximas. Principalmente para o caso da lei moral.

Devemos pensar, seguindo este raciocínio, que consciência e sentimento moral seriam condições anteriores à lei, como capacidades que tornariam a lei possível. Mas, como vimos anteriormente, não parece ser o caso de Kant. Ele mostra que a lei é que torna possível a consciência e o sentimento. Estes ocorrem concomitantemente, são coadjuvantes justamente no procedimento de doação de sentido para a lei. O sentimento de respeito ocorre diante da lei, não está presente antes dela, é justamente aquele que permite que a lei não seja uma mera quimera, e que possa ser colocada em prática.

³⁷⁵ KANT. MC. Ak AB 58; T 92; W 354-355. “Also ist es eine Voraussetzung a priori der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objektiv-mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln.”

³⁷⁶ KANT. MC. Ak B33-34, A33; T 76; W 337. “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.”

³⁷⁷ A favor de que a MC é parte integrante da filosofia transcendental ver: LOPARIC, Z. *As duas Metafísicas de Kant*. IN: **Kant e-Prints**. Vol. 2, n. 5, 2003.

³⁷⁸ BORGES. M.de L. *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. p. 132.

Numa leitura mais atenta aos elementos citados como condições sensíveis fundamentais para a receptividade da lei, se pode notar que estão todos colocados justamente em função da lei, e não anteriores a ela. Nenhum deles é um dever. Pois, neste caso, implicaria que teríamos um juízo e para este uma regra, logo, teríamos leis e juízos anteriores à lei moral, que a tornariam possível. Teríamos de fato uma contradição com toda a argumentação da FMC e da CRPr. Mas não é o que ocorre, segundo nosso entendimento. Qualquer experiência que se faça de consciência e sentimento moral, ela se dará em função da lei. Não são condições objetivas dela e sim subjetivas, isto é, permitem que a lei tenha sentido efetivo, mas não a determinam formalmente. “A consciência delas não tem origem empírica; esta consciência pode, pelo contrário, somente resultar da consciência de uma lei moral, como efeito que isso exerce sobre a mente.”³⁷⁹ Logo, não são condições empíricas, mas elementos que permitem ser possível pensarmos como é possível que a lei possa valer para um sujeito racional finito. Olhar para estes elementos como se fossem uma espécie de antropologia empírica para fundamentar a receptividade moral seria contraditório ao próprio texto da MC.³⁸⁰

Tais elementos ainda não são deveres por si mesmos, nem juízos propriamente ditos. Para tanto, precisariam de uma regra ou lei que os tornasse possível. Por outro lado não são meramente condições sensíveis desligadas do princípio moral. A suscetibilidade moral (*sentimento moral*) deve ser colocada em relação à lei. Não é senso, nem sentimento patológico. A *consciência* é “... aguçar a própria atenção para a voz do juiz interior e utilizar todo meio para obter uma audição para ela...”³⁸¹

Afirmar que condições sensíveis sejam predisposições estéticas para a moralidade nos parece problemático, pois elas estão postas mediante um critério objetivo que é o da lei moral. São estéticas porque estão na ordem do sensível e são subjetivas, mas não determinantes em relação à formalidade da lei. Não podemos pensar num possível prazer que fundamentasse a verdade da lei. Ao contrário um prazer moral só é possível mediante a lei – bem como ao desprazer devido à violência aos interesses patológicos.

Se uma admiração é possível para as ações morais, ela deve surgir justamente pelo fato de que a ação moral vem salvar o lastro da humanidade – a fonte inescrutável de liberdade. A lei moral, ainda que violente nosso egoísmo, vem salvar a possibilidade da humanidade, da liberdade,

³⁷⁹ KANT. MC. Ak A 35-36; T 242; W 530. “Das Bewußtseyn derselbenist niche empiriscehn Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüt, folgen.“

³⁸⁰ A nosso favor também temos a leitura semântica da MC in: LOPARIC, Z. *As duas Metafísicas de Kant*. IN: **Kant e-Prints**. Vol. 2, n. 5, 2003.

³⁸¹ KANT. MC. Ak A 39; T 244; W 532. “Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu kultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirekte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.”

da autodeterminação contínua na história. Um prazer mesclado de intelecto e de sensibilidade.³⁸² Em nota de rodapé, ainda na introdução da Doutrina da Virtude, Kant afirma que

... se um ser humano olha para si mesmo objetivamente (do ponto de vista do aspecto de *humanidade* em sua própria pessoa), como sua pura razão prática o determina fazer, descobre que como um *ser moral* é também suficientemente sagrado para violar a lei interna *relutantemente*, pois não há um ser humano tão infame a ponto de não sentir uma oposição a violá-la e uma repulsa por si mesmo em virtude do que tem que se constranger a transgredir a lei.³⁸³

Neste sentido podemos dizer que não seria possível atribuímos uma antropologia de base empírica para fundamentarmos o fato de que o ser humano é capaz de se determinar pela lei. Ao contrário, é justamente no instante mesmo pelo qual a lei se coloca como aquela que se lhe abre caminhos, lhe deixa sendas, lhe coloca em dúvida, lhe permite escolher, determinar-se, que é possível o “aparecimento” do elemento humano.

É no instante – cronologicamente imprescrutável – da “separação dos caminhos” entre virtude e prazer, vazio e sentido, inclinação e dever, liberdade e natureza, que a condição finita e sempre aberta ao horizonte do possível confluem no ser humano. É no autoconstrangimento que o ser humano se faz, como aquele que está entre dois caminhos. Ser humano, em termos kantianos na MC, é ser entre, é estar aberto. É poder padecer de si mesmo.

Neste sentido é que podemos afirmar com mais clareza e segurança que Kant procura elementos da sensibilidade – de ordem subjetiva (sentimento moral, e os símbolos da estética), e também da ordem objetiva (cultura e história) – elementos que venham a favorecer a receptividade da lei. Isto vem reforçar nosso argumento da simbolização como uma dinâmica em favor da liberdade.

Maria de Lourdes Borges ainda chama atenção a um segundo deslize na estratégia de Kant em ligar estética e moral. Agora, refere-se ao texto da *Antropologia*, às regras de refinamento social que servem de roupagem para o incentivo moral à medida que promovem um acordo, uma idéia comum – *universalidade comparativa*, no dizer da comentadora.³⁸⁴ Um cultivo estético em favor do cultivo moral, do externo para o interno, ao modo de uma teatralização da virtude que conduziria a própria realização da virtude – um hábito.

Conforme o próprio Kant ressalta neste texto, a aparência moral é permitida justamente quando é do externo para o interno. O risco é quando esta aparência é interna, isto é, quando o sujeito pensar estar agindo conforme a lei, quando está apenas agindo seguindo seus impulsos. Ou

³⁸² É necessário investigar com profundidade a relação entre prazer e moral. O que não nos cabe nesta pesquisa.

³⁸³ KANT. MC. Ak A1-2; T 224; W 508. “Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objektiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist, (nach der Menschheit in seiner eigenen Person) betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es gibt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlete und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang antun muß.”

³⁸⁴ BORGES. M.de L. *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. p. 137.

seja, se a civilização é um teatro, primeiramente precisamos saber que é assim, ou seja, que certas atitudes são de fato encenações. Não podemos cair no cinismo ou na ingenuidade de todas as atitudes polidas são morais. Justamente aí reside novamente o valor do símbolo, não reduzir a moral ao cinismo e à hipocrisia, ao mesmo tempo em que protege de um amoralismo. Entender que o símbolo serve como fruição, como movimento, como dinâmica em favor da efetivação da liberdade é fundamental para que não se restrinja a ação moral à mera encenação, à mera obediência cega, à fortuidade.

Temos então dois estatutos possíveis de serem pensados para a noção de simbolização em Kant. O primeiro diz respeito à busca de unidade entre natureza e liberdade, entre razão e sensibilidade. Um estatuto sistemático onde o princípio de conformidade a fins que tanto se encontra no belo como na moralidade, sustentaria essa aproximação indireta.³⁸⁵ Tal unidade não é pensada de modo objetivo, mas apenas enquanto possível de ser pensada. O segundo estatuto é de caráter pragmático *a priori*,³⁸⁶ ou seja, a busca de condições semânticas para se pensar a realização efetiva da moralidade. Não deixar a moralidade restrita apenas um tipo isolado de proposições, mas trabalhar no sentido de articulação com os demais tipos judicativos. Como Kant pretende fazê-lo também em relação aos juízos teleológicos.³⁸⁷

Por outro lado, a simbolização admite que o estético tenha interesses no moral, sem que o fundamento *a priori* de determinação dos juízos de gosto seja comprometido. Como não há relação de causalidade, pois não estamos em campo teórico ou numa relação de determinação mas de estímulo gratuito, o símbolo abre espaço para a liberdade tenha um campo fértil. É um modo de se pensar – e de se sentir – como a liberdade estética pode estar em consonância com a liberdade prática. É uma troca de olhares simpáticos, mas um casamento impossível.

³⁸⁵ Como aponta Jay M. Bernstein, o juízo estético torna os objetos com potencialidade de significação. Isso quer dizer que, para além da discursividade lógica e teórica, uma significação aberta para outros campos de sentido se torna presente a partir do juízo estético. Logo, podemos pensar que, se o princípio de conformidade a fins (o que significa pode pensar a multiplicidade da natureza em acordo com fins da razão) é o ponto essencial dos juízos reflexionantes, então o juízo do belo pode indicar a presença de fins racionais morais nestes mesmos objetos. E isso não implica cairmos no terreno da discursividade lógico-moral, mas apenas no território do símbolo, ou seja, de forma indireta. Ver: BERNSTEIN, J.M. *Da beleza à experiência. De Kant a Cindy Sherman*. Trad. Pedro Sussekind V. de Castro. IN: **Kant: Crítica e Estética na Modernidade**. Org. de Ileana Pradilha Cerón e Paulo Reis. São Paulo: SENAC, 1999. pp. 21-57.

³⁸⁶ No sentido de uma pragmática enquanto preocupação de efetivação da moralidade para os seres racionais finitos. Como pode ser encontrada na *Antropologia*.

³⁸⁷ Verlaine Freitas vem nesse mesmo mote. Entretanto, nos parece que não é suficiente a exposição da possibilidade da simbolização apenas em relação ao princípio de conformidade a fins. Ainda que seja esse um ponto importante no interior do sistema crítico, que torna possível a aproximação entre os dois, esta abordagem parece desconsiderar a relação com a sensibilidade. O argumento fica restrito a um âmbito meramente intelectual. Nos parece que há também uma preocupação com a dimensão da finitude, não como uma didática para a moralidade, mas como elevação da sensibilidade para fins morais. Mas um incentivo positivo não pode ser lido no sentido empírico, como um interesse material. Ele deve ser lido num âmbito transcendental, ou seja, de se estabelecer as condições *a priori* de possibilidade de efetivação da liberdade. Ver: FREITAS, V. *A beleza como símbolo da moralidade na Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. IN: **Belo, sublime e Kant**. Org. Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998. pp 90-100

Agora de forma mais objetiva podemos responder à questão que perseguimos neste trabalho, a saber, se a simbolização entre juízos de gosto e moralidade não implica em contradição, uma vez que o próprio Kant havia separado as duas instâncias de significação. Nossa leitura indica que a simbolização além de não confundir estas distâncias, é um elemento estrutural na filosofia transcendental, pois a referência ao símbolo denota a preocupação justamente como a efetivação da moralidade é possível para além do cálculo lógico, ao mesmo tempo em que estabelecem as exigências para se pensar numa harmonia entre liberdade e natureza.

A simbolização não atinge o fundamento da ação moral, tão somente visa o sentimento de respeito e uma consciência disposta ao dever. Portanto não peca na inversão de móveis puramente morais. Não é um sentimento estético que leva ao sentimento moral, ou vice-versa. Apenas que o sentido estético permite o sentido moral de encontrar (ler a seu favor) um solo mais propício para sua fecundação. O belo como símbolo do bom *instiga, provoca, inspira*, mas não determina a moralidade. Inspirar quer dizer, trazer ares para dentro, *inflamar* o espírito, *movimentá-lo* em favor daquilo que me provoca. Devemos ter ciência, contudo, que estamos num solo arenoso e com grandes possibilidades de recaídas empíricas. Mas é justamente o *cuidado* que o símbolo também nos faz recordar.

Uma referência à sensibilidade que não deve implicar, portanto, no enfraquecimento da legitimidade ou da dignidade da lei moral, justamente porque torna a finitude do ser racional enobrecida em relação à realização de seus fins.³⁸⁸ A moralidade não implica contrariedade excludente da sensibilidade, como fora demonstrado já pela doutrina do Fato da Razão. Ao contrário, a lei moral implica em angariar para si o acordo da sensibilidade. Se isso está correto, então é perfeitamente possível admitir que qualquer elemento que concorra para a elevação da sensibilidade às idéias da razão, seja considerado relevante, sem que isso contrarie a pureza da moralidade.

Com os juízos reflexionantes, pelo princípio de conformidade a fins, são permitidas *passagens* entre natureza e liberdade. Passagens segundo as condições da representação analógica e simbólica, limitadas pelas regras transcendentais, portanto, não podem assumir proporções metafísicas, isto é, que transgridam as condições específicas de sentido dos juízos em questão. Sendo assim, nos é permitido esperar que diferentes formas de aproximação entre ética e estética possam ser pensadas de acordo com os diferentes tipos de proposições reflexionantes: nos juízos de beleza, do sublime e nos teleológicos.

³⁸⁸ Não acreditamos que seja apenas uma questão de aplacar a seriedade da fundamentação moral realizada por Kant na FMC e na CRPr, como indica Paul Guyer (*Os símbolos da Liberdade na Estética Kantiana*. IN: **O que nos faz pensar**. Irley Fernandes Franco (Coord.) Cadernos do Dep. De Filosofia da PUC-Rio. Out/95, n. 9. pp. 40-53). Mas trata-se de encontrar modos de se pensar a possibilidade de efetivação concreta da moralidade, elevando a sensibilidade em favor da lei. Entretanto, concordamos com o comentador quando ele afirma que embora os dois tipos de juízos sejam autônomos, não quer dizer que eles sejam completamente independentes, isentos de contatos.

Aproximações analógicas e simbólicas que, como pretendemos ter mostrado, devem ter em vista a efetivação da liberdade.³⁸⁹ Desta forma, não seria possível fecharmos completamente, numa unidade estática, o projeto do sistema transcendental, pois com os juízos reflexionantes, outras proposições sintéticas *a priori*, com diferentes campos semânticos, podem ser pensadas.³⁹⁰ O mais importante com tudo isso é poder vislumbrar um acordo entre razão e sensibilidade, natureza e liberdade.

De acordo com o que pudemos notar, a simbolização pode favorecer os interesses da liberdade, na medida em que permite ao sentimento patológico elevar-se ao sentimento de respeito. Do mesmo modo, não reduz uma harmonia entre liberdade e natureza apenas aos olhos do intelecto, mas instiga uma possível concretização desta harmonia, pela via do símbolo da moral no belo. Isto não quer dizer, contudo, que esta elevação, purificação, provocação, ocorra de modo sistemático ou dentro de uma cadeia progressiva. Qualquer favor que a estética concorra para a moralidade apenas se dá na forma de um favor, isto é, a partir da distância ou do abismo que separa as duas ordens judicativas (moral e estética).

* * *

Veremos, a seguir, como pode ser pensada essa conexão entre ética e estética no âmbito dos juízos estéticos sobre o sublime. Até que ponto o sublime não supera em qualidade a conexão estabelecida nos juízos de gosto?

³⁸⁹ PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. Parte III, §7.

³⁹⁰ A essa conclusão chega o Prof. Daniel, quando afirma que o sistema kantiano não pode ser visto de forma unívoca. Seja quanto ao seu desenvolvimento, pois várias das questões tratadas na filosofia transcendental começaram a ser discutidas nos textos pré-críticos e as soluções de algumas destas questões foram construídas ao longo da escrita. Muitas vezes de diferentes formas, como é o caso da analogia, de que tratamos nessa pesquisa. Seja também pelo caráter interno do sistema Crítico, isto é, não é um sistema que se possa demarcar um limite preciso. Segundo o comentador, o sistema consiste em uma dinâmica, uma atividade sistemática: a de saber *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*. Essa pergunta motriz da filosofia crítica de Kant, recebe soluções que também são dinâmicas. Desarticulação das respostas metafísicas, e “articulação de um âmbito de sentido específico para cada tipo de conceito.” (PEREZ, D. O. *Kant e o problema da significação*. Conclusão)

PARTE III

SUBLIME E TELEOLÓGICO NA ÓTICA DA MORAL

A partir dos resultados obtidos pela pesquisa em relação ao papel da analogia e do símbolo pudemos dar nossa contribuição sobre o sentido da afirmação de que o belo é símbolo do moral. Ficou em aberto, com isto, a possibilidade de se pensar a relação entre ética e estética nos juízos do sublime e a comunicação entre moral e os teleologia. Partiremos para uma investigação de caráter complementar à pesquisa, sobre como se processa a conexão (simbólica) entre e moralidade com os dois tipos de juízos em questão. Este procedimento é importante, na medida em que pode ajudar a entender melhor como funciona a simbolização como a regra semântica de comunicação entre moralidade e estética na filosofia transcendental de Kant.

Para dar conta desta tarefa, indicaremos, num primeiro momento, como Kant apresenta as regras *a priori* de formulação e de decidibilidade dos juízos sobre o sublime, para então analisarmos as possíveis vinculações do sublime com a moral. Num segundo momento, nos deteremos nas condições de uma possível comunicação entre os juízos teleológicos e a moralidade.

CAPÍTULO 1

O SENTIDO DOS JUÍZOS SOBRE O SUBLIME

Devemos lembrar que a analítica do sublime está inserida no interior da analítica do belo, antes da dedução dos juízos de gosto. Isso se deve ao fato de que, como a dedução trabalha com a possibilidade do belo na arte³⁹¹ e a *Analítica do belo* está restrita ao âmbito da natureza, um outro tipo de juízos estéticos é possível, ainda referente aos objetos naturais: os juízos sobre o sublime.³⁹² Na visão de Lyotard, sobre a presença do sublime em meio à analítica do gosto não temos como dar uma explicação em termos lógicos, pois parece, segundo ele, que poderia haver algum propósito até estilístico em relação à violência que o sublime opera no sujeito, o que o retira de certo modo até da posição de um mero expectador.³⁹³ Essa mesma violência ou corte o sublime realiza na própria estrutura da primeira parte da CFJ. Segundo o comentador, o sublime encontra sua legitimidade na dupla violência ou arrebatamento ao pensamento, desafiando a imaginação nas suas fronteiras do que pode *apresentar* para *apresentar* o que não se pode – princípio de arrebatamento. Teríamos como que uma estética desnaturada.

O modo como Kant dispõe a analítica do sublime está de acordo com o modo de exposição usado até aqui no sistema Crítico, a saber, seguindo o modelo das categorias da lógica (qualidade, quantidade, relação e modo). A rotina dessa análise segue as precedentes, ou seja, desmontar qualquer tentativa de determinação empírica e conceitual destes juízos, e de construção das condições *a priori* de decidibilidade sobre seus predicados. Deve-se provar, portanto, que os juízos sobre o sublime são sintéticos *a priori*, e que eles têm sentido. Isto é operado por Kant na *Analítica do Sublime*.

³⁹¹ A possibilidade do sublime na arte fica restrita à sua distância em relação aos elementos da natureza. O sublime na arte implica que esta deverá estar relacionada, segundo Kant, indiretamente aos elementos da natureza. O que faria perder, em certa medida, o caráter de pureza, pois precisaria ser mediada por conceitos. Qualquer simbolização com a moral que a arte sublime possa carregar, ela só é possível mediante uma simbolização primária que o juízo de gosto é capaz de realizar. O que exigira a passagem por duas analogias concomitantes: analogia com objetos belos, e analogia com a possibilidade da efetivação da lei moral na natureza (formadora de belas formas em conformidade com os fins da razão e dos juízos). Um caminho permeado por mediações que tornariam essa comunicação entre sublimidade na arte com a moral.

³⁹² A analítica do sublime, segundo Kant, já é sua prova de validade, uma vez que este é completamente subjetivo, ou seja, além do princípio dos juízos estéticos ser subjetivo, no caso do belo é formal. No caso do sublime é em relação ao informe, portanto, sem vinculação com alguma analogia a regras do entendimento, apenas ao conceito objetivo da razão e ao sentimento de respeito. O que lhe equivaleria a uma dedução. Resgare-se aqui a observação de que a dedução prática é também comprometida, pois não sensifica conceitos do entendimento, isto é, com referência a intuições sensíveis. Ela fica restrita à demonstração da consciência da lei moral em concomitância com o sentimento de respeito. Lyotard também chama a atenção ao fato de que o sublime desprende-se da necessidade de uma dedução pois é mediado pelo sentimento moral, que o liga – legítima – segundo uma causalidade livre, da vontade livre. (LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*, pp. 213-214)

³⁹³ LYOTARD, J.-F. *Lições sobre a analítica do sublime*, pp. 57-59.

1.1 Analítica do sublime

A decomposição dos juízos sobre o sublime em seus elementos essenciais utiliza-se de guia a forma lógica dos juízos. Isto vem ocorrendo desde as proposições teóricas até os juízos de gosto. Como no caso do sublime se opera com grandezas (força e tamanho), a sua categoria lógica característica é a da *quantidade*.³⁹⁴ Em relação à quantidade, o sublime refere-se ao absolutamente grande. Entretanto, o filósofo deve retirar qualquer referência conceitual ou empírica dessa noção de grandeza. Não pode haver medida matemática para ela. Mesmo porque, esta medida não diz respeito ao objeto, tão somente ao sujeito que julga. O seu limite, a medida de referência, é justamente a finitude desse sujeito. Uma finitude com dois aspectos entrelaçados. Por um lado, a incapacidade de imaginar, de dar representação formal, segura, na conformidade a fins do entendimento, de algum conhecimento desta grandeza. Essa limitação é reenviada ao ânimo, no reconhecimento de seu caráter diminuto perante o tamanho disforme da natureza. Decorre disso um sentimento de desproporção, que reclama uma lei da razão que conforte o sujeito da enunciação. Sua representação fica entrelaçada a uma disposição de respeito por sua destinação moral. Daí que a qualidade do juízo sublime é a de um desprazer, diante dessa desproporcionalidade, que produz um prazer, por conta dessa conformação moral, no amparo oferecido pelo ilimitado da razão – a lei moral.

Jose Thomaz Brum³⁹⁵ inscreve o sublime kantiano a partir de um rápido histórico sobre o significado desta categoria estética a partir de Longino e Burke. No primeiro caso, há uma aproximação entre sublime e o belo platônico, uma vez que no primeiro caso há a espera e admiração pela perfeição. Uma elevação ao divino, ao transcendente que não estaria em contradição com o belo clássico grego. Já para Burke, reduz o sublime como algo do orgânico. Dentro de uma estética sensualista, amparados pelas sensações de prazer e dor, o sublime se inscreveria como um tipo de prazer ambíguo, ligado à dor, denominado *delight*, ou “horror delicioso”. No primeiro caso – de Longino – tínhamos a experiência de elevação. Em Burke, a experiência da *intensidade*, agitação e extrema tensão. Kant oferece uma terceira proposta na estética do sublime que não se reduz nem à mera sensação empírica ou a uma espécie de “transe idealista”. Primeiramente, o

³⁹⁴ Lyotard, observa que análise do sublime começa pelo seu caráter quantitativo e dinâmico pois, diferentemente como ocorreu no belo, onde as formas davam a proporção e a harmonia exigidas para tal juízo, no sublime o disforme contraria a expectativa de equanimidade. Mas ressalta ainda que quantidade e grandeza não podem ser vistos como qualidades objetivas, isto é, como atributos ou propriedades intrínsecas aos objetos. Ao contrário, são pensados, refletidos, sentidos no próprio sujeito da enunciação. (LYOTARD, J-F. *Lições sobre a analítica do sublime*, pp. 77-78.)

³⁹⁵ BRUM, J.T. *Visões do sublime: de Kant a Lyotard*. IN: **Kant: crítica e estética na modernidade**. Org. Ileana Pradilla Cerón e Paulo Reis. São Paulo: Editora SENAC, 1999, pp 59-65.

filósofo alemão parte da distinção entre empírico e transcendental. O que nos inspira a dizer que a estética kantiana (seja a do sublime ou do belo) não estará reduzida a meras considerações de ordem psicológica ou cognitiva. O sublime de Kant, afirma Thomaz Brum, “revela – através de uma experiência estética – a experiência primordial da *finitude humana*. (...) o homem se reconhece enquanto consciência limitada e faz uma experiência estética da *finitude*, e, em última instância, da *morte*.”³⁹⁶ Esta experiência traria ao sujeito da finitude a *infinidade* e a *moralidade* enquanto condições de sua humanização.

Esta abordagem nos interessa justamente por tocar em questões pertinentes à pesquisa. Uma delas é justamente o caráter da finitude que retorna no sublime. E retorna de uma forma toda especial, pois agora esta característica não é apenas de ordem cognitiva ou moral. Ela passa a ser algo que permite ao sujeito da experiência estética contemplar a si mesmo enquanto tal.

1.2 O sublime na categoria da relação

Segundo a categoria da *relação*, o sublime se mostra como absolutamente poderoso. Neste caso, o informe faz suscitar o medo. Medo, como a finitude, no caso da grandeza, não deve sugerir algum risco real para o sujeito dessa experiência. Portanto, o poder temerário do informe deve ser restrito, por uma zona de segurança.³⁹⁷ Uma ameaça que desperte o terror e ofereça risco real ao espectador, com uma força efetiva sobre ele, não tornaria possível o sublime. Uma situação destas não permitiria o segundo momento da dinâmica do sublime, que é a reclamação de uma tábua de salvação na lei moral, pois o terror aplacaria qualquer busca de refúgio numa idéia moral. Devemos entender o medo no sublime como distinto de uma reação física. Como afecção do sublime, ele não deve provocar alguma reação em termos patológicos. A sensação de medo é uma afecção estética, no sublime, se for tomada a devida distância, ou zona de segurança – a partir de uma representação do disforme, “... porque ela eleva a faculdade da imaginação à apresentação daqueles casos nos quais o ânimo pode tornar capaz de ser sentida a sublimidade própria de sua destinação, mesmo acima da natureza.”³⁹⁸ Não é um objeto aterrorizador, nem uma força que provoque uma reação física. É uma representação subjetiva de uma força superior da natureza que convoca ao ânimo buscar na razão, a possibilidade de ajuizar-se como independente e em condições de superioridade (moral) em relação ao informe.³⁹⁹ Parece-nos que, segundo o texto kantiano afirma, tal zona de

³⁹⁶ BRUM, J.T. *Visões do sublime: de Kant a Lyotard*, p. 62.

³⁹⁷ KANT. *CFJ*. § 28. Ak B 102-103; T 107; W 348.

³⁹⁸ KANT. *CFJ*. § 28. Ak B 105; T 108; W 350. “Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann.”

³⁹⁹ Louis Roy afirma que o sentimento do sublime permite o acesso imediato ao transcendente. Segundo ele Kant demonstra como a razão pode acessar ao infinito. Este deve ser pensado não como existente realmente, mas como

segurança deve evitar que a vida corra risco real, que o sentimento de humanidade, presente no sujeito, não seja colocado em risco. Da mesma forma como no caso da arte, conforme vimos no capítulo anterior, a correção dos objetos feios da natureza tem um limite, e este limite é de ordem moral, pois não pode produzir um prazer forçado, isto é, limitar a imaginação a responder na ordem da sensibilidade patológica, também temos um corte moral na produção do ajuizamento sublime. Um corte que antecede à própria presença da lei moral como idéia que permite transformar o desprazer em prazer. A presença da moralidade, não enquanto conceito, mas enquanto preservação das condições vitais, é concomitante no belo e no sublime.

Allan Lazaroff⁴⁰⁰ comenta que a experiência do sublime vai mais além do que a constatação de um tipo específico de juízo estético, ou ainda, de uma forma especial de consciência moral, mas diz respeito a uma dimensão complexa em Kant, que é a dimensão da religiosidade ou do sentimento religioso. “I shall argue (...) that Kantian sublimity involves not only aesthetic judgment and the moral law but also religious feeling and that precisely this religious dimension of the Kantian sublime can explain a significant number of those peculiarities that render Kant’s theory of the sublime so distorted.”⁴⁰¹ Estética, moral e religião, segundo o comentador são temas que acabam se confundindo em Kant. A religião poderia ser entendida, uma vez que o próprio filósofo alemão separa os domínios da moral e da estética, um elemento entre estes dois termos. O sublime kantiano, além de oferecer um tipo de experiência com alguns acordos entre outros tipos de juízos como o belo – através do desinteresse e de uma finalidade sem fim, também concatena os elementos da moralidade e da racionalidade no campo estético. Mas a grande contribuição do sublime seria, segundo o comentador, a de clarear um tipo de sentimento obscuro no sistema transcendental: o sentimento do *numinous*, isto é, do em si. Esse sentimento que é o diferencial no sublime. O que anteriormente havia sido tratado como dentro de um âmbito transcendente, incognoscível, passa agora a ser sentido. “The numinous, therefore, involves strong emotion and existential, vital concern as opposed to the weaker, calm feeling involved in the aesthetic sublime.”⁴⁰² Este “numinous” é um termo que o comentador toma de Rudolf Otto,⁴⁰³ e que ele entende como bem próxima ao sentimento religioso, ou um sentimento não-racional. Tal sentimento se aproximaria do objeto de Kant no sublime por três motivos. Manteria o caráter dual do ser

pressuposto para além das faculdades, como aquilo que ultrapassa a capacidade da imaginação. Não como objeto de absorção teórica, mas demonstra como a razão é capaz de ultrapassar os limites da natureza. Essa a ultrapassagem, entretanto, com vemos, não diz respeito ao infinito enquanto dimensão, mas como liberdade prática, ou seja, enquanto moralidade, lei encarnada num ser sensível. Não como espaço mental, sugerido pelo comentador, o que tornaria essa leitura de caráter psicologista. Qualquer transcendente que se possa pensar também deverá ser lido nesse sentido. Ver: ROY, L. *Kant’s Reflections on the Sublime and the Infinite*. IN: *Kant-Studien*, 88. Jahrg. 1997. pp. 44-59

⁴⁰⁰ LAZAROFF, A. *The Kantian Sublime: Aesthetic Judgmente and Religious Feeling*. IN: **Kant-Studien**. 71. Jahrgang. Heft 2, 1980, pp 202-220.

⁴⁰¹ LAZAROFF, A. *The Kantian Sublime*, pp. 202-203.

⁴⁰² LAZAROFF, A. *The Kantian Sublime*, p. 220.

⁴⁰³ OTTO, R. *The Idea of the Holy*, 1958. *Apud*: LAZAROFF, A. *The Kantian Sublime*, p. 215.

humano, como finito e submetido às leis, promoveria uma harmonia destes contrastes. Permitiria um certo tipo de magnetismo para um “além de...”, um sentimento de exaltação e de superação de um discurso verdadeiro, objetificante e racional. Por fim, o *numinous* ainda manteria o *misterioso* no arcabouço das categorias kantianas. Aquilo do qual não sabemos, que não tem objeto correspondente, desinteressado, indeterminado.

Segundo o que entendemos, tais considerações sobre o sublime kantiano acabam por torná-lo muito próximo de um idealismo romântico. Muito embora sejamos tentados a aproximar o inteligível, o indeterminado, o insondável, aos quais o sublime faz menção, com o transcendente e o divino – numa espécie ascese ao religioso via experiência estética, é também necessário que retomemos a preocupação de Kant em fazer valer o que já havia começado na CRP, isto é, verificar as condições de possibilidade de proposições sintéticas *a priori*. Neste caso, como seria possível a asserção sobre o sublime? Ora, se trouxéssemos como fundamento desta proposição uma espécie de experiência mística, de contato com o inominável, facilmente trairíamos a preocupação kantiana em retirar de qualquer solo metafísico as condições de validade para os juízos.

1.2 O sublime na categoria da modalidade

Em relação à categoria da *modalidade*, diferentemente do que ocorreu no caso do belo, a necessidade é reforçada pelo sentimento de respeito somado ao sentimento de prazer. Isso quer dizer, numa concepção de natureza humana, embora não desenvolvida de modo sistemático, mas indicada, como “... disposição ao sentimento para idéias (práticas), isto é, ao sentimento moral”.⁴⁰⁴ Essa necessidade duplicada na exigência do sentimento moral, também implica numa universalidade que reforça, sobremaneira, o caráter *a priori*, do sublime. Em outras palavras, ele está livre de qualquer antropologia ou psicologia empírica.

Dito de forma semântica, o sublime é uma proposição sintética pois seus predicados não estão contidos diretamente no sujeito. É *a priori*, pois não se refere a nenhuma condição material. Sua referência sensível, ou seja, seu modo de fazer sentido, diz respeito ao sentimento de supremacia diante de uma “inacessibilidade da natureza”,⁴⁰⁵ mediante idéias da razão, nomeadamente, a lei moral.

1.2 Ética e estética no sublime

⁴⁰⁴ KANT. *CFJ*. §29. Ak B 111-112; T 112; W 354. “... was mann mit dem gesunden Verstande zugleich jedermann ansinnen und von ihm fordern kann, nämlich in der anlage zum Gefühl für (praktische) Ideen, d.i. zu dem moralischen.”

⁴⁰⁵ KANT. *CFJ*. Ak B 115; T 114; W 354.

No §23 Kant trata da passagem entre os dois tipos de juízos – de gosto e do sublime. Passagem que entendemos como a busca de elementos que aproximam e que distinguem os mesmos. Segundo o texto, são diversos os elementos que os aproximam. O caráter da pureza, isto é, o fato de não terem referência a objetos e interesses empíricos, é um deles. Não são juízos determinantes, mas reflexionantes. Isto quer dizer que não se fundam em conceitos, apenas se referem à imaginação.⁴⁰⁶ No belo, ela está em acordo com o entendimento. No sublime, em acordo com a razão. O belo diz respeito à forma. O sublime ao informe. Isso justifica porque a relação da imaginação no belo se dá com o entendimento, enquanto legalidade e, no sublime a relação se dá com a razão, que buscará, diante do informe, um princípio de regulação que suplante o desprazer. A quantidade lógica desses juízos é singular. Mas a referência é ao sentimento de desprazer que proporciona um prazer, com um requerimento à universalidade. Esses elementos garantem não somente a proximidade entre o belo e sublime, mas também o fato da presença deste último em relação aos juízos reflexionantes estéticos. O sublime requer necessidade e universalidade subjetivas e *a priori*.

As diferenças, entretanto, Kant alerta, são gritantes. Basicamente elas se referem ao modo ambos procedem na referência à sensibilidade. O belo satisfaz na qualidade e visa o sentimento de promoção da vida. É de caráter lúdico, portanto, tem um aspecto mais positivo. Dá ênfase aos atrativos, o que nos impele a dizer, mais próximo de elementos naturais – ainda que o ajuizamento seja feito em relação ao sujeito e não ao objeto (este como sendo apenas ocasião para o florescimento do juízo). O sublime tem sua satisfação na quantidade (força e grandeza). Investido de um sentimento de desprazer, de contrariedade aos princípios vitais, coloca o sujeito na representação de um risco, à mercê do trágico. Mas não fica detido nisto, pois o retraimento das forças vitais é a condição para o surgimento de outro tipo de sentimento: o de respeito. O que temos então, no sublime, é um aspecto mais sério, respeitoso e enobrecedor.

A diferença mais importante, afirma Kant, é que, no belo, o objeto coloca o sujeito do juízo como sendo apto, pré-determinado, para os fins da razão. O objeto está inserido num lugar que favorece à realização dos fins da razão. Como, no caso do sublime, a representação é referida ao informe, esses objetos (naturais, pois a arte sublime deve fazer referência indireta à natureza) surgem como que discordantes destes fins, num primeiro momento, o que obriga a imaginação, ferida e ameaçada, a solicitar da razão um princípio puro que a retire da aflição. A referência do sublime se dá no ânimo, não na forma. Tal ânimo, diante do informe ameaçador, abandona a representação sensível e exige da razão o farol da salvação: idéias que indiquem uma conformidade

⁴⁰⁶ KANT. *CFJ*. §23. Ak B 74; T 89; W 328.

superior, não limitada como no entendimento às formas, mas possível de se suplantar ao informe.⁴⁰⁷ Disto, segue-se que o sublime surge por ocasião do fracasso da imaginação na tentativa de representar um objeto absolutamente grande e poderoso. É mediante o sentimento de respeito, relacionado com uma idéia da razão (a lei moral), que se imprime alguma conformidade passível de acalmar o ânimo e produzir algum prazer.⁴⁰⁸

O sublime é o momento dos juízos estéticos onde a subjetividade é afluída de modo mais contundente, é chamada a comparecer com maior vigor. Essa subjetividade, contudo, vem transpassada pela lei moral, como forma de suplantar a ameaça do informe (absolutamente grande e poderoso). Este aspecto subjetivo dá ao sublime certa preeminência em relação ao belo.⁴⁰⁹ Entretanto, as conseqüências mais importantes para a comunicação entre ética e estética, Kant não retira dos juízos sobre o sublime, segundo o que vemos. Neste caso, deve-se buscar um fundamento tão somente subjetivo, interno para os juízos. No caso do belo, deve-se buscar o fundamento fora do sujeito, na natureza, num sistema de conformidade a fins. Isso indica que no sublime a liberdade está indicada de modo negativo. O sujeito apenas está transpassado pela lei, limitado diante do informe e diante da força coercitiva do dever, que, embora o permita pensar-se acima dos riscos oferecidos, não indica algum mote de concretização. Temos então um símbolo da moralidade falho, pois indica quase que diretamente, a presença da lei moral no sujeito. A moralidade se apresenta como uma tábua de salvação, comparece com uma função lógica no sublime, pois é a condição semântica para o surgimento do prazer. Mesmo que o sublime reclame o surgimento da lei moral, que indique certa superioridade do sujeito diante do informe, este tipo de ajuizamento estético não apresenta condições favoráveis à efetivação da moralidade, justamente por estar diante de uma representação contrária à realização de qualquer lei.

O ânimo está propício para a moralidade, está em movimento de abraçar a causa da lei. Kant considera: “Esta apresentação pura, elevadora da alma e meramente negativa da moralidade...”⁴¹⁰, ou seja, não pretende validar qualquer entusiasmo ou exaltação (justamente o que significaria ultrapassar os limites da sensibilidade). Kant denomina essa apresentação negativa de liberdade como “*imperscrutabilidade da idéia de liberdade*”⁴¹¹. Um exemplo concreto disso poderia ser dado num caso em que uma representação de um ser humano, completamente afastado da sociedade, cometendo atos estranhos a qualquer racionalidade e moralidade, pudesse ser ocasião para a experiência do sublime. Isto denota que não há condições de se pensar em uma efetivação da moral

⁴⁰⁷ KANT. *CFJ*. § 23. Ak B 76-77; T 91; W 330.

⁴⁰⁸ No §67 da *Antropologia* Kant afirma que o sublime não está destituído completamente do caráter de beleza. Ao contrário, uma certa dose de beleza faria o corte moral do sublime evitando que ele se perca no grotesco, asqueroso e o bárbaro. O belo seria, desse modo, o critério moral no sublime.

⁴⁰⁹ Vide a *Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos*. *CFJ*. Ak B 113; T 113; W 355-356.

⁴¹⁰ KANT. *CFJ*. Ak B 125; T 121; W 366. “Diese reine, seelenerhebende, bloß negative Darstellung der Sittlichkeit ...”

⁴¹¹ KANT. *CFJ*. Ak B 125; T 121-122; W 366. “Unerforschlichkeit der Idee der Freiheit”.

em toda a forma de sublimidade. Justamente o que temos no caso da simbolização belo em relação à moralidade. Neste caso temos uma simbolização que permite a idéia da liberdade como passível de ser efetivada, portanto, um estímulo positivo. Temos uma natureza que concorde com os fins da razão, conseqüentemente, os fins morais por excelência.⁴¹²

1.3 A interpretação de Lyotard sobre a moralidade no sublime

Lyotard apresenta uma versão mais positiva do sublime.⁴¹³ Num primeiro momento o sublime parece estilhaar com qualquer possibilidade de unificação entre natureza e liberdade. Não permite nem mesmo uma unidade do sujeito, um acordo da natureza com seus fins ou uma unidade harmônica das faculdades. A dificuldade do sublime em relação a essa harmonia seria de justamente não poder conter uma teleologia. Afinal, o sublime se dá a partir do informe da natureza, quando tudo parece ir contra a qualquer finalidade que se possa esperar. O sublime apenas faz suscitar a lei moral no sujeito dessa experiência, o que o colocaria acima dos riscos que o informe lhe pudesse impingir. No decorrer de seu texto, contudo, o comentador se permite uma teleologia também no sublime. Antes, porém, ele analisa o desinteresse e o favor como condição elementar entre qualquer aproximação da ética com a estética. Uma relação no mínimo problemática. Isto porque, o interesse em ambos os casos é *a priori*, desvincilhado de condições materiais, portanto puro. A diferença é que, no caso da moral, o interesse está vinculado a um motivo, o de realização de um conceito. Motivo e conceito tornariam o interesse ético menos puro do que o interesse estético, o qual pretende ou pressupõe, ainda que remotamente enquanto idéia reguladora, uma comunidade de sujeitos aptos ao julgamento estético. Não uma comunidade empírica, determinável objetivamente, afinal, não estamos diante de uma experiência cognitiva propriamente dita. Uma comunidade enquanto uma idéia reguladora para podermos imputar o dever da predicação do belo para qualquer um.

Lyotard nota que qualquer interesse responde por uma inclinação, responde à economia do desejo.⁴¹⁴ De forma mais clara, argumenta que o interesse moral é sempre com objeto (ainda que determinado *a posteriori* deste). O interesse estético é sem objeto, apenas uma espera. Naquele, o

⁴¹² Estamos de acordo com a análise feita por Paul Guyer (*Os símbolos da Liberdade na Estética Kantiana*. IN: **O que nos faz pensar**. Irley Fernandes Franco (Coord.) Cadernos do Dep. De Filosofia da PUC-Rio. Out/95, n. 9. pp. 40-53) em relação à essa diferença entre liberdade positiva e negativa apontadas na simbolização do belo e do sublime respectivamente. A simbolização do belo em relação à moralidade nos leva à possibilidade de pensarmos a realização concreta da lei. A disposição para a moralidade, como ocorre no sublime, não apenas como uma submissão estética, se nos é permitido falar desse modo. Uma independência das condições sensíveis e uma veneração pela lei moral, enquanto idéia que permitiria pensarmos o ilimitado em relação ao informe.

⁴¹³ LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. pp. 168-178.

⁴¹⁴ LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. p. 153.

“prazer de estima”. Neste, a “felicidade do gosto”.⁴¹⁵ Lá, com vontade. Aqui, liberdade ampla. Estima e felicidade constituem as formas puras *a priori* da satisfação ética e estética respectivamente. Felicidade, aqui, desconectada de qualquer objeto, conceito ou lei, como seria no caso de uma possível felicidade moral ou cognitiva. Por esse caminho, reforça Lyotard, qualquer aproximação entre os dois tipos de juízos seria insuficiente.

A segunda forma de argumentação, para que se pense uma comunicação entre ética e estética de forma mais consistente, é a teleológica, segundo ele afirma.⁴¹⁶ Nos termos do comentador, o *espírito*⁴¹⁷ quer sempre se atualizar. E atualizar-se bem. Lembra o comentador que o espírito possui suas faculdades, que são apenas potencialidades, e que precisam efetivar-se. No juízo do belo, o espírito (ânimo) tem a ocasião de atualizar-se como sensação pura. Se a arte poderia fornecer essa ocasião, deve-se lembrar que seu parâmetro é a natureza, que se oferece de forma gratuita (*favor*). Seja pela natureza ou pela arte do gênio, temos ocasiões para que a atualização se ofereça de forma pura. Que o possível se torne real. No belo, a natureza e a moralidade teriam a mesa em comum para troca de olhares.

Não se pode esquecer de contar, em favor desta interpretação, com o primado da razão prática sobre seus outros usos, como Lyotard também ressalta.⁴¹⁸ De sobreaviso, porém, o próprio comentador francês aponta para a fragilidade desta relação, na medida em que está sustentada no juízo reflexionante, isto quer dizer, sem território (*Boden*) próprio. Sendo assim, a tarefa se torna problemática no sublime, que embaralha a tranqüilidade formal da natureza. Entretanto, o juízo do sublime aponta para conseqüências nas quais a “ponte” talvez possa ganhar mais sustentabilidade. Ele nota que as condições empíricas, neste caso, parecem oferecer a condição de um luto, de um sacrifício em relação ao interesse prático, na medida em que o sujeito se vê amealhado com interesses materiais, sentimentos patológicos que refreiam a vontade livre em praticar o bem (obedecer à lei moral). “Esse luto deve, pois, afetar o “objeto” por excelência que obstaculiza o respeito, a boa motivação: “o si, *das Selbst*”...”⁴¹⁹ O belo, como símbolo, apenas colocaria o sujeito numa posição de escuta da lei. Uma escuta estéril, sem ação mobilizadora. “A atenção é uma motivação em repouso, um estado sentimental *a priori*, um *pathos* a-pático.”⁴²⁰ A apatia, segundo recorda Lyotard, é um dos sentimentos sublimes, que implica num entusiasmo maior que a simples atenção. Temos, justamente no sublime, uma condição mais efetiva de concretização dos interesses morais. Lyotard, com seu argumento, resgata a posição do sublime como uma experiência estética

⁴¹⁵ LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. p. 154.

⁴¹⁶ A primeira forma, como vimos anteriormente no belo, era a abordagem lógica.

⁴¹⁷ Ou *ânimo*, na tradução de Valério Rohden. Ver discussão sobre a tradução desse termo em ROHDEN, Valério. *O sentido do termo Gemüt em Kant*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005. pp. 25-40

⁴¹⁸ LYOTARD, Jean-François. **Lições sobre a analítica do sublime**. pp. 163-168.

⁴¹⁹ LYOTARD, Jean-François. **Lições sobre a analítica do sublime**. p. 167.

⁴²⁰ LYOTARD, Jean-François. **Lições sobre a analítica do sublime**. p. 168.

na qual também a comunicação entre ética e estética se dá, não apenas de forma negativa, como nos apontou Paul Guyer.

Deve-se ressaltar, observando as considerações de Lyotard, o paradoxo inerente ao sublime, um entrelace de oposições entre dor e satisfação. A imaginação é sacrificada. O sentimento de respeito e a lei moral são conclamados a comparecer. Razão, na vontade livre, traz uma luz às sombras do informe. Uma elevação moral diante da finitude. O sublime assusta, mas não aponta o caminho. O sublime não espera pela natureza. Adianta-se a ela e lhe imprime as marcas da liberdade (diga-se da lei). Aponta para uma finalidade independente das condições naturais. A pretensão de Lyotard em inserir uma teleologia na “lógica” do sublime parece ser viável. Quando quebrada em relação ao informe, despejada de sua casa – no fracasso do entendimento e da imaginação, a razão prevê, sem recorrer a intuições (diretas ou indiretas), apenas e si mesma, em sua própria finalidade última. Entretanto, segundo os resultados da nossa pesquisa sobre o sentido da simbolização, enquanto algo que mobiliza, e não apenas visa o intelectual, nos permite considerar a posição de Lyotard falha, pois mesmo que se possa pensar uma teleologia no sublime, isto não exclui uma visão otimista em relação ao belo, nem o reduz a uma posição meramente lógica e intelectual. O corte moral que o belo faz no sublime, permite afirmarmos que, para uma teleologia ser pensada neste último, uma consideração mais harmônica entre sujeito e a natureza deve ser possível de ser pensada. Justamente o que o belo pode permitir. Em outras palavras, para que se possa pensar em uma teleologia no sublime, é preciso que o belo compareça.

1.4 Ética no belo e no sublime: disjunções, conjunções e uma possível resposta

Propomos então, para fins de comparação, algumas disjunções, conjunções e questionamentos que podemos perceber nessa disputa de qual juízo estético tem privilégio em relação à moralidade. Ao final arriscamos uma resposta. Afinal, pelo que temos em vista, segundo aquilo mesmo que Lyotard nos apontou, é praticamente impossível tentarmos colocar beleza e sublimidade sob os mesmos patamares. São duas estéticas distintas. Se o que as une é a permanência enquanto juízos reflexivos e a possibilidade de formas distintas de sentimento *a priori*, além do que em ambos os casos fica impossibilitada qualquer forma de determinação conceitual do objeto, o que as distingue é o fato de o sublime é apontado pelo comentador como o exagero do belo. Se em ambos temos alguma violência das formas, afinal, também no belo teremos a forma desconectada de uma finalidade objetiva, o sublime se apresenta como uma “... estética absoluta ou minimal do ‘quase nada’, que desafia a forma”.⁴²¹

⁴²¹ LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. pp. 75-76.

Parece-nos, contudo, que o próprio Lyotard se trai quando afirma ser ilusória a tentativa de fixarmos um solo na ética – um “ativismo ético, afirma ele – para que belo e sublime tenham alguma aproximação efetiva. O sublime, para além de qualquer bandeira moral, estaria fixado num sentimento de “maravilhamento”. O próprio comentador, como já vimos, tenta fixar a possibilidade de uma teleologia no sublime. Ainda que o sublime possa colocar em arrebatamento as idéias da razão, inclusive as idéias práticas, o descortinamento de um “absoluto” não poderia ser, como o próprio Lyotard reconhece, mais uma idéia, pois neste caso, teríamos uma saída favorável ao entendimento. Entretanto, no embate entre imaginação e razão, é esta última que leva vantagem, na medida em que permite elevar-se à dor e à infelicidade de uma finalidade completamente sem-fim, impondo a possibilidade da grandeza em relação à superação do que ameaça, por uma espécie de lembrança, recordação ao modo de uma constatação de que o que nos “salva” é a possibilidade de nos decidirmos, de nos conduzirmos segundo nossos próprios princípios.

1.4.1 As disjunções

Se temos um luto no belo; temos um belo no sublime, enquanto limitação moral, espaço de reserva, de segurança do sujeito que julga. A lei e o sentimento moral são parte intrínseca no sublime. No belo, constituíram meros agregados, oferecendo risco à pureza do sentimento de prazer. Intranquilidade moralizante no sublime. Uma paz frutífera no belo. Aqui, a moralidade é passageira, fugaz. Lá, é fixa, constante. A beleza espera a natureza responder aos apelos da liberdade. O sublime supera a natureza a partir da consciência da liberdade, portanto, temos uma finalidade independente da natureza. O sublime conclama torna presente um sentimento. O belo apresenta uma idéia, uma hipótese de aproximação entre natureza e moralidade.

O sublime parece indicar certeza. O belo, apenas um favor, uma espera, uma esperança. O elemento subjetivo, presente no gosto, amplia-se para uma natureza possível. No sublime, é a subjetividade em toda a sua força que desponta, sem esperar nada, sem formas para lhe agradar ou confiar. Uma natureza sagrada no sublime, porque sacrificada. Santa, sem precisar provar nada. No belo, a natureza é marcada como recurso. Numa espécie de economia de interesses. No gosto, o sujeito chama, conclama o mundo a seu favor. No sublime, o sujeito tem um sentimento de não pertença do mundo.

A imaginação se vê mais livre das formas no sublime, o que indica uma liberdade ampliada em relação à natureza. Apenas cortada pela lei moral. O sublime independe de imagens. Não precisa sensificar-se. Por isso se perde e precisa da razão para lhe retomar um caminho. No belo, a imaginação está ligada às formas. Neste caso a liberdade precisa de condições empíricas que lhe favoreçam. Precisa de sensificação, de imagens.

1.4.2 As Conjunções:

O elemento da finitude está implícito nos dois casos. Seja pela presença da sensibilidade em ambos, seja pela ausência de uma natureza a seu favor, da conclamação por um sentimento que humilha qualquer ambição, como é o caso do sublime. Há um convite, uma conclamação, um chamado e um dever presente nos dois casos. Um pede favores à natureza. Outro pede socorro à lei. Em ambos temos um sentimento puro. Nos dois casos ainda se reforça um movimento, uma dinâmica de moralidade. No sublime, ela é violenta. No belo, ela graciosa. Não permitem uma relação completamente harmoniosa entre as faculdades. A autonomia das faculdades fica mantida no girar das compensações. Ambos dizem de estados subjetivos. Não dizem nada do objeto. No sublime uma subjetividade mais afluída, vivificada. No belo, mais calma e serena. Uma congratula-se. A outra suplica.

1.4.3 As questões:

O sublime não feriria a noção de finitude tão cara a Kant, pois parece não levar em consideração a possibilidade de não obediência à lei? Não devemos esquecer que finitude implica também estar aberto às possibilidades. Uma delas é de não obediência à lei. Ser cortado pela lei, não implica em obediência. Pode também implicar em revolta. Afinal de contas, é também possível pensarmos num sublime que fracassa a imaginação diante de qualquer tentativa de apresentação em qualquer forma possível.

O sublime não parece fechar as portas à efetivação da liberdade e deixar o sujeito isolado num solipsismo? Se o que se pretende são garantias da moralidade (mostrar uma teleologia é buscar as condições de atualização das faculdades) – o sublime não tornaria quase que mecânico o funcionamento da moralidade? A espontaneidade não guardaria maior proximidade com a idéia de liberdade no caso do belo? Como o belo é condição de segurança do sublime (é preciso um pouco de beleza no sublime, afirma Kant), isso não reforça o valor da beleza em relação ao sublime? Timidez ou espreita cuidadosa no belo? Violência ou ingenuidade no sublime? Ficamos com uma espécie de apropriação da natureza (uso direto para os fins da razão, sem consideração com possíveis fins objetivos dela) no sublime ou com uma espera aberta do possível no belo? Razão que violenta a natureza? Ou entendimento que a espreita, e uma imaginação que a espera? Finitude petrificada no sublime ou santidade de uma natureza sacrificada? Ou ainda, o belo nos possibilitaria uma finitude na dinâmica da história, marcada pelo devir? Parece ser bem provável. Ainda que o

sublime também não extermine com qualquer possibilidade de um sujeito marcado pela história de suas decisões, ainda que sob o fracasso diante do informe.

1.4.4 Uma possível resposta:

Ainda que com todas essas observações, um *caminho conjunto*, pode ser pensado. As questões acima parecem tornar confusa e perigosa qualquer decisão. Decisão sobre em qual lugar a simbolização deixa transparecer melhor uma possível comunicação sadia entre ética e estética. De qualquer forma, a relação de pureza simbólica – enquanto ponte segura e fixa – fica manchada em qualquer situação como ficou demonstrado pelas conjunções, disjunções e questionamentos. O que se concede em uma, se perde na outra.

Decidir-se por qual a relação simbólica é mais simbólica parece ser uma saída possível? Resposta. Porque não ficarmos com as duas, se o que importa é justamente que, de alguma forma, a liberdade encontre seu lugar. Se o sublime rasga com qualquer inclinação, e clama pela lei moral, enquanto o belo eleva a natureza para favorecer a liberdade, então temos, simbolicamente representado na estética, o Fato da Razão: consciência da lei, sentimento de respeito e efetivação da liberdade.

Entretanto, cabe notar a advertência que Lyotard recorda quanto à tentativa de sairmos com uma cartada moral para a solução do conflito que o sublime outorga ao sujeito. De fato não podemos abstrair diretamente uma ética do sublime, como se ela fosse pacificação diante do fracasso da imaginação. Assim como o absoluto não pode ser visto, pelo menos neste tipo de juízo, como uma idéia especulativa, também a presença da lei moral e a conclamação de um sentimento de respeito não podem ser tomados como confortos. O comentador afirma que a presença de elementos morais no sublime apenas se refere a uma analogia com o medo e a exaltação que ocorrem neste tipo de juízo estético.⁴²² Uma analogia que evita qualquer transposição direta entre moralidade e sublimidade. É o que também argumentamos para o belo. E nisto reside também o valor desta pesquisa. A presença da moralidade pode ser conclamada não como resultado concreto no belo ou como apaziguamento no sublime. Mas simbolicamente, analogicamente, indiretamente, elas permitem a sensibilidade *a priori*, sentir-se próxima da liberdade prática. A autonomia tem seu lugar pensado subjetivamente, facilitado pelos efeitos estéticos. Em nenhum dos casos tais ligações devem ser pensadas diretamente. Redundaríamos numa ilusão.

⁴²² LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. pp. 120-121. O comentador nomeia, neste ponto, a síntese do sublime como dinâmica, pois ela não prevê uma solução apaziguadora. O sublime apenas permite o pensamento pensar-se no seu extremo, estrangulando qualquer possibilidade de *apresentação* formal pela imaginação de ‘algo’, ‘idéia’, ‘conceito,’ para retirar o pensamento do conflito extenuante que experimenta no sublime.

* * *

Beleza e sublimidade abrem espaço para *pensar e sentir* a possibilidade de uma harmonia na diversidade (e na contrariedade até) das circunstâncias. Ambas retiram os sentimentos, tanto de prazer como o moral, da esfera da privacidade. Permitem-nos pensar na cultura e numa história (como elementos dessa diversidade de circunstâncias – ainda que com suas adversidades), na esfera da lei moral. Talvez o belo ainda apresente a idéia de uma comunidade possível, como garantia da comunicação intersubjetiva. Condição essencial de qualquer partilha universal, como reconhece o próprio Lyotard.⁴²³ Enfim, decidir-se apenas por uma simbolização não parece ser uma saída muito apropriada. Afinal, a questão que move Kant no quesito simbolização, segundo o que entendemos, é perscrutar as possibilidades efetivas da liberdade. E não se pode desconsiderar nada que venha em favor dessa finalidade. Desde que não exija nada em troca.

Veremos, a seguir, os resultados que os juízos teleológicos também podem oferecer em relação a possíveis aproximações com a moral no âmbito da filosofia transcendental.

⁴²³ LYOTARD, Jean-François. *Lições sobre a analítica do sublime*. p.222. Nesse último ponto de seu livro, o autor reconhece, quase contrariando a defesa que fez do sublime, que a presença da moralidade é mais propícia ao belo. O sublime, afirma, ele "... não é propriamente o respeito pela lei moral. É, antes, uma espécie de eco do respeito na ordem estética, isto é, na ordem da contemplação, e não da prática." (p. 218) É na experiência de uma felicidade subjetiva, uma espécie de amor que denota a harmonia das faculdades, uma unidade, que se caracteriza o pensamento no ato do juízo de gosto. "É, pois, ao sentimento do belo que o estado subjetivo proporcionado pela consideração da retidão moral deve ser comparado." (p. 220) O sublime aponta para a resistência, submissão. O belo para a exigência da partilha. No sublime tal partilha não carecia de dedução, pois ela já ocorria por intermédio da lei moral e do sentimento de respeito. No belo, essa exigência, carece de dedução que, segundo Lyotard, apresenta-se na idéia de *sensus communis* e do supra-sensível. O sublime, finalmente, não universaliza. Ele destrói "... na violência de sua contenda..." (p. 222)

CAPÍTULO 2

MORAL E TELEOLOGIA

Neste capítulo, abordaremos o procedimento de doação de sentido para as proposições teleológicas. Discutiremos de que modo pode ser pensada uma conexão entre ética e teleologia, e de que modo é possível uma analogia com o simbolismo prático nos juízos do gosto.

Na Crítica da Razão Pura, Kant havia determinado que a razão pudesse resolver seus próprios problemas, desde que determinasse um âmbito específico para dar sentido a cada tipo de conceitos (conceitos empíricos, puros, idéias da razão, conceitos práticos, e predicados estéticos). Como resultado, temos quatro limitações. A primeira, que o entendimento está impedido de ampliar seus domínios, para além das intuições sensíveis. A razão especulativa, com suas idéias transcendentais, restringia-se ao uso imanente, ampliando a capacidade do entendimento de articular um número maior de particularidades que escapavam à idéia de uma totalidade. Por uso imanente, que se entenda, um uso heurístico, como guia e suporte para a sistematização e avanço do conhecimento. A razão prática, por sua vez, não poder fornecer indícios lógico-discursivos, nem técnico-teóricos para a realização da lei moral. Os juízos, por fim, não podem pretender unanimidade objetiva.

Agora, na CFJ, Kant tem mais clara a diferença entre juízos determinantes e juízos reflexionantes. Aqueles, próprios do entendimento com suas categorias. Estes, próprios da razão com seu princípio *a priori* de conformidade a fins. Também tem clara a distinção entre juízos morais e juízos estéticos. Com esses pressupostos é possível encontrar na multiplicidade da natureza, que escapa aos juízos determinantes devido a sua contingência, elementos que pudessem confirmar e concordar com fins que a razão pressupõe pra si mesma.

Daniel O. Perez afirma que “... nem todas as disposições dos produtos naturais podem ser julgadas a partir do mecanismo da causalidade do entendimento.”⁴²⁴ A solução, afirma o comentador, é “... ou pressupomos um princípio regulativo para o julgamento teleológico que nos permita tecnicamente (no sentido kantiano da palavra) observar e indagar a natureza por analogia com a causalidade mecânica, ou colocamos causa eficientes intencionais.”⁴²⁵ Mas como podem ser formulados os juízos teleológicos segundo as exigências transcendentais?

2.1 Juízos teleológicos como sintéticos *a priori*

⁴²⁴ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §23.

⁴²⁵ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §22.

Quando a conformidade a fins tem em vista apenas o sujeito e não o objeto, temos os juízos reflexionantes estéticos. Mediante o ajuizamento não conceitual de formas da natureza, e um sentimento de prazer desinteressado, temos o juízo estético de beleza. Quando, por ocasião do informe e de um sentimento de desprazer, reclama-se a proporcionalidade que a razão oferece pela lei moral, produz-se um sentimento de prazer, temos o juízo estético do sublime.

Além dos estéticos, os juízos reflexionantes podem ainda inferir sobre a natureza impostando a ela uma conformidade a fins objetiva, isto é, mas com vistas à objetividade, portanto, *como se* os seus predicados fossem próprios da natureza. Embora sejam de uma conformidade objetiva, os juízos teleológicos, por serem reflexionantes, não têm interesse em determiná-la conceitualmente, portanto não visam a natureza enquanto objeto de conhecimento, mas para um possível conhecimento. Permitem pensar a natureza em vista de suas contingências, como uma multiplicidade numa unidade sistemática e orgânica, que se apresenta em acordo com princípios da razão – teóricos e práticos. Agora sim, prático no sentido moral, e não como havia sido pensado no Cânone, apenas como um sistema teórico das idéias morais.

O princípio de conformidade a fins objetivo, intelectual, não diz respeito à natureza enquanto objeto de conhecimento, nem apenas a um sujeito enquanto contemplador estético, ou um sujeito moral – ao menos não de modo direto. Não está ligado à lógica da necessidade natural, nem à liberdade moral ou estética, fica restrito no âmbito da contingência. Mesmo diante da multiplicidade de formas e de possibilidades de performances da natureza, a razão ainda assim poderia se permitir pensar, essa mesma variedade, como apta aos seus interesses, com um “*nexus finalis*”⁴²⁶.

Diferente, entretanto, da causalidade mecânica do entendimento, que permite a determinação objetiva de leis à natureza. Tal condição indica que este princípio serve apenas como guia, ou seja, com fins heurísticos para suprir a carência do entendimento e, ao mesmo tempo, permitir submeter a fortuidade da natureza aos fins da razão – tanto morais como teóricos. Se a causalidade mecânica falha, o juízo teleológico então evita a procura por uma causalidade fora da dinâmica teórica, isto é, para além dos limites que a razão possa se permitir.

O que tínhamos na CRP, era uma razão que procurava a maior unidade e sistematicidade. Para isso, Kant utilizava as idéias oriundas da estrutura silogística para aplicá-las com fins heurísticos ao entendimento, dando conta da multiplicidade de objetos à disposição no mundo. Agora, na CFJ, temos uma razão que se permite uma causalidade específica, não determinante e mecânica. Ela pensa *como se* a natureza, ainda que na sua variedade de objetos e de fenômenos, possa servir a essa finalidade. Por isso, a questão que se coloca é de como dar significado a essa

⁴²⁶ KANT. *CFJ*. §61. Ak B 269; T 204; W 470.

finalidade, para que os juízos sintéticos *a priori* reflexionantes teleológicos não sejam desvarios da razão. Se o juízo estético é subjetivo, o teleológico é objetivo e intelectual, porém não determinante. A grande marca de diferenciação entre os dois tipos de juízos reflexionantes é justamente a de que o primeiro é sem conceito e subjetivo. O segundo é intelectual, portanto, conceitual e objetivo.⁴²⁷

É preciso, contudo, provar que os juízos teleológicos são sintéticos e *a priori*. No §62, Kant nos fornece esta prova. São sintéticos, pois seus elementos não estão numa relação de contigüidade, isto é, o predicado não está contido no sujeito. A relação é dada apenas segundo as regras da razão. São *a priori*, pois o conhecimento derivado daí não demanda da determinação empírica do objeto, independe das condições categoriais do entendimento e não é oriundo da experiência. Os juízos teleológicos não são teóricos, pois sua objetividade é apenas interna, “... 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*.”⁴²⁸

O traço que diferencia a subjetividade estética da subjetividade teleológica, deve ser esclarecido. No caso do juízo estético, a representação não se refere a nada do objeto enquanto realmente presente. Diz respeito apenas ao sujeito, no sentimento de prazer por ocasião do livre jogo entre entendimento e imaginação. No juízo teleológico, a subjetividade é mais restrita, pois entram em jogo um objeto dado e seu conceito respectivo. Mas a harmonia que ocorre em tal ajuizamento, não se refere à dinâmica concreta. O acordo restringe-se a atributos unificadores que a razão impõe para o contexto que se observa. Portanto um acordo objetivo-subjetivo (interno). As idéias transcendentais, com fins heurísticos, visavam um conhecimento objetivo. Os predicados teleológicos visam uma compreensão da natureza, portanto, a reflexão sobre ela em favor justamente do entendimento. Uma heurística indireta, se for possível denominar assim.

Cabe perguntar, contudo, se os juízos teleológicos apenas visam o entendimento. Não teriam eles também em vista a lei moral e realização da liberdade na natureza? Antes de respondermos a esta questão, vamos saber quais são os predicados teleológicos.

2.2 Os conceitos teleológicos

Com os juízos teleológicos, Kant pretende demonstrar que os fins que podemos pensar na natureza são apenas fins humanos. Afinal, são juízos pensados reflexivamente, o que significa dizer,

⁴²⁷ Não percebemos entretanto, para além dessa diferença, que esteja excluído o sentimento de prazer no juízo teleológico. Obviamente tal prazer não seria esteticamente puro, mas nos parece que seria difícil não pensar na presença de alguma satisfação quando do encontro concordante da multiplicidade com fins racionais. Kant, por várias vezes na descrição do juízo teleológico (§62, em dois momentos, para citar um caso), comenta sobre uma satisfação, uma admiração nessa conformidade objetiva.

⁴²⁸ KANT. *CFJ*. §62. Ak B 276; T 207; W 474. “... nicht eine Beschaffenheit der Dinge außer mir, sondern eine bloße Vorstellungsart in mir sei, und ich also in die Figur, die ich einem Begriffe angemessen zeichne...”

subjetivamente *como se* fossem objetivos. Não temos condições de afirmar teoricamente, como no entendimento, que os dejetos carregados pelo rio serviram – e justamente para isso que estavam lá – para alimentar certos animais, ou fazer nascer determinadas plantas. Qualquer utilidade ou conveniência que se observe no decurso da natureza tem origem apenas na experiência, segundo conceitos *a priori*. Numa relação de causa e efeito ancorada no hábito, não numa causalidade natural/mecânica, determinada pelo entendimento, mas imputada segundo conceitos da razão, portanto, é arbitrária.⁴²⁹ Não se pode dizer que a natureza está – de fato – a favor do homem, tão somente que este a coloca a seu favor ou ele a pensa *como se* assim o fosse. Com o princípio de finalidade objetiva é possível à razão por o todo como explicação dos fenômenos, não para determinar os objetos, para poder guiar os juízos. Daniel O. Perez atenta para o fato de que:

... como nosso entendimento – para Kant – é discursivo, nos é vedada a possibilidade de pôr o todo como causa, pelo qual pomos como fundamento a representação conceitual do todo (a finalidade) para pensar a concordância das partes entre si. Assim, o conceito de finalidade da natureza é um conceito necessário, mas não para determinar o objeto mesmo, e sim como princípio subjetivo da razão para o Juízo, sendo regulativo vale como necessário para o juízo humano como se fosse um princípio objetivo.⁴³⁰

É no final do §65 que Kant dá a função específica dos juízos teleológicos:

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* [itálico nosso] para a faculdade do juízo reflexiva, 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 prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins.⁴³¹

Os dois princípios de que se servem os juízos teleológicos para assegurarem sua validade são a *ordem* e o *sistema*. São noções pressupostas no ajuizamento subjetivo da natureza. Uma pressuposição de caráter transcendental, *a priori*, mas que aplicar uma lógica à contingência da natureza, que permitem encontrar uma unidade, um todo entre os diferentes objetos.

O primeiro princípio, o de *organismo*, exige que esta ligação de causas e efeitos segundo conceitos da razão possa ser pensada na sua totalidade, ou seja, enquanto um nexo causal. A

⁴²⁹ KANT. *CFJ*. §63. Ak B 281-282; T 211; W 478-479.

⁴³⁰ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §29.

⁴³¹ KANT. *CFJ*. §65. Ak 294-295; T 218; W 487-488. “Der Begriff eines Dinges, als na sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände deiser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur, oder jenes Urgrundes *derselben*, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir dei Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.”

conexão de causalidade mecânica é denominada por Kant de *nexus effectivus*, pois mantém uma ligação direta entre os objetos postos na relação. A conexão de causalidade segundo conceitos da razão, que pretendem apenas seus fins, é denominada por Kant de *nexus finalis*.⁴³² Para que essa *finalidade natural* possa ser pensada, deve-se também exigir que as partes estejam em relação de reciprocidade com o todo (primeira exigência), e que essas partes ligadas numa unidade (segunda exigência). Isto implica numa regra de ligação entre as partes e o todo. Uma regra não empírica, mas que a razão impõe à natureza. Dessa forma, temos a noção de *organismo*, isto é, partes em função de outras e em função de um todo, como num instrumento. Um fim natural pode ser pensado num determinado produto enquanto “... *organizado e organizando-se a si mesmo*...”⁴³³

Não é uma causalidade segundo pensa o idealismo metafísico, isto é, segundo um fundamento físico, sem qualquer intencionalidade (como pensavam Epicuro e Demócrito); ou uma mera fatalidade segundo uma necessidade interna da natureza e do Ser que originou, imperscrutável à nossa inteligência (como pensava Spinoza). Também não uma causalidade segundo o realismo (intencional). Na sua versão física, uma causalidade análoga a uma faculdade intencional atuando na natureza - *hilozoísmo*. Na sua versão hiperfísica, como uma inteligência direcionando a matéria - *teísmo*.⁴³⁴ Estas explicações falham pois não podem dar intuições sensíveis aos fundamentos que propõem, seus conceitos carecem de significado.⁴³⁵

O segundo princípio que o juízo teleológico se serve é o de *sistema*. Não podemos pensar alguma finalidade objetiva pelos juízos determinantes, tão somente sob uma idéia da razão. Ajuizar uma finalidade na natureza, ainda que de modo hipotético e problemático, não é possível sem que se pense um *fim terminal* (*Endzweck*). Fim terminal como um incondicionado que se coloca para toda a cadeia de condições de finalidades específicas, que se intitula (arbitrariamente, com já dito) à natureza. O juízo ultrapassa as capacidades do entendimento e vai buscar no supra-sensível, enquanto razão que delibera a seu favor, um princípio que justifique seus próprios fins. Dessa forma a natureza, enquanto agregado de leis (conhecidas ou não pelo entendimento), unidas pela idéia organismo, pode ser pensada um todo sistemático segundo a regra dos fins.⁴³⁶

São três as funções para as quais a noção de organismo e sistema se apresentam, segundo Daniel O. Perez: “Esta classe de julgamento é necessária para ordenar o conhecimento das coisas como seres organizados, para ordenar o conhecimento de seres organizados numa natureza como sistema e para ordenar a natureza como sistema de acordo com os fins da razão.”⁴³⁷ Para cada fim

⁴³² KANT. *CFJ*. §65. Ak B 290; T 215; W 484.

⁴³³ KANT. *CFJ*. §65. Ak B 293; T 216; W 486. “... *organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen, ein Naturzweck genannt werden könne.*”

⁴³⁴ KANT. *CFJ*. §72. Ak B 323; T 233; W 506.

⁴³⁵ PEREZ, Daniel O. *Kant e o Problema da Significação*. §27.

⁴³⁶ KANT. *CFJ*. §67. Ak B 300; T 221; W 492.

⁴³⁷ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §24.

apresentado, um tipo de conceito e de objeto correspondente devem surgir: conceitos de gênero, espécie, sistema e os conceitos da história, que são usados como guias para a razão em seu uso judicativo.

2.3 A validade dos juízos teleológicos

Se o status dos juízos teleológicos é problemático, isto é, seus princípios valem hipoteticamente, são construções arbitrárias da razão impostas à natureza, como é possível que tais juízos tenham validade universal?

Primeiramente, estes princípios, como fora demonstrado acima, valem apenas como *fiu condutor*⁴³⁸ como guia para os juízos. Não dizem concretamente dos objetos. Servem apenas à reflexão. Permitem organizar, sistematizar e delimitar uma finalidade ao sistema.⁴³⁹ Embora seja problemático o estatuto dessa busca, as suas condições são concretas, ou seja, o sujeito nesta natureza. Muito embora o que se diga neste âmbito seja apenas reflexão, não determinação conceitual-lógica, ela serve de condição para aplicação de qualquer lógica à natureza. Essa é a condição teórica que dá ao juízo reflexionante teleológico sua legitimidade universal.

Contudo há também uma condição prática: embora o “fim terminal” seja apenas uma máxima da razão que permite pensar a natureza como totalidade, pode-se estabelecer um paralelo com a máxima moral. Se a natureza é um sistema de fins, e a humanidade é um fim em si mesma, então nada nessa natureza (orgânica ou inorgânica) é mera contingência. Tudo pode ser pensado como que seguindo os fins dessa humanidade, “... único fim último da natureza em relação com o qual todas as coisas podem ser ordenadas como meios.”⁴⁴⁰

A liberdade humana então se mostra como fim último e necessário, que permite pensar a natureza como sistema (e como meio) para realização desse fim. O mundo, enquanto totalidade, sistema e organismo, tem no ser humano o sujeito de realização desses fins: “... é 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 ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a

⁴³⁸ KANT. *CFJ*. §72. Ak B 319; T 231; W 504. “Leitfaden”.

⁴³⁹ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §30.

⁴⁴⁰ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §30.

natureza está teleologicamente subordinada.”⁴⁴¹ Mesmo a felicidade, como ressalta Kant em rodapé, apenas é um fim condicionado à moralidade, e não pode ser um fim em si mesma. Se desvinculada da realização da liberdade, ela se descortina como apenas uma idéia metafísica.⁴⁴² A própria natureza se mostra arredia muitas vezes em relação à realização de suas satisfações e tratará de mostrar o quanto essa idéia, desvinculada da lei moral, é vazia.

É, portanto, naquilo que o homem faz de si mesmo que se pode pensar a possibilidade de um fim último, um *para que* (*Wozu*), determinado objetivamente pela razão – a realização da lei moral.⁴⁴³ Daniel O. Perez chama a atenção para a noção de história na CFJ:

... podemos dizer que a **cultura** aparece como a **produção da atitude**, como criação do próprio homem na espécie para se pôr fins em geral. A cultura é um fim que propicia a criação de um ser que propõe a cultura como fim. Isto não é um círculo senão a dinâmica da própria história que nos permite pensar o modo em que o homem se direciona para a constituição da sociedade civil e mais tarde para um mundo cosmopolita.⁴⁴⁴

Neste sentido é que os juízos teleológicos apresentam de forma conceitual a possibilidade de pensarmos a realização da moralidade na natureza, desta como confluindo com os fins próprios da razão. Bem como a realização da liberdade nos resultados daquilo que o homem faz de si mesmo, ou seja, na sua própria história. Como aponta Daniel O. Perez:

O objetivo teórico de ver a natureza como um sistema nos leva a introduzir um fim incondicional estabelecido pela moralidade, mas do mesmo modo a moralidade requer que a natureza seja considerada um sistema de fins. A moralidade impõe um fim que deve ser realizado na natureza e para poder empreender essa tarefa devemos ter uma natureza como sistema.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ KANT. *CFJ*. §84. Ak B 398-399; T 276; W 559. “... und nu rim Menschen, aber auch in diesen nur als Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht, *ein* Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnete ist.”

⁴⁴² António Marques (*A Terceira Crítica como Culminação da Filosofia Transcendental Kantiana*. IN: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC, 1995, pp. 6-27) também apresenta esta interpretação, arregimentando ainda que o interesse pela natureza, que está expresso na CFJ, nos faz repensar no sentido de inteligibilidade, de racionalidade. Agora não mais desvinculada da natureza, mas ligada intimamente a ela. Parece-nos, entretanto, que mesmo na CRPr, a preocupação com a dimensão da natureza, como condição de possibilidade de atribuição de sentido aos conceitos, de realização efetiva destes, já se fazia presente. Mas a presença do sentimento de prazer, não alheio à moralidade, e a presença de uma natureza em harmonia com a lei, permite destituir qualquer possibilidade de pensarmos tanto natureza humana como natureza em geral de forma racionalista, mecanicista, objetificante: “... uma das operações geniais de Kant foi a de ter aumentado os fatores de produção de inteligibilidade do sujeito transcendental, mediante a introdução de componentes afetivo/vivenciais, sem cair num subjetivismo a-conceptual e redutor.” (p. 9) Isso vem concordar com nossa leitura de que os juízos estéticos nos surgem com uma certa prevalência sobre os teleológicos. A leitura teleológica fica de certo modo restrita a uma compreensão intelectual, próxima de um mecanicismo (sistema, organismo). A leitura estética, por sua vez, permite uma amplitude maior para a imaginação e uma relação mais livre em relação à natureza. Isso não quer dizer que o sentimento de prazer possa ser lido como antecedente, pressuposto de qualquer outro ajuizamento possível, como pretende o próprio António Marques, bem como o próprio Lyotard.

⁴⁴³ Valério Rohden também vem ao encontro de nossa leitura, quando utiliza do fio condutor da moralidade para pensar os juízos reflexionantes. Também aponta para uma prevalência do estético sobre o teleológico como forma de corrigir uma leitura logicista que o último pode oferecer. (*Juízo e Reflexão desde um Ponto de vista Prático*. IN: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC, 1995, pp. 40-53)

⁴⁴⁴ PEREZ, D. O. *Os Significados da História em Kant*.

⁴⁴⁵ PEREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. §30.

Os juízos teleológicos permitem compreender intelectualmente a possibilidade de confluência entre natureza e liberdade e, possivelmente, da história como realização da liberdade.

2.4 Conexões entre teleologia e moralidade

Há que se notar o caráter dos dois princípios (organismo e sistema) ancorados como máximas da razão na sua capacidade de julgar. Uma máxima indica que uma ação é restrita ao âmbito de determinação subjetiva. Neste caso, não moral, apenas reflexiva.⁴⁴⁶ Se quiser determinação objetiva, deverá ir à lei. Uma heurística que serve parcialmente aos fins especulativos, devido à distância das relações de causalidade. Uma heurística mais propícia aos fins práticos, pois permite comprovar a capacidade da razão de fazer valer seus fins na natureza. Isso nos permite compreendermos os juízos teleológicos como a parte final, no interesse de Kant, de conformar os fins da liberdade com os fins da natureza.

Mas se pensarmos que o belo também indica a possibilidade de realização dos fins da razão na natureza, como ficou demonstrado segundo nossa interpretação do §59 e, se naquele caso, ocorre a presença de um sentimento de prazer puro, ligado analogicamente a um sentimento de respeito (que também é puro), então temos uma ligação – simbólica – que representa a unidade entre natureza e liberdade, com mais pureza, com maior força de coação, com maior graça e vivacidade na simbolização estética do que na heurística teleológica. Uma vez que o juízo teleológico é mediado por conceito, prevê uma organização e sistematização na natureza daquilo que escapa ao entendimento, mas ainda preso de certa maneira ao espaço objetificável. No caso do juízo estético, essa objetificação fica proibida, o que torna o ajuizamento mais livre. A simbolização do moral ocorre, segundo nosso modo de ver, de modo mais puro, nos juízos estéticos, do que nos teleológicos.⁴⁴⁷

A visão de que o ajuizamento estético está mais próximo de uma simbolização com a moralidade pode ser reforçada pelo modo como Kant termina o §67, quando afirma que, mesmo na conformidade estética, é possível uma aproximação mais clara da natureza enquanto sistema de fins para o ser humano (ancorada portanto no princípio teleológico de natureza como sistema integrado de fins), mas que isso se dá como surpresa, como graça. A natureza, gratuitamente nos oferece formas que vão ao encontro dos nossos fins. Num primeiro momento, a leitura deste trecho nos parece restringir o estético ao teleológico, mas acaba, pela noção de gratuidade (própria dos juízos

⁴⁴⁶ KANT. *CFJ*. §67. Ak B 301; T 221; W 492.

⁴⁴⁷ A distância entre natureza e moralidade fica mais evidente quando se trata dos juízos sobre o sublime, quando estamos diante do informe, o que torna qualquer fim representável de modo negativo apenas, como necessidade e urgência. Não como possibilidade efetiva. Mas, como vimos anteriormente, como a simbolização visa buscar elementos que tornem possível a efetivação da liberdade, não se pode desconsiderar ou menosprezar nenhum indício a esse favor.

estéticos), não o fazendo. Não queremos dizer, por outro lado, que o teleológico restringe-se ao estético, quanto à simbolização, mas que ambos indicam a necessidade de se fugir de determinações empíricas e mecânicas, ou seja, de qualquer objetificação que torne a natureza apenas restrita a um sistema de fins, sem qualquer graça.

É a idéia de *favor* que une estética e teleologia, beleza e finalidade.

Podemos considerá-lo [sistema de fins da natureza] como uma graça que a natureza teve para nós o fato de ela ter distribuído com tanta abundância, para além do que é útil, ainda a beleza e o encanto e por isso a amamos, tal como a contemplamos com respeito por causa de sua imensidão e nos sentimos a nós próprios enobrecidos nesta contemplação.⁴⁴⁸

Beleza que se acrescenta ao útil em louvor à liberdade. Em última instância, capacidade do agir moral no ser humano como possível em qualquer instância da natureza.⁴⁴⁹ Em nota,⁴⁵⁰ Kant afirma que na contemplação estética não se pensa nenhuma finalidade aos objetos contemplados. É completamente desinteressado, livre e puro. Já no caso da contemplação teleológica, a natureza é forçada a nos favorecer com suas formas belas, como se ela tivesse assim desejado. O belo favorece a moralidade de modo mais livre. O sublime de modo assombroso. O teleológico de modo arbitrário.

* * *

Como não foi coerente a escolha de uma melhor forma de conexão com a ética, se no belo ou no sublime, é justo que o teleológico seja tratado igualmente. Não podemos estabelecer alguma disputa entre os diferentes tipos de juízos, se estamos afirmando que cada um, ao seu modo, visa justamente a realização da liberdade (além de qualquer vínculo que possam ter com fins teóricos). Além do que, qualquer tipo de comunicação com a moral, seja no belo, no sublime, na arte ou na teleologia, só é possível enquanto simbolização, isto é, como algo que deve poder movimentar o ser humano ao agir moral, o que lhe garante sua autonomia. Estas possíveis conexões, em Kant, nos parecem estar na ordem da espera gratuita, da leitura livre, atenta, de elementos que venham favorecer a efetividade da liberdade (pelo intelectual e pelo sensível). Entretanto, se estivermos autorizados a pensar que o ajuizamento estético do gosto estabelece como que um critério moral

⁴⁴⁸ KANT. *CFJ*. §67. Ak 303-304; T 222-223; W 493. "Wir können sie als eine Gunst, die die Natur für uns gehabt hat, betrachten, daß sie über das Nützliche noch Schönheit und Reize so reichlich austeilte, und sie deshalb lieben, so wie, ihrer Unermeßlichkeit wegen, mit achtung betrachten, und uns selbst in dieser Betrachtung veredelt fühlen."

⁴⁴⁹ Valério Rohden também chama atenção sobre esse ponto de confluência entre estético e teleológico na noção de *favor*, como forma de poder atrair a natureza para os fins da razão – fins morais, ao mesmo tempo em que permite a superação de qualquer subsunção meramente intelectual, objetificante, mecânica da natureza e, por conseqüência, da própria moralidade. (*Juízo e Reflexão desde um Ponto de vista Prático*. IN: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC, 1995, pp. 52-53)

⁴⁵⁰ KANT. *CFJ*. §67. Ak 303; T 222-223; W 493.

para o sublime, e oferece ao teleológico uma natureza menos arredia ao sujeito, poderíamos afirmar uma preeminência apenas lógica do gosto em relação ao sublime e ao teleológico, não um privilégio dentro de uma cadeia causal, no sentido de que a estética do gosto pudesse fundamentar outras formas de ajuizamento.

Desta forma, podemos notar como funcionam as aproximações dos diferentes tipos de juízos reflexionantes com a moral. Esta tarefa nos permitiu ampliar a concepção de símbolo para além dos juízos de gosto. Além do que, também tornou visíveis as condições restritivas de qualquer comunicação com a moral, que a filosofia transcendental permite.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo que ficou demonstrado nesta pesquisa, a noção de simbolização se apresenta como parte importante e estruturante do sistema Crítico kantiano. Não é um complemento ou agregado, mas constitui-se, junto com a analogia, na delimitação de limites para a razão tanto nas fronteiras do transcendente, quanto nas raias da experiência. Além disso, os dois termos em questão desempenham, cada um a seu modo, um papel importante na dinâmica de incentivo à efetivação da liberdade.

A pesquisa exigiu que fosse realizado um trabalho de reconstrução textual das indicações de Kant a respeito das representações analógica e simbólica. Kant foi utilizando desses recursos ao longo de seus textos sem uma preocupação específica de sistematização. A partir desta reconstituição ficou clara a necessidade de se diferenciar as duas formas de representação e os recursos a que se prestam. Diferença não de oposição, mas de um deslocamento entre analogia, própria ao uso teórico-especulativo, para um uso particular enquanto simbolização, em favor da lei moral.

A analogia é a regra lógica de funcionamento do símbolo. Mas este não se encerra aí, pois está inserido numa dinâmica, num movimento de sensificação e concretização da lei moral. Movimento que é amparado na força que a imaginação possui não apenas em sintetizar ou ligar representações (produtiva e reprodutiva), mas em alavancar efeitos a partir de conceitos e de imagens. A imaginação também possui uma força efetiva, permite vivificar outras formas de determinação do ser racional finito, principalmente a determinação moral.

O §59 da CFJ, que nos forneceu a questão chave da pesquisa, não deve ser lido apenas como uma conclusão secundária da exposição dos juízos estéticos, mas se apresenta central – ainda que de modo pouco claro – para a compreensão do sistema crítico como um todo e da relação entre moralidade e estética. A noção de símbolo traz à tona o fato de que a razão busca sentidos, passagens, caminhos, integração, harmonia, ainda quando ela mesma exige distanciamento, distinção e cuidados.

O belo como símbolo do moral não permite que a autonomia de cada juízo seja prejudicada. Que a estética seja um caminho seguro, dentro de uma lógica causal ou uma didática empírica, para a moralidade, é o que se pretende evitar, uma vez que isto constituiria num salto metafísico.

Uma dupla interpretação do mundo é possível pelo símbolo, como está proposto no parágrafo em questão: permite à liberdade encontrar um solo fecundo para frutificar, uma natureza que se eleva ao incondicionado da razão num processo *ad infinitum* tendo em vista a condição sempre finita do ser humano. Traz a liberdade para mais próxima da realidade, e eleva a sensibilidade a seu favor.

A noção de simbolização, ampliada com a nova teoria dos juízos proposta na CFJ, em relação ao exposto na CRP, permite repensarmos noções fundamentais da filosofia transcendental, tais como, razão, sentido, significado e moral. A representação simbólica, ainda que faça parte do procedimento de doação de sentido de conceitos – mais propícia aos conceitos morais – é também um modo de fazer pensar e sentir. Expor é dar sentido. Dar sentido é mostrar-se viável, possível e, porque não, fazer sentir. Tudo de um modo indireto, analógico, respeitando os limites que a razão se impõe: a utilização no mundo fenomênico. Este uso imanente, em suma, prioriza a realização da liberdade pelo sujeito racional finito, seja em termos de moralidade ou de estética.

Desta forma, parece que se torna claro, segundo a interpretação que defendemos até aqui sobre lugar do símbolo na filosofia transcendental de Kant, a viabilidade de procurar elementos que tornem possível a concretização da liberdade tendo em vista a finitude do ser humano. A simbolização serve como inspiração, diante da força coercitiva da lei moral e daquilo que nos mantém afastados dela. Ela se apresenta como um elemento de suporte à condição finita da existência humana. Kant tem consciência, segundo o que entendemos, de que seu horizonte é a vida concreta, e não trabalha na perspectiva de um reino constituído de anjos. Por outro lado, também tem consciência de que a moralidade não pode ser um mero automatismo ou um respeito aparente, nem uma quimera ou ficção literária.

Concedemo-nos o direito de pensar a simbolização como uma espécie de **semântica da finitude**, na medida em que prepara o solo – a sensibilidade e o intelecto – para a semente da lei moral poder frutificar. Sinaliza, cultiva, faz pensar, suscita, inspira, fomenta, propicia, provoca, lembra, favorece a liberdade e torna a sensibilidade mais próxima do incondicionado. A finitude fica mais amena, ao mesmo tempo que escancarada. Não a corrige. Torna-a visível. Não implica em apagar qualquer contradição inerente entre vontade e lei, entre inclinação e dever. Não indica uma porta salvadora, não denota, não comanda, não determina, não apresenta saídas lógicas e calculadas.

Talvez nos seja impostada a pergunta se, afinal, o símbolo motiva ou não a moralidade. Na hipótese de um sim, entraríamos em contradição com Kant no que diz respeito à determinação pura da Lei? No caso de um não, que sentido teria a afirmação motriz desta pesquisa? A beleza como símbolo apenas seria um atrativo empírico, enquanto propedêutica material para a moralidade, estando fora do universo da filosofia transcendental? Mas que sentido teria tal afirmação justamente no contexto da terceira Crítica? Um deslize de Kant? O belo, por fim, apenas teria uma função heurística em favor da moralidade, oferecendo um horizonte favorável ao intelecto? O que nos resta dizer, para nos decidirmos quanto a tais questionamentos, agora de forma mais incisiva, é que a Lei moral, de fato e de direito, é a única determinante do dever. Não podemos conceder outra forma de determinação e critério. Entretanto, o próprio Kant se preocupa em escrever algo além da Lei, que não determina a ação, mas que motiva (*Tribfeder*), não no sentido de determinação, mas enquanto

convocação à sensibilidade para a receptividade da lei. Neste sentido, figuração de um tipo de sentimento *a priori* – o de respeito – faz juz a um espaço dentro da lógica de efetivação da Lei. É o que a interpretação lógico-semântica nos permite pensar. Sendo assim, encararmos a afirmação de que beleza é símbolo de moralidade como uma espécie de propedêutica empírica em favor da Lei, é cairmos em contradição com toda a estrutura da segunda e terceira Críticas. Entendermos a beleza apenas como um horizonte heurístico, somando-a ao Sumo Bem da *Dialética da Razão Prática*, ainda que Kant nos dê condições de fazê-lo, tendemos a interpretar esta relação mais próximo da função analógica, isto é, de cunho intelectual. Como nossa tese prevê que apenas uma decisão intelectual não é suficiente para a efetivação do imperativo, o que implica dizer que a consciência moral não é apenas intelectual, mas promove um tipo especial de sensibilidade para que a Lei seja instanciada, então o belo pode também trabalhar tendo em vista esta cirurgia no sensível.

Tendo em vista o que dissemos acima, o belo trabalha enquanto propedêutica para a moralidade – é o termo que Kant utiliza no §60. Entenda-se como preparo, não como didática, ensino, técnica ou algo do gênero. Preparo, é trabalho tanto no entendimento, quanto no terreno para o qual a semente da moralidade será lançada, isto é, um sentimento puro, *a priori*. A beleza motiva, mas não determina. Prepara, mas não ensina. Desta relação apenas podemos *esperar*. Epera de um empréstimo gratuito, de ambos os lados – ética e estética – numa fruição livre, sem que os abismos que os separam sejam demolidos. Apenas ecos, um em favor do outro, e que esperam algum retorno. Mas não o podem exigir com veemência. E não o podem sob o risco da confusão.

A simbolização evita ainda de pensarmos a moralidade implicada em decisões aparentes – o que constituiria hipocrisia, ou meramente intelectuais – o que nos tornaria praticamente santos. Mas um modo indireto de tornar possível a realização concreta da destinação última do ser racional finito: a sua liberdade. Traz vida às decisões humanas evitando reduções tecnicistas, mecânicas e sem espírito.

A simbolização faz pensar, preenche algumas lacunas, produz atos, faz falar uma “voz universal”. É um elo sempre incompleto, o que implica num modo de ser, não apenas de pensar. Não constitui uma lógica pura e simplesmente. Mas uma dinâmica efetiva. Visa seus efeitos num sentimento, não na lei moral propriamente dita. Por isso não pode estar em contradição com ela. Logo, não pode ferir a pureza da determinação do agir. Apenas apurar o sentimento, torná-lo desinteressado, mais aberto à realização da lei. O que também não implica que essa realização seja menos sofrida e penosa. A simbolização, portanto, nos faz pensar num sujeito da ação não de um modo técnico, com um ser calculado e calculador. Mas como um *modus*, como um ser que se efetiva, um sentir que se inscreve na lei, uma percepção fruidora e atenta.

Para além dos limites desta finitude, e para além dos limites da analogia, o símbolo perde sua eficácia e se constitui em dogmas, abusos e exageros. A dinâmica da simbolização não implica

numa subordinação do estético ao moral, nem mesmo enfraquecimento moral diante do prazer. Não se perde em moralismos estéticos ou idealismos românticos justamente porque não permite a conjunção de dimensões distintas de significação dos conceitos específicos de cada âmbito. É no limite da moralidade que a simbolização adquire seu sentido pleno e efetivo. É como exercício concreto da liberdade que o símbolo tem validade própria.

O símbolo é produto da imaginação, não se reduz a uma função indicativa, de modo diverso e provocativo. O símbolo faz exceder os sinais. O belo não é um emblema ou bandeira da moralidade como uma carga que lhe é imposta, não trabalha especificamente a seu favor. Se o faz, faz gratuitamente. Sem compromissos lógicos ou didáticos. Visa o intelecto e a sensibilidade num jogo dinâmico entre sistema e abismo, limite e possibilidade, lei e desejo, finitude e infinitude, condicionado e incondicionado, letra e sentido.

O símbolo é força. Ele é composto de uma dinâmica, de um caminho, do qual o horizonte é a finitude. Marca a passagem do mundo bruto, fechado, insólito, para o mundo de possibilidades. Permite o fluxo, o advir, a história. É o jogo constante de forma e conteúdo, de graça e rudeza, de idéias e sensações, de razão e sensibilidade, num ir e vir que permite ao ser humano um constituir-se *ad eternum*.

REFERÊNCIAS

De Kant

KANT, I. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. Ensaio sobre as doenças mentais.** 2ª edição. Tradução de Vinicius de Figueiredo. Campinas: Papyrus, 1993.

_____. **Crítica da Razão Pura.** (B) Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.

_____. **Prolegômenos a toda a Metafísica Futura que queira apresentar-se como ciência.** Col. Textos filosóficos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martins Claret, 2005.

_____. **Crítica da Razão Prática.** Trad. de Valério Rohden, do original de 1788. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da Faculdade do Juízo.** Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

_____. **A Religião nos limites da simples razão.** Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006 (Série Filosofar).

_____. **A Metafísica dos Costumes.** Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Tradução Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Lógica.** Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

As obras acima foram citadas em alemão a partir da seguinte versão:

KANT, I./ *Werk in zehn Bänden.* Hrsg. Von Wilhelm Wieschedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Sobre “Crítica da Razão Pura”

ALMEIDA, G. de. *Kant e o “escândalo da filosofia”.* IN: **Kant no Brasil.** Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005, pp. 137-166

BECKENKAMP, J. **Simbolização na Filosofia Crítica Kantiana.** Revista eletrônica Kant-eprints. Unicamp. Kant e-prints / publicação da Sociedade Kant Brasileira, Seção Campinas. Vol. 1, n. 1, 2002. Disponível em: <<http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints>>

FENGLER, D. **Conhecimento simbólico na filosofia kantiana da aritmética.** Dissertação de Mestrado. UFSM, 2005.

FERRARIN. *Construction mathematical schematism. Kant on the exhibition of a conception in intuition.* **Kant-Studien.** [S1], 86. Jahrgang, Heft 2, p. 131-174, 1995.

FIGUEIREDO, V. de. *A reconstrução da moral na Crítica da razão pura.* IN: **Discurso** (34), USP, 2004, pp. 87-107.

FREIRE, S. B. **Da Semântica Transcendental à Semântica Existencial: Kant e Heidegger.** Tese de doutorado. Orientação do Prof. Zeljko Loparic. Unicamp, 2005.

GIUSTI, E. M. *Signo e sentido interno na filosofia da matemática pré-crítica.* IN: **Dois pontos**, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p.61-75, outubro, 2005

GUYER, P. **Kant and the Claims of Knowledge.** Cambridge, MA: Cambridge University Press. 1987.

LASSALLE CASANAVE, A. **Conocimiento por construcción simbólica.** Ensayos em homenaje a Alberto Moreno. Universidade de Córdoba. (No prelo)

LOPARIC, Z. *Os Problemas da Razão Pura e a Semântica Transcendental.* IN: **Kant no Brasil.** Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

_____. *A Semântica Transcendental de Kant.* Campinas: Unicamp. 2000. Coleção CLE, vol.29.

PEREZ, D. O. **Kant e o problema da significação.** Tese de doutorado. UNICAMP, 2002. Uma versão da tese está sendo publicada pela editora Champagnat, em 2008.

SOBRE “CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA”

ALLISON, H. *Kant's Theory of Freedom.* Cambridge, England: Cambridge University Press, 1990.

ALMEIDA, G. de. *Moralidade e Racionalidade na Teoria Moral Kantiana e Crítica.* IN: **Kant no Brasil.** Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

_____. *Dedução e Fato da Razão.* IN: **Kant no Brasil.** Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005.

BECKENKAMP, J. *O Lugar Sistemático do Conceito de Liberdade na Filosofia Crítica Kantiana.* IN: **Kant e-prints.** Série 2, v.1, n.1, p. 31-56, jan-jun, 2006.

BIELEFELDT, H. **Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy.** West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press, 2003. Disponível em: <<http://site.ebrary.com/lib/parana/Doc?id=10069896&ppg=83>> Acesso em: julho de 2007.

DELEUZE, G. **Para ler Kant.** Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

FIGUEIREDO, V. de. *Mundo Inteligível e Analogia na Moral de Kant.* IN: **Modernidade e a Idéia de História.** E. Menezes e M. Donatelli (Org.). Ilhéus: EDITUS (UESC), 2003, pp. 106-125.

HERRERA, L. *Kant on the Moral triebfeder.* IN: **Kant-Studien** 91. Jarhg. 2000, pp 395-410

LOPARIC, Z. **O Fato da Razão: uma interpretação semântica**. Revista Analytica, vol. 4, num 1, pp50-60, abril, 1999.

PEREZ, D. O. *Lei e Coerção em Kant*. In: **Ensaio de Ética e Política: Maquiavel, Hobbes, Rousseau, Kant, Wittgenstein**. Daniel Omar Perez (Org). Série: Estudos filosóficos. Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. *O Sentimento moral em Kant*. In: **Tempo da Ciência**. CCHS/Toledo, v.8, n.º 15. Jan/Jun. 2001.

_____. *Ética e os Sentimentos*. IN: **Temas de Ética**. Inês Lacerda de Araújo; Francisco Verardi Bocca (Orgs.) Curitiba: Champagnat, 2005. coleção: Filosofia, n. 3.

_____. *O Sentido da Moral Kantiana a partir de sua Estrutura Argumentativa: uma abordagem filosófico-lingüística*. In: **Anais de Filosofia**, n.6, 1999. São João del-Rei: FUNREI, pp. 89-96

ROHDEN, V. *Razão prática pura*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005.

_____. **Interesse da Razão e Liberdade**. São Paulo: Ática, 1989.

_____. *O sentido do termo Gemüt em Kant*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. São Paulo: Editora Escuta, 2005, pp. 25-40

TOMCZAK, L. **Um estudo acerca do estatuto do sentimento de respeito na filosofia prática kantiana**. Dissertação de Mestrado. UFPR, 2006.

Sobre “Crítica da Faculdade dos Juízos”

BARBOSA, R. C.. *Para a idéia de uma estética discursiva*. IN: **Kant: Crítica e Estética na Modernidade**. Ileana Pradilla Cerón e Paulo Reis (Org). São Paulo: Editora SENAC, 1999, pp. 111-132

BERNSTEIN, J. M. *Da beleza à experiência. De Kant a Cindy Sherman*. Trad. Pedro sussekind V. de Castro. IN: **Kant: Crítica e Estética na Modernidade**. Org. de Ileana Pradilla Cerón e Paulo Reis. São Paulo: SENAC, 1999, pp. 21-57.)

BORGES, M. de L. *O belo como símbolo do bom ou a estetização da moralidade*. IN: **Studia Kantiana**. Vol.3. N.1. Nov.2001, pp. 125-139.

BRUM, J. T. *Visões do sublime: de Kant a Lyotard*. IN: **Kant: Crítica e Estética na Modernidade**. Ileana Pradilla Cerón e Paulo Reis (Org). São Paulo: Editora SENAC, 1999, pp. 59-65

CARVALHO, J. D. **A fundamentação da Estética como dimensão da mente humana em Kant**. Revista de Filosofia. Vo.. 18, n.21, Jul, 2005. Ed. Champagnat. PUC/PR, pp 11-25.

CHATEAU, D. *O Objetivismo de Kant*. Trad. Irene Paternos. IN: **Kant: Crítica e Estética na Modernidade**. Ileana Pradilla Cerón e Paulo Reis (Org). São Paulo: Editora SENAC, 1999, pp. 67-77

FREITAS, V. *A beleza como símbolo da moralidade na Crítica da Faculdade do Juízo de Kant*. IN: **Belo, Sublime e Kant**. Org. Rodrigo Duarte. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998, pp. 90-100.

GUYER, P. **Kant and the Claims of Taste**. 2ª end. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

_____. *Os símbolos da Liberdade na Estética Kantiana*. IN: **O que nos faz pensar**. Irley Fernandes Franco (Coord.) Cadernos do Dep. De Filosofia da PUC-Rio. Out/95, n. 9, pp. 40-53

HUGHES, F. *Três dimensões espaciais na estética de Kant*. Tradução de Pedro Sussekind Viveiros de Castro. In: **Kant: Crítica e Estética na Modernidade**. Ileana Pradilla Cerón e Paulo Reis (Org). São Paulo: Editora SENAC, 1999, pp. 133-168

KULENKAMPPFF, J. *Lógica Kantiana do Juízo Estético e o Significado Metafísico do Belo da Natureza*. Tradução de Peter Naumann. IN: **200 anos da CFJ de Kant**. Org. Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, pp. 9-23

_____. *Do Gosto como uma Espécie de Sensus Communis, ou Sobre as condições da comunicação estética*. Tradução de Peter Naumann. IN: **200 anos da CFJ de Kant**. Org. Valério Rohden. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, Instituto Goethe/ICBA, 1992, pp. 65-82

LAZAROFF, A. *The Kantian Sublime: Aesthetic Judgmente and Religious Feeling*. IN: **Kant-Studien**. 71.Jahrgang. Heft 2, 1980, pp 202-220

LEBRUN, G. **Kant e o fim da Metafísica**. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LYOTARD, J.-F. **Sensus Communis**. Lisboa, (6): Análise, 1987, pp 3-26.

_____. **Lições sobre a analítica do sublime**. Tradução de Constança Marcondes César, Lucy R. Moreira César. Campinas, SP: Papirus, 1993.

LOPARIC, Z. *Acerca da Sintaxe e da Semântica dos Juízos de Gosto*. IN: **Kant no Brasil**. Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

MARQUES, A. *A Terceira Crítica como Culminação da Filosofia Transcendental Kantiana*. IN: **O que nos faz pensar**. Irley Fernandes Franco (Coord.) Cadernos do Dep. De Filosofia da PUC-Rio. Out/95, n. 9, pp. 5-27

NASCIMENTO, L. *Traduzir em imagens: Gênio e expressão simbólica na Crítica do juízo*. IN: **Discurso** (34), USP, 2004, pp 253-269.

PAVIANI, J. *Fundamentos da racionalidade estética na analítica do belo kantiana*. IN: **Revista Veritas**. Vol 45. n.4 (dez/2000). Porto Alegre: PUC/RS, pp. 509-525.

REGO, P. C. **A Improvável Unanimidade do Belo. Sobre a estética de Kant**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2002.

ROHDEN, V. *Juízo e Reflexão desde um Ponto de Vista Prático*. IN: **O que nos faz pensar**. Irley Fernandes Franco (Coord.) Cadernos do Dep. De Filosofia da PUC-Rio. Out/95, n. 9, pp. 40-53

_____. **Magnanimitas. Um problema de relação entre ética e estética.** In: Revista Studia Kantiana. Vol.5. número 1. Nov/2001, pp. 29-47.

ROY, L. *Kant's Reflections on the Sublime and the Infinite.* IN: **Kant-Studien**, 88. Jahrg. 1997, pp 44-59

Leituras Complementares

CAYGILL, H. **Dicionário Kant.** Tradução de Álvaro Cabral. RJ: Jorge Zahar Ed., 2000.

DUFRENNE, M. **Estética e Filosofia.** Tradução de Roberto Figurelli. São Paulo: Perspectiva, 1998.

HAHN, A. *Como são possíveis deveres de virtude em Kant?* IN: **Trans/Form/Ação**, vol.29, nº 2, Marília, 2006.

HEIDEGGER, M. **Kant e il Problema della Metafisica.** Trad. Maria Elena Reina. Roma: Laterza, 1989.

_____. **Sobre a essência do fundamento.** Trad. Ernildo Stein. Sp: Livraria duas cidades, 1971.

LOPARIC, Z. *O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant.* IN: **Kant no Brasil.** Org. Daniel Omar Perez. SP: Editora Escuta, 2005.

_____. **Sobre a Responsabilidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

_____. *As duas Metafísicas de Kant.* IN: **Kant e-Prints.** Vol. 2, n. 5, 2003.

_____. *A natureza humana como domínio de aplicação da Religião da Razão.* **Kant e-prints.** Campinas, Série 2, v. 2, n.1, p. 73-91, jan.-jun. 2007.

MOORE, G. E. **Principia Ethica.** Trad. Márcio Pugliesi, Divaldo Roque de Meira. São Paulo: Ícone, 1998.

PEREZ, D. O. *Os significados da História em Kant.* In: **Philosophica**, 28, Lisboa, 2006, pp. 67-107.

_____. *As Antropologias Kantianas e o Futuro da Natureza Humana.* Este texto está em vias de ser publicado.

SCHELLING, F. W. J. **Filosofia da Arte.** Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Editora da USP, 2001.

SCHILLER, J. C. Friedrich. **Teoria da Tragédia.** Trad. Flávio Meurer. São Paulo: EPU, 1991.

_____. **A Educação Estética do Homem numa série de cartas.** Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. 3ª ed. SP: Iluminuras, 1995.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral.** Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

TERRA, R. R. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

_____. *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*. In: **Kant no Brasil**. Daniel O. Perez (Org). SP: Editora Escuta, 2005, pp. 87-107