

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MÔNICA MARIA CINTRA LEONE CRAVO

**A política nos limites da simples razão: juízo prático e processo de institucionalização  
em Kant**

SALVADOR  
2013

MÔNICA MARIA CINTRA LEONE CRAVO

**A política nos limites da simples razão: juízo prático e processo de institucionalização em Kant**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

SALVADOR  
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**MÔNICA MARIA CINTRA LEONE CRAVO**

Banca examinadora  
Salvador, 11 de outubro de 2013.

---

Dr. Ricardo Terra – USP

---

Dr. François Calori – Université de Rennes

---

Dr. Daniel Tourinho Peres (orientador) – UFBA

Às Senhoras da Conceição, de Fátima e de Guadalupe.

Agradeço a minha família e a meu orientador, que têm a paciência – e mesmo a confiança – em esperar que, de minhas várias escolhas, algumas vinguem. Eis mais um pequeno fruto. Agradeço a CAPES/CNPQ, que financiou com bolsa de mestrado parte desta pesquisa.

A remoralização fática do Direito na atualidade se mostra extremamente ambivalente. Mesmo que ela leve, eventualmente, a tais correções de processos político-democráticos que fazem jus a intenções morais jurídico-teóricas, estas não compensam a perda da função democrática de controle. O discurso moral que deve ser conduzido “de baixo” em uma sociedade democrática é usurpado, atualmente, pelos aparatos estatais. (MAUS, 2009, p. 304)

## RESUMO

O objetivo desta pesquisa é, dentro da problemática mais geral da passagem entre inteligível e sensível, elucidar a disciplina de pensamento envolvida na passagem da ideia pura de Estado aos Estados efetivamente existentes e apresentar as implicações tanto de seu cumprimento quanto de seu descumprimento. Segundo a hipótese aqui sustentada, para que a política se mantenha nos limites da simples razão, é preciso que o juízo prático que perfaz a operação de referência da ideia pura a suas apresentações parciais seja instruído por uma certa disciplina – que, em termos kantianos, tem sempre uma utilidade eminentemente negativa, consistente em evitar o erro – cujo tratamento encontra seu *locus* privilegiado na típica da faculdade de julgar prática, seção da segunda *Crítica*. Atendidos os requisitos aí postos, tem-se uma maneira de pensar referida como racionalismo que, no âmbito político, esta pesquisa buscou identificar com o republicanismo, compreendendo este como o bom princípio em política. Caso esses requisitos sejam ignorados, incorre-se em maneiras de pensar referidas como empirismo e como misticismo que, no âmbito político, traduzem-se como o mau princípio em política, a saber, o despotismo – que, a depender da direção do deslize da faculdade de julgar, pode descambar para um despotismo do fato ou para um despotismo da ideia. A referência aqui é, uma vez não distinguidos devidamente os elementos puros e empíricos do pensamento, ao deslocamento do centro de gravidade para um ou para outro polo, com prejuízo do processo de institucionalização – que, situado na história, apenas é garantido tendo por fundamento o republicanismo.

Palavras-chave: Kant, filosofia política, típica, processo de institucionalização, juízo prático.

## RÉSUMÉ

L'objectif de cette recherche est d'élucider la discipline de la pensée qui est engagée au passage de l'idée pure d'État aux États effectivement existants et de présenter également les implications de l'obéissance à cette discipline et les conséquences de la manque de son observation – cela, en situant cette question dans la problématique plus générale du passage entre l'intelligible et le sensible. Selon l'hypothèse qui est ici soutenu, pour que la politique soit maintenue dans les limites de la simple raison, il faut que le jugement pratique que effectue l'opération de rapport de l'idée pure a ces présentations partiels soit instrué par une certaine discipline – que, dans la terminologie kantienne, a toujours une utilité notamment négative, consistant en éviter le défaut – qui trouve sa place, dans l'oeuvre kantienne, à la typique de la faculté de juger, section de la deuxième *Critique*. Lorsque on obéisse les conditions posée à la typique, on a une manière de penser qui s'appelle rationalisme et que, en politique, cette recherche a essayé d'identifier avec le republicanisme, en le comprenant comme le bon principe en politique. Si ces conditions sont omises, on se retrouve sur des manières de penser qui s'appellent empirisme et mysticisme que, en politique, peuvent être traduites comme le mauvais principe en politique, à savoir, le despotisme – qui, en dépendant de la direction de la faute de la faculté de juger, peut avoir comme résultat un despotisme du fait ou un despotisme de l'idée. L'allusion est que, lorsque on ne fait pas la correcte distinction entre les éléments purs et empirique de la pensée, on déplace le centre de gravité soit vers le fait, soit vers l'idée, en dépit du processus d'institutionnalisation – qui, situé dans l'histoire, n'est garanti qu'en ayant le republicanisme pour fondement.

Mots-clés : Kant, philosophie politique, typique, processus d'institutionnalisation, jugement pratique



## LISTA DE SIGLAS<sup>1</sup>

Ant	Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático
CF	O Conflito das Faculdades
CJ	Crítica do Juízo
CRP	Crítica da Razão Pura
CRPr	Crítica da Razão Prática
DD	Doutrina do Direito
Escl	O que é o Esclarecimento?
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
Ideia	Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita
MC	Metafísica dos Costumes
PP	À Paz Perpétua
Orient	Que significa orientar-se em pensamento
Prol	Prolegômenos a toda metafísica futura
Rel	A Religião Dentro dos Limites da Simples Razão
Resp	Resposta a Eberhard
TP	Sobre a Expressão Corrente: ‘Isso pode ser correto em teoria, mas nada vale na prática’
Ment	Sobre um Suposto Direito de Mentir por Amor à Humanidade
Conjec	Conjecturas sobre os Primórdios da História Humana
Lóg	Lógica

---

<sup>1</sup> As obras de Kant, por comodidade, serão citadas utilizando-se desta lista de abreviaturas, sendo que o número subsequente à sigla refere-se à paginação da edição da Academia de Berlin. As exceções ficam por conta dos casos em que não foi possível identificar a paginação da Academia, quando se faz referência à respectiva tradução utilizada (vide referências bibliográficas).

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>12</b>
<b>1 NATUREZA DA RAZÃO HUMANA</b>	<b>18</b>
1.1 USO TEÓRICO E USO PRÁTICO: IMPERATIVO CATEGÓRICO E DISCIPLINA NEGATIVA DA RAZÃO	18
1.2 UM CERTO CARÁTER INTUITIVO DO PENSAMENTO HUMANO	24
1.3 JUÍZO E ESFERA PÚBLICA: A RAZÃO EM EXERCÍCIO	27
1.4 ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA: TODO OU PARTE?	32
1.5 PRINCÍPIOS SUBJETIVOS: AS CARÊNCIAS DA RAZÃO	38
<b>2 DISCIPLINA DA RAZÃO NO USO PRÁTICO: A TÍPICA</b>	<b>43</b>
2.1 ANALOGIA, FORMA E MATÉRIA	43
2.2 <i>A TÍPICA DA FACULDADE DE JULGAR PRÁTICA</i>	49
2.2.1 O homem como caso da lei moral	51
2.2.2 Possibilidade e efetividade para nós	55
2.2.3 Racionalismo, empirismo e misticismo da faculdade de julgar prática	59
2.2.4 Epicuristas e estoicos: Kant apologista da sensibilidade	66
<b>3 A POLÍTICA NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO: RACIONALISMO E PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO</b>	<b>72</b>
3.1 ESTADO JURÍDICO-CIVIL E ESTADO ÉTICO-CIVIL: POLÍTICA E RELIGIÃO COMO PROCESSOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO	74
3.1.1 Política e religião: origem comum na razão prática	75
3.1.2 Processo de institucionalização: instauração de fato, reforma por princípio	82
3.1.3 Política e religião: tensões entre Estado e Igreja	87
3.2 PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO JURÍDICO-POLÍTICO	94
3.2.1 Ideia de Estado: soberania popular e divisão de poderes	94
3.2.2 Processo de institucionalização e republicanismo	98
3.2.3 <i>A maquinaria</i> da constituição política: legislativo, executivo e judiciário institucionalizados	105
3.2.4 Esfera pública e conhecimento empírico do Estado	114
3.3 EMPIRISMO E MISTICISMO: BLOQUEIO DO PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO	116

3.3.1	Empirismo: despotismo do fato ou impotência do dever ser	116
3.3.2	Misticismo: despotismo da razão ou terror da vontade boa	120
	<b>CONCLUSÃO</b>	<b>125</b>
	<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>129</b>

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa tem por objeto mais geral aquele que possivelmente é o maior e mais central traço da filosofia crítica, a saber, a diferenciação irreduzível entre inteligível e sensível – e que acarreta também o mais incômodo e recorrente dos problemas: o de tentar entender o exato estatuto filosófico desses registros e o de procurar reconstruir as passagens entre eles, o que é exigido pela própria filosofia crítica. Claro, resta também a hipótese de denunciar a inexistência dessas vias e a obsolescência da distinção, o que geralmente é feito calcando-se na crítica ao formalismo kantiano – só a título de ilustração, nesse estrada estão, mais próximos de Kant: Hegel e Schopenhauer; mais próximos de nossos dias, Michel Villey, Bernard Williams e Alasdair MacIntyre. Nesses termos, talvez se possa até dizer que é o mais velho dos problemas. Pelo menos, a via que se escolheu aqui pra tentar a aproximação de uma solução possível não é tão desgastada: mirando no momento da arquitetura da razão em que se trata de ver a doutrina do direito aplicada – isto é, enquanto política –, pretendeu-se puxar o fio condutor de uma disciplina de pensamento ocupada em garantir as condições de possibilidade de todo o conhecimento, teórico ou prático. Essa disciplina teria seu enunciado mais geral no imperativo categórico e, num nível mais próximo da aplicação, tem sua missão garantida pela típica da faculdade de julgar prática, que instrui o juízo prático a partir de uma reflexão transcendental e vela pela pureza do próprio princípio moral em sua referência à experiência. Atendidas essas disciplinas, a política é vista como o momento de imanência<sup>2</sup> da ideia de Estado jurídico-civil, ou seja, da *respublica noumenon* – imanência essa que deve ser pensada, segundo a hipótese de pesquisa, como processo de institucionalização, que pode mesmo ser dito um movimento de positivação da razão.

Assim, na interpretação aqui seguida<sup>3</sup>, que busca dar consequência ao famoso primado da razão prática sobre a teórica e identificar o princípio supremo de todo uso da razão, o imperativo categórico aparece como o candidato eleito, cuja bandeira de campanha é o estabelecimento de um certo procedimento de orientação do pensamento e da ação que visa, sobretudo, vedar a adoção de máximas – no pensamento ou na ação – que não possam ser

---

<sup>2</sup> Apesar do uso do termo “imanência” poder despertar certa desconfiança, não se pretendeu aqui estabelecer qualquer parentesco da filosofia crítica com algum tipo de filosofia da imanência. O uso que se buscou fazer desse termo encontra sua justificativa internamente à obra de Kant, onde o uso da ideia pura de Estado, que se “deixa executar” na política e não é uma “ideia vazia” (PP, p. 74 e 85), pode ser dito um uso imanente, tanto no sentido de ser um uso legítimo (CRPr, 30/31), quanto no sentido de poder “ser ela mesma uma causa atuante no campo da experiência mediante ideias” (CRPr, 83). Agradeço a Ricardo Terra pela observação.

<sup>3</sup> Trata-se da interpretação de Onora O’neill, em seu *Constructions of reason* (ONEILL, 1989).

aceitas por toda outra pessoa. Logo, trata-se basicamente de uma disciplina negativa, que constrange a tendência humana de adotar máximas que vão no sentido de um egoísmo lógico, pra não falar do moral. É de se convir que não é a campanha de apelo mais popular, mas resta a indicação de que “nada é mais natural” (CJ, 158) do que se julgar de acordo com as máximas positivas<sup>4</sup> que se relacionam com esse princípio negativo... A questão é que, quando se trata de aplicação, para que seja garantida a pureza do princípio formal que lhe constitui e mesmo para que seja acessível esse procedimento à natureza da razão humana, a disciplina negativa contida no imperativo parece depender de uma outra instrução, a saber, a contida na típica da faculdade de julgar prática. Na passagem do princípio moral para a sua referência às ações concretas, efetuada pelo juízo a partir dos elementos que a faculdade de desejar humana lhe oferece – bem sabido, tanto elementos puros (espontaneidade da razão) quanto empíricos (receptividade do sentimento) –, tende a ocorrer uma mistura indevida desses componentes, de forma que é necessária, se não uma matemática, um procedimento análogo à química (CRPr, 291) e que vise separar o joio do trigo e que defina quem determina quem. Assim, ao não se perceber que o juízo sobre o que é e sobre o que pode (e deve) ser são resultados do exercício do juízo – ou seja, funções das faculdades humanas atualizadas historicamente mediante sínteses empíricas –, que deve articular adequadamente elementos puros e empíricos, acaba-se por misturar os termos, o que interfere ilegitimamente na determinação dos limites entre o efetivo (real) e o possível (pensamento). Depois de examinada a aproximação da lei da liberdade da vontade humana mediante sua apresentação sensível no tipo, o que se dá no registro mais geral da crítica, tratou-se de transpor essa mesma problemática para o registro mais diferenciado da aproximação da ideia pura de Estado – que, de resto, encontra seu fundamento na própria lei da liberdade, mas cuja dedução aqui não veio ao caso.

Como objeto mais específico, esta pesquisa trata das relações entre direito e política, onde o primeiro é entendido como conjunto de princípios racionais e a segunda, como seu momento de imanência, quando o direito se vê executar sob condição sensível. Na verdade, nessa formulação do problema já está contida a solução sustentada neste trabalho: ao invés de negar a submissão da política ao direito ao enxergar o determinismo próprio ao mecanismo da natureza atuando sobre as relações humanas, ou negar a política como instância mediadora necessária da aplicação dos princípios jurídicos puros, a hipótese de pesquisa é a de que o

---

<sup>4</sup> Refiro-me às máximas do entendimento humano comum, expostas no §40 da *Crítica do Juízo*: 1 – pensar por si; 2 – pensar no lugar de qualquer outro; 3 – pensar sempre em acordo consigo próprio.

direito – no sentido aqui tratado – oferece os critérios para orientar as reformas das instituições efetivamente existentes, exigindo a política como mediação necessária com a experiência. Essas reformas, por sua vez, têm seu sentido determinado pela referência a princípios formais que integram a ideia pura de Estado, a saber, a soberania popular e a divisão de poderes – princípios que, se é verdade que nunca se realizam inteiramente na experiência e sempre carecem de um princípio intermediário (Ment, p. 75 e 78), servem de constante orientação para mudanças nas instituições (formas políticas) que concretizem de maneira mais adequada a ideia pura. Como se percebe, trata-se de uma via estreita, onde se tenta evitar que a política se descole do direito, reduzindo-se a um problema técnico, de um lado, e também que o direito, do outro lado, pense poder dispensar a política em sua execução: esses posicionamentos antagônicos, segundo a hipótese de pesquisa, encontram suas origens, correspondentemente, no empirismo e no misticismo da faculdade de julgar prática – o que, segundo se supõe, resulta de uma desatenção ao movimento do juízo, que acaba por efetuar uma confusão entre o puro e o empírico, tratando por objetivo um princípio que é meramente subjetivo. Para dar conta desses desvios, oriundos de “vícios da sub-repção” (CRP, A643/B671), supõe-se aqui que é necessária a imposição de uma certa disciplina à faculdade de julgar prático-política, disciplina essa que encontra suas advertências tematizadas diretamente na típica – até porque o que aqui se chama juízo prático-político não é mais do que o próprio juízo prático sendo exercido no âmbito da legislação jurídica. Logo, só quanto ao conteúdo ele se distingue do que se poderia chamar de juízo prático-ético ou prático-religioso. Vale lembrar que a disciplina incide apenas sobre o método (CRP, A712/B740), daí que a disciplina seja, naturalmente, a mesma para o juízo prático em geral, independentemente do conteúdo que esteja em jogo (se ética ou política, por exemplo).

É bem sabido que, para Kant, a disciplina é uma instrução meramente negativa, que se ocupa tão somente de evitar o erro: sem propriamente expandir o conhecimento humano, estabelece um certo “sistema de precaução e auto-exame” (CRP, A711/B740) que busca atuar negativamente, de forma a constranger o pensamento a não se desviar de uma certa via. Em que pese, naturalmente, Kant reconhecer de forma geral a importância e valia de uma instrução negativa – que, de resto, pode ser mesmo identificada com a intenção precípua da crítica – ele adverte ainda que, particularmente em alguns setores do conhecimento humano, essa instrução austera (que nada oferece como ganho concreto ou imediato) e antipática (que mais coage do que estimula) pode “ter ainda mais importância que muito ensinamento positivo pelo qual nosso conhecimento poderia aumentar”. Veja-se a passagem da *Doutrina Transcendental do Método*:

Mas onde os limites do nosso conhecimento possível são muito estreitos, grande a inclinação para julgar, a aparência que se oferece muito enganadora, e considerável o dano proveniente do erro, o carácter *negativo* de uma instrução, que unicamente serve para nos preservar do erro, tem ainda mais importância que muito ensinamento positivo pelo qual o nosso conhecimento poderia aumentar. A *coação*, graças à qual a tendência permanente que nos leva a desviar-nos de certas regras é limitada e finalmente extirpada, chama-se *disciplina*. Distingue-se da *cultura*, que deve simplesmente proporcionar uma *aptidão*, sem com isso destruir uma outra já existente. Para a formação de um talento, que já por si mesmo tem uma propensão para se manifestar, a disciplina dará um contributo negativo, mas a cultura e a doutrina contribuirão positivamente. (CRP, A709/B737)

Ora, quando se procura um setor da vida humana que se enquadre nas características dadas por Kant, dificilmente se encontrará um que supere a política no atendimento a esses requisitos: uma via estreita marca o caminho do conhecimento possível, ladeada por latifúndios de dogmatismo, onde é imensa a inclinação para julgar, uma “publicidade enganadora” (CF, 90) presta um desserviço e, finalmente, quando ao dano, tem-se simplesmente a miséria do gênero humano. A passagem fala que, “para a formação de um talento, (...), a disciplina dará um contributo negativo, mas a cultura e a doutrina contribuirão positivamente”. Ora, não é a faculdade de julgar justamente um “talento especial” (CRP, A133/B172)? Com isso se quer dizer que, dos diversos usos desse talento, o âmbito da política está entre os que mais carecem de uma disciplina, mais do que de qualquer corpo doutrinário ou sistema de conceitos – esses, aptos a fornecer o contributo positivo. Esta pesquisa se ocupou em investigar os termos dessa disciplina, que se supõe encontrar seu fundamento na típica, e em apontar suas implicações: a um, quando se respeita essa instrução negativa, resultando em uma certa maneira de pensar que esta pesquisa buscou identificar com o republicanismo (o bom princípio em política); a dois, quando ela não é respeitada, dando lugar a uma maneira de pensar que aqui se buscou identificar com o despotismo (o mau princípio em política).

Assim, esta pesquisa, é verdade, não cuida tanto da parte positiva, do momento sistemático correspondente à doutrina – daí que descuide de temas como o sistema de conceitos puros da razão prática, suas deduções, a tábua das categorias, etc – e, mesmo quando esteve rapidamente em jogo o uso teórico da razão ou a reflexão transcendental tratada primeira *Crítica*, fez-se economia da *Análítica dos conceitos*. Aqui, foi tão somente questão de tentar identificar uma certa disciplina a ser imposta ao pensamento prático-político, motivo pelo qual o caminho argumentativo escolhido foi tal que desviou dessas

questões. Vamos percorrer agora esse caminho bem por alto, para tentar uma visão panorâmica que permita localizar seu fio condutor. O primeiro capítulo dedicou-se a apresentar uma certa concepção da razão humana que, além da já mencionada defesa do imperativo categórico como princípio fundamental de todo seu uso (O'NEILL, 1989, p. 23), procurou defender a natureza dessa razão e apontar os erros decorrentes de seus usos como imputáveis ao juízo, não às suas disposições originais. Como se imagina, buscou-se reforçar a noção de subjetividade da razão humana e de seus resultados históricos operados pelo juízo, cujo critério de correção repousa sempre, em última instância, na comparação com o juízo dos demais<sup>5</sup>. Uma vez situada a causa do erro no exercício do juízo, o segundo capítulo buscou apresentar a típica da faculdade de julgar prática, contida da segunda *Crítica*, como o *locus* da obra kantiana que concentra a disciplina que lhe deve ser imposta no âmbito prático: a típica dá conta das dificuldades geradas por uma certa carência da natureza da razão humana, que é tal que precisa sempre de algum “apoio aos sentidos” (Rel, 158/159) para que possa fazer uso de ideias puras. Assim, o racionalismo da faculdade de julgar prática é apresentada como a maneira de pensar que efetua a aproximação da ideia pura prática respeitando a disciplina, sem incorrer nem em um empirismo, nem em um misticismo.

Finalmente, no terceiro capítulo, buscou-se mostrar as implicações dessas maneiras de pensar no âmbito prático-político, onde se fez equivaler o racionalismo da faculdade de julgar prática ao republicanismo, identificado como o bom princípio em política. Buscou-se mostrar, a partir de analogias entre religião e política, como as mudanças nas respectivas instituições empíricas – Estado ético-civil (Igreja) e Estado jurídico-civil (Estado político) – devem ser pensadas a partir de reformas guiadas por princípios cuja mediação se dá via uso público da razão. Em outras palavras, essas mudanças devem ser pensadas enquanto processo de institucionalização, o que se dá quando a política se mantém nos limites da simples razão. Excedidos esses limites, o que ocorre por um vício de sub-repção imputável ao juízo, a implicação é um despotismo, maneira de pensar identificada como o mau princípio em política. Neste caso, pode-se tender a um despotismo do fato, onde o conceito de direito é tratado como conceito vazio e a política lhe nega totalmente submissão; ou a um despotismo

---

<sup>5</sup> “Ora, a lógica transcendental não é, em uma de suas caracterizações possíveis, a lógica da verdade (KrV, B87)? (...) Se é assim, ela ainda precisa, contudo, ser seguida de uma ‘lógica prática’, quando então os diversos juízos são confrontados não apenas com a experiência, mas também com os juízos dos demais. O mesmo vale para os juízos práticos, quando então a primeira seria vista como contendo as condições de validade objetiva dos juízos práticos, isto é, a possibilidade deles serem ditos justos ou injustos. Já a ‘lógica prática’ teria, neste último caso, no uso público da razão, no exercício público da faculdade de julgar, a única pedra de toque da ‘verdade’ dos juízos práticos” (PERES, 2004, p. 17 e 18).



da ideia, onde o direito (ou melhor, uma certa concretização de seu conceito oriunda de um juízo que não se submeteu ao processo de unificação na esfera pública) pensa poder dispensar a via da política (a cansativa tarefa de comparação com os juízos alheios na esfera pública) – o que, a depender das circunstâncias, pode resultar em inofensivas constituições imaginadas por sábios (CF, 91) ou num “terror da vontade boa” (PERES, 2004, p. 33).

Para concluir a introdução, cabem ainda algumas observações. Primeiro, o fato de tratarmos aqui o juízo prático focando na típica – reconhecidamente um momento de determinação, situado que está após as categorias da liberdade e instruindo a passagem possível destas à experiência – não quer dizer que suponhamos ser o juízo prático exclusivamente determinante. Simplesmente, pretende-se ver aí uma certa instrução que, repousando na necessidade de uma reflexão transcendental, adverte o juízo, qualquer que seja o sentido de seu movimento – determinante, reflexionante-estético ou reflexionante-teleológico –, acerca da confusão entre elementos empíricos e puros. A exigência aí imposta é a de que, entre a ideia pura e sua apresentação, reconheça-se uma relação tão somente analógica, ou seja, segundo a forma. Segundo, no tratamento da *Doutrina do Direito*, esta pesquisa tem seu centro de gravidade pronunciado pendendo pro lado do direito público, em detrimento do direito privado – ora, salvo engano, o direito de propriedade aqui sequer uma vez foi mencionado. Cabe uma justificativa para essa seletividade: uma vez que o foco da pesquisa, tratando da realidade objetiva do conceito de direito, foi formulado em termos de passagem da ideia de Estado jurídico-civil (*respublica noumenon*) aos Estados efetivamente existentes (*respublica phaenomenon*), não foi o caso compreender a síntese empírica que determina o meu e o teu em certo momento histórico – falando aqui o direito de propriedade por todos os direitos adquiridos possíveis e pelas especificações do direito inato (DD, 238) –, mas sim a determinação de um certo desenho institucional, que seja, por assim dizer, a síntese empírica guiada pela ideia pura de Estado e que apresenta, ainda que de maneira deficiente e incompleta, os princípios da soberania popular e da separação de poderes.

## **CAPÍTULO 1 – NATUREZA DA RAZÃO HUMANA**

Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta, sem se prejudicar

a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz exceção para ninguém. É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu *veto* sem impedimentos. (CRP, A 739/B 767)

Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades. [...]; e todos os vícios da sub-repção devem sempre ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão. (CRP, A643/B671)

Os sentidos não enganam. Essa proposição é rejeição da censura mais importante, mas também, ponderando as coisas com rigor, a mais nula que se faz aos sentidos; e isso não porque os sentidos julgam sempre corretamente, mas porque não julgam de modo algum; (...). (Ant, 146)

## 1.1 USO TEÓRICO E USO PRÁTICO: IMPERATIVO CATEGÓRICO E DISCIPLINA NEGATIVA DA RAZÃO

São bem conhecidas e largamente criticadas as afirmações kantianas acerca de dois mundos igualmente habitados pelo homem – o sensível e o inteligível, o reino daquilo que é e daquilo que deve ser, regido um pelas leis da natureza, outro pela lei da liberdade. Enquanto se tem acesso a um mediante o uso teórico da razão, ao outro se acede pelo uso prático. Inclusive, seria difícil dizer o que Kant afirma mais vezes ou o que detém maior relevância: se suas advertências de que se tratam de âmbitos rigorosamente distintos ou se a exigência de que haja passagens entre eles, acompanhada dos esforços para construí-las. Uma vez separados, eis que a tarefa passa a ser encontrar comunicações entre um e outro. Em que pese Kant tratar desses *mundos* no decorrer de sua obra, pelo menos desde a primeira *Crítica*, o locus que parece ter ficado pra posteridade com destaque, ao menos na tradição da filosofia moral e política, foi a terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. É aí que se lê que, “quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros (...); mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível” (FMC, 103).

Estreitamente relacionada às noções de mundo inteligível e mundo sensível, há uma outra alegação kantiana também tão famosa quanto posta sob suspeita, a saber, a da unidade

entre razão prática e razão teórica. Assim, lê-se no prefácio da *Fundamentação* que se exige “que se possa demonstrar simultaneamente a sua [da razão prática] unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar” (FMC, 391). Assim tem que ser, pois “se trata sempre de uma e mesma razão” (CRPr, 218). Diante desse quadro, pretende-se apresentar aqui uma leitura que vai no sentido de identificar a origem comum dos usos teórico e prático da razão numa mesma disciplina negativa<sup>6</sup> de pensamento: trata-se de mostrar que os usos teórico e prático da razão estão unidos por uma mesma sorte de vedação formal que trata de não admitir regras na orientação da ação e do pensamento acerca das quais não haja a possibilidade de acordo entre os envolvidos – disciplina essa que pode ser identificada com o imperativo categórico. Em outras palavras, trata-se de afirmar o imperativo categórico como o “princípio comum” à razão prática e à razão especulativa referido por Kant (FMC, 391), situando-lhe como supremo não apenas quanto ao uso prático da razão, mas da razão como um todo. Levar a sério essas afirmações kantianas acerca de um princípio comum que unisse os usos teórico e prático e construir uma interpretação da filosofia crítica que lhes dê consequência não foi tarefa que cativou a muitos e nem resultou unívoca. Naturalmente, encarar a questão diretamente foge ao objeto desta pesquisa: será aqui utilizada, para dar conta do assunto no limite do necessário, a interpretação de Onora O’neill (O’NEILL, 1989) – que, das interpretações conhecidas, é aquela que julgamos mais condizente com o que Kant quis dizer, superando a mera investigação das palavras ditas (Resp, p. 115).

Para a inglesa, a filosofia crítica – e, notadamente, a primeira *Crítica* – é sistematicamente anti-racionalista e anti-fundacionista (O’NEILL, 1989, p. 4). Ela afirma que a “estrutura profunda” da *Crítica da Razão Pura* é constituída por “uma série de metáforas políticas e jurídicas interligadas” (O’NEILL, 1989, p. 4) e que essa estrutura, junto com sua visão de método filosófico – que não só é apresentado na *Doutrina Transcendental do Método*, como também exemplificado e exercido na própria obra –, é profundamente política. Mais ainda, chega a se referir à primeira *Crítica* como um “trabalho político”, lembrando que, por mais escárnio que cause a ideia, não se trata exatamente de uma novidade: pelo menos Hannah Arendt e Hans Saner já o teriam sustentado. Assim, para construir uma interpretação que coloque o imperativo categórico como princípio comum aos usos prático e teórico da razão, Onora desenvolve a analogia entre pensamento e política.

---

<sup>6</sup> Sendo mais rigoroso com a terminologia kantiana, isto seria um pleonasma, já que a disciplina, como Kant a entende, é sempre negativa (CRP, A 710/B 738).

Pois bem: um dos pontos principais do argumento é a estrutura textual da primeira *Crítica*, que põe a discussão sobre o método apenas depois da principal parte do trabalho ter sido feita, na *Doutrina dos elementos* – o que quer dizer, naturalmente, que o método não é condição ou fundamento para que se empreenda a atividade filosófica. Daí o claro anti-fundacionismo: Kant não parte de algum princípio ou método unívoco e certo, mas sim levando a própria razão a juízo, sem quaisquer pressuposições pretensamente racionais anteriores – até porque todas estão *sub judice*. Seu ponto de partida (e também ponto final, como veremos), como Onora indica (O’NEILL, 1989, p. 8), são as frustrações *históricas* da metafísica, ou seja, o conflito generalizado entre diferentes sistemas e perspectivas na tradição da filosofia ocidental. Não se pode partir de qualquer plano ou procedimento de pensamento previamente dado, porque não há qualquer acordo possível – os sistemas em disputa são incompatíveis entre si e beligerantes, como se estivessem em um *estado de natureza*, na ausência de uma instância unificada (o tribunal da crítica que Kant propõe) a lhes julgar as pretensões. Além disso, o pensamento como atividade reflexiva, isto é, de retorno sobre si mesmo, não poderia ser empreendido sem antes ter algo sobre o que refletir, um material a ser então tratado: a tarefa da reflexividade “não pode ser empreendida de início, mas apenas retrospectivamente, reflexivamente, rumo ao final” (O’NEIL, 1989, p. 14). Assim, na leitura da inglesa, a crítica da razão é uma tarefa<sup>7</sup> reflexiva e política, não há pontos de partida partilhados ou auto-evidentes:

O ponto central que Kant marca com essas analogias é que a autoridade da razão deve ser vista como uma *tarefa prática e coletiva* (uma vez que não recebe nenhuma justificação antecedente ou transcendente), como aquela de constituir a autoridade política. (O’NEILL, 1989, p. 18)<sup>8</sup>

Em relação à interpretação de O’neill, talvez seja possível se afirmar coisa semelhante ao que Leonel Ribeiro dos Santos diz de seu trabalho – lembrando que ambos conferem papel decisivo às metáforas e analogias para a compreensão do pensamento kantiano. Ele afirma:

---

<sup>7</sup> “(...) e é um apelo à razão para atacar de novo a mais dificultosa de todas as suas incumbências, isto é, a do conhecimento de si mesma, e para instituir um tribunal capaz de assegurar suas reivindicações justas, mas também de repelir todas as pretensões infundadas (...); e esse tribunal outro não é senão a própria *Crítica da razão pura*” (AXII).

<sup>8</sup> Tradução do original: “The central point that Kant makes with these analogies is that reason’s authority must (since it receives no antecedent or transcendent vindication) be seen as a *practical and collective task*, like that of constituting political authority” (O’NEILL, 1989, p. 18).

A nossa atitude tem, na inspiração que lhe preside, algo de análogo à atitude transcendental kantiana: também aqui, com efeito, não nos ocupamos diretamente como os “objetos” da filosofia kantiana, isto é, com as suas teses ou doutrinas sobre este ou aquele problema filosófico, mas com as “condições de possibilidade” da respectiva enunciação e produção, ou seja com a linguagem em que se exprimem. (SANTOS, 1994, p. 91)

Assim, parece que pode também ser dito que, ao deliberadamente desconsiderar a *Doutrina Transcendental dos Elementos* no desenvolvimento de seu argumento, O’neill não pretende se ocupar dos ‘objetos’ da filosofia crítica – soluções dadas por Kant a problemas filosóficos específicos da tradição ocidental – e sim das “condições de possibilidade” dessa problematização, que podem ser compreendidas como as condições de existência da própria razão e, portanto, a uma certa disciplina de pensamento que é tratada na *Doutrina Transcendental do Método* e que pode ser resumida, segundo a interpretação de O’neill, no reconhecimento do imperativo categórico como princípio supremo comum a todo uso da razão. Vejamos uma reconstrução sintética de seu argumento.

A primeira observação que se apresenta quando se lança o olhar sobre os negócios humanos – práticos ou teóricos (e, entre esses, políticos ou filosóficos) – traz à tona as discordâncias, as incongruências e, mais grave, as incompatibilidades entre os modos de pensar e de agir de uns e outros, pessoas isoladas ou grupos. É o que se pode chamar de *fato da pluralidade*: trata-se de uma constatação *de fato*, oriunda da observação do comércio humano e que conduz ao reconhecimento de que a humanidade não foi presenteada com princípios comuns e auto-evidentes para guiar seu pensamento ou sua ação – muito diferente, acontece de cada sujeito pensar e agir segundo sua cabeça. Também na tradição filosófica ocidental – da qual Kant faz parte, para a qual se dirige precipuamente e com a qual abre e fecha sua primeira *Crítica* – verifica-se esse fato da pluralidade. Como se sabe, as justificações da razão e as tentativas de identificar seus princípios supremos resultaram nos mais diversos sistemas, virtualmente sempre incompatíveis e discordantes entre si. Posicionar-se acerca dessa questão tem, para Kant, um significado muito expressivo: trata-se de participar de uma tarefa coletiva, situada no tempo e no espaço, que interessa e aproveita a todos – por isso, a primeira *Crítica* não apenas se inicia com um convite aberto, como finaliza convidando o leitor atento a julgar o esforço empreendido na via crítica, “única ainda aberta”, e, caso lhe agrade, “a contribuir para fazer deste atalho uma estrada real” (CRP A 856/B 884). A justificação da autoridade dos princípios da razão, para Kant, é uma tarefa coletiva, cujas condições de existência podem se fazer equivaler a seu princípio supremo. E, sendo situada

no espaço e no tempo, possui naturalmente uma história: a história da razão pura (CRP A 852-856/B 880-884) – o que ao leitor desavisado pode até parecer um contrassenso.

Pois bem, o que importa ver aqui é que pensamento e ação encontram-se, para a humanidade, na situação análoga de, diante do fato da pluralidade, não se dispor de orientação pré-pronta – o instinto não mais nos determina e não existem regras autoevidentes para todos (só pra uns...) ou qualquer tipo de harmonia pré-estabelecida. Apesar disso, vivemos no mesmo mundo e nossas ações e conhecimentos são como que *forçados* a dialogarem e a encararem esse fato da pluralidade<sup>9</sup>. Essa analogia é posta por Onora O’neill, que fala da *política da razão*:

A razão pela qual Kant é levado a explicar a autoridade da razão mediante metáforas políticas é que ele vê os problemas das ordens cognitiva e política como surgindo no mesmo contexto. Em ambos os casos temos uma pluralidade de agentes ou vozes (talvez agente e vozes potenciais) e nenhuma autoridade transcendente ou preestabelecida. A autoridade tem que, em qualquer dos casos, ser construída. (...) Razão e justiça são dois aspectos da solução de problemas que surgem quando uma pluralidade não coordenada de agentes deve partilhar um mundo possível. (O’NEILL, 1989, p. 16)<sup>10</sup>

Ora, se não há ponto de partida comum possível (não há um ponto zero fora da história) para a tarefa de justificar a razão e identificar seus princípios norteadores, apenas se pode levar adiante essa empresa de maneira retrospectiva, reflexiva e sempre recorrente. Ou seja, empreendemos essa tarefa não *ab initio*, antes de todo raciocinar: não é necessário definir o que é razão para começarmos a pensar: é sobre a matéria acumulada no decorrer do tempo (no caso, a tradição filosófica ocidental) que o empreendimento crítico reflete. Mas não se trata de uma tarefa pronta e acabada; como afirma Jaspers, Kant é o filósofo absolutamente indispensável, mas não é a filosofia inteira (JASPERS, 1962, p. 154) – apreciação da posteridade que coincide bastante com o juízo que o próprio Kant faz de sua obra. Assim, como Onora O’neill formula, o ponto central de Kant ao fazer uso das analogias entre razão e política, “a autoridade da razão tem que (já que não recebe nenhuma justificação prévia ou

---

<sup>9</sup> O que se relaciona ao fato de a superfície da Terra ser redonda – e, evidentemente, finita – ao invés de plana e infinita (DD, §13).

<sup>10</sup> Tradução do original: “The reason why Kant is drawn to explicate the authority of reason in political metaphors is surely that he sees the problems of cognitive and political order as arising in one and the same context. In either case we have a plurality of agents or voices (perhaps potential agents and voices) and no transcendent or preestablished authority. Authority has in either case to be constructed. (...) Reason and justice are two aspects to the solution of the problems that arise when an uncoordinated plurality of agents is to share a possible world.” (O’NEILL, 1989, p. 16)

transcendente) ser vista como uma tarefa prática e coletiva, como aquela de constituir uma autoridade política” (O’NEILL, O., 1989; p. 18).

Assim, na interpretação de O’neill, o que Kant propõe como princípio racional supremo – não prova, mas *propõe* – é tal que, destituído de qualquer determinação positiva (ou seja, não diz quantos andares a construção vai ter, quantos quartos, se haverá uma cozinha ou onde ela será), afirma que não se deve adotar nenhum procedimento que impeça a aceitação do outro. Já que se trata de uma tarefa coletiva, que pressupõe a participação – senão a colaboração – de todos, o primeiro princípio tem que ser um que vede a adoção de regras que tornem impossível essa participação. Veja-se:

O único caminho pelo qual podemos justificar certas maneiras de pensar ou de agir, e pretender que essas maneiras tenham autoridade, é considerando como devemos disciplinar nosso pensamento se queremos pensar e agir de alguma maneira. Esse disciplinamento não nos leva a algoritmos racionais, mas a certos constrangimentos em todo pensamento, comunicação e interação no seio de qualquer pluralidade. Em particular somos levados ao princípio de rejeitar qualquer pensamento, ação ou comunicação que seja guiado por princípios que outros não possam adotar, e então ao Imperativo Categórico. (O’NEILL, 1989, p. 27)<sup>11</sup>

Presumivelmente, podem existir muitos planos que atendam a essa exigência racional: assim, a razão não determina ou fixa um plano a seguir, mas constrange formalmente os planos propostos. Trata-se, portanto, de uma atividade de auto-disciplina negativa da razão que, deixando larga margem de atuação aos fatores materiais e ao exercício do juízo por cada um, estabelece exigências formais que devem recorrentemente ser revistas, examinadas e mesmo reformadas. Daí que essa disciplina negativa pode, no limite, assumir feições positivas, como se vê nas máximas do entendimento humano comum (CJ, §40).

A razão tem a sua própria existência dependente da liberdade – no sentido de que a atividade que a razão representa apenas pode se realizar sob condições que não lhe sejam impeditivas, ou seja, em condições em que se pode refletir livremente, criticar, sem estar influenciado por determinantes outras, como o preconceito, as diferenças de acesso aos bens, o interesse pelo poder ou status, a vaidade intelectual, etc. Ou seja, a autoridade da razão – se existe alguma – só pode resultar do acordo entre as pessoas respeitadas essas condições.

---

<sup>11</sup> Tradução do original: “The only route by which we can vindicate certain ways of thinking and acting, and claim that those ways have authority, is by considering how we must discipline our thinking if we are to think or act at all. This disciplining leads us not to algorithms of reason, but to certain constraints on all thinking, communication and interaction among any plurality. In particular we are led to the principle of rejecting thought, action or communication that is guided by principles that others cannot adopt, and so to the Categorical Imperative.” (O’NEILL, 1989, p. 27)

Assim, o que importa perceber é que o significado da razão é o de uma atividade ou tarefa coletiva e sem termo de exame de seus procedimentos (faculdade dos princípios e não das regras) e de busca de juízos válidos para todos, cujo princípio último é a não adoção de procedimentos que excluam a possibilidade de aceitação pelas outras pessoas – ou seja, o próprio imperativo categórico. Veja-se:

**Em todos os seus empreendimentos deve a razão submeter-se à crítica e não pode fazer qualquer ataque à liberdade desta**, sem se prejudicar a si mesma e atrair sobre si uma suspeita desfavorável. Nada há de tão importante, com respeito à utilidade, nem nada de tão sagrado que possa furtar-se a esta investigação aprofundada que não faz exceção para ninguém. **É mesmo sobre esta liberdade que repousa a existência da razão; esta não tem autoridade ditatorial alguma, mas a sua decisão outra coisa não é que o acordo de cidadãos livres**, cada um dos quais deve poder exprimir as suas reservas e mesmo exercer o seu *veto* sem impedimentos. (CRP, A 738/B 766) (negritos nossos)

Assim, a liberdade – junto com sua *ratio cognoscendi*, o imperativo categórico – é, para Kant, intrinsecamente associada à própria existência de uma atividade de pensamento que legitimamente se pretenda racional. Sem a liberdade de crítica, na verdade, não é possível mesmo aferir legitimamente o que é racional, por não se conseguir efetivar a comparação entre os juízos diversos dos sujeitos em uma esfera pública: cada um estaria restrito – privado – ao seu juízo, sem termo de comparação com o juízo alheio e com a opinião pública em geral. Argumentou-se aqui, então, que é essa relação com a liberdade, enunciada no imperativo categórico como princípio supremo de todo uso da razão, que une os usos teórico e prático, nenhum dos dois gozando de princípios determinados auto-evidentes. Todos os enunciados de princípios, como se defenderá, resultam já da atividade de pensamento, do exercício do juízo, nada havendo de prévio.

## 1.2 UM CERTO CARÁTER INTUITIVO DO PENSAMENTO HUMANO

Como se deixa perceber pelo quanto exposto até agora, para Kant, diferentemente de muitos pensadores da tradição ocidental, a matemática não serve de modelo de racionalidade à filosofia: a tarefa do pensamento em uma e outra possui natureza totalmente distinta, caracterizando-se por métodos igualmente independentes. O que não quer dizer que os sucessos de longa data da matemática – que desde os gregos “entrou na via segura de uma ciência” (CRP, BX) e que nos brinda com “o exemplo mais brilhante de uma razão pura que se estende com êxito por si mesma” (CRP, A712/B740) – passem indiferentes ao filósofo; na verdade, esses sucessos acabam muitas vezes por seduzi-lo, fazendo com que lhe adote o método de maneira não tão frutífera em filosofia. Assim, para Kant, pode-se filosofar à



vontade sobre o triângulo, que não se ampliará o conhecimento em nada, caso não se recorra à sua construção na intuição (CRP, A719/B747). No caso específico de Kant, a matemática também teve seu papel na investigação filosófica, mas tão somente enquanto elemento relevante a propiciar a formulação da pergunta fundamental ‘*como são possíveis juízos sintéticos a priori?*’ – que engloba ‘*como é possível a matemática pura?*’ – e para servir de contraponto ao método propriamente filosófico. Vejamos esse contraponto, não tratando do conhecimento matemático nada além do estritamente necessário para marcar a diferença.

Se, por um lado, Kant entende o conhecimento filosófico como conhecimento racional *por* conceitos (discursivo), o matemático é conhecimento *por construção* de conceitos mediante sua apresentação a priori na intuição, pura ou empírica (CRP, A713/B741). Num, tem-se o “uso discursivo da razão segundo conceitos”; noutro, o “uso intuitivo, fundado na construção de conceitos” (CRP, A719/B747). Assim, o matemático exerce seu ofício mediante proposições sintéticas conhecidas *a priori*, partindo, por exemplo, do conceito de triângulo (definição), mas saindo dele para alcançar propriedades que não estão nesse conceito, mas que lhe pertencem de maneira universal e necessária – enquanto o filósofo “refletiria de uma maneira discursiva sem ultrapassar no mínimo que fosse a simples definição” (CRP, A719/B747). Logo, é nessa diferente forma do conhecimento ou modo de tratamento que residem as diferenças entre matemática e filosofia, não propriamente em qualquer diferença de matéria ou de objetos tratados. Finalmente, diferentemente da filosofia, a matemática opera com definições, axiomas e demonstrações: é a partir daqui que Kant delinea o contraponto que aqui nos interessa, marcando os limites e esclarecendo a dinâmica do pensamento filosófico.

Não há, a rigor, definições em filosofia: as definições matemáticas são marcadas pela certeza apodítica, já que o conceito do objeto foi dado originariamente pela definição – logo, não podem sequer ser falsas. A filosofia, modestamente, limita-se a *exposições* de conceitos dados (empiricamente ou a priori) que podem, no máximo, tornarem-se prováveis, mas nunca apoditicamente certas (CRP, A729/B757). Dão-se analiticamente, por decomposição: o que ocorre é uma aproximação constante e indefinida, sempre sujeita a revisão, da análise adequada do conceito, que nunca chega a apresentar limites seguros (CRP, A728/B756). Ora, sendo um conceito empírico, quaisquer novas observações podem acrescentar ou retirar notas que antes integravam a exposição daquele conceito. Sendo um conceito *a priori* – que aqui mais interessa – a coisa não se passa de maneira muito diferente: “(...) para falar com rigor, também não se pode definir nenhum conceito dado *a priori*, por exemplo, (...) direito, (...)” (CRP, A728/B756). Daí que a definição em filosofia venha sempre no final, não no início da

investigação (CRP, A731/B759) – o que nos remete de volta às razões pelas quais Kant deixa para o final de sua *Crítica da Razão Pura* uma sua doutrina do método, que apresenta uma noção e uma justificação da razão.

Tampouco a filosofia se compraz com axiomas ou demonstrações. Os princípios filosóficos não são imediatamente certos ou evidentes como os axiomas matemáticos, demandando sempre uma dedução: à filosofia, “nunca lhe é permitido impor os seus princípios a priori tão absolutamente, mas deve aplicar-se a justificar a autoridade desses princípios relativamente aos axiomas, graças a uma dedução sólida” (CRP, A734/B762). Finalmente, às demonstrações, que pelo próprio nome indica que se dá na intuição do objeto, contrapõem-se as provas filosóficas que podem ser apenas discursivas, realizando-se “por simples palavras (pelo objeto em pensamento)” (CRP, A735/B763). Ao limitar as pretensões da razão em seu uso discursivo (filosofia) em sua ânsia de igualar-se ao seu uso intuitivo (matemática) quanto à certeza, segurança e – por que não – amor-próprio deste, Kant afirma que a razão não está autorizada a olhar para o futuro de maneira tão confiante e segura de si, com grande audácia e “como se o caminho que percorreu venha a conduzir diretamente ao fim” – isto, principalmente porque esta atitude bloqueia o sentimento da necessidade de “voltar muitas vezes para trás e ver se por acaso não se descobrem, na marcha dos raciocínios, erros que lhe teriam escapado nos princípios” (CRP, A735/B764).

Mas esse uso intuitivo, ao qual se contrapõe o uso discursivo próprio do conhecimento filosófico, não se confunde com o que se pode referir como o “caráter essencialmente intuitivo do conhecimento humano” (LEBRUN, 2010, p. 30)<sup>12</sup>. Sendo discursivo o nosso entendimento (CJ, 347), não menos ele carece de imagens (CJ, 350): isso pela “carência natural a todos os homens de reclamar sempre para os conceitos e princípios supremos da razão algum *apoio para os sentidos*, alguma confirmação pela experiência” (Rel, 158/159). A natureza da razão humana é tal que precisa sempre “tornar intuitivo, para o uso prático, o conceito daquilo que é para nós insondável” (Rel, 71/72), o que se faz recorrendo “a uma certa analogia com os seres da natureza” (Rel, 79/80). Daí que o modo de representação humano seja um *modo intuitivo*, o qual pode ser *esquemático* ou *simbólico*:

---

<sup>12</sup> O contexto da passagem é o da advertência contra a extensão desavisada, às coisas em si, de categorias que são válidas para o conhecimento humano e tão somente para ele: “Só que a metafísica o ignora tão bem que interpreta todos os nossos conceitos (o infinito, por exemplo) como se pudéssemos ‘decidir’ sobre suas propriedades tão somente pelas forças de nossa razão. A crítica kantiana, pelo contrário, nos dirá: não sejam vítimas do caráter essencialmente intuitivo do conhecimento humano; guardem-se de afastar como contraditório em si aquilo que lhes parece impensável no nível da intuição.” (LEBRUN, 2010, p. 30)

Toda *hipotipose* (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto **sensificação** é dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada *a priori*; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que **somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada**, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ela **simplesmente analógico** ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte simplesmente segundo a **forma da reflexão**, não do conteúdo. (CJ, 255, negritos nossos)

Ora, o que importa reter desta passagem é que o modo de representação humano é tal que, para fazer uso de seus conceitos – para pensá-los – exige que esses conceitos sejam, de alguma maneira, aproximados da sensibilidade, aproximados da intuição: este é o significado da *sensificação* de que trata a passagem acima. Essa sensificação – aproximação do conceito da sensibilidade, apresentação – se dá de duas maneiras: *esquemática* ou *simbólica*, sendo que ambas são idênticas quanto à forma da reflexão, diferindo quanto ao conteúdo. Para fazer uso de um conceito, é indispensável, *para o pensamento humano*, que esse conceito se lhe seja apresentado intuição – isso, como exemplo (conceito empírico), como esquema (conceito puro do entendimento: categoria) ou como símbolo (conceito puro da razão: ideia). A coisa vai mais ou menos desse modo: fazer uso do conceito é igual a pensar; pensar, por sua vez, não é outra coisa a não ser julgar; que, finalmente, é sempre determinação de uma matéria por uma forma – que, no caso da lei moral, deve ser mantida em toda sua pureza e, para isso ser garantido em sua referência à experiência, exige-se a atenção à disciplina de pensamento posta na típica, que será tratada no segundo capítulo.

### 1.3 JUÍZO E ESFERA PÚBLICA: A RAZÃO EM EXERCÍCIO

A argumentação até aqui quis apontar algumas características da concepção kantiana da razão: não possui princípios pré-estabelecidos e, diante disso, devem todos os candidatos ser submetidos a uma disciplina negativa que impede a adoção de princípios que não possam ser aceitos por todos; essa disciplina é identificada com o imperativo categórico, que une os usos teórico e prático da razão; a justificação da autoridade da razão é uma tarefa que envolve o conjunto da humanidade; tem seu uso discursivo, próprio da filosofia, oposto ao uso intuitivo, próprio da matemática; e necessita, para o uso discursivo que faz dos conceitos, de uma sua aproximação da sensibilidade – apresentação na intuição – que pode se dar de modo esquemático ou simbólico. Resta diferenciar a razão do pensamento, o que equivale a distinguir, de um lado, as faculdades de conhecimento enquanto disposições originárias do homem – que integram a natureza de sua razão – e, de outro, o juízo enquanto exercício

efetivo dessas disposições. É nesse exercício efetivo – o pensamento propriamente dito – que, segundo se entende, encontra-se o cerne das prescrições da filosofia crítica. É nessa dinâmica interna – estrutura formal/reflexibilidade – que reside a pedra de toque de toda correção do pensar: é aí que, cumpridas as exigências críticas, garante-se o pensamento contra qualquer forma de dogmatismo (que são basicamente duas: o racionalismo e o empirismo); bem como também é aí que se originam tanto racionalismo quanto empirismo. Nesse sentido, não é exatamente nas disposições naturais da razão humana em abstrato que se deve buscar o erro, mas no uso que se lhes faz mediante o pensamento – ou seja, mediante o movimento do juízo perfeito por cada pessoa e, no limite, pela humanidade. Assim:

Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades. (...) e *todos os vícios da sub-repção devem sempre ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão.* (CRP, A643/B671, itálico nosso)

Faltou ainda, nessa passagem, a referência à faculdade receptiva de nossa constituição cognitiva, a sensibilidade. Mas, em outro lugar, Kant fez sua apologia:

Os sentidos não enganam. Essa proposição é rejeição da censura mais importante, mas também, ponderando as coisas com rigor, a mais nula que se faz aos sentidos; e isso não porque os sentidos julgam sempre corretamente, mas porque não julgam de modo algum; (...). (Ant, 146)

Assim, não é a qualquer das faculdades que constituem a natureza peculiar da razão humana que se devem atribuir os erros em nosso pensar, mas sim ao *uso que se lhes faz* – é para isso que se chama a atenção com a insistência e a constância com que se fala em *usos*: uso prático e uso teórico da razão; uso abstrato e uso concreto (Resp, p. 35/36); uso privado e uso público; uso intuitivo e uso discursivo; etc. E daí que, como a faculdade de julgar é o mesmo que a faculdade de pensar (A81/B106), é para ela – a faculdade de julgar – em seu exercício que devemos voltar nossa atenção e efetuar exame atento.

A partir da referência textual à diferenciação entre *Vermögen (facultas)* e *Kraft (vis)* empreendida por Kant em suas lições de metafísica, Béatrice Longuenesse (LONGUENESSE, 1993) desenvolve uma diferenciação que vai ao encontro da apontada aqui:

O *Vermögen zu urteilen*, especificado de acordo com as diferentes formas lógicas com as quais Kant constrói a tábua, poderia então ser considerado como uma *possibilidade ou potencialidade de formar juízos*, e a *Urteilkraft* cujo exercício será exposto, de um lado, no *Sistema dos princípios* da primeira *Crítica*, e de outro, na *Crítica da*

*faculdade de julgar (Kritik der Urteilskraft)*, lhe constituiria a efetivação ou ativação quando em relação com afecções sensíveis. (LONGUENESSE, 1993, XIV)<sup>13</sup>

Considerando que Kant utiliza, de maneira geral, o termo *Vermögen* para se referir ao conjunto das faculdade superiores de conhecimento – entendimento, faculdade de julgar e razão – parece haver um feliz encontro com a hipótese de pesquisa que venho desenvolvendo: enquanto as *Vermögen* são entendidas como potencialidades ou como aptidões ao pensamento discursivo, que carecem de estímulo/afecção externa para que se exerçam efetivamente, a *Urteilskraft* é essa potencialidade em exercício, ou seja, é o próprio movimento do juízo e, este sim, é aqui referido como pensamento. Após expor algumas reservas quanto a imprecisões terminológicas, Longuenesse afirma:

Mas, admitindo-se estas precauções, *no contexto citado* – aquele do estabelecimento da tábua das formas lógicas do juízo como fio condutor para a tábua das categorias – a relação entre os termos *Vermögen* e *Kraft* me parece significativa: é esclarecedor considerar o *Vermögen zu urteilen* como uma aptidão ao pensamento discursivo, da qual a faculdade de julgar, *Urteilskraft*, seria a efetivação ou atualização na relação com as percepções sensíveis. (LONGUENESSE, 1993, XV)

Diferentemente de Longuenesse, que tematiza a *Vermögen*, neste trabalho o que se tem em vista é a *Urteilskraft*, o juízo em seu exercício efetivo, processando os estímulos advindos da sensibilidade – isto, naturalmente, no âmbito prático. Por sinal, quando Kant define o *Esclarecimento* como “saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” e lhe proclama a conhecida – “*Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (Escl, p. 63/64) –, o que está em jogo é o entendimento enquanto *Urteilskraft*, ou seja, o entendimento enquanto efetivo exercício da atividade de pensar segundo seu próprio juízo. Quanto ao entendimento enquanto *Vermögen*, que nada mais é que uma capacidade ou potencialidade originária no homem, não há como, a princípio, se privar; daí que Kant afirme que: “O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento [como em geral não é o caso], mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem [como geralmente é o caso]” (Escl, p. 63). Mas, do pensamento próprio, que empreende por si mesmo e sob sua responsabilidade – deverá sustentar publicamente seu pensamento, responder às críticas e

<sup>13</sup> Tradução do original: “Mais ces précautions étant admises, *dans le contexte cité*, celui de l’établissement de la table des formes logiques du jugement comme fil conducteur pour la table des catégories, la relation entre les termes de *Vermögen* et *Kraft* me semble significative: Il est éclairant de considérer le *Vermögen zu urteilen* comme une *aptitude à la pensée discursive*, dont la faculté de juger, *Urteilskraft*, serait l’effectuation ou l’actualisation en rapport avec les perceptions sensibles.” (LONGUENESSE, 1993, XV)

arcar com as consequências dos erros – a pessoa pode ser privada. Nesse caso, ter-se-ia um *uso privado da razão*, o que será mais à frente desenvolvido. Então, dando sequência ao argumento, é o pensamento prático entendido como *Urteilkraft* – e não como potencialidade originária, com a qual a natureza já nos brindou de antemão – que ocupa a centralidade desta pesquisa. É nesse exercício efetivo e na elucidação das exigências para um funcionamento adequado que está o problema – funcionamento adequado esse que deve sobretudo ser compreendido formal e negativamente como a ausência de empecilhos à continuação indefinida de seu livre movimento. Por outro lado, o entendimento puro (*Vermögen zu urteilen*), que é fonte dos princípios organizadores do diverso da intuição, é dito legislador: “Mas sua legislação, longe de ser dada de uma vez por todas, é sem cessar conquistada e reconquistada, nas condições empíricas sempre renovadas” (LONGUENESSE, 1993, p. XXIV)<sup>14</sup>. O que se pretende aqui, então, é explicitar a dinâmica legítima do juízo prático em seu movimento, o que equivale a precisar as exigências postas pela crítica ao exercício do pensamento – que, como visto, é uma atividade coletiva e sem termo. Nesse mesmo sentido:

**Pois por trás do enunciado de leis (...) se tem o labor do pensamento, sem cessar recomeçado**, que impõe leis ao dado sensível: a simples potencialidade de julgamento ou aptidão à discursividade que é o *poder de julgar* munida de suas formas lógicas empreende um trabalho de toupeira que orienta as sínteses cegas da imaginação (*synthesis speciosa*) tendo em vista a reflexão lógico-discursiva, a qual dará lugar, primeiro, aos *juízos de percepção* (válidos apenas “para mim, e no estado presente de minha percepção”) antes de permitir a formação de *juízos de experiência* (“válidos para todos, em todo tempo”) (...). (LONGUENESSE, 1993, XXIII, negrito nosso)

O que acontece no uso privado da razão é que nele a pessoa não pensa segundo seu próprio juízo, mas sim segundo parâmetros alheios à sua própria atividade de pensamento (reflexão). Como se trata de uma atividade em geral legítima<sup>15</sup>, a de utilizar-se de seu próprio juízo, quem deixa de fazê-lo está sendo *privado* de uma atividade tal que é aquela que o caracteriza enquanto pessoa – daí um dos sentidos possíveis em se falar de um uso *privado*. Quem faz um uso privado de sua razão deixa de efetuar por si próprio e em sua completude o movimento do juízo que constitui o pensamento, utilizando-se de premissas a que não acedeu

<sup>14</sup> Tradução do original: “Mais sa législation, loin d’être donnée une fois pour toutes, est sans cesse conquise et reconquise, dans des conditions empiriques toujours renouvelées.” (LONGUENESSE, 1993, p. XXIV)

<sup>15</sup> Como se verá adiante, quando se trata de “agentes institucionais”, esse uso *não* é legítimo, devendo esses agentes julgarem de acordo com aqueles juízos que foram referendados institucionalmente (e, portanto, historicamente) pelo processo de unificação das vontades.

por si próprio no uso da razão. Ora, se a razão humana não vem ao mundo com nenhum princípio inscrito de maneira inata ou enunciado discursivo originário, qualquer enunciação de princípio racional é, ela já, o resultado de um juízo – juízo esse que toda pessoa deve, no limite, exercer por si mesma. Assim, preceitos e fórmulas são “instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade” (Escl, p. 64) – isso, em nada importando que esses preceitos e fórmulas sejam tradicionais ou culturalmente reconhecidos. Representam determinações resultantes do movimento do juízo que se “cristalizaram” culturalmente, mas que em nada isentam toda pessoa de submetê-las ao seu crivo racional, ao seu juízo: trata-se, a rigor, de um dever.

Assim, toda pessoa deve realizar em si, mediante o efetivo exercício do pensamento<sup>16</sup>, o movimento do juízo que perfaz a passagem entre inteligível e sensível e que confere, portanto, realidade objetiva às ideias puras. Esse movimento representa operar por si próprio e em todos os seus níveis a estrutura de flexibilidade que possibilita essa passagem, empreendendo por seu próprio juízo – mais ou menos conscientemente – desde a representação simbólica de uma ideia prática pura, passando pelos princípios intermediários que a traduzem, até as conclusões práticas do dia-a-dia. Naturalmente, isto significa, também, ser responsável pelos erros empreendidos nessa passagem – que, sabemos bem, não é unívoca. Isto é, não há um resultado exato a que todos que pensarem “corretamente” vão chegar: não há qualquer versão de ideia pura hipostasiada na coisa em si à qual cada um pode aceder e representar para si da mesma forma que para todos – quer dizer, para Kant, até se pode afirmar que *há*, portanto que se lhe dê o *status* adequado de um *focus imaginarius* que não está aí para ser alcançado, mas apenas para regular o uso da razão.

Não é porque cada um tem a responsabilidade de tomar posição diante da realidade objetiva das ideias práticas puras que essa seja uma atividade que deva ser pensada apenas no registro individual. Para Kant, “é difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade”, mas “que porém um público se esclareça a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável” (Escl, p. 65).

Assim, supõe-se que, quando Ricardo Terra fala em “confronto *sem mediação* da ideia com a efetividade histórica” (TERRA, 1995, p. 44), na verdade se trata de uma falta de mediação na instância adequada, qual seja, a opinião pública. Isso porque não há como

---

<sup>16</sup> O ponto é que esse efetivo exercício do pensamento não tem qualquer garantia de resultado – que, no final das contas, sequer é conhecido de antemão por ninguém: não há um ponto de vista humano qualificado o suficiente para pretender conhecê-lo, por mais condições favoráveis que goze (escolaridade, leituras, dinheiro, erudição, etc). Daí a contingência de nossos sucessos referida por Guyer (GUYER, 2009, p. 19).

representar uma ideia pura, aproximá-la da sensibilidade, a não ser pelo movimento do juízo em seus diversos registros: algum entendimento tem que perfazer esse caminho discursivo – o grande ponto é quem vai empreendê-lo. No caso de um revolucionário que quisesse implantar sua ideia a fórceps na realidade, não deixaria de haver mediação, mas esta ocorreria tão somente na cabeça do revolucionário. Daí que seja doce imaginar constituições que atendam às exigências da razão, mas temerário propô-las e culpável incitar o povo a abolir a que então vigora (CF, 91). O ponto aí é que a ligação entre ideia pura e realidade se deu na cabeça de uma só pessoa, sem o procedimento adequado de unificação das vontades, ou seja, sem a mediação legítima da esfera pública.

#### 1.4 ANTROPOLOGIA PRAGMÁTICA: TODO OU PARTE?

Então, como foi sugerido, esta pesquisa tem por pressuposto uma compreensão da filosofia kantiana com uma nota pragmática muito forte, não apenas por tematizar a *razão humana* – com seus interesses, necessidades e limitações próprias – e não uma certa *razão em geral*<sup>17</sup>, mas também por ter as necessidades do homem e o senso comum como temas recorrentes e, mais que isso, como instâncias legitimadoras de toda o empreendimento filosófico; sua principal valia, para Kant, não se encontra dentro de seu sistema de pensamento, mas sim na tarefa (coletiva) de melhor instruir a razão humana comum a evitar os erros – isso, não por um apreço à verdade por si só, mas sim porque esses erros desviam a razão *humana* (por conseguinte, a própria humanidade) do atendimento de suas necessidades legítimas. As referências frequentes que testemunham de um constante esforço arquitetônico, na verdade, longe de contradizer essa valoração, a confirmam, na medida em que é exatamente por não ter um interesse eminentemente e tão somente sistemático – embora não deixe de tê-lo, evidente – que a filosofia crítica se ressentiu do esforço de sistematização<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Na *Crítica da razão pura*, quando Kant fala de *razão em geral*, não costuma empregá-lo no mesmo sentido em que o faço: aqui se contrapõe a filosofia escolar e seus sistemas (AXIII), acolá se refere simplesmente à razão pura (na introdução à *Dialética Transcendental*, A298/B355). Em que pese a aparente dissonância textual, basta atentar para o fato de que toda a investigação empreendida nessa obra é sobre a razão humana, motivo pelo qual se pode ler ‘razão humana em geral’, onde Kant escreve apenas ‘razão em geral’. Exemplos de uso da expressão: BXXXVIII e B22.

<sup>18</sup> A propósito da dinâmica da produção intelectual de Kant e de como se relacionam trabalhos que aparentemente “revisam” anteriores, ver *Reflexão e sistema: a propósito da Primeira introdução e da gênese da Crítica do Juízo*, in: TERRA, 2003. Sobre o mesmo assunto: “Cada uma das últimas duas *Críticas* revisa e simultaneamente estende os resultados de suas antecessoras. Com efeito, apesar de toda sua aparência de sistematicidade, o pensamento de Kant sempre esteve em estado de constante evolução durante sua vida” (GUYER, 2009, p. 29). “Novamente Kant sutilmente revisa seu ponto de vista anterior: a liberdade humana não deve ser vista somente como uma força inteiramente externa à natureza, mas como a meta última da própria



Assim, a metafísica é vista não apenas como um assunto de escola, mas como uma disposição natural da razão humana que, *por exigências próprias* (logo, subjetivas), põe-se problemas que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão ou por princípios extraídos da experiência (CRP, B21/22)<sup>19</sup>. A própria *natureza da razão humana* exige a metafísica (CRP, B18). Não foi Kant ou os outros personagens da história da filosofia que inventaram de suas cabeças férteis os problemas de que tratam; o que está fundamentalmente em jogo são questões às quais é impossível ser indiferente, já que o respectivo julgamento constitui-se em uma necessidade de nossa razão (Orient, p. 50) – o que não quer dizer, por óbvio, que o tratamento escolar dessas questões não guarde peculiaridades, exigências e tarefas próprias em relação à *sã razão* (senso comum, razão vulgar). Veja-se: não se fala em privilégio ou superioridade alguma. Assim, não surpreende que, na *Típica*, depois de comparar os usos prático e teórico da razão e as funções que aí desempenham esquema e tipo – ou seja, uma argumentação altamente complexa – Kant afirme de passagem (para desespero do leitor) que “mesmo o entendimento mais comum julga desse modo” (CRPr, 123). Indicações como essa, no sentido de que o uso comum da *sã razão* opera naturalmente segundo as exigências críticas repetem-se.

Quando Kant afirma, na conhecida passagem da *Crítica da Razão Pura*, que “todo o interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) concentra-se nas seguintes três interrogações: 1. Que posso saber?; 2. Que devo fazer?; 3. Que me é permitido esperar?” (A805/B833), a utilização da primeira pessoa não deve ser negligenciada: a suposição aqui é que se trata de uma indicação da relevância pragmática dessas indagações, às quais claramente o pensamento crítico propõe maneiras de responder – a rigor, no que há de fundamental, não respostas prontas – e que, longe de dizerem respeito apenas ao indivíduo que as formula na ocasião, dizem respeito a toda a humanidade. Seria possível, sem prejuízo, escrevê-la na primeira pessoa do plural: vê-se que o sujeito dessa frase, na verdade, é a razão humana, que aí expressa os seus interesses legítimos – que, como se percebe, não são interesses abstratos, longínquos ou relacionados a qualquer princípio dito racional que possua

---

natureza” (GUYER, 2009, p. 41). Sobre o problema da unidade entre a primeira e a terceira Crítica, ver LONGUENESSE, 1993, p. 208 e ss.

<sup>19</sup> “Em certo sentido, contudo, esta *espécie de conhecimento* também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como **disposição natural** (*metaphysica naturalis*), pois a **razão humana**, impelida por **exigências próprias**, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência” (CRP, B21, negrito nosso).

validade em si mesmo e que fundamente um sistema de pensamento perfeito em si. Os interesses da razão se confundem com os interesses da humanidade.

A compreensão da filosofia kantiana como conscientemente ocupada em desenvolver tais respostas encontra respaldo em diversas outras passagens. No que aqui é tratado de mais perto, a filosofia prática, encontram-se diversas outras indicações dessa antropologia “latente”: assim, a moral é “fundada no conceito do homem como um ser livre” (Rel, p. 9); sem relação a um fim<sup>20</sup>, nenhuma determinação da vontade pode ser produzida *no homem* (Rel, p. 11) – note-se que se trata de uma afirmação feita sobre as condições particulares da faculdade de desejar humana, não a de um ser racional qualquer. Logo, trata-se de uma afirmação cuja validade se situa nos limites do humano, não podendo tal restrição ser adicionada em pensamento sem que se incorra em uma anfíbolia (acrescenta-se em pensamento, no inteligível e no que vale de direito, o que só é legítimo *para o homem*). Na primeira *Crítica*, também, o que está *sub judice* não é a razão em geral, incluindo como pode sê-la para um ser infinito e perfeito, mas a *natureza da razão humana*: é esta que põe as questões metafísicas (CRP, B22) e acaba por se enredar em paralogismos (CRP, A341/B399) e antinomias.

Quando Kant afirma, no segundo prefácio da *Religião*, que o essencial dessa obra pode ser compreendido pela moral comum (Rel, p. 21), em que pese a terminologia utilizada, o que está expresso é que o senso comum já detém o conteúdo que está ali sistematicamente apresentado, nos termos próprios ao registro do saber de Escola. Esta é mais uma indicação de uma atitude kantiana que é mais do que simples comentário de ocasião e, sim, marca mais uma vez uma constante em sua obra, que é a referência ao senso comum (sã razão/opinião pública) enquanto instância legitimadora da empresa crítica, isto é, onde a tarefa filosófica encontra sua destinação última. Trata-se aqui de entender o senso comum como lugar onde a filosofia deve, em última instância, produzir seus efeitos para justificar-se a si mesma – ou seja, ela não encontra seu valor na perfeição de sistemas ou em qualquer critério de verdade infalível, mas sim na possibilidade de atuar instruindo a *sã razão* a evitar o erro e a melhor atender a suas necessidades legítimas. Vale esclarecer explicitamente: quando se diz, então, que a filosofia encontra sua legitimação no senso comum não se trata, em absoluto, de afirmar que sua tarefa seja meramente referendar o senso comum e seus resultados históricos

---

<sup>20</sup> Assim, “também se poderia definir a vontade pela faculdade dos fins, na medida em que eles sempre são fundamentos determinantes da faculdade de apetição segundo princípios” (CRPr, 103); “é inegável que todo o querer tenha de possuir também um objeto, por conseguinte uma matéria; mas esta nem por isso é o fundamento determinante e a condição da máxima” (CRPr, 60).

contingentes. Ora, a filosofia encontra seu valor último não em si mesma ou na perfeição de seu sistema, mas sim na possibilidade de esclarecer o uso da simples razão e de evitar o erro, tarefas a serem realizadas não apenas no ambiente escolar, mas principalmente no espaço público em geral, cujo lugar de aferição é o senso comum. Assim, é no conhecimento vulgar que o exame dos princípios e das condições de possibilidade do conhecimento encontram sua aplicação (FMC, 392) – não apenas no que diz respeito à moral, mas também no âmbito teórico. Se bem que, em um e outro a razão humana comum não apresente o mesmo comportamento: quando se trata de teoria, não se arrisca a voos desmedidos, satisfazendo-se em ser “simples sã razão” (FMC, 405); já no uso prático, incorre potencialmente em uma dialética natural (provavelmente análoga àquela em que a razão teórica se enreda nos devaneios das escolas).

Porém, essa valorização do senso comum aqui sustentada pode ser posta em questão diante de passagens como as da *Religião*, onde Kant expressa quase um menosprezo pelas exigências substanciais convencionais que operam a moral comum<sup>21</sup>, como na diferenciação irreduzível traçada entre *fé histórica* (contingente, constituída em sua particularidade por fatores empíricos e devida, no limite, ao acaso) e *fé puramente moral* (racional, ou seja, que encontra sua origem tão somente na razão pura humana<sup>22</sup> e carrega em si, portanto, uma pretensão de comunicabilidade convincente): as observâncias prescritas pela fé histórica são ditas “atos moralmente indiferentes” (Rel, 150/153), aos quais as pessoas se apegam para supostamente servir a Deus, quando, na verdade, não é possível servir a Deus mais diretamente do que cumprindo os deveres em relação às outras pessoas – o que “não lhes entra na cabeça” (Rel, 146/149)<sup>23</sup>. Mas Kant não retira todo valor das crenças históricas,

---

<sup>21</sup> “Assim como a crítica da razão desata a autonomia da razão de todas as exigências tradicionais de verdade da teologia, para vinculá-las mais estreitamente ao ‘método’ desenvolvido, o comportamento moral é liberto de todas as exigências substanciais convencionais para se obrigar, de forma mais rigorosa, ao processo autônomo de comprovação da universalização de máximas do agir” (MAUS, 2009, p. 235).

<sup>22</sup> Fiz constar o “humana” aqui para marcar que mesmo a fé puramente moral repousa numa exigência subjetiva da natureza humana, que não poderia satisfazer-se com (isto é, da qual não se poderia exigir que) o acaso na ordenação do mundo, sendo-lhe praticamente necessária a ideia de um ser supremo ou de uma providência que garanta, ainda que no fim da história ou na outra vida, uma conciliação entre bem moral e felicidade.

<sup>23</sup> A explicação para isso é que, subjetivamente, as pessoas “não conseguem representar sua obrigação de outro modo a não ser como um *serviço*” (Rel, 144/146), onde se identifica uma incidência num misticismo da faculdade de julgar prática, uma vez que, no uso que fazem da ideia pura prática de um Senhor Supremo (Deus), enxertam determinações pertinentes a um seu tipo possível, qual seja, o conceito empírico dos senhores efetivamente existentes na sociedade humana – sendo que, “no mundo, todo grande senhor experimenta a necessidade específica de ser honrado por seus súditos e *glorificado* por marcas de submissão”

muito pelo contrário: ele as compreende como veículos ou meios *em potencial* para o acesso das exigências racionais puras às almas e corações humanos – veja, não é então sempre ou automaticamente que a fé histórica realiza seu valor de meio, mas só na medida em que encontra fundamentação na fé puramente moral, ou seja, em uma necessidade subjetiva da razão (Orient, p. 54/55). Daí que princípios morais conduzem *diretamente ao melhor*, enquanto que preceitos e fé histórica conduzem apenas *indiretamente*, sendo que, com os últimos, pode-se alcançar a *unanimidade mecânica* de uma *constituição civil*, mas não aquela das *disposições morais* (CF,80). Pois bem: o trabalho de fundamentação<sup>24</sup> da fé histórica na fé moral é feito mediante o exercício do uso público da razão pelos eclesiásticos. Veja-se a passagem:

Entretanto, para conciliar uma fé empírica – a qual nós devemos, ao que tudo indica, simplesmente ao acaso – com o fundamento de uma fé moral (...), é preciso uma análise da revelação que nos é trazida, isto é, uma explicação geral dessa, de modo que seu sentido seja harmônico com as regras práticas gerais de uma pura religião da razão. (Rel, 158/159)

Assim, a fé histórica tem garantida sua validade e direito, portanto que essa garantia se dê *sob o título adequado*, ou seja, não enquanto fim em si, mas somente enquanto meio para a progressão da fé puramente moral. Interessante notar que Kant adota uma atitude semelhante no que toca ao desenvolvimentos da história da filosofia. Em *Que significa orientar-se no pensamento*, por exemplo, ele admite a prova cartesiana da existência de Deus – isto é, admite-a no sentido de não a julgar exatamente *inútil*, mas sim como tendo incorrido em um deslize decorrente da ausência de crítica prévia: foi tomado como necessidade objetiva o que era tão somente necessidade subjetiva da razão. Ora, sendo-lhe dado o correto fundamento e conferindo-lhe o adequado status filosófico, a prova cartesiana subsiste, embora não mais como demonstração da existência de Deus, e sim como “desenvolvimento extremamente penetrante das condições subjetivas do uso de nossa razão” (Orient, p. 51).

---

(Rel, 146/149). Assim, contrabandeia-se para o interior do conceito puro uma nota – o gosto por ser servido e honrado – que tem origem tão somente sensível.

<sup>24</sup> Penso não ser por acaso a coincidência do termo fundamentação com o título de sua obra mais famosa em filosofia moral: de fato, o que Kant empreende ali é a conexão entre a moral comum (histórica) e as exigências racionais, conferindo àquelas o justo título racional mediante a exposição de seu método e fundamento de avaliação. Não surpreende, portanto, que se utilize de exemplos retirados dos costumes contemporâneos a si – para além de ser o natural, automático e previsível, há uma razão filosófica, já que empreende a tarefa de fundamentação racional dessa mesma moral comum, no limite em diálogo com o senso comum, como já aqui sustentado. O que não significa que tudo da moral histórica esteja aí para ser referendado pela razão: o que estiver em desacordo, deve ser abandonado (Rel).

Kant fala, então, em utilidade da prova cartesiana – onde, na verdade, pode-se entender o conjunto da tradição filosófica ocidental, tomando a parte pelo todo: pode-se conferir o mesmo tratamento ao capítulo final da primeira *Crítica*, a *História da razão pura*, onde a tradição é posta em revista “do ponto de vista simplesmente transcendental, a saber; do ponto de vista da natureza da razão pura, sobre o conjunto dos trabalhos realizados até aqui pela razão e que é certa que me representam edifícios, mas apenas edifícios em ruínas”. Esses *trabalhos* são valorizados enquanto momentos constitutivos que forneceram a matéria sem a qual não seria possível a atuação da estrutura reflexiva da razão (forma), que não pode ser exercida sobre o vazio – como se indicou no início deste capítulo, a razão implica uma atividade retrospectiva e recorrente de revisão (crítica) de seus pressupostos –, tendo sido momentos que lançaram luz sobre aspectos do funcionamento da razão humana que não se constituem exatamente em *erros materiais*, mas em *erros formais* – isto é, quanto à conclusão em si (matéria/determinado), resultante do movimento do juízo, não há erro; mas quanto ao movimento do juízo (forma/determinante), este sim apresenta um erro, que decorre da ausência de crítica e que consiste em se tomar por necessidade objetiva o que não passa de necessidade subjetiva. Assim, o problema não está tanto na conclusão em si, mas em *a que título* esta conclusão é tida por legítima.

Parece-nos que o conjunto da filosofia crítica, que empreendeu a investigação dos limites e capacidades da razão humana em diversos âmbitos, bem como enveredou pelo desenvolvimento dos primeiros princípios de algumas dessas áreas (momento sistemático), é um todo que pode, sem prejuízo, ser referido metonimicamente por sua parte, a antropologia pragmática<sup>25</sup>. Assim, se a antropologia pragmática pode ser vista como momento do sistema – aquele da ética aplicada à natureza humana particular, contido mesmo em uma obra específica – por outro lado pode também ser entendida como o conjunto da filosofia crítica: o exame acerca das condições de possibilidade, das necessidades subjetivas e das limitações próprias à natureza da razão humana, tendo em vista o atendimento de seus legítimos interesses. Como visto, o foco desse exame é no exercício presente da atividade de pensamento. Nesse sentido, retome-se a passagem:

---

<sup>25</sup> Trata-se, de resto, de sugestão do próprio Kant: “O campo da filosofia, nesta significação cosmopolítica, pode reduzir-se às seguintes questões: 1) que posso saber? 2) que devo fazer? 3) que me é permitido esperar? 4) que é o homem? A Metafísica responde à primeira questão; a Moral, à segunda; a Religião, à terceira; e a Antropologia, à quarta. Mas, fundamentalmente, tudo poderia reduzir-se à antropologia, pois as três primeiras questões remetem à última” (Lógica, 25).

Tudo o que se funda sobre a **natureza das nossas faculdades** tem de ser **adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo**; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades. (...) Não é a ideia em si própria, mas tão só o seu uso que pode ser, com respeito a toda experiência possível, *transcendente* ou *imane*nte, (...) e todos os vícios da sub-repção **devem sempre ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca ao entendimento ou à razão.** (CRP, A643/B671, negritos nossos)

## 1.5 PRINCÍPIOS SUBJETIVOS: AS CARÊNCIAS DA RAZÃO

Neste momento vale tentar uma aproximação do que, para Kant, significam princípios subjetivos e objetivos. Por sinal, parece haver um deslocamento nos sentidos dados por Kant a essa diferenciação, em diferentes contextos e obras, que merece ser mencionado. Na *Fundamentação*, por exemplo: a máxima é o princípio subjetivo do querer (FMC, 401), ou seja, aquele segundo o qual a pessoa efetivamente age; enquanto o princípio objetivo é a lei prática propriamente dita, logo, o momento eminentemente<sup>26</sup> racional e formal a submeter a exame as máximas assumidas como válidas pelos sujeitos – naturalmente, momento esse exercido pelo sujeito ele próprio, por sua vontade. Ora, em *Que significa orientar-se no pensamento* o princípio objetivo parece assumir um sentido diferente, relacionado à realidade de um objeto dado na experiência possível, enquanto que o princípio subjetivo é que se relaciona à razão<sup>27</sup>. Nos *Prolegômenos*, por sua vez, juízos de percepção são associados à validade subjetiva, enquanto juízos de experiência relacionam-se com a validade objetiva<sup>28</sup>. Aqui, a validade objetiva tem seu sentido marcado pela relação com uma maneira de ser do objeto: “(...) objetivo, o que quer dizer que ele [o juízo objetivo] enuncia não apenas a relação de uma percepção a um sujeito, mas uma maneira de ser do objeto” (Prol, 298). Mesmo essa validade objetiva do juízo assenta, em última instância, na subjetividade, ou seja, em estruturas originárias pertinentes às faculdades cognitivas humanas: “Os primeiros [juízos de

<sup>26</sup> Utiliza-se aqui o advérbio porque, a rigor, já as máximas são racionais, embora em um sentido mais lato, enquanto capacidade de representação de fins. Sobre o assunto: KORSGAARD, 1996.

<sup>27</sup> “Porque a razão, na determinação de sua própria capacidade de julgar, não está neste caso em condições de submeter seus juízos a uma máxima determinada segundo princípios objetivos do conhecimento mas unicamente segundo um princípio subjetivo de diferenciação. Nota: *Orientar-se no pensamento* em geral significa portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da razão.” (Orient, p. 49)

<sup>28</sup> Sobre o estado da arte do problema da objetividade dos juízos numa perspectiva semântica, ver FAGGION, 2009.

experiência], porém, exigem sempre, além das representações da intuição sensível, *conceitos particulares produzidos originariamente no entendimento*, que fazem com que o juízo de experiência seja *objetivamente válido*” (Prol, 298). Vale dizer, é mais fácil concordar (acordo empírico) sobre “maneira de ser do objeto” do que sobre representações de ideias puras, pelo motivo de que a experiência possível daquele oferece-nos mais referenciais, contrapontos. Mas a estrutura e a legitimidade da pretensão à universabilidade – signo maior da verdade – são as mesmas tanto no uso teórico quanto no uso prático da razão.

O que acontece no juízo prático é que a pretensão à universabilidade própria do juízo de experiência deixa de ser referida a um objeto enquanto referente independente do sujeito – marca da objetividade teórica. Deixa de ser referido a um objeto externo *real* e passa a ter sua pedra de toque num objeto supra-sensível, cuja realidade não nos é dada na experiência. Por isso que é menos equívoco, quando se trata de transitar entre os usos teórico e prático da razão, utilizar-se do termo *universal* do que do termo *objetivo*, já que naquele caso não há menção à raiz de objeto, mas apenas ao que lhe é essencial: a legítima pretensão à universabilidade que caracteriza o juízo de experiência – este, noção que, em conjunto com o juízo de percepção, pode ser pensada também no âmbito prático, como aqui se defende.

De uma certa maneira, a compreensão sistematicamente mais coerente dos sentidos de subjetivo e objetivo na filosofia kantiana parecem resultar da combinação, de um lado, do princípio subjetivo como exposto em *Que significa orientar-se no pensamento* e, de outro, do princípio objetivo como compreendido nos *Prolegômenos*. Isso porque, pensando a filosofia kantiana como fundamentalmente preocupada não com dar conta das percepções como elas são (não é um psicologismo ou um primórdio de neurociência), mas sim de uma investigação acerca do pensamento humano ou da razão humana (não do cérebro ou do sistema nervoso), seus limites e possibilidades, o que mais importa é entender essas exigências como integrantes do sujeito – portanto, subjetivas. O grande ponto é que os objetos – que admitidamente existem independentemente do sujeito – são os grandes referenciais comuns para guiar nossos juízos – a razão em exercício, o pensamento – em muito do que nos é relevante, porém não em tudo. No que os objetos não dão conta de orientar-nos – ou seja, em tudo o que é prático-moral –, entram em jogo princípios subjetivos da razão (Orient, p. 49).

Ora, entra em jogo também, mais uma vez, a compreensão kantiana acerca da razão, que não confere a esta princípios determinados previamente prontos, mas sobretudo lhe reconhece interesses legítimos (A805/B833) e um processo formal para examinar e testar as máximas de acordo com sua conformidade – esse processo formal, como se imagina, tem por fórmula o imperativo categórico. Assim, Lebrun afirma que “não somos, por outro lado, de

modo algum livres para abandonar esta representação; por mais ‘subjéitiva’ que seja, ela se nos impõe necessariamente” (LEBRUN, 2010; p. 103). A referência é ao *direito da necessidade da razão*, que aparece como “fundamento subjéitivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber” (*Orient*, p. 50). No mesmo sentido, na *Crítica da Razão Prática*:

Ora, aqui se encontra, em comparação com a razão especulativa, um fundamento meramente subjéitivo do assentimento, que, todavia, é objetivamente válido para uma razão igualmente pura mas prática, com o que e mediante o conceito de liberdade é proporcionada realidade objetiva às ideias de Deus e de imortalidade e <é proporcionada> a faculdade, antes, a necessidade subjéitiva (carência da razão pura) de admiti-las, sem que com isso, todavia, a razão seja ampliada no conhecimento teórico (...). (CRPr, 6)

Todo o empreendimento crítico parece exatamente girar em torno de mostrar como as exigências da razão são subjéitivas, não objetivas, e em desenvolver as implicações dessa compreensão, sem que a razão perca em nada sua autoridade por admitir que encontra sua justificação tão somente em si própria – muito pelo contrário, é a consciência dessa admissão a única que pode garantir essa mesma autoridade. Esse é mesmo o sentido de *transcendental*, que é “todo conhecimento que se ocupa menos dos objetos e mais do nosso modo de conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (B25). Aqui vale o esclarecimento, constante da *Dialética Transcendental*:

E isto, porque na nossa razão (considerada subjétivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a necessidade subjéitiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si. (A297/B353)

Segundo se entende, assim como existem as referidas máximas da razão especulativa, existe também a máxima da razão pura prática que, por óbvio, assenta sobre o interesse prático da razão. Mais uma vez, o que se tem são princípios subjéitivos – que nem por isso são menos necessários – que *podem parecer* princípios objetivos, mas não o são. Assim, ao estabelecer, na típica, que à lei da liberdade, bem como ao conceito do incondicionalmente bom, “não pode ser atribuída nenhuma intuição, portanto nenhum esquema para o fim de sua aplicação *in concreto*”, Kant vai ao encontro da advertência, contida no *Apêndice à dialética transcendental*, de que as ideias transcendentais não devem ser tomadas por conceitos de coisas reais (A643/B671). Ora, em se fazendo isso, incorre-se, *a princípio*, em um uso transcendente dessas ideias, que, além de resultar enganoso, mina a



possibilidade de acordo entre as pessoas, fazendo mesmo com que “espíritos penetrantes [entrem] em contenda uns com os outros sobre as características de homens, animais, ou plantas, ou até mesmo dos corpos do reino mineral” (A667/B695), porque consideram princípios simplesmente reguladores como princípios constitutivos, entrando, portanto, em conflito entre si. Porém, se considerados adequadamente como *máximas*, não há verdadeiro conflito, mas apenas um interesse diferente da razão que dá origem à diferença do modo de pensar: “De fato, a razão só tem um único interesse e o conflito das suas máximas é apenas uma diferença e limitação recíproca dos métodos para satisfazer este interesse” (A666/B694). Esse paralelo entre a *Dialética Transcendental* e a *Típica* pode ser mantido quando se mostra que as máximas em conflito no âmbito prático dão lugar ao empirismo e ao misticismo, donde se tratam de métodos diferentes e opostos cuja “limitação recíproca” só pode ser resolvida por uma adequada maneira de pensar representada, aqui, pela típica – lá, no âmbito do interesse teórico, pelo uso regulativo das ideias puras.

\*\*\*

Pode-se agora, a guisa de conclusão do capítulo e a partir dos resultados alcançados nesta pequena investigação acerca das peculiaridades da razão humana como pensada por Kant, retornar às noções de mundo inteligível e mundo sensível tratadas no início do capítulo: elas podem ser compreendidas como maneiras de aproximar da sensibilidade uma certa distinção irreduzível própria de nossas faculdades de conhecimento, a saber, entre efetividade e possibilidade – o que, como se verá no capítulo seguinte, decorre da constituição subjetiva dessas faculdades, que possui componentes ativos (entendimento e razão), mas também receptivos (sensibilidade). Assim, apresentando-os como dois mundos, o que se tem é a ilustração de diferentes totalidades, regidas por diferentes leis e pensados segundo diferentes conceitos – leis e conceitos esses cuja distinção tem por base, fundamentalmente, diferentes usos da razão: o uso teórico e o uso prático. Estes, apesar de unidos por uma mesma disciplina negativa, não devem nunca ser confundidos: envolvem diferentes usos dos conceitos, que ora são transcendentais, ora imanentes, diferentes jogos das faculdades e peculiaridades próprias nas respectivas disciplinas de pensamento. Com a construção da imagem de dois mundos distintos dos quais as pessoas participam, tem-se a tradução, pela representação de duas totalidades, de nada mais nada menos que diferentes disciplinas ao movimento do juízo. Logo, a recorrência com que aqui se usa de expressões espaciais (“aproximação de uma ideia pura da sensibilidade”, “localização no suprassensível”, etc) não deve ser compreendida como

indicadora da adoção da interpretação que enxerga nesses dois mundos, correspondentemente, duas ontologias. Simplesmente adota-se o mesmo recurso linguístico utilizado por Kant, em prol de oferecer algum “apoio aos sentidos” (Rel, 158/159) para a apresentação discursiva das operações do pensamento que aqui se tematiza.

## SEGUNDO CAPÍTULO – DISCIPLINA DA RAZÃO NO USO PRÁTICO: A TÍPICA

La Typique est l’instruction morale exacte; elle protège tout autant de l’*empirisme* eudémonique que du *mysticisme* de la raison pratique: le monde humain ne doit pas être pris de façon aussi anarchique qu’il est, mais on ne doit pas non plus imaginer fanatiquement que l’on peut voir, de façon sensible ou suprasensible, son harmonie conforme aux lois, le royaume Leibnizien de la grâce. (KRÜGER, 1961, p. 115)

Deste modo pode em parte evitar-se a desorientação de um ajuizamento ainda **rude** e pouco exercitado e, em parte (o que é de longe mais necessário), as **extravagâncias do gênio**, pelas quais, como sói acontecer com os adeptos da pedra da sabedoria, sem

nenhuma investigação metódica e nenhum conhecimento da natureza são prometidos tesouros sonhados e são dissipados tesouros verdadeiros. (CRPr, 291/292)

## 2.1 ANALOGIA, FORMA E MATÉRIA

O argumento central desta pesquisa, então, intenciona mostrar as implicações de uma adequada disciplina de pensamento, de acordo com as exigências críticas, na maneira de pensar as instituições políticas e suas mudanças. Segundo a hipótese de pesquisa, em se atendendo a essa disciplina, essa maneira de pensar resulta em um processo de institucionalização, onde a ideia pura prática de Estado e suas exigências formais (notadamente a soberania popular e a separação de poderes) têm sua realidade objetiva garantida ao orientar reformas nas instituições efetivamente existentes. Em virtude de particularidades da constituição subjetiva da razão humana, como visto no capítulo anterior, para o fim de sua aplicação aos casos da experiência – ou seja, para o uso dessa ideia pura – é necessário sua aproximação à sensibilidade, o que é levado a cabo pela faculdade de julgar prática – daí que se entenda que a típica da faculdade de julgar prática seja o *locus* que concentra o tratamento kantiano acerca da disciplina crítica de pensamento nesse movimento específico do juízo. Porém, antes de tratar diretamente da típica, é útil discutir algumas noções prévias acerca da analogia em Kant – para o que é indispensável também tratar dos conceitos da reflexão de forma e matéria. Registre-se que esse tratamento e aquela discussão se darão no limite do necessário para o argumento que aqui se pretende desenvolver.

Forma e matéria são tratadas diretamente na *Anfibolia dos conceitos da reflexão*, onde Kant está ocupado em diferenciar e clarificar as maneiras de pensar próprias a objetos dados na experiência – ou seja, sob condição sensível – e aqueles apenas pensados. Em que pese ser tratado na esteira dos outros conceitos de comparação (identidade/diversidade, concordância/oposição e interno/externo), Kant confere um status e um papel aparentemente diferenciado ao par forma/matéria:

*Matéria e forma.* São dois conceitos que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão **indissoluvelmente ligados a todo o uso do entendimento**. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (um e outro em sentido transcendental, abstraindo de toda a diferença entre o que é dado e a maneira como é determinado). (CRP, A 266/B 322, negrito nosso)

Segundo Longuenesse:

Matéria e forma, diferentemente dos outros conceitos de comparação ou conceitos de reflexão, não são conceitos regulando tal ou tal outro aspecto da comparação, mas conceitos que *caracterizam o exercício*

*do pensamento em geral: todo pensamento é determinação de uma matéria (lógica) por uma forma (lógica).” (LONGUENESSE, 1993, p.187)*

Assim, se Kant mantém a terminologia aristotélica tradicional, o que acontece é que determinação e determinado se interiorizam no pensamento, passando a se referir ao contexto de “reflexão do pensamento sobre seu próprio exercício”, permitindo a distinção, no movimento do juízo, entre o polo do que é dado (ou determinável) e o polo de sua ligação (ou determinação), “refletindo a estrutura fundamental de todo ato de pensamento” (LONGUENESSE, 1993, p.187 e 190). Isso, vale adiantar, vai ao encontro da noção de ‘razão atuando sobre a razão’ de que falaremos mais à frente quando caracterizarmos, com Ingeborg Maus (MAUS, 2009), a *reflexibilidade* em contraposição à simples *reflexão*. Assim, são vários os níveis nos quais o juízo atua organizando os dados de um nível “inferior”: o objeto é matéria (extra-lógica, visto que se situa na fronteira da discursividade com o sensível) para a forma da generalidade do conceito; os conceitos são matéria para a forma da ligação no juízo; o juízo por sua vez é matéria para a forma da consequência no silogismo; e, finalmente, os conhecimentos ligados são matéria para a forma de um sistema de conhecimentos<sup>29</sup>. Tratam-se, portanto, de noções *puramente relacionais e comparativas*.

Investiguemos agora o tratamento kantiano da analogia, para o que adiantaremos um pouco o passo do argumento. O tipo é o esquema, por assim dizer, de uma lei da razão apresentável *in concreto* na intuição e, portanto, acessível à sensibilidade; mas isso – e este é o grande ponto – apenas segundo sua forma, nunca segundo a matéria. Esquema esse que tem o fim de auxiliar a orientação da faculdade de julgar prática, sempre segundo sua forma. O que se quer dizer com “apenas segundo a forma”? Como a faculdade de julgar pode ser orientada apenas segundo a forma, sem indicação material? Quando se opõe forma e matéria, aqui, o que está em questão é a *maneira de pensar*, em contraposição a qualquer resultado específico do movimento do juízo, que sempre leva em conta determinações materiais. Lembre-se: forma e matéria são conceitos relacionais e “que servem de fundamento a todas as demais reflexões, de tal modo estão indissolúvelmente ligados a todo o uso do entendimento” (CRP, A266/B322).

Com o § 59 da terceira *Crítica* pode-se esclarecer um pouco mais como o tipo da lei moral ajuda a usar conceitos puros – ou melhor, perfaz uma intermediação necessária ao uso

---

<sup>29</sup> Ver *Lógica*, na *Doutrina geral dos elementos*: § 2º (matéria e forma dos conceitos), § 18 (matéria e forma dos juízos), § 59 (matéria e forma dos silogismos) e § 96 (forma para ligar o diverso do conhecimento em uma ciência; metodologia).

desses conceitos. Já foi dito que a razão humana é tal que carece, para que possa fazer uso dos conceitos, de aproximações da sensibilidade – o que se dá via *apresentação* desses conceitos *na intuição*. Acontece que há duas maneiras essencialmente diversas de apresentar conceitos na intuição: a primeira delas – dita *esquemática* – é adequada ao uso constitutivo do entendimento, que corresponde ao interesse teórico de conhecimento *do que é* e que atua sobre a organização dos dados da sensibilidade, guiando as sínteses da imaginação. Neste caso, apresentar um conceito, dando prova de sua realidade, significa fazer uma *demonstração* ou *apresentação direta*: se quero apresentar o conceito de um olho, tenho ao meu alcance o objeto e disseco-o para apresentar-me o conceito. Mas nem toda apresentação é desse gênero: há também a *apresentação indireta* ou *simbólica*. É a última que nos interessa e que Kant desenvolve também na típica: trata-se de uma “apresentação indireta do conceito” (CJ, 256), onde uma intuição é submetida a “um conceito que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição possível pode ser adequada” (CJ, 255). Veja-se: não é adequada materialmente, mas é “uma intuição tal que o procedimento da faculdade de julgar é simplesmente analógico”. Uma vez estabelecido o diálogo com a típica, importa agora retomar o passo do argumento e examinar o que é analogia para Kant.

Possivelmente, a primeira tematização direta que Kant dedica à analogia se dá no contexto da diferenciação, já tratada aqui, entre matemática e filosofia. Em que pese tratar a questão eminentemente no âmbito teórico, não deixam de haver indicações importantes. Veja-se:

Na filosofia, as analogias significam algo muito diferente do que representam na matemática. Nesta última, são fórmulas que exprimem a igualdade de duas relações de grandeza e são sempre constitutivas, de modo que, quando são dados três membros da proporção, também o quarto será dado desse modo, quer dizer, pode ser construído. **Na filosofia, porém, a analogia não é a igualdade de duas relações quantitativas, mas de relações qualitativas**, nas quais, dados três membros, apenas posso conhecer e dar *a priori a relação* com um quarto, mas **não** esse próprio quarto membro; tenho, sim, **uma regra para o procurar na experiência e um sinal para aí o encontrar**. (CRP, A179/B222, negrito nosso)

Embora se trate de um tratamento ainda limitado, essa passagem da primeira *Crítica* já traz a primeira indicação a se guardar: a analogia tem a ver com o conhecimento da relação entre membros, nunca com o conhecimento do próprio membro. Na passagem citada da primeira *Crítica* trata-se, numa analogia, de comparar as relações *entre coisas* com relações entre *outras coisas* completamente diferentes – isso, segundo a semelhança dessas relações apenas, não das coisas.

Posteriormente, Kant desenvolverá a noção de que a analogia trata não de relações entre coisas, mas de relações entre partes de uma coisa, de um lado, e partes de outra. Ou seja, trata-se de comparar um todo e suas partes com outro todo e suas partes, sendo que as partes de um todo e do outro todo relacionam-se de maneira igual – note-se bem: as partes não são iguais, mas se relacionam de maneira igual. A relação é, por sua vez, considerando-se um juízo que ligue dois conceitos, a forma desse juízo, onde os conceitos são a matéria. Por exemplo, ligando-se um conceito puro (matéria indeterminável, visto que suprassensível) a um conceito empírico (dotado de determinações materiais) que lhe sirva de tipo, o que se tem é que a analogia entre esses termos dirá respeito apenas à relação entre eles, ou seja, apenas num aspecto formal, onde as determinações materiais de um nunca poderão (legitimamente) ser transportadas para o outro.

Ou seja, o que se insinua é que a passagem poderia ser lida pelo prisma do par conceitual forma e matéria e fazendo o deslocamento que aqui interessa para o âmbito prático, com as respectivas adaptações: dados na experiência três objetos determinados materialmente (“dados três membros”), a analogia confere apenas uma regra formal para orientar os juízos práticos *in concreto* (“procurar na experiência”) e um sinal para encontrá-lo. Assim como a analogia ajuda a orientar os juízos teóricos na prospecção do sensível ainda não submetido a conceitos – juízos reflexionantes – também ela pode fornecer uma regra formal para ajudar a razão humana em seus juízos práticos, ou seja, na tarefa de prospecção de nossas máximas e de orientação da ação. Aqui, a matéria a ser organizada são os desejos dados pela faculdade de desejar inferior: dentre esses, a razão prática empiricamente condicionada – prudencial, via imperativo assertórico (FMC, 415) – nos fornece alguma orientação, mas não suficiente. A orientação final e incondicionada só advém com a submissão desses desejos, mediante o imperativo categórico, à forma da universalidade, à qual se acede por analogia. Veja-se:

O conteúdo transcendental prático é em verdade a *forma* pela qual a diversidade dos *desejos* é submetida ‘à unidade da consciência de uma razão prática que ordena numa lei moral, ou de uma vontade pura *a priori*’ (KpV, V, 65 – T. 79), isto é, a forma do dever tal como expressa em um imperativo categórico. (PERES, 2004, p. 27)

Voltemos ao texto kantiano, desta vez a uma passagem dos *Prolegômenos*:

Se eu digo: nos somos constrangidos a considerar o mundo **como se ele fosse a obra** de um entendimento e de uma vontade supremos, eu não digo realmente nada mais do que isso: **tal é a relação** entre um relógio, um barco, um regimento e um relojoeiro, o construtor, o coronel, **tal a relação entre o mundo sensível** (ou tudo aquilo que constitui os elementos e esse conjunto de fenômenos) **e essa qualquer coisa de desconhecida** [o Ser supremo] e que eu certamente não conheço segundo o que é em si mesmo, mas sim segundo aquilo que é

**para mim, ou seja, relativamente ao mundo do qual eu sou uma parte.** (Prol, § 57, negritos meus)

Assim, trata-se, como já visto, de uma identidade entre duas relações: a relação entre, digamos, o relógio e o relojoeiro é a mesma que existe entre o mundo sensível e o Ser supremo (Deus). Formulada a questão com mais precisão, tem-se que a relação entre o relógio e o relojoeiro é a mesma segundo a qual devemos pensar a relação entre o mundo sensível e Deus – trata-se de uma ligação teleológica, na qual a vontade de um termo (Deus ou o relojoeiro) é a causa da efetividade do outro termo (mundo sensível ou relógio). A partir de uma relação que nos é conhecida, que nos é dada no mundo (relógio e relojoeiro), pode-se pensar uma outra relação que não nos é conhecida, que não nos é dada: podemos pensar a relação entre Deus e mundo sensível *como se* fosse a relação entre o relojoeiro e o relógio, apenas possível se pensada teleologicamente, conferindo a Deus, exclusivamente para nosso fim, um entendimento – daí que o funcionamento da analogia pareça ser uma das chaves para a compreensão filosófica exata do significado do “como se” kantiano. Pois bem: a ligação entre uma relação e outra é o que se chama analogia. Veja-se, na sequência:

Um conhecimento dessa espécie é o conhecimento *por analogia*, palavra que não quer dizer, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas sim a semelhança perfeita de duas relações entre coisas totalmente diferentes. Graças a essa analogia, resta um conceito do Ser supremo suficientemente determinado *para nós*, se bem que nós tenhamos posto de lado tudo aquilo que podia *determiná-lo* absolutamente e *em si mesmo*; pois nós o determinamos em relação ao mundo e conseqüentemente em relação a nós, e nada mais nos é exigido. (Prol, § 58)

O exemplo que Kant traz em nota nos poupa trabalho, já que é justamente pertinente ao âmbito prático-político:

Assim há uma **analogia** entre a **relação jurídica das ações humanas** e a **relação mecânica das forças motrizes**: eu não posso fazer nada contra outrem sem lhe dar o direito de fazer, nas mesmas condições, o mesmo contra mim, exatamente como nenhum corpo pode agir sobre outro com sua força motriz sem ser por isso mesmo causa de que esse outro corpo reaja o tanto contra ele. Nesse exemplo, **direito e força motriz são coisas totalmente diferentes, mas nas relações deles há todavia uma semelhança perfeita**. Graças a uma tal analogia eu posso então **dar um conceito de relação entre coisas que me são totalmente desconhecidas**. Por exemplo, aquilo que a promoção da felicidade das crianças = a é diante do amor dos pais = b, a prosperidade do gênero humano = c é diante do desconhecido em Deus = x, que nós chamamos amor. Não que esse amor tenha a menor semelhança com alguma inclinação humana, mas nós podemos apresentar sua relação ao mundo como similar àquela que coisas do mundo têm entre elas. Mas nesse caso o conceito de relação é uma

**simples categoria**, a saber, o conceito de causa, que **nada tem a ver com a sensibilidade**. (Prol, § 58, nota, negritos meus)

Podemos, é verdade, apresentar a relação de algo desconhecido ao mundo como perfeitamente similar à relação de coisas do mundo entre elas, portanto que saibamos o que estamos fazendo e atenhamo-nos ao elemento formal da comparação, sob pena de se transpor para o conceito puro determinações materiais que não lhe pertencem (o que, como adiante será tratado, significa incorrer num misticismo da faculdade de julgar prática) – daí a advertência que vem em sequência, fechando às portas à sensibilidade, cuja “influência despercebida” (CRP, A294/B350) acaba por transformá-la, de “fonte de conhecimentos reais” em “fundamento do erro” (CRP, A296/B352). Afirmando que o conceito de relação é uma simples categoria, a indicação é de que se trata de uma estrutura originária da razão humana, cuja função é a de ordenar o múltiplo da sensibilidade possibilitando a constituição do objeto – que, no caso da causalidade enquanto categoria da liberdade, limita-se à determinação da vontade, tratando-se de “submeter o múltiplo das apetições à unidade da consciência de uma razão prática, ou de uma vontade pura priori, que ordena a lei moral” (CRPr, 115). Utilizando-nos então de analogias, conseguimos pensar sobre coisas que não conhecemos efetivamente, ou seja, que não são dadas na experiência. Cabem complementações esclarecedoras a partir de mais um recurso à *Religião*, onde Kant esclarece que:

(...) elevando-se do sensível ao supra-sensível, podemos certamente *esquematizar* (tornar um conceito compreensível por meio de uma analogia com alguma coisa de sensível), mas nunca *concluir*, de acordo com a analogia, que aquilo que convém ao primeiro termo deva também ser atribuído ao segundo... (Rel, 81/82)

No mesmo sentido e mais uma vez exemplificando em filosofia política, veja-se a passagem do § 90 da terceira *Crítica*:

É possível na verdade, relativamente a duas coisas de diferente espécie, *pensar* uma delas *por analogia* com a outra, mesmo no que respeita precisamente a sua heterogeneidade; mas a partir daquilo em que elas são diferentes não se pode *inferir* de uma a outra, segundo a analogia, isto é, transpor para a outra este sinal da diferença específica. Assim eu sou capaz de pensar a comunidade dos membros de uma coletividade, segundo regras do Direito, segundo a analogia com a lei da igualdade da ação e reação na atração e repulsão recíproca dos corpos entre si, mas não de transpor aquela determinação específica (a atração material ou a repulsão) para estes e atribuí-la aos cidadãos, para constituir um sistema que se chama Estado. (CJ, 449/450)

A advertência contida nessa passagem, que interdita a transposição, numa analogia de ‘x’ a ‘y’, de uma diferença específica de uma coisa ‘x’ a outra coisa ‘y’ de diferente



espécie, equivale a dizer que não se podem transpor determinações materiais: a analogia é um vínculo tão somente formal, referindo-se apenas à maneira de pensar certos objetos – daí que Kant afirme, na passagem citada anteriormente, que “nada tem a ver com a sensibilidade”. Ou seja, a faculdade que exerce função eminentemente receptiva em nossa cognição nada tem a fornecer ao raciocínio analógico, que é uma função do entendimento ou da razão. Caso se imiscua indevidamente no movimento do juízo que perfaz uma analogia, enxertando determinações materiais de uma relação à outra, a sensibilidade pode dar lugar, como veremos à frente, ao misticismo ou ao empirismo. A faculdade de julgar que perfaz devidamente a analogia que liga o conceito puro a uma representação concreta (tipo) é aquela que atua conforme o *racionalismo* da faculdade de julgar prática. Mas voltemos um pouco, tratando a típica, por assim dizer, do começo.

## 2.2 A TÍPICA DA FACULDADE DE JULGAR PRÁTICA

Para Kant, todo pensamento existe, em última instância, para ser aplicado, de uma forma ou de outra, à realidade. O pensamento existe fundamentalmente para ser referido às coisas, não para se bastar a si mesmo, ainda que ostentando grande perfeição sistemática. É nesse sentido que todo uso da razão “fundamentalmente permanece sendo um uso empírico<sup>30</sup>” (Orient, p. 51). Ainda que se tratem de objetos reconhecidamente supra-sensíveis, é preciso encontrar uma maneira de pensá-los que, *pelo menos*, os tornem convenientes ao uso empírico de nossa razão, sob pena de o sujeito, ao invés de pensar, entregar-se aos voos da fantasia, que é sinônimo de devanear (Orient, p. 50). Embora haja alguma confusão no uso comum da linguagem, *pensar* não é *devanear* – diferenciação da qual Kant não só está perfeitamente ciente, conferindo-lhe significado filosófico, como repetidas vezes solta farpas a uns e outros não tão atentos à questão que, no final das contas, equivale a traçar os limites e as exigências críticas postas ao pensamento. Como veremos, no âmbito prático, o distanciamento das exigências postas na típica resulta em devaneios, que não são mais que descolamentos entre pensamento (possibilidade) e realidade (efetividade).

A relação com a diferenciação feita por Kant entre o *conceito escolástico* de filosofia e o *conceito cósmico* (CRP, A838/B866) é adequada e útil: o primeiro trata a filosofia como

---

<sup>30</sup> O que não se confunde, note-se bem, com o uso empírico do *entendimento*, mencionado na *Anfibolia* e tratado primordialmente na primeira *Crítica*. Na *Crítica da Razão Pura*, o que está em questão em suas partes fundamentais é o uso empírico *constitutivo* dos objetos da experiência – uso constitutivo esse que *em geral* só é legitimamente exercido pelo entendimento, não pela razão. Digo em geral porque, naturalmente, em seu uso prático a razão pura encontra o seu único uso constitutivo – mas aí não é mais um uso constitutivo dos objetos da experiência: o que é constituído aí é o *faktum* da razão, pelo qual se dá a conhecer a liberdade.

um “sistema de conhecimento” que não tem por fim “outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição *lógica* do conhecimento”; no segundo caso, diferentemente, a filosofia é “a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana”. Neste último caso, a rigor, ninguém é filósofo, noção arquetípica que serve apenas para orientar o pensamento, ou seja, não tem mais que um uso regulador. Segundo se supõe, Kant fez a opção de encarar as tarefas próprias ao conceito cósmico.

Pois bem: todo pensamento deve se referir à realidade – ou seja, ter um *uso empírico* –, ainda que essa referência possa ser mais direta (como o entendimento via conceitos) ou menos direta (como a razão atuando sobre o entendimento via seu uso regulador ou em seu uso constitutivo na esfera prática)<sup>31</sup>. Daí que, não custa esclarecer, desse uso empírico associado como constante à razão não se extrai nenhum empirismo: a referência aqui é à destinação última do pensamento, não à sua origem – que, para Kant, como é algo bem sabido, é *a priori* e não pode ser reduzida à experiência, encontrando suas fontes originárias nas condições mesmo dessa experiência. Essa origem *a priori*, que integra o tema da *Dedução transcendental*, é dita originária, mas não inata. A diferença, sutil, é esclarecida de maneira sucinta na *Resposta a Eberhard*:

Surge assim a intuição formal que se chama espaço, como representação originariamente adquirida (da forma dos objetos em geral), cujo fundamento (como simples receptividade), não obstante, é inato e cuja aquisição precede, grandemente, aos conceitos determinados das coisas que se acomodam a esta forma; a aquisição da última é *acquisitio* derivativa, pois pressupõe os conceitos universais transcendentais do entendimento, que não são, precisamente, inatos, porém adquiridos e cuja aquisição, da mesma forma que a do espaço, não é inata mas originária, pois supõe as condições objetivas da espontaneidade do pensar (adequação à unidade da apercepção). (Resp, p. 71)

Vale acrescentar, ainda, na esteira da diferenciação entre *Vermögen zu urteilen* e *Urteilkraft* já apresentada, que o primeiro é originário – aptidão originária à discursividade – enquanto o segundo é o mecanismo que efetiva essa potencialidade e opera a gênese dos conceitos derivados mencionados na passagem transcrita<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> “A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico; (...)”. (CRP, A643/B671); “Se renuncio ao uso empírico desses princípios [da razão pura], como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso?” (CRP, A665/B693).

<sup>32</sup> Para uma discussão a respeito, ver LONGUENESSE, 1993.

### 2.2.1 O homem como caso da lei moral

É essa maneira de pensar objetos suprassensíveis, voltada para o desenvolvimento de uma sua aplicabilidade empírica e, também, respeitando os limites e as condições formais de possibilidade de nosso conhecimento impostos pela crítica da razão, que ocupa diretamente Kant na *Típica da faculdade de julgar prática pura*, seção que integra a segunda *Crítica*, logo após a tábua das categorias da liberdade (CRPr, 117) – tábua a qual não será aqui tratada, como mencionado na introdução. Sigamos mais de perto a *Típica*: o que Kant pretende é mostrar como deve se dar o uso *in concreto* de um conceito puro prático, ou seja, a maneira de pensar (ajuizar) acerca da questão da ligação entre aquilo que na regra foi dito universalmente (*in abstracto*) e sua aplicação *in concreto* a uma ação possível a nós na sensibilidade (CRPr, 119)<sup>33</sup>. Pode-se dizer, do uso *in concreto*, que se dá levando em consideração a constituição subjetiva da razão humana; do uso *in abstracto*, que se abstraem essas características. Note-se a dificuldade da ligação: de um lado, tem-se uma ideia pura prática – situada no mundo inteligível – cujo objeto – o moralmente bom – é igualmente supra-sensível; de outro lado, aparentemente enquanto *caso da regra*, tem-se uma ação possível ao sujeito que ajuíza<sup>34</sup>. Ter-se-ia então que ligar uma regra do mundo inteligível a um caso do mundo sensível, o que não soa nada convincente. Como o próprio Kant diz:

(...) parece absurdo querer encontrar no mundo sensorial um caso que – já que ele, nessa medida, está sempre submetido somente à lei da natureza – contudo permita a aplicação a si de uma lei da liberdade, e ao qual a ideia supra-sensível do moralmente bom, que deve ser aí apresentada *in concreto*, possa vir a ser aplicada. (CRPr, 120)

Mas, em que pese a formulação kantiana inicial do problema, o que parece é que não é exatamente a uma ação *in concreto* do mundo natural que a ideia prática pura se refere, mas sim à vontade, apenas mediatamente se relacionando à ação concreta possível ao sujeito. Nesse sentido: “(...) agora tratamos de uma vontade e temos de considerar a razão não em relação com objetos, mas com esta vontade e sua causalidade” (CRPr, 32). Ainda: “Portanto

---

<sup>33</sup> Sobre o uso *in abstracto* e *in concreto* dos conceitos, ver o § 16 da *Doutrina geral dos elementos* (Lóg, 99/100) e também: “Somente os químicos podem abstrair quando obtêm um líquido de outra matéria com o objetivo de separá-lo; o filósofo abstrai aquilo que não quer levar em conta ao usar um determinado conceito. Quem queira dar regras para a educação pode fazê-lo de forma a se referir a uma criança *in abstracto* ou *in concreto*, a uma criança da burguesia, sem falar da distinção da criança abstrata e concreta. **A distinção que há entre o abstrato e o concreto refere-se ao uso do conceito não ao próprio conceito**” (Resp, p. 35/36, grifo nosso).

<sup>34</sup> Sobre a pré-compreensão moral existente antes mesmo desse ajuizamento, visto que não ajuizamos moralmente sobre todas nossas ações – a maior parte delas (coisas como beber água ou comer feijão e arroz) são indiferentes morais, ver Barbara Herman (HERMAN, 1993).

leis práticas referem-se unicamente à vontade, sem consideração do que é realizado através da causalidade da mesma, e pode-se abstrair desta última (enquanto pertencente ao mundo sensorial) para as ter como puras” (CRPr, 35). Vê-se, portanto, que não é diretamente a uma ação concreta no mundo físico que a típica pretende ligar a ideia prática pura, mas sim à *vontade*<sup>35</sup> do sujeito, o que equivale a dizer que, ao invés de ser uma regra para uma ação *in concreto*, trata-se de uma regra para uma pessoa *in concreto*: o caso da regra é – ou melhor, *deve ser* – o próprio sujeito que ajuíza de suas ações incondicionalmente, segundo o imperativo categórico. Com Krüger, “o homem, na medida em que ele *deve ser* um ser puramente dotado de razão, é logo posto como o caso” (KRÜGER, 1961, p. 114).

No procedimento<sup>36</sup> da típica, essa ligação da ideia prática pura com a vontade do sujeito se dá com o fornecimento, daquela a esta, de um método para aproximar de maneira adequada às exigências críticas essa ideia pura, de um lado, da sensibilidade, de outro. Intento o qual encontra seu valor, em última instância, numa maior determinação da vontade pela ideia – em outras palavras, estreita-se a distância entre o possível moralmente e a efetividade da determinação da vontade (entre o pensável e o real). Esta aproximação é necessária, mais uma vez, em função da constituição particular da vontade humana (a rigor, faculdade de desejar), que não é determinável tão somente pela lei formal, mas também possui um elemento sensível constitutivo. Talvez mesmo se possa dizer que a típica é mais uma forte indicação da preocupação filosófica de Kant em construir uma teoria moral não para seres racionais em geral – para estes, bastaria o princípio judicatório contido na formulação da lei moral – mas sim para a humanidade, entendendo-a como dotada de entendimento (ativo) e de sensibilidade (receptiva), o que por vezes é referido como *razão finita*. Assim, se por um lado a mera fórmula do imperativo categórico contém, mesmo para a humanidade, o critério formal necessário e suficiente para perfazer o ajuizamento acerca do que é e do que não é conforme ao dever (princípio judicatório), esse enunciado, embora rigoroso e completo para um ser

---

<sup>35</sup> A vontade, para Kant, diferencia-se do arbítrio: “A faculdade de desejar, cujo fundamento interno de determinação (e, portanto, o próprio arbítrio) se encontra na razão do sujeito, chama-se *vontade*. Por conseguinte, **a vontade é a faculdade de desejar, considerada não tanto em relação à ação (como o arbítrio) quanto em relação ao fundamento de determinação do arbítrio à ação**; e, em rigor, não tem ela mesmo nenhum fundamento de determinação diante de si, mas, podendo determinar o arbítrio, **é a própria razão prática.**” (MS, p.17/18, negrito nosso). A respeito, ver artigo de White Beck.

<sup>36</sup> “(...) a razão se preocupou em dotar o entendimento de um procedimento *a priori*, por meio do qual ele pode tornar sensível o conceito de direito. Afirmar então que o entendimento dispõe de intuições *a priori* significa apenas isso: ele dispõe de um procedimento *a priori* de sensibilização de conceitos e ideias práticas. Na *Crítica da Razão Prática* a típica se ocupa justamente da análise de tal procedimento” (PERES, 2004, p. 61).

racional em geral, “nada faz ver” (KRÜGER, 1961, p. 106), ou seja, não contribui para a aproximação do conceito puro, num extremo, da sensibilidade humana, doutro – isto, porque a humanidade não é tal que age *apenas* segundo a ideia de dever.

Quando se falou acima de maior determinação da vontade pela ideia pura, importa esclarecer e marcar algumas posições. Trata-se aqui, exclusivamente, de uma questão de *princípio* de determinação da vontade, de uma relação que se situa tão somente no inteligível (à qual, portanto, não temos acesso, não conhecemos) e que nada tem a ver com a sensibilidade – pelo menos não ainda: passará a ter a ver quando se passar a falar em execução. Por ora, tudo se trata da disputa entre princípios, ou seja, entre maneiras de pensar, onde, em síntese, uma diz que só podemos querer aquilo que é possível moralmente – o bom princípio – e outra diz que podemos sim querer aquilo que não é possível moralmente – o mau princípio. Em outras palavras, a primeira máxima diz que devemos querer o bem, enquanto a segunda diz que podemos não querer o bem – estamos supostamente justificados a tal seja pelos fatos (empirismo), seja pela ideia pura a que temos acesso privilegiado (misticismo), onde se tem em todo caso uma confusão (mais ou menos consciente, pouco importa aqui) entre o possível moralmente (pensável) e o possível fisicamente (efetivo), cuja consequência é que o sujeito passa a se julgar legitimado a querer aquilo que ele sabe que não deve. Trata-se de uma questão de determinação da vontade, ou melhor, de princípio de determinação da vontade – que não é mais que uma questão de orientação em pensamento. Repita-se: é uma questão de princípio – princípio de determinação da vontade –, não de conclusão do juízo ou de execução.

Mas o que importa notar aqui é o registro inteligível em que nos movemos quando tratamos da típica: tudo gira em torno do princípio de determinação da vontade e é nesse registro, por sinal, que se encontra o que Kant chama de mal radical – longe de se situar nas inclinações oriundas da sensibilidade, o mal radical encontra-se mesmo no fundamento inteligível de nossa vontade. O bom princípio é: nós devemos apenas querer coisas possíveis moralmente, sendo que essa possibilidade moral equivale ao resultado da submissão da máxima ao imperativo categórico. Em outras palavras, o bom princípio é aquele que nos ordena a querer algo que possamos representar como universalizável, ou seja, como podendo valer para todos. Mas acontece conosco de não querermos o bem, subvertendo a nossa orientação em pensamento numa *perversão da máxima*:

(...) o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é se afastar do mal que não se deve procurar nas inclinações, mas na perversão da máxima e portanto na liberdade mesmo. As inclinações apenas tornam mais difícil a *execução* da boa máxima contrária; o mal propriamente

dito consiste em não querer resistir às inclinações quando elas convidam à transgressão e essa intenção é na verdade o inimigo (Rel, 69/70).

É ainda nesse registro tão somente inteligível que se dá a problemática presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, onde Kant não se satisfaz com a fórmula do imperativo categórico em sua pureza rigorosa<sup>37</sup>, mas desenvolve outras três formulações – “mais humanas e mais equívocas” (KRÜGER, 1961, p. 106) – com o fito, justamente, de aproximar a lei formal e abstrata da sensibilidade humana, facultando-lhe “acesso às almas” – o que se coaduna com a afirmação de que toda a moral precisa, para sua aplicação aos homens, da Antropologia (FMC, 412):

As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. **Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva que objetivamente prática, para aproximar a ideia da razão mais e mais da intuição (*Anschauung*) (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento.** (...) Mas é melhor, no juízo moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal.* **Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral acesso às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, da intuição.** (FMC, 436, negritos nossos)

É essa aproximação que é tematizada diretamente na típica, estabelecendo a exigência de que nada de intuitivo seja tido como integrante do conceito puro (o que descambaria, como se verá, num *misticismo da faculdade de julgar prática*), nem que lhe seja vedado totalmente o acesso à sensibilidade (o que resultaria num *empirismo*). Daí que é necessário um termo médio – o tipo – que possua algo de comum ao conceito puro e à sensibilidade. Esse ‘algo em comum’ é a forma, daí que o tipo apenas analogicamente pode ser referido à ideia pura. Mas vamos com calma, reaproximemo-nos do texto da *Típica*: Kant afirma aí que, “na subsunção sob uma *lei prática pura* de uma ação possível a mim no mundo sensorial não se tem a ver com a possibilidade da *ação* enquanto um evento no mundo sensorial”, pois neste caso está em questão o *uso teórico da razão*, conforme a lei da causalidade *física*, cuja condição integra os *conceitos da natureza* (CRPr, 121). O que está em

<sup>37</sup> “(...) não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária. O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (FMC, 421).

questão na típica, diferentemente, é o “esquema (...) de uma lei mesma, porque a *determinação da vontade* (não da ação em relação a seu sucesso), unicamente através da lei e sem outro fundamento determinante” (CRPr, 121), tem a ver com o uso prático da razão, conforme a causalidade e pelos conceitos da *liberdade*. Trata-se de “tornar intuitivo, para o *uso prático*, um conceito daquilo que para nós é insondável” (Rel, 71/72).

## 2.2.2 Possibilidade e efetividade para nós

Talvez, reste ainda alguma equívocidade na compreensão sobre a quê Kant se refere quando fala de *possibilidade*. Cabe então discutir a diferenciação fundamental entre *possibilidade física* e *possibilidade moral*, articulando essa distinção com a noção de *efetividade*<sup>38</sup>. A partir disso, estaremos aptos a tratar da exigência posta pela típica ao movimento do juízo e, principalmente, a compreender as implicações da atenção ou desatenção a esse movimento – que, segundo a hipótese de pesquisa, situam-se na fixação dos limites entre o possível (pensável) e o efetivo (real) e em evitar a confusão entre esses dois termos. Pois bem: eis uma passagem algo longa, mas particularmente esclarecedora, e que será utilizada outras vezes adiante:

Entendo por um conceito da razão prática a representação de um objeto como um efeito possível pela liberdade. Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo, e *o ajuizamento se algo é ou não um objeto da razão prática pura é somente a distinção da possibilidade ou impossibilidade de querer aquela ação*, pela qual, se tivéssemos a faculdade para tanto (o que a experiência tem de julgar), um certo objeto tornar-se-ia *efetivo*. Se o objeto é admitido como fundamento determinante de nossa faculdade de apetição, então a sua **possibilidade física** mediante o uso livre de nossas forças tem de anteceder o ajuizamento se ele é ou não um objeto da razão prática. Contrariamente, se a lei *a priori* pode ser considerada como o fundamento determinante da ação e esta, portanto, como determinada pela razão prática pura, então *o juízo se algo é ou não um objeto da razão prática pura é totalmente independente da comparação com nossa faculdade física, e a questão é somente se nos é permitido querer uma ação que é dirigida à existência de um objeto, no caso em que este estivesse em nosso poder*. Por conseguinte a **possibilidade moral** tem que preceder a ação; pois neste caso não é o objeto e sim a

<sup>38</sup> A intenção aqui, vale registrar, é tratar a questão no limite do necessário à hipótese de pesquisa e ao caminho argumentativo que se escolheu - que, como se sabe, passa praticamente ao largo da *Analítica Transcendental*, motivo pelo qual não se vai tratar a possibilidade recorrendo diretamente às categorias da modalidade na primeira *Crítica*. De resto, as passagens da segunda e da terceira *Crítica* aqui utilizadas permitem uma aproximação suficiente do problema da possibilidade diante das particularidades das faculdades humanas de conhecimento.

*lei da vontade o fundamento determinante da ação.* (CRPr, 100/101, itálicos nossos)

Percebe-se que a *possibilidade moral* de uma ação diz respeito apenas a se *podemos querer* algo. Essa possibilidade, por sua vez, é de ser aferida por um critério racional – como é sabido, o imperativo categórico ou o teste da universalidade da máxima – e poderia, portanto, ser adicionado o advérbio na enunciação: trata-se do que podemos *racional e legitimamente* querer. A conclusão à qual se chega mediante o exercício de um juízo, que afirma a possibilidade ou impossibilidade moral de uma ação, é o resultado do movimento do juízo (*Urteilkraft*), que perfaz a aproximação entre a ideia prática pura e a ação a ser julgada – o que não se dá sem percalços, como veremos. Mas o que importa reter aqui é o seguinte: a possibilidade moral é tal que se afere em pensamento, mediante o movimento do juízo e segundo critérios racional-formais que nada têm a ver com a possibilidade física do objeto visado pela ação. Quando se trata de um juízo prático puro, se está ou não ao nosso alcance realizar um objeto (torná-lo efetivo) nada diz sobre se devemos ou não querê-lo. Tratam-se de duas questões absolutamente distintas uma da outra e necessariamente irreduzíveis: enquanto a primeira diz respeito à experiência efetiva, ao que é, aonde se acede fazendo um uso teórico da razão e segundo conceitos da natureza, a segunda descola-se da experiência efetiva e cuida do dever ser segundo critérios racionais aferidos em pensamento, mediante o uso prático da razão e segundo os conceitos de liberdade – e é com base nessa segunda questão que nossa vontade deve ser em última instância determinada.

A compreensão da distinção entre possibilidade moral e possibilidade física, notadamente da independência entre seus critérios de aferição e da proeminência da possibilidade moral quando se tem em vista um julgamento prático-puro (para todos os outros juízos práticos, determinados pelo objeto, pouco importa a distinção), é de fundamental importância. Sua obliteração acaba por dar lugar a uma confusão entre possibilidade (moral) e efetividade das coisas (possibilidade física) – ou entre o que é de direito e o que é de fato – que tem sua origem em uma ausência de reflexão acerca da origem dos elementos que compõem nosso conhecimento, se do entendimento ou da sensibilidade. A questão está desenvolvida no § 76 da *Crítica do Juízo*, tanto no que diz respeito ao âmbito teórico quanto ao prático:

É absolutamente necessário ao entendimento humano distinguir entre a possibilidade e a efetividade das coisas. A razão dessa distinção encontra-se no sujeito e na natureza das suas faculdades de conhecimento. Na verdade se não existissem para o seu exercício duas partes completamente heterogêneas, o entendimento para conceitos e intuição sensível para objetos que lhes correspondem, não existiria



qualquer distinção daquele tipo (entre o possível e o efetivo). (CJ, 340)

Num primeiro momento, pode soar estranho que se afirme que a diferença entre o efetivo e o possível dependa das faculdades de conhecimento humanas, de algo que repousa ultimamente sobre estruturas subjetivas. Assim, parece não fazer sentido dizer que a possibilidade ou efetividade de algo, notadamente no âmbito teórico, tenha relação com nossas estruturas subjetivas: como admitir, por exemplo, que o fato de uma pessoa não poder voar tenha algo a ver com minhas faculdades de conhecimento? Lembrando da revolução copernicana, a estranheza tende a se dissipar: não se fala de possibilidade ou efetividade de coisas em si, mas de objetos do conhecimento humano. Kant lembra que, fosse o nosso entendimento intuitivo (capaz de intuições intelectuais), não possuiria qualquer objeto que não fosse efetivo: “tanto os conceitos (que dizem respeito simplesmente à possibilidade de um objeto) como as intuições sensíveis (que nos dão algo, sem todavia nos darem a conhecer isso como objeto) desapareceriam” (CJ, 340):

Ora, toda a distinção por nós realizada entre o simplesmente possível e o efetivo repousa no fato de o primeiro significar somente a posição da representação de uma coisa relativamente ao nosso conceito e em geral à faculdade de pensar, enquanto o segundo significa a colocação da coisa em si mesma (fora desse conceito). Por isso a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano, pois que na verdade sempre conseguimos pensar alguma coisa, mesmo que não exista ou representar-nos algo como dado, mesmo que disso não tenhamos qualquer conceito. (CJ, 340)

A fixação dos limites entre o que é possível (pensável) e o que é efetivo (real), em se tratando de faculdades de conhecer humanas, equivale à constituição do sistema de conhecimento empírico da natureza. A constituição desse sistema de conhecimento se dá mediante o movimento do juízo, tanto determinante (universal dado, subsume-se o particular) quanto reflexionante (particular dado, para que se lhe busque o universal por reflexão), onde a pesquisa da natureza não encontra termo: trata-se de um processo assintótico, onde a mediação entre possível e efetivo é realizada pelas ciências empíricas e, portanto, tem seus limites constantemente revistos. É o resultado do movimento sem termo do juízo entre determinação e reflexão que, a cada momento histórico, fixa os limites entre o possível (pensável, função do entendimento) e o efetivo (real, função da sensibilidade) – movimento do juízo esse que atua na constituição do conhecimento empírico a partir das leis da natureza. No exemplo teórico – a rigor, técnico-prático (CJ, XIII) – dado acima, sabe-se bem que, por muito tempo, foi *cabalmente impossível* ao homem voar, embora Ícaro já tivesse sido *pensado*; durante outro lapso temporal, com o desenvolvimento da física e da tecnologia

correlata, passou-se a ter a questão como problema técnico-prático, sendo buscadas – *pensadas* – soluções possíveis, forçando os limites entre o possível e o efetivo até que, hoje, é *cabalmente possível* ao homem voar (de avião, evidente, não como Ícaro). Esse exemplo foi inspirado na seguinte passagem de *Teoria e Prática*, onde Kant está mais preocupado com o desígnio propriamente moral, mas trata rapidamente dos desígnios pragmáticos e técnicos:

[...] a Ideia segundo a qual aquilo que não se conseguiu até agora não se conseguirá jamais por essa mesma razão, não justifica de forma alguma que se renuncie a um desígnio pragmático ou técnico (como, por exemplo, o desígnio de navegar em balões aerostáticos), ainda menos que se renuncie a um desígnio moral que é um dever, uma vez que não se demonstrou que sua realização era impossível; [...]. (TP, 309/310)

A questão é que a “experiência certamente que nos ensina aquilo que é, mas não que não possa ser de outra maneira” (CRP, A734/B762). No âmbito prático-moral, a coisa se passa de maneira semelhante. Assim como a faculdade de conhecer, a faculdade de desejar humana também é composta tanto por elementos puros (causalidade da razão) quanto pela sensibilidade. Vejamos os termos de Kant, no mesmo § 76 da terceira *Crítica*:

Mas porque aqui a necessidade objetiva da ação como dever se opõe àquela que ela teria como acontecimento, se o seu fundamento se encontrasse na natureza e não na liberdade (i.é, na causalidade da razão), a ação pura e simplesmente necessária do ponto de vista moral é considerada fisicamente como completamente contingente (i. é, que aquilo que *deveria* necessariamente acontecer, não acontece todavia frequentemente), torna-se então evidente que decorre somente da constituição subjetiva da nossa faculdade prática que as leis morais devem ser representadas como mandamentos (e as ações que lhes são adequadas como deveres). A razão exprime esta necessidade, não através de um *ser* (acontecer), mas sim de um dever-ser. Tal não aconteceria se a razão, sem sensibilidade (como condição subjetiva da sua aplicação a objetos da natureza), segundo a sua causalidade, por conseguinte como causa, fosse considerada, num mundo inteligível, completamente concordante com a lei moral, mundo em que não existisse nenhuma diferença entre dever e fazer, entre uma lei prática daquilo que por nós é possível, e uma lei teórica daquilo que por nós é efetivo. (CJ, 340, sublinhados nossos)

Assim, o que importa guardar aqui é o caráter subjetivo da distinção entre possibilidade e efetividade das coisas, que tem menos a ver com as coisas em si e mais com as peculiaridades de nossas faculdades de conhecimento transcendentalmente consideradas. Assim, o possível é *possível para nós*, assim como o efetivo também é *efetivo para nós*. E a fixação dos limites entre possível e efetivo advém do resultado do exercício de nossas faculdades, que é levado a termo *in concreto* pela faculdade de julgar (conclusão obtida pelo movimento do juízo); daí, por sinal, a atenção privilegiada que esse aspecto do entendimento

merece. Aqui, no âmbito prático e tratando da típica, tem-se que, em se obliterando a dinâmica adequada descrita no racionalismo, perde-se o movimento do juízo que marca a tensão constitutiva entre possibilidade e efetividade, entre causalidade da razão e sensibilidade, o que resulta da confusão entre os termos – pensamento, de um lado, e realidade, de outro.

### 2.2.3 Racionalismo, empirismo e misticismo da faculdade de julgar prática

O que importa entender, então, é que se trata de apresentar *in concreto* uma lei, a lei moral – que, a rigor, representa uma certa maneira de pensar ou um método ao qual devemos submeter nossas máximas para aferir sua possibilidade moral. Veja bem: como já foi explicado, o simples enunciado da lei moral – o imperativo categórico – já possui todo o conteúdo necessário a uma razão em geral para que perfaça esse juízo. Mas como estamos – nós e Kant – tratando da razão humana, são admitidas outras necessidades subjetivas: a razão humana é tal que carece de aproximações da sensibilidade para que possa fazer uso dos conceitos. Aí é que entra a *Típica*, que busca encontrar uma maneira de apresentar *in concreto* a lei moral – que, por sua vez, não tem um conteúdo materialmente determinado, consistindo apenas em um método de avaliação de nossas máximas segundo um critério formal, a saber, a universalidade. Como apresentar um método *in concreto*? Para Kant, o entendimento pode atribuir a uma ideia da razão uma lei que pode, por sua vez, 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 a essa lei podemos por isso chamar de tipo da lei moral” (CRPr, 122).

O que interessa guardar aqui, em especial, é que o tipo da lei moral, apresentado *in concreto*, ajuda a faculdade de julgar humana a pensar, a ajuizar acerca da possibilidade moral de uma máxima – mas essa ajuda se dá apenas segundo a forma. O que seria então um tipo da lei moral? Na *Típica*, Kant fala especificamente da lei da natureza, que é “um tipo do ajuizamento da máxima segundo princípios morais”, sem nunca se confundir com a própria lei moral (isto é, caso se use adequadamente os conceitos puros, segundo o racionalismo da faculdade de julgar prática). Assim, se a máxima for tal “que resista à prova na forma de uma lei natural em geral, ela é moralmente impossível” (CRPr, 123). Daí que:

Adequado ao uso dos conceitos morais é apenas o **racionalismo** da faculdade de julgar, que não tira da natureza sensível mais do que também a razão pura pode por si pensar, isto é, a conformidade a leis, e não introduz no supra-sensível senão o que, inversamente, se deixa apresentar efetivamente mediante ações no mundo sensorial segundo a regra formal de uma lei natural em geral. (CRPr, 125)

Ou seja, no racionalismo, evita-se que sejam enxertadas intuições nos conceitos puros (misticismo), o que significaria, a *contrario sensu*, “introduzir no supra-sensível mais do que se deixa apresentar no mundo sensorial segundo a regra formal de uma lei natural em geral”. Mas, ao mesmo tempo, não se deixa de ver na natureza sensível aquilo que a própria razão pura pode por si pensar – a conformidade a leis – ou de utilizar esse intermédio para perfazer juízos morais (empirismo); neste caso, deixa-se de identificar na natureza o papel de tipo da lei moral, perdendo esse importante referencial para o ajuizamento das ações. Com o racionalismo, mantém-se a submissão do real ao procedimento de pensamento da lei moral – incondicionado materialmente, não limitado pelo que é. Acontece que as ideias puras práticas guardam a peculiaridade de que têm, sim, um uso constitutivo e imanente (CRPr, 83/84; A643/B671). As exigências da típica encontram-se atendidas apenas quando a faculdade de julgar atua de acordo com o *racionalismo*, preservando o uso das ideias puras práticas, no exercício do pensamento, contra o empirismo e o misticismo – cujos erros serão à frente explicitados e desenvolvidos em suas implicações no âmbito político-jurídico.

A típica é um recurso acessível mesmo ao entendimento comum para que se confira realidade a um conceito puro da razão, mediante uma sua sensificação – sensificação essa sempre perigosa, embora necessária. Os riscos dessa aproximação da ideia pura rumo à sensibilidade está na confusão entre os termos e na conseqüente perda da tensão entre sensível e inteligível – o que não deixa de equivaler a uma anfíbolia transcendental, ou seja, “numa confusão entre o objeto puro do entendimento [conceito puro da razão] e o fenômeno [tipo]” (A270/B326). Assim, o que se sugere aqui é que na origem do misticismo e do empirismo tem-se uma anfíbolia dos conceitos da reflexão (CRP, A260/B316). O fato de uma coisa ser (fisicamente, segundo conceitos da natureza: possibilidade física) impossível nada diz sobre se devemos querê-la ou não (racionalmente, segundo conceitos da liberdade: possibilidade moral). Quem confunde as duas coisas incorre, claramente, numa confusão entre o que é de fato e o que é de direito – o que, no final das contas, equivale a não distinguir adequadamente a faculdade de conhecimento a que pertencem os conceitos pensados. Como se deixa perceber, a confusão entre possível e efetivo é, segundo parece, análoga à descrita na anfíbolia, que trata da “confusão entre objeto puro do entendimento e fenômeno” (A270/B326).

Trata-se de cuidar da relação – prática – entre entendimento (razão?) e sensibilidade, de maneira a se evitar o erro – que advém da “influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento, pela qual os princípios subjetivos do juízo se confundem com os objetivos e os desviam do seu destino” (Introdução à *Dialética transcendental*, A294/B350). O erro

advém, logo, da influência *despercebida* da sensibilidade, não de sua influência *em si*, pura e simplesmente; o que está em jogo é uma falta de atenção do juízo às condições subjetivas de seu exercício (ausência de reflexão). Como se sabe, tem-se uma instrução primordialmente, antes de tudo, negativa. Acontece que o domínio prático tem dificuldades peculiares em relação ao teórico, já que:

Contrariamente [ao uso teórico] o moralmente bom é, quanto ao objeto, algo supra-sensível, para o qual, portanto, não pode ser encontrado algo correspondente em nenhuma intuição possível, e a faculdade de julgar sob leis da razão prática pura parece estar por isso submetida a dificuldades peculiares, baseadas no fato de que uma lei da liberdade deve ser aplicada a ações como eventos que acontecem no mundo sensorial e nessa medida, portanto, pertencem à natureza. (CRPr, 120/121)

Assim, o recurso à típica é a tematização direta e explícita da maneira encontrada por Kant para, no nível do juízo e respeitando os resultados da investigação do que podemos conhecer e, notadamente, os limites aí estabelecidos (primeira *Crítica*), garantir a possibilidade de se referir ideias puras, portanto que se situam no supra-sensível, à realidade empírica, ou seja, ao sensível. Possibilidade essa que *só* se constitui em problema em função de uma *necessidade subjetiva da razão* e só encontra legitimação no que diz respeito a ela, nada mais; ou seja, outros interesses da razão – notadamente o interesse teórico – não têm o condão de justificar qualquer investigação que intencione conferir realidade objetiva aos conceitos supra-sensíveis: “É possível pensar muitas coisas supra-sensíveis (...) sem que a razão sinta porém nenhuma necessidade de se estender até elas, e muito menos de admitir<sup>39</sup> a existência delas” (Orient, p. 50). A necessidade subjetiva em questão, como se sabe, é a lei moral (lei da liberdade), cuja *ratio cognoscendi* é o fato de que julgamos moralmente – ou seja, o imperativo categórico. Assim:

De resto, visto que absolutamente nada de todo o inteligível a não ser a liberdade (mediante a lei moral), e esta liberdade também somente enquanto é uma pressuposição inseparável da lei moral, e além disso todos os objetos inteligíveis, aos quais a razão, instruída por aquela lei, porventura ainda pudesse conduzir-nos, não possuem ulteriormente para nós nenhuma realidade senão para o fim da mesma lei e do uso da razão prática pura, esta porém estando legitimada e necessitada de **usar a natureza (segundo a sua forma intelectual pura) como tipo da faculdade de julgar, assim a presente observação serve para impedir que o que pertence simplesmente à**

---

<sup>39</sup> Aparentemente, trata-se de um assentimento do tipo *crença* – ver diferenciação entre opinião, crença e saber, *Lógica* 66/67.

**típica dos conceitos não seja computado entre os próprios conceitos.** (CRPr, 124) (negrito nosso)

Trata-se de evitar – mais uma vez, instrução eminentemente negativa – que o que pertence à maneira propriamente humana de pensar (logo, o que provém de uma necessidade subjetiva da razão) seja reputado como válido em si mesmo, independentemente de todo pensar (ou seja, como necessário objetivamente, sem relação com o sujeito). Com isso, está *a priori* afastada a possibilidade de, legitimamente, se interromper o movimento do juízo sob a alegação de se ter alcançado a concretização definitiva do conceito puro. A filosofia é, então, em sua essência, a investigação acerca das exigências *a priori* para que não se ataque o exercício coletivo e sem termo que é o pensamento. Da passagem citada pode-se fazer um diálogo com o apêndice à *Dialética transcendental*, onde se lê:

Dou o nome de *máximas* da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos. (A666/B694)

Tanto o empirismo quanto o misticismo redundam em equívocos na relação entre possível e efetivo que podem ser vistos, ambos, como apartamento ou distanciação entre um e outro termo, perdendo a tensão que lhes é constitutiva – muito embora esses equívocos sejam, de certa forma, antípodas. O que acontece no empirismo é que os conceitos de bom e mau são tratados como se fossem conceitos oriundos da experiência, apreendidos pelos mecanismos de reflexão, abstração e generalização próprios de conceitos empíricos. Sua origem pura sendo desprezada – ou seja, pensando-se como se ela não existisse – passa-se a julgar apenas segundo o que é, adotando-se esse parâmetro e obliterando-se a pressão do pensamento sobre a realidade. Nessa maneira de pensar, o pensamento que atua no registro do dever ser pode ser desmentido pelos fatos, e misturam-se os registros de maneira que se dissipa a tensão entre o possível (pensável) e o efetivo (real). Já no misticismo, o que acontece é que se tende a pensar o possível como se fosse efetivo, bastando para isso a perfeição lógica. Em linhas gerais, pode-se fazer o seguinte desenho: enquanto no empirismo confunde-se efetivo e possível puxando-se o centro de gravidade para o primeiro (um cinismo ou um despotismo do fato, no limite), no misticismo esse centro migra para o pensamento que tende a se fechar em suas exigências e a ignorar o fato (uma prevalência do dever ser, um despotismo da ideia, no limite). Quando se confundem pensamento e realidade, o fiel da balança acaba invariavelmente pendendo pra um ou pra outro lado, em detrimento do movimento do juízo e

da tensão legítima que o constitui – com prejuízo, no limite, ao progresso da razão humana na consecução de seus fins legítimos e à própria humanidade.

No empirismo e no misticismo, então, o que acontece é que há uma confusão entre tipo (que se apresenta fenomenicamente à sensibilidade) e lei moral (que se situa no suprassensível, aonde não acedemos), o que equivale a dizer que há uma confusão entre efetivo e possível, resultante de uma ausência de reflexão transcendental acerca da origem dos conceitos de que fazemos uso. Em linhas gerais, acontece no empirismo de se julgar como se não houvesse lei moral alguma, apenas o tipo: a lei moral, portanto, reduz-se ao tipo, situado no sensível. No misticismo, por sua vez, julga-se como se o tipo fosse a própria lei moral, como se ele fosse puro e estivesse situado no inteligível: mais uma vez, a lei moral reduz-se ao tipo, sendo que agora julga-se como se o tipo estivesse no suprassensível.

No empirismo perde-se toda a conexão do tipo com a lei moral, ou seja, com o conceito puro de bom e mal – o que equivale a dizer que se deixa de ter uma determinação pura (formal) do juízo, perdendo-se a dimensão do dever ser. Neste caso, perde-se a estrutura de flexibilidade que caracteriza os juízos puros da razão: a lei moral deixa de orientar nossos juízos, o que quer dizer que perdemos a dimensão pura (apenas no pensamento) de orientação<sup>40</sup>. No misticismo, por sua vez, hipostasia-se o conceito puro apresentado no tipo, conferindo-lhe mais do que a conformidade a leis, mas também determinações materiais. O resultado é que se tem uma representação que se julga pura, mas que na verdade está “contaminada” por determinações materiais, por intuições sensíveis.

Na comparação entre a *Anfibolia* e a *Típica*, percebe-se que ambas estão ocupadas em discernir adequadamente a origem dos conceitos que usamos em nossos juízos – isto é, se provêm de nossas faculdades ativas, entendimento e razão, ou se provêm de nossa faculdade receptiva, a sensibilidade. Mas percebe-se também que, na primeira, Kant está preocupado eminentemente em atacar o intelectualismo, ou seja, a posição filosófica que tende a tratar os objetos sensíveis como coisas em geral, comparando-os apenas no entendimento, obliterando a sensibilidade (A271/B327). Vale esclarecer: trata-se de uma preponderância indevida do componente do pensamento na efetivação de juízos empíricos, em detrimento da sensibilidade. Na segunda, por sua vez, ele afirma que:

[...] o resguardo contra o empirismo da razão prática é muito mais importante e recomendável, porque o misticismo ainda é compatível com a pureza e sublimidade da lei moral e, além disso, não é

---

<sup>40</sup> Ao que parece, perde-se o que Ingeborg Maus (MAUS,2009) refere como *estrutura de flexibilidade*, o que será tratado brevemente no terceiro capítulo.

precisamente natural e adequado à maneira de pensar comum estender a sua faculdade de imaginação até intuições supra-sensíveis, por conseguinte, deste lado o perigo não é tão geral; contrariamente, o empirismo extermina na raiz a moralidade de disposições (...) e substitui o dever por algo completamente diverso, a saber, um interesse empírico e, (...) contudo, são tão favoráveis [as inclinações] à índole de todos, o empirismo é por isso muito mais perigoso que toda a insânia da razão, que jamais pode constituir um estado duradouro de um grande número de seres humanos (CRPr, 125/126).

Trata-se, contrariamente, de uma preponderância indevida do componente sensível no exercício do juízo. Essa preponderância indevida aqui referida, em termos kantianos, pode ser traduzida como o uso transcendente de uma certa faculdade de conhecer. Transitando-se entre os usos prático e teórico da razão, invertem-se as faculdades que tendem a exceder ilegitimamente seus domínios. No caso do uso teórico, são as faculdades que consubstanciam a espontaneidade do pensamento que se excedem; no uso prático, é a receptividade da sensibilidade que extrapola seus limites:

O uso teórico da razão ocupava-se com objetos da simples faculdade de conhecer, e uma crítica da mesma com vistas a este uso concernia propriamente só à faculdade de conhecer **pura**, porque esta provocava a suspeita, que depois também se confirmava, de que ela facilmente se perde, acima de seus limites, entre objetos inalcançáveis ou entre conceitos reciprocamente discordantes. Com o uso prático da razão já se passa diferentemente. (...) Consequentemente, teremos que elaborar não uma crítica da razão **prática pura**, mas somente da razão **prática** em geral. Pois a razão pura, se antes de mais nada tiver sido provado que uma tal razão existe, não precisa de nenhuma crítica. É ela própria que contém a norma para a crítica de todo o seu uso. Portanto a *Crítica da razão prática* em geral tem a obrigação de deter a presunção da razão empiricamente condicionada de querer, ela só e exclusivamente, fornecer o fundamento determinante da vontade. *O uso da razão [prática] pura, se se concluir que uma tal razão existe, é unicamente imanente; o uso empiricamente condicionado, que se arroga ao domínio absoluto, é, ao contrário, transcendente e manifesta-se em pretensões e mandamentos que excedem totalmente seu domínio, que consiste precisamente na relação inversa do que podia ter sido dito sobre a razão pura no uso especulativo.* (CRPr, 29/31, itálicos nossos)

Portanto: no uso teórico, que diz respeito ao conhecimento dos objetos da experiência, ou seja, ao conhecimento do que é efetivamente, a razão pura tende a exceder seus limites, ou seja, a ter um uso transcendente; no uso prático, pelo contrário, ela só pode ter um uso imanente, ou seja, legítimo, enquanto que são os condicionamentos empíricos, cuja faculdade correspondente é a sensibilidade, que tende a exceder-se e, portanto, a ter um uso



transcendente. Daí que, na *Anfibolia*, onde está em questão sobretudo o conhecimento dos objetos sensíveis, Kant se esforce sobretudo para denunciar o intelectualismo, enquanto que, na *Típica*, ele está afirma que o perigo maior encontra-se no empirismo. De qualquer forma, em todo caso, ele está ocupado com a origem transcendental dos conceitos que usamos em nossos juízos, motivo pelo qual é possível unir o fundamento das duas seções, afirmando que ambas advogam a necessidade, tanto no uso teórico quanto no uso prático, de uma reflexão – não de uma reflexão lógica, onde se abstrai da faculdade de conhecimento a que pertencem as representações (A262/B318), mas de uma reflexão transcendental, que é:

(...) o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjetivas pelas quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes de conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas (A260/B316).

Assim, o primeiro e mais grave caso de anfibia prática – o empirismo – é tal que “coloca os conceitos de bom e mau meramente em consequências da experiência (da chamada felicidade)” (CRPr, 124/125), tratando a moral como se fosse constituída apenas por princípios empíricos, extraídos da experiência mediante as operações de comparação, abstração e generalização, consequentemente, de validade apenas relativa. Neste caso, ocorre uma *anfibia*, que consiste em não se reconhecer adequadamente a origem suprassensível desses conceitos, ou seja, sua origem na razão (a rigor, no único *faktum* da razão), e não na sensibilidade mediada pelo entendimento. O que se tem é a negação da existência de ideias puras e, no limite, da própria razão pura, o que significa a perda da estrutura da flexibilidade e da pressão legítima que o pensável exerce sobre a determinação do possível frente ao real. Assim, é retirado qualquer ponto de fuga – *focus imaginarius* (CRP, A644/B672) – do pensamento, deixando-o sem orientação. Logo, ocorre uma redução do possível ao real, tendo em vista a extirpação ilegítima do âmbito do simplesmente pensável.

O misticismo “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” (CRPr, 125). Como já indicado, também aqui ocorre uma anfibia, mas no sentido inverso ao do empirismo: enquanto neste o conceito puro é ilegitimamente transportado para o mundo sensível e, com isso, é tratado como conceito empírico – ou seja, a participação devida da razão pura é aí obliterada –, no misticismo o conceito puro mantém-se no inteligível (ou seja, a tópica transcendental é respeitada nesse particular), porém são contrabandeados em sua representação elementos sensíveis – ou seja,

não se atenta para a participação da sensibilidade, que opera na surdina, à revelia dos ímpetus de pureza do místico. Verifica-se, ainda, um uso transcendente de ideias puras da razão, onde o juízo as toma por “conceitos de coisas reais” (A643/B671). Assim, postula – equivocadamente – que um objeto do pensamento veio ao real, ou melhor: há uma confusão entre o pensável e o real, fazendo com que o conceito que deveria servir como ideal nunca alcançável de fato seja tido como realizado empiricamente. Perde-se, também, o ponto de fuga do pensamento, como se ele – que se situa no supra-sensível, *focus imaginarius* – tivesse sido alcançado. Neste caso, não se trata de deixar o pensamento desorientado, mas de se hipostasiar uma certa direção. Poderia-se, mesmo, aplicar àquele que recai no misticismo o que Onora O’neill diz do dogmatismo<sup>41</sup>, no contexto da crítica da razão: “Ele acreditou na ficção de um arquiteto unívoco e com autoridade, cujas ideias inatas *correspondem aos respectivos arquétipos reais*, para construir o edifício do conhecimento humano” (O’NEILL, 1989; p. 12).

#### 2.2.4 Epicuristas e estoicos: Kant apologista da sensibilidade

Neste momento, o objetivo é apresentar a apreciação kantiana da filosofia moral antiga – nomeadamente, dos epicuristas e dos estoicos – como exemplo de casos de “anfíbolias práticas”, aproveitando para argumentar no sentido de uma defesa que Kant faz da sensibilidade – que, por desatenção do juízo, de “fonte de conhecimentos reais” acaba por se transformar em “fundamento do erro” (CRP, A296/B352). No caso dos epicuristas, o exemplo é claro: Kant acusa Epicuro de “rejeitar como vazia racionalização tudo o que não deixa certificar sua realidade objetiva”, o que descamba em abandono “ao sem-sentido ou desvario da faculdade de imaginação” (CRPr, 217). Ora, trata-se, claramente, de um empirismo da faculdade de julgar prática, uma vez que os epicuristas “tomaram como princípio supremo um princípio totalmente falso da moral, a saber, o da felicidade, e substituíram a lei por uma máxima da escolha arbitrária segundo a inclinação de cada um” (CRPr, 228). Por outro lado, Kant dá testemunho de grande apreço pelos estoicos. Entre os filósofos morais antigos, eles se destacam bem mais por seus acertos do que por seus erros – sendo que, mesmo em seus erros, foram especialmente úteis, fornecendo ilustrações mais sutis ao pensamento crítico. Se os epicuristas erraram completamente o alvo, fornecendo exemplo de engano relativamente grosseiro ao situar o progresso moral no mero desenvolvimento de forças naturais, os estoicos, por sua vez, acertaram no atacado e erraram no varejo: elegeram corretamente a

---

<sup>41</sup> Em que pese ela referir-se, na passagem, ao *racionalismo*, usar este termo confundiria o leitor aqui.

virtude<sup>42</sup> como princípio prático supremo (CRPr, 228) e perceberam que não basta “apenas deixar que se desenvolva sem obstáculos o germen do bem implantado na nossa espécie, mas importa também combater uma causa antagônica do mal que em nós se encontra” (Rel, 68). Foi na identificação dessa causa do mal em nós que os estoicos se enganaram, situando-a na fraqueza de alma face às inclinações, na falta de resistência à sua indisciplina: o inimigo interno a ser combatido, portanto, estaria na sensibilidade.

Kant, bem ao seu estilo<sup>43</sup>, desloca o inimigo da sensibilidade para o interior da própria razão – ou melhor, para o uso que dela se faz mediante o exercício do juízo. O conflito entre bem e mal não se dá entre razão e sensibilidade, como se estivessem situadas em um mesmo plano, aptas a medirem forças para ver quem determinará o arbítrio humano. Uma vez que o mal propriamente dito só pode ser o moral – e o moral é tão somente o que se dá pela liberdade, logo pela razão –, não faz sentido situar sua origem na sensibilidade – que é faculdade receptiva e, como Kant esclarece, simplesmente não julga<sup>44</sup> e, portanto, não pensa, não sendo a si imputável o mal, que deve situar-se no próprio inteligível. A sensibilidade é, por assim dizer, inimputável; mas, considerada em si mesma, ou seja, independentemente do uso que a razão faz de seus dados, ela integra as *disposições originárias para o bem na natureza humana* (Rel, 14/15) e é boa, além de ser um despropósito querer extirpá-la, já que constitutiva da natureza humana. Veja-se a passagem:

As inclinações naturais, *consideradas em si mesmas*, são boas, i.e., irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se *prudência*. Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado; só a razão que tal ensina, e mais ainda quando o põe em obra, merece o nome de sabedoria, em comparação com a qual o vício se pode denominar estultícia, mas só enquanto a razão sente em si força bastante para o desprezar (e enjeitar todos os incitamentos a ele), e não apenas o odiar

---

<sup>42</sup> “A virtude é a força da máxima que adota o ser humano no cumprimento do seu dever. Toda força só é reconhecida mediante os obstáculos sobre os quais ela pode triunfar; (...)”. (MS, 394)

<sup>43</sup> A referência é à insistência kantiana em imputar à razão – ou, mais precisamente, ao juízo – suas próprias falhas, não à sensibilidade ou a quaisquer outros fatores exógenos. As ilusões em que a razão se enreda decorrem de ausência de prévia crítica, de falta de reflexão, não de influência mais ou menos fraca da sensibilidade – que, de resto, tem seu uso imanente (legítimo) exigido para qualquer conhecimento.

<sup>44</sup> “Os sentidos não enganam. Essa proposição é rejeição da censura mais importante, mas também, ponderando as coisas com rigor, a mais nula que se faz aos sentidos; e isso não porque os sentidos julgam sempre corretamente, mas porque não julgam de modo algum; (...)” (Ant, 146).

como um ser que é necessário recluir, e se armar contra ele. (Rel, 69/70)

Uma vez que se situa no inteligível a luta entre bem e mal, é enquanto luta entre princípios que Kant a concebe; trata-se de uma disputa discursiva entre modos de pensar. Daí que a oposição tematizada pelos estoicos entre sabedoria e estultícia (burrice, falta de inteligência que ensinaria a ilusão pelas inclinações) seja equivocada, devendo na verdade se opor à sabedoria o mal situado no próprio registro do inteligível – o que Kant costuma referir como “coração humano”. Trata-se de um adversário muito mais temível que, sorrateiro e disfarçado, sem se mostrar, corrompe por dentro a intenção da alma – o que, como se sabe, é tudo quando se trata de moralidade. Importa salientar que essa corrupção é operada por um princípio, o que reafirma tratar-se de um duelo no registro da maneira de pensar, uma vez que a noção de “coração humano” usada por Kant poderia dar a entender que se trata de alguma ligação a emoções ou à sensibilidade de modo geral. Na verdade, o uso dessa expressão deve ser entendido no sentido de referir ao âmago da pessoa, ou seja, à sua personalidade enquanto caráter inteligível, não enquanto caráter sensível. Por sinal, caso se situasse no caráter sensível, o inimigo não seria disfarçado, mas se mostraria à observação, uma vez que se situaria na experiência. Veja-se a passagem:

Aqueles homens esforçados desconhecera, todavia, o seu inimigo, que não se deve buscar nas inclinações naturais, apenas indisciplinadas, as quais se apresentam, porém, às claras e sem disfarce à consciência de todos, mas é um inimigo, por assim dizer invisível, que se esconde por detrás da razão e, por isso, é tanto mais perigoso. Intimaram a *sabedoria* contra a *estultícia*; esta deixa-se apenas iludir de modo imprevidente pelas inclinações, em vez de a ela recorrer contra a *maldade* (do coração humano) que, com princípios ruinosos para alma, mina em segredo a disposição de ânimo. (Rel, 68).

A origem do erro dos estoicos, indo mais uma vez ao encontro do argumento central desta pesquisa, pode ser encontrada em um equívoco no registro do pensamento: ao suporem possível ao sábio – de resto, uma pessoa como qualquer outra – elevar-se acima das inclinações naturais de modo a sequer ser por elas tentado e a mesmo ignorar o anseio pela felicidade, incorreram em um misticismo da faculdade de julgar prática. Trata-se de deslize que, em filosofia moral, é considerado por Kant como bem menos grave do que o empirismo, não só por ser “compatível com a pureza e sublimidade da lei moral” mas também porque “não é precisamente natural e adequado à maneira de pensar comum”, ou seja, o entendimento comum teria menor tendência a ele do que ao empirismo – esse sim capaz de “extermina[r] na raiz a moralidade de disposições” (CRPr, 126). A seguinte passagem deixa

claro que este é o problema de fundo que Kant identifica na maneira de pensar dos estoicos, passagem essa que se dá no contexto da distinção entre a doutrina estoica e a cristã – que muitos suporiam equivalentes quanto à pureza do princípio moral:

Logo, a virtude consistia entre eles [os estoicos] num certo heroísmo do **sábio** que se eleva sobre a natureza animal do homem e basta-se a si próprio, propõe deveres aos outros, mas ele mesmo sobrepõe-se a eles e *não está submetido a nenhuma tentação de transgressão da lei moral*. Mas eles não podiam fazer tudo isto se tivessem representado esta lei na pureza e rigor como o preceito do Evangelho o faz. Se por **ideia** entendo uma perfeição à qual não pode ser dado nada adequado na experiência, nem por isso as ideias morais são algo transcendente, isto é, tais que não pudéssemos jamais determinar suficientemente o seu conceito ou acerca do qual é incerto se lhe corresponde sempre um objeto, como as ideias da razão especulativa, mas servem, enquanto *arquetipos de perfeição prática*, como norma indispensável da conduta moral e ao mesmo tempo como **critério de comparação**. (CRPr, 229/231, itálicos nossos)

A não submissão a tentações de transgressão significa a ausência da nota característica da representação da lei moral nas pessoas, qual seja, a nota da coerção, seja ela do sujeito sobre si mesmo (moralidade), seja externa (possível no direito, onde é suficiente a legalidade) – nota essa que se traduz na representação da lei moral enquanto dever<sup>45</sup>. O caráter sensível da pessoa teria sido anulado ou sublimado totalmente por seu caráter inteligível, o que significa que os estoicos pensavam o sábio como se ele abandonasse, por assim dizer, sua dupla nacionalidade e passasse a ser um cidadão tão somente do mundo inteligível. Em termos menos espaciais ou ontologizantes, significa supor (desavisadamente, ou seja, sem prévia crítica) que o pensamento do sábio deixasse de se operar sob condição sensível – o que, evidente, não é aceitável para Kant, como já foi anteriormente tratado. Assim, para Kant, os estoicos julgam como se o ideal de perfeição moral fosse de fato encarnado pelos sábios, logo, como se esse arquetipo pudesse deixar de ser arquetipo (ou seja, atuar como símbolo) e passasse a atuar como esquema. Esse uso do conceito puro prático acaba por enxertar-lhe elementos que não lhe pertencem legitimamente, contrabandeados que são pela imaginação em conluio com a sensibilidade – logo, introduzem no suprassensível mais do que se pode pensar no sensível segundo uma simples regra formal, fugindo portanto ao racionalismo e incorrendo num misticismo da faculdade de julgar prática (CRPr, 125). Isto

---

<sup>45</sup> “Todos os deveres contêm um conceito de *coerção* pela lei: os *deveres éticos* contêm uma coerção onde só pode intervir uma legislação interna, os deveres jurídicos, por outro lado, uma coerção onde pode também intervir uma legislação externa”. (MS, 394)

explica por que Kant considera que, ao contrário do que muitos pensam, o princípio moral dos estoicos não é tão puro e isolado quanto a boa intenção desses “homens esforçados” (Rel, 68) pensa ser – é, segundo a perspectiva crítica, um típico caso de sub-repção, onde a sensibilidade se imiscui em conceitos puros sem ser percebida. Isso, como se sabe, não por falta própria, mas por falta de atenção (ausência de crítica ou reflexão) do juízo.

Daí que, mirando o inimigo errado, os estoicos deixaram de identificar precisamente a raiz do mal e, na esteira, deixaram de combatê-lo a contento: ao invés de se situar na fronteira com a sensibilidade, essa raiz se encontra inteiramente dentro do inteligível, sendo o pensamento o lugar e as armas da luta entre bom e mal princípio. Considerando erroneamente essa luta como entre razão e sensibilidade, os estoicos acabam por nivelá-los num mesmo plano, limitando a questão a um sopesamento de forças de uma mesma natureza: se o móbil do bom princípio (pressuposto como constante) for mais forte do que o móbil das inclinações na disputa pela determinação do arbítrio, seria certa a vitória do bem. Acontece que é justamente nesse pressuposto tido como dado pelos estoicos que está o problema: a correção do princípio executório eleito só se verifica “se se atribuir ao homem uma vontade não corrompida de acolher sem vacilação estas leis nas suas máximas. Mas no último pressuposto é que precisamente residia o erro” (Rel, 68/70). Para Kant, essa visão é tão comum em filosofia moral quanto simplista – se as coisas assim fossem, inclusive, é mesmo de se supor que a vida seria mais fácil para a moralidade. Esse simplismo está em pretender tornar explicável a existência do mal, simplesmente contrapondo a força dos impulsos naturais à impotência do motivo moral; para Kant, trata-se de uma vã tentativa de explicar o inexplicável, tratando uma questão prática (relativa à liberdade) como se fosse teórica (relativa à natureza). Nesse sentido:

É um pressuposto inteiramente habitual da filosofia moral que a existência do mal moral no homem se deixa explicar com facilidade e, claro está, a partir do poder dos motivos impulsores da sensibilidade, por um lado, e da impotência do motivo impulsor da razão (do respeito pela lei), por outro, ou seja, por *debilidade*. Mas então o bem moral (na disposição moral) deveria nele deixar-se explicar ainda mais facilmente, já que a conceptibilidade de um não é pensável sem a do outro. Ora bem, a faculdade de a razão se tornar senhora, graças à simples ideia de uma lei, sobre todos os motivos impulsores antagônicos é pura e simplesmente inexplicável; portanto, é também incompreensível como é que os motivos da sensibilidade se podem tornar donos por cima de uma razão que ordena com tal autoridade. (Rel, 71/72)

Na verdade, a interface com a sensibilidade estabelece apenas uma *dificuldade de execução*, uma vez considerando como dada uma intenção boa: tratar-se-ia apenas de uma questão situada no sensível, portanto passível de ser conhecida conforme as leis da natureza e as categorias do entendimento. Kant não desconhece ou nega essa dificuldade de execução, simplesmente não a reputa a principal; por sinal, para tratar dela, o arcabouço da filosofia crítica seria talvez até dispensável. O grande embate, para Kant, dá-se no inteligível, no interior da razão, e é operado pelo juízo – aí sim é indispensável a reflexão propiciada pelo empreendimento crítico como um todo, onde está em questão a investigação acerca das condições de possibilidade e das fontes do conhecimento humano possível. Veja-se a passagem:

(...) o primeiro bem verdadeiro que o homem pode fazer é sair do mal, o qual não se deve buscar nas inclinações, mas na máxima pervertida e, portanto, na própria liberdade. Aquelas dificultam somente a *execução* da máxima boa oposta; o mal genuíno, porém, consiste em *não querer* resistir às inclinações quando incitam à transgressão, e esta disposição de ânimo é, em rigor, o verdadeiro inimigo. As inclinações são apenas adversários dos princípios em geral (sejam bons ou maus); e em tal medida o nobre princípio da moralidade é, como exercício prévio (disciplina das inclinações em geral), proveitoso para a ductilidade do sujeito mediante princípios. (Rel, 69/70, *itálicos nossos*)

Quando Kant afirma que o mal genuíno consiste em não querer resistir às inclinações, o que ele faz é situar esse mal no inteligível, ou seja, na vontade considerada não como arbítrio, mas como razão prática. Daí que afirme que não é nas inclinações que deve se procurar o mal, mas na própria liberdade, em uma máxima pervertida – logo, numa certa maneira de pensar. Assim, ele reforça a apologia da sensibilidade apresentada nos §§ 8 a 11 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: a “má fama” da sensibilidade acaba por justificar que Kant se preste ao papel de “advogado que refute o acusador” (Ant, 143) – que, neste caso, foram os estoicos – sem tampouco fazer-se *encomiasta* (Ant, 143) – como poderia se dizer dos epicuristas. De todo modo, trata-se sobretudo de evitar a “influência despercebida da sensibilidade sobre o entendimento” (CRP, A294/B350), o que acaba por transformá-la, de “fonte de conhecimentos reais” em “fundamento do erro” (CRP, A296/B352).

### 3 A POLÍTICA NOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO: RACIONALISMO E PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

É grande a tentação de reconhecer o judiciário como uma elite capaz de desviar dos trechos demasiadamente embaraçados da estrada do processo democrático. Tratar-se-ia, contudo, de desviação só aparentemente provisória; em realidade, seria ela a entrada de uma via incapaz de se reunir à estrada principal, conduzindo inevitavelmente, por mais longo e tortuoso que seja o caminho, ao estado totalitário. (DEVLIN, apud CAPPELETTI, p. 93)

É um erro habitual da sub-repção (*vitium subreptionis*) dos juristas considerar, também objetivamente, como em si justo o princípio jurídico que uma corte de justiça está autorizada a aceitar para os seus próprios fins (portanto, com um propósito subjetivo), ou até a tal obrigada para administrar justiça a cada um e julgar; porque o primeiro é, decerto, muito diferente do último. – Não é, pois, de pouca monta dar a conhecer esta diferença específica e chamar atenção para ela. (DD, §36)

No início deste terceiro e último capítulo, vale retomar os resultados dos anteriores, de maneira a apresentar o desenho do argumento desta pesquisa. No primeiro capítulo, buscou-se, inicialmente, apresentar uma certa concepção da razão em Kant que tenta levar a sério o afirmado primado da razão prática (CRPr, 215/219) e o correspondente papel do princípio moral como princípio supremo de todo uso da razão. A partir dessa leitura, que une os usos teórico e prático da razão sob uma certa disciplina negativa enunciada em sua forma mais geral no imperativo categórico e que faz mesmo a existência da razão depender da liberdade, sugere-se uma certa analogia entre razão (pensamento) e direito (política) que, se perpassa este trabalho e lhe serve de inspiração, não é seu objeto. Em seguida, buscou-se reforçar a noção da subjetividade da razão humana em Kant, isto é, de um deslocamento sutil em que se diferencia a razão em geral da razão humana com seus interesses, carências e faculdades de conhecimento específicas – digamos, a razão *como ela é para nós*. Aquela razão em geral pode até ser pensada pelas pessoas, mas seu efetivo exercício se dá sob condição sensível, motivo pelo qual pensar como se sua razão fosse uma razão em geral significa incorrer em usos transcendentais das faculdades de conhecimento. Dessa intenção, desse desígnio de mostrar e repisar que Kant tematiza a razão humana, buscou-se tirar as implicações mais importantes para o argumento aqui desenvolvido, quais sejam: a noção de pensamento como razão em exercício, a identificação do juízo como a tematização propriamente kantiana do pensamento, seu caráter discursivo e, ao mesmo tempo e num certo



sentido, intuitivo – sendo aqui a referência à necessidade, para o uso de conceitos puros, de aproximações da sensibilidade.

Porém, a aproximação de conceitos puros da sensibilidade para que possam ser usados, apesar de se impor a nós em decorrência de carências subjetivas da razão humana, apresenta riscos que põem em xeque o próprio uso adequado desses conceitos e o consequente atendimento ao interesse prático da razão – único, inclusive, a deter legitimidade para exigir a realidade objetiva de ideias puras e, portanto, a forçar essa aproximação. Esses riscos, como desenvolvido no segundo capítulo, decorrem da indistinção acerca da faculdade de conhecimento a qual pertencem os conceitos, o que resulta da ausência de crítica prévia ou, mais especificamente, da ausência de reflexão transcendental. O dano verificado quando não se atenta a esses riscos na aproximação à sensibilidade de ideias puras práticas, é a confusão entre possibilidade e efetividade, perdendo-se a tensão entre esses termos e, no limite, resultando em profecias auto-realizáveis – isto é, no limite, as implicações deletérias de não se pensar segundo uma adequada disciplina se dão no plano concreto, pragmático, para a miséria do gênero humano. Naturalmente, o segundo capítulo esforçou-se também em explicitar qual seria essa disciplina, apresentando a *Típica da faculdade de julgar prática pura*, seção da segunda *Crítica*, como lugar em que Kant a tematiza diretamente.

Muito bem, uma vez que no capítulo anterior trataram-se ideias puras práticas em geral e que este trabalho, como anunciado, é restrito em suas implicações à filosofia política kantiana, é chegado o momento de tratar de temas propriamente políticos – isto é, de categorias que integram a tradição ocidental do pensamento político, ou melhor, da leitura kantiana delas. Essa observação, como se supõe, serve ainda de deixa para a justificativa de, neste trabalho, apenas no capítulo derradeiro se adentrar materialmente no objeto principal da pesquisa – o que, é verdade, trata-se de escolha que assume o risco de impacientar o leitor, mas resta a apologia de que esse compasso corresponde a uma exigência de fidelidade ao próprio pensamento que se investiga, cujos fundamentos se buscou reconstruir parcialmente, no que aqui interessa. Não é a toa que, correspondentemente, só depois de empreendida a etapa crítica Kant tenha dado início a seus trabalhos em política, como momento da arquitetônica cujo projeto antes teve que fundamentar e esboçar. A originalidade e o interesse da filosofia política de Kant decorrem menos das categorias políticas que usa (que, de resto, pouco se diferenciam da tradição liberal democrática, notadamente de um Locke ou de um Rousseau) e mais do estatuto filosófico que lhes confere, ou seja, da maneira de pensá-las e de relacioná-las ao núcleo de sua filosofia crítica – relação essa que integra o objeto dessa pesquisa, conjuntamente com a indicação das implicações pragmáticas dessa vinculação.

Assim, Kant obviamente não foi o primeiro a pensar em soberania popular e divisão de poderes, mas foi o primeiro a situá-las no interior de sua filosofia<sup>46</sup>. Com isso se quer dizer que ele lhes confere estatuto filosófico, pensando-as como exigências racional-formais que integram um ideal de Estado que, apesar de nunca se concretizar totalmente na realidade histórica, serve de constante orientação para a reforma dos Estados existentes e tem nesses mesmos Estados apresentações parciais – o que significa, em termos kantianos, garantir à realidade objetiva da Ideia pura de Estado (realidade essa que independe da existência efetiva de uma instituição concreta que lhe corresponda) acesso à história, o que, segundo a hipótese de pesquisa, é melhor compreendido como processo de institucionalização. Mas não é sem percalços que se dá a realidade objetiva da ideia de Estado via processo de institucionalização: esse resultado só é alcançado caso o juízo perfaça adequadamente a aproximação da ideia à sensibilidade, isto é, caso respeite a disciplina de pensamento estabelecida na *Típica da faculdade de julgar prática pura*. Logo, este terceiro capítulo terá o papel de mostrar as implicações do movimento do juízo no âmbito prático-político, mediante o estudo da aproximação de uma Ideia pura prática particular, qual seja, a Ideia de Estado – isso, quando se atenta à sua adequada disciplina (racionalismo) e quando, não o fazendo, incorre-se em deslizes (empirismo ou misticismo).

### 3.1 ESTADO JURÍDICO-CIVIL E ESTADO ÉTICO-CIVIL: POLÍTICA E RELIGIÃO COMO PROCESSOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

O objetivo desta seção, em primeiro lugar, é justificar a leitura da religião e da política, em Kant, enquanto processos de institucionalização, uma vez que se trata de expressão que, aparentemente, não está diretamente presente em seu texto (ao menos não nas traduções a que se teve acesso)<sup>47</sup>. Além disso, mesmo entre comentadores, parece ser uma interpretação ainda pouco discutida, sendo I. Maus (MAUS, 2009) e R. Brandt os únicos, que se saiba, a referirem-se ao pensamento político kantiano nesses termos<sup>48</sup>. De todo modo, em

---

<sup>46</sup> Da soberania popular e da separação de poderes, enquanto temas propriamente políticos, pode ser dito o que Eric Weil disse da política como um todo: “(...) nenhum dos ‘modernos’, antes de Kant, relaciona sua teoria do Estado com seu *sistema*, em outros termos, com sua metafísica: (...). Problemas políticos, *no plural*, existem, são obsedantes: o problema da política, enquanto tal, não é visto e nunca se põe a questão de saber por que o filósofo deve se debruçar sobre a política” (WEIL, 2012, p. 106).

<sup>47</sup> A abordagem da questão é obviamente prejudicada, uma vez que envolve problemas relativos a tradução de termos do alemão e o acesso ao texto de Kant, nesta pesquisa, não foi feito no original, mas apenas mediante traduções para o português ou o francês. De todo modo, a questão não é crucial para o desenvolvimento do argumento.

<sup>48</sup> Frederick Rauscher (RAUSCHER, 2005) fala em institucionalização da razão, o que poderia carregar algum indício de semelhança com o que se busca desenvolver aqui, uma vez que se poderia pensar nas instituições

que pese a relativa novidade terminológica, não é difícil se relacionar a noção de processo de institucionalização à noção de reforma reiteradas vezes mencionada por Kant, geralmente em contraposição à revolução (relação essa que será trabalhada adiante); a noção de processo, ademais, está contida em locuções recorrentes no tratamento kantiano do progresso da humanidade: “progresso infinito”, “constante aproximação”, etc<sup>49</sup>. Essa justificação – que teve alguns indícios agora ventilados apenas a título de evitar estranhamentos – será desenvolvida a partir de referências ao conjunto do pensamento kantiano, notadamente ao problema da realidade objetiva de ideias puras práticas – em outras palavras, ao problema de sua aplicação, já tratado no capítulo anterior na discussão acerca da *Típica* – e utilizando-se de passagens que tematizam diretamente religião e política e que, segundo a hipótese de pesquisa, são melhor compreendidas na interpretação proposta. De certa forma, trata-se de atender mais ao espírito do que à letra, como o próprio Kant sugere<sup>50</sup>.

Outro intuito desta seção, a ser alcançado no contexto mesmo da demonstração textual da pertinência do tratamento de religião e política via processo de institucionalização, é o de relacionar esse processo às implicações das maneiras de pensar discutidas na *Típica*: segundo se supõe, racionalismo, misticismo e empirismo resultam em diferentes maneiras de pensar o processo de institucionalização, maneiras essas que são ilustradas nos escritos que tematizam diretamente a moral, porém sem que Kant se dê o trabalho de estabelecer explicitamente essa relação – trabalho esse com o qual pretendemos contribuir. Naturalmente, na sequência do argumento, será precisado o que se entende por processo de institucionalização, suas principais características e âmbito de aplicação.

### 3.1.1 Política e religião: origem comum na razão prática

---

conformes aos princípios racional-formais como momentos de institucionalização da razão. Mas não é o que foi desenvolvido por F. Rauscher, que trata especificamente da faculdade de filosofia como uma tal institucionalização, uma vez que o uso privado da razão que o filósofo faz em seu posto equivaleria ao uso público.

<sup>49</sup> “(...) o gênero humano sempre esteve em progresso e continuará sempre a estar no futuro” (CF, 88); “constante aproximação” (PP, p. 61); “progresso infinito” (Rel, 52/54); “defeitos suprimidos pouco a pouco mediante reformas” (DD, 372).

<sup>50</sup> “Neste sentido a Crítica da Razão Pura poderia muito bem ser a autêntica apologia de Leibniz contra seus seguidores, os quais acreditam reverenciá-lo com palavras que não podem honrá-lo; assim também pode sê-lo para vários filósofos antigos, aos quais certos historiadores da filosofia fazem dizer absurdos nos louvores que lhes tributa, pois, não adivinha suas intenções ao negligenciar a chave de toda exposição dos produtos puros da razão, e com eles a crítica da razão, fonte comum de todos; e, entregando-se a investigação do sentido das palavras ditas não vê aquilo que quiseram dizer” (Resp, p. 115).

Vamos tratar, num primeiro momento, religião e política conjuntamente – na próxima seção, o foco será o momento político-jurídico do processo de institucionalização. A primeira indicação da pertinência desse tratamento conjunto é de cunho sistemático, uma vez que ambas situam-se no contexto da moral kantiana. Isso significa apontar, logo de cara, para o entendimento – que, aqui, não será problematizado – de que ambas têm por princípio supremo o imperativo categórico<sup>51</sup>, afastando posições que enxergam a política como mera questão de prudência e a religião como desligada da razão. Lembrando o imperativo categórico como fundamento comum a ambas, fica clara, por simples decorrência do lugar que ocupam na arquitetura da razão, que são âmbitos, no pensamento kantiano, marcados pela autonomia – logo, vedada a heteronomia do poder e da força ou dos mandamentos divinos não justificados racionalmente – e que encontram sua afirmação na liberdade do uso público da razão.

Para além de serem unidas pelo imperativo categórico como princípio comum, há outro traço fundamental que une política e religião: tratam, ambas, das pessoas em relação umas com as outras, ou seja, das pessoas em comunidade – como, por sinal, efetivamente se dá a existência humana<sup>52</sup>. O que está em questão é a regência dessas relações entre as pessoas, que se dá pela submissão a uma certa legislação – ética, no caso da religião; jurídica, no caso da política. As duas legislações, como já indicado, têm por fundamento último o imperativo categórico. É verdade que, para Kant, a humanidade e a moralidade nela podem ser pensadas abstraindo-se a condição da vida em comunidade<sup>53</sup>; mas esse uso do conceito é próprio de uma certa investigação filosófica destinada a encontrar e isolar o fundamento da moralidade, não sendo visto por Kant como um uso indispensável para se tratar da moral. Na

---

<sup>51</sup> “(...) o estado da máxima concordância entre a constituição e os princípios jurídicos, ao qual a razão nos obriga a aspirar *mediante* um *imperativo categórico*” (DD, §49, 317); “Mas, e isso é aqui o principal, tal Ideia [de um Ser superior] deriva da moral e não constitui o seu fundamento; é um fim cuja autoproposta pressupõe já princípios morais” (Rel, V/VIII).

<sup>52</sup> A respeito, a interessante comparação de Louden: “Certainly Kant is not a Hegelian ‘institutionalist’ in ethics, if by this is meant the strong claim that the moral norms are themselves defined in terms of, or exist only in the presence of, social institutions” (LOUDEN, 2000, p. 173). Não é o caso, justamente porque, para Kant, a realidade objetiva das ideias práticas puras não depende da efetiva existência das instituições que lhes correspondem – antes, vigente que é no estado de natureza, é essa realidade objetiva que torna dever ingressar no estado civil. Um pouco mais à frente, Louden prossegue: “Similarly, Kant is not a ‘communitarian’ in the strong sense, insofar as he denies that individual moral agents are themselves constituted and defined by the practices and institutions of the particular communities in which they happen to live, and insofar as he denies that communal and public goods always outweigh individual rights” (LOUDEN, 2000, p. 173).

<sup>53</sup> A rigor, mesmo nesse pensamento abstrato já está projetada a intersubjetividade da razão prática, tanto na ideia de mundo inteligível quanto na de humanidade. A respeito, ver PERES, 2004, p. 43 e 44.

*Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*, Kant faz uma tal abstração, adequada tendo em vista os fins a que se destinam essas obras: precipuamente, a dedução e identificação, em toda sua pureza, do princípio supremo da moral, bem como a defesa de sua realidade objetiva prática face às determinações outras do arbítrio. O uso que essas obras fazem dos conceitos morais, então, é tal que deve predominantemente ignorar a vida em comunidade, uma vez que estão voltados para o momento puro e abstrato do princípio moral, não tanto para as condições de sua aplicação<sup>54</sup>. Porém, nas obras diretamente voltadas para a aplicação desse princípio em seus dois grandes âmbitos – religião e política –, tem-se explicitamente a consideração das pessoas em relação umas com as outras e dos mecanismos institucionais envolvidos na imanência das ideias puras práticas em questão.

Assim, o primeiro elemento do conceito de direito é o que diz respeito à “relação externa e, decerto, prática de uma pessoa com outra, ao passo que as suas ações, como fatos, se podem entre si (imediate ou mediatamente) influenciar” (§ B da *Introdução à Doutrina do Direito*). Logo, está em questão a relação entre pessoas, inseridas em uma circunstância de influência recíproca involuntária – o que já representa uma consideração de origem empírica<sup>55</sup>. Um pouco mais à frente, Kant reitera esse traço de interpessoalidade constitutivo do direito: apenas entre pessoas tem-se uma relação *real* entre direito e dever, não entre pessoas e animais (seres irracionais, (...) “que carecem de direitos e de deveres”) ou mesmo Deus (“ser que tem só direitos e nenhum dever”) – o que seria esse ‘real’ é esclarecido em seguida. Vale ainda mencionar uma quarta possibilidade de relação jurídica, entre pessoa e escravos (“seres que têm só deveres e nenhum direito”), porque, sendo os escravos fisicamente pessoas, fica claro que se trata de uma qualificação jurídica que diz respeito a ser passível de adquirir tanto direitos quanto deveres – assim, quando Kant afirma que não têm personalidade, poderia ser acrescentado o adjetivo *jurídica*. Pois bem, a relação jurídica apenas é *real* quando estabelecida entre pessoas, porque a condição necessária para que se verifique essa realidade é a existência de uma instância que seja capaz de forçar a conduta conforme ao direito, ou seja, que possa fazer valer o princípio executório que lhe é próprio, qual seja, a coerção (§ D da *Introdução à Doutrina do direito*). Sem a possibilidade dessa

---

<sup>54</sup> Naturalmente, fala-se genericamente: não se ignoram, por exemplo, as três formulações do imperativo categórico, enunciadas para facilitar o acesso à alma humana, ou a metodologia da razão prática, que fala em educação. A respeito, ver LOUDEN, 2000.

<sup>55</sup> Kant trata do dado empírico de, sendo a superfície da Terra redonda, o solo é um espaço limitado, o que força a interface entre os grupamentos humanos, ao não permitir que se afastem tanto uns dos outros a ponto de anularem a interferência mútua (DD, §13 e PP, p. 45 e 47).

instância – que, como se verá à frente, vem a ser o Estado – não há realidade no conceito de direito, pois “seria um dever *transcendente*, a saber, um dever para o qual se não pode aduzir nenhum sujeito obrigante externo que lhe corresponda” (DD, 241). A imanência do direito, então, apenas pode se dar entre homens e com a presença de uma instância que concretize o uso da coerção organizada segundo leis da liberdade.

Assim, o direito diz respeito à relação entre pessoas, não ao indivíduo tomado isoladamente – situação de que não trata, que lhe é totalmente estranha ao conceito. O direito aplica-se sempre a sociedades humanas, a agrupamentos de pessoas. Mesmo o estado de natureza – que de resto é uma simples ideia da razão – não é pensado como uma condição onde as pessoas vivem isoladamente, sem constituírem grupo, sociedade ou comunidade: nele “pode, de fato, haver sociedade, só que não *civil* (que assegura o meu e o teu por meio de leis públicas)” (DD, 242). A sociedade civil, então, é aquela que possui uma instância unificada – daí pública – de aplicação do direito, enquanto que a sociedade pensada no estado de natureza é caracterizada pela negação, pela ausência dessa instância<sup>56</sup>. O indivíduo atomizado não faz parte da teorização kantiana acerca do direito, que *sempre pensa a pessoa em relação com outras pessoas*.

É a sociedade humana, entendida simplesmente como agrupamento determinado por fatores não puros, que constitui a matéria sobre a qual atuam as duas legislações que aqui estão em questão: a ética, que constitui o âmbito da religião, e a jurídica, que constitui o âmbito da política. A partir da atuação dessas legislações, tem-se a formação da *comunidade ética* e a *comunidade política*. Veja-se a passagem da *Religião nos limites da simples razão*:

A uma associação dos homens sob simples leis de virtude, segundo a prescrição desta ideia, pode dar-se o nome de sociedade *ética* e, enquanto estas leis são públicas, sociedade *civil ética* (em oposição à sociedade *civil de direito*), ou uma *comunidade ética*. Esta pode existir em plena comunidade política e, inclusive, consistir em todos os membros dela (seja como for, se esta última não estiver na base, não podia ser levada a cabo pelos homens). Mas tem um princípio de união (a virtude) particular e a ela peculiar, e portanto também uma forma e constituição que se distingue essencialmente da forma e da constituição da comunidade política. Existe, no entanto, entre ambas, consideradas em geral como duas comunidades, uma certa analogia,

---

<sup>56</sup> Veja-se o §41 da *Doutrina do Direito*; “(...); de fato, no estado de natureza também pode haver sociedades legítimas (por exemplo, a conjugal, a familiar, a doméstica em geral e outras), para as quais nenhuma lei indica a priori: ‘deves entrar neste estado’, ao passo que do estado jurídico se pode dizer que todos os homens, capazes de poder contrair entre si relações jurídicas (inclusive involuntariamente), nele devem ingressar” (DD, 306) – daqui se tira outra peculiaridade da comunidade civil em relação a outras comunidades humanas existentes, qual seja, a de possuir fundamento na razão prática.

em atenção à qual a primeira se pode chamar também *Estado ético*, i.e., um *reino* da virtude (do princípio bom), cuja ideia tem na razão humana a sua realidade objectiva inteiramente bem fundada (como dever de se unir em semelhante Estado) (...). (Rel, 128/131)

Nessa passagem pode-se observar que tanto a comunidade política quanto a ética são unidas pelo traço de serem civis, traço que repousa na *publicidade* das leis que regem essas comunidades – o que implica a formação de esferas públicas mediante as quais os juízos privados podem ser comparados e, então, reconhecerem-se mutuamente como submetidos de forma conjunta a uma legislação comum. Assim, essa esfera pública institucionaliza uma “lei externa a que ele [cada homem] se reconheça submetido juntamente com todos os outros”, o que parece ser o ponto para a formação de uma comunidade. Veja-se a passagem inteira:

Ora assim como ao primeiro se contrapõe o legal estado de natureza (mas nem por isso sempre conforme ao direito), i.e., o *estado de natureza jurídico*, assim se distingue do último o *estado de natureza ético*. Em ambos cada homem proporciona a si mesmo a lei, e não há nenhuma lei externa a que ele se reconheça submetido juntamente com todos os outros. Em ambos, cada homem é o seu próprio juiz, e não há nenhuma autoridade *pública* detentora de poder, que, segundo leis, determine com força de direito o que, nos casos que se apresentam, é dever de cada um e leve tal dever a geral execução. Numa comunidade política já existente, todos os cidadãos políticos como tais se encontram, no entanto, no *estado de natureza ético* e estão autorizados a nele permanecer; com efeito, seria uma contradição (*in adiecto*) que a comunidade política tivesse de forçar os seus cidadãos a entrar numa comunidade ética, pois esta última já no seu conceito traz consigo a liberdade quanto a toda a coacção. (Rel, 131/133)

Outro dado importante, a ser discutido mais à frente, é que a comunidade jurídica aparece como condição necessária ao surgimento da comunidade ética<sup>57</sup> – é provavelmente nesse sentido que o reino dos fins, antes de ser comunidade ética, é o reino do direito (PERES, 2004, p. 50). Em que pese a legislação ética nunca deixar de atuar nos sujeitos mediante o imperativo categórico, a formação de uma comunidade ético-civil, ou seja, pública e institucionalizada, é coisa bem diferente e depende da prévia existência de uma comunidade jurídico-civil. Assim, enquanto instituições, a jurídica tem precedência sobre a ética, uma vez

---

<sup>57</sup> Em que pese a afirmação ter base textual, é de se aventar a questão de se o cristianismo em seus primórdios, quando reprimido por Roma, não constituiria uma situação exemplar onde se forma uma comunidade ética sem a presença prévia de uma comunidade jurídica. Trata-se de questão levantada por Ricardo Terra durante a arguição, a ser desenvolvida posteriormente.

que estabelece as condições de liberdade externas para o estabelecimento de uma tal comunidade regida pela virtude.

Religião e política tratam, ambas, do momento de formação histórico-institucional de uma instância comum a todos os indivíduos mediante a qual cada um se reconhece como submetido, em conjunto com todos os demais, a uma mesma legislação (seja ela ética ou jurídica) e, então, como membros de uma comunidade: é esse momento de institucionalização que, tendo por base a realidade objetiva de ideias práticas (que em nada, para sua vigência, em dependem desse momento de positivação e exteriorização, servindo-lhe na verdade de fundamento), propicia o meio e o procedimento de unificação das concretizações individuais da ideia de Estado (juízos privados) – o meio, identificado com a esfera pública, e o procedimento, o processo de institucionalização. A realidade objetiva da ideia de Estado, fundada na razão prática e cuja dedução foge completamente ao escopo deste trabalho<sup>58</sup>, antecede transcendentalmente seu momento de institucionalização via religião e política: sem Igreja e Estados efetivamente existentes, em nada a realidade objetiva dessa ideia seria afetada, uma vez que diz respeito a uma sua justificação *a priori*. Mas quando se trata de garantir “realidade subjetiva”, ou seja, garantir sua passagem para a existência efetiva das pessoas e instituições, aí entram em jogo necessariamente a religião e a política, ocupadas em estabelecer passagens *possíveis* entre o inteligível e o sensível, estreitando a distância entre pensamento e realidade e mantendo-lhes a tensão. A possibilidade dessa passagem repousa na atenção a uma certa disciplina de pensamento que foi explicitada no capítulo anterior, na discussão acerca da típica da faculdade de julgar prática. Em outras palavras, trata-se de garantir a adequada referência dessas ideias aos casos que se apresentam à experiência, o que é levado a cabo pelo movimento do juízo – adequação essa que, como já se sabe, diz respeito a critérios formais, a uma certa disciplina de pensamento que busca atentar devidamente para a origem dos conceitos em uso (se provêm de uma ou de outra faculdade de conhecer, ativa ou passiva, razão ou sensibilidade). Assim, quando se fala em adequação, não se tem em vista uma certa doutrina particular e determinada acerca da religião ou da política, mas sim uma maneira de pensar adequada (forma) que subjaz a elas e sobre a qual podem se constituir incontáveis doutrinas particulares – cujas feições concretas são, de resto, contingentes, vez que determinadas apenas empiricamente (matéria).

Em política, a ideia pura prática cuja aplicação está em jogo é a do Estado. O problema é o da passagem da ideia pura prática do Estado (“Estado *na ideia*”) aos Estados

---

<sup>58</sup> A respeito, ver PERES, 2004.



efetivamente existentes, aos Estados como são enquanto casos da experiência. Veja-se a passagem do § 45 da Doutrina do Direito:

Um Estado (*civitas*) é a união de um conjunto de homens sob leis jurídicas<sup>59</sup>. Enquanto estas, como leis *a priori*, são necessárias (não estatutárias), isto é, enquanto derivam por si mesmas dos conceitos do direito externo em geral, a sua forma é a de um Estado em geral, isto é, um Estado *na ideia*, tal como deve ser segundo os princípios jurídicos puros, e que serve de norma (*norma*) a toda a unificação efetiva em vista de uma comunidade (portanto, no interior). (DD, 313)

Assim, trata-se da passagem do “Estado *na ideia*” a toda “unificação efetiva”, onde aquele deve atuar como norma. Tem-se, portanto, que a ideia pura à qual se busca conferir realidade objetiva é a de um Estado ideal, também referido como ideal platônico ou *respublica noumenon* (CF, 91)<sup>60</sup>. A passagem em questão, então, equivale à referida entre *respublica noumenon* e a *respublica phaenomenon*, ligando a primeira, que é a “norma eterna de toda constituição política em geral”, à segunda, que é uma sua representação, um exemplo dado na experiência – ou seja, todas as formas políticas existentes (CF, 91). O que não implica que esses casos na experiência realizem de forma cabal a ideia pura, em que pese esta lhes servir de base: “A ideia de uma constituição em harmonia com o direito natural dos homens – isto é, na qual aqueles que obedecem à lei devem também, reunidos num corpo, legislar – encontra-se na base de todas as formas políticas.” (CF, 90). O significado de estar na base, *mutatis mutandi*, é esclarecido na Reflexão nº 7734: “O contrato social é a regra e não a origem da constituição do Estado”. Tem-se, portanto, uma base de justificação e de orientação para julgar acerca da justiça ou não de um certa constituição que vigora em um Estado; não se trata, portanto, de uma base explicativa, que sirva para esclarecer como aquele funciona, mas sim para orientar acerca de como ele deve funcionar – portanto, com uma função prospectiva, voltada para o futuro.

<sup>59</sup> Observe-se que o Estado é uma união de pessoas sob leis jurídicas; adiante, veremos que a Igreja, por sua vez, é uma união de pessoas sob leis éticas. Assim, o que importa salientar é que em ambos os casos está em questão um momento coletivo de aplicação do imperativo categórico: ambas são referidas como comunidades – *comunidade jurídica* e *comunidade ética*, cujo princípio judicatório é o mesmo, diferenciando-se em suas legislações. A primeira comunidade possui leis tais que podem ser também exteriores, enquanto que a segunda não comporta tais leis.

<sup>60</sup> “A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um *ideal* platônico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, a afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) (...)”. (CF, 91)

Por sua vez, em religião, tanto quanto em política, trata-se da aplicação (passagem do inteligível ao sensível) de uma ideia prática pura que diz respeito a uma comunidade civil (ou seja, de leis públicas e institucionalizadas); porém, ao invés de se tratar de uma comunidade civil-jurídica, tem-se uma comunidade civil-ética, que Kant também denomina Igreja, segundo o uso comum do termo. Daí que, em religião, trata-se da passagem entre *Igreja invisível* e *Igreja visível*. Veja-se:

Uma comunidade ética sob a legislação moral divina é uma *Igreja*, que, na medida em que não é objecto algum de experiência possível, se chama a *Igreja invisível* (uma mera ideia da união de todos os homens rectos sob o governo divino imediato, mas moral, do mundo, tal como serve de arquétipo às que devem ser fundadas por homens). A *visível* é a união efectiva dos homens num todo que concorda com aquele ideal. (Rel, 142/143)

Assim, a Igreja invisível é dita uma “mera ideia da união de todos os homens” sob um governo moral, que serve de arquétipo às que vierem a ser fundadas – ou instituídas, poderia ser dito – pelos homens. A Igreja visível é justamente o resultado, na experiência, de uma das tentativas guiadas pelo arquétipo – que, não custa lembrar, é uma Ideia pura da razão cuja realidade objetiva, ou seja, sua aplicação às Igrejas visíveis, depende de sua aproximação à sensibilidade.

### 3.1.2 Processo de institucionalização: a reforma como mudança própria do registro sensível

Kant trata, na *Religião nos limites da simples razão*, da distinção entre caráter empírico e caráter inteligível da humanidade. O *caráter empírico* diz respeito ao comportamento propriamente dito da pessoa, às ações internas ou externas que podem ser objeto de observação tanto da própria pessoa, quanto de terceiros; sendo empírico, dá-se no tempo e no espaço, sendo passível de ser conhecido conforme os conceitos da natureza. É nesse registro que existe uma “distância infinita” entre o bem que devemos realizar em nós e o mal de onde partimos (Rel, 83/86). Correspondentemente, para ser virtuoso quanto ao caráter empírico, basta a persistência ou constância, no tempo, da busca da *conformidade* das ações à lei, sendo indiferentes os motivos a determinar o arbítrio a tal conduta:

O intento firme, feito prontidão, no seguimento do dever chama-se também *virtude*, segundo a legalidade como seu *caráter empírico* (*virtus phaenomenon*). Tem, pois, a máxima persistente de ações *conformes à lei*; os motivos de que o arbítrio para tal necessita podem ir buscar-se onde se quiser. (Rel, 52/54)

O *caráter inteligível*, por sua vez, diz respeito justamente à liberdade como causa de determinação do arbítrio, o que, situando-se no aspecto da vontade voltado para sua

determinação pela razão prática, situa-se no inteligível e não é passível de explicação ou observação – ao menos não por nós (nem pela própria pessoa, nem por terceiros), se bem que Deus pode acessar esse registro fora das condições de tempo e espaço. Daí que um entendimento divino seja o único a poder conhecer do caráter inteligível de alguém, o que não é possível às faculdades humanas de conhecimento:

Mas que alguém se torne não só um homem *legalmente* bom, mas também *moralmente* bom (agradável a Deus), i.e., virtuoso segundo o carácter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação (Jo III, 5; cf. I Moisés I, 2) e uma transformação do coração. (Rel, 52/54)

Pois bem, o interesse dessa diferenciação para esta pesquisa diz respeito à maneira como se dão as mudanças ou o progresso que se faz, de um lado, no caráter empírico e, de outro, no inteligível. As diferentes condicionantes a que estão submetidos os dois registros faz com que Kant pense as mudanças em um e em outro de maneira totalmente distinta: assim, no caráter inteligível, como visto na passagem acima, tem-se uma situação binária de determinação pelo bom ou pelo mau princípio, sem transição gradual possível entre um e outro – daí que Kant fale do não cabimento de uma “*reforma* gradual”, mas sim de uma “*revolução* na disposição de ânimo no homem” ou de uma “transformação do coração”. Quando se trata de mudanças no caráter empírico, a coisa muda completamente de figura:

Por isso, a virtude neste sentido [*virtus phaenomenon*] adquire-se *pouco a pouco* e, para alguns, designa um longo costume (na observância da lei) graças ao qual o homem, através de reformas graduais do seu comportamento e da consolidação das suas máximas, transitou da inclinação ao vício para uma propensão oposta. Ora para tal não é necessária sequer uma *mudança do coração*, mas unicamente uma transformação dos *costumes*. (Rel, 52/54)

Como se vê, no progresso do caráter empírico, interferem determinantes naturais como o costume – que, como se sabe, é tudo menos um motivo moral. Nada de surpreendente, uma vez que se trata do caráter fenomênico e, portanto, sujeito às determinações da natureza sensível e cuja mudança se dá no tempo e sob os conceitos puros do entendimento – o que, para o que aqui interessa, implica o traço gradual da mudança que lhe é própria, uma vez que condicionada. Assim, dispensa-se uma “mudança no coração” (uma mudança interna),

estando em questão apenas uma “transformação dos *costumes*” (uma mudança externa). É importante observar, ainda, que essa compreensão acerca das condições que regem as mudanças no registro sensível e inteligível tem implicações nas esperanças que se podem legitimamente cultivar: no caráter empírico, não é legítimo se esperar ou exigir mudanças qualitativas ou drásticas – não é legítimo se esperar revoluções, em outras palavras; no caráter inteligível, por sua vez, não se deve esperar mudanças graduais, uma vez que aí não cabe meio termo – logo, não é legítimo se esperar reforma. É bom mencionar, ainda, que essa “mudança no coração”, que se exige quando se fala em caráter inteligível, não é mais do que a maneira de pensar, o que é esclarecido na sequência dessas passagens, ao aplicar essas considerações à educação (formação moral do homem):

Donde se segue que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um carácter; embora habitualmente se proceda de outro modo, e se combata contra vícios em particular, deixando, porém, intacta a sua raiz universal. (Rel, 54/55)

Pois bem, buscando aplicar essas considerações – a distinção entre *caráter empírico* e *caráter inteligível* e o tipo de progresso que se pode legitimamente esperar em um ou outro caso – não à educação, mas às mudanças nas comunidades civis instituídas (Estado e Igreja), transpondo-a para o registro coletivo (ou seja, marcando que se fala do progresso moral de uma comunidade e não de um indivíduo isoladamente), é possível situar o processo de institucionalização como o processo de mudanças sucessivas próprio da humanidade fenomênica. Disso, podem-se extrair características como seu traço gradual (sem mudanças qualitativas, mas de grau), permanente (no sentido de nunca encontrar um termo para o avanço), condicionado (todas as variáveis empíricas do curso do mundo o condicionam) e empiricamente verificável. O processo de institucionalização pode ser pensado, então, como o processo de reforma sucessiva próprio à humanidade fenomênica, ou seja, considerada não em seu caráter inteligível, mas em seu caráter empírico – logo, no tempo e no espaço, o que significa estar submetida a condicionantes que obedecem às leis da natureza e que, portanto, torna difícil ou inadequado o tratamento de mudanças enquanto revoluções – isso, principalmente, por serem geradas esperanças infundadas. Por outro lado, nesse registro coletivo de mudança nas comunidades civis, há também um caráter inteligível na maneira de pensar – que, à frente, será identificado, em política, como a disputa entre o bom princípio (republicanismo) e o mau princípio (despotismo).

O caráter binário da maneira de pensar mudanças no registro inteligível, onde se trata de uma completa “conversão do modo de pensar” (Rel, p. 57), é esclarecido em uma nota da

*Religião*, onde está em questão o esclarecimento das razões pelas quais, na doutrina dos costumes, não interessa, em geral, admitir meios termos – “porque em semelhante ambiguidade todas as máximas correm o perigo de perder a sua precisão e firmeza” (Rel, 9/11):

Se o bem = a, o seu oposto contraditório é o não bem. Ora este é consequência de uma simples carência de fundamento do bem = 0, ou então a consequência de um fundamento positivo da sua contrapartida = - a. No último caso, o não bem pode chamar-se igualmente o mal positivo. (Em relação ao prazer e à dor existe um [termo] médio semelhante, de modo que é o prazer = a, a dor = - a, e o estado em que nenhum dos dois é encontrado, a indiferença = 0). Ora se a lei moral não fosse em nós um motivo impulsor do arbítrio seria o bem moral (a consonância do arbítrio com a lei) = a, não bem = 0, sendo este a simples consequência da carência de um motivo impulsor moral = a x 0. Mas a lei moral é em nós motivo impulsor = a; por conseguinte, a falta de consonância do arbítrio com ela (= 0) só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta do arbítrio, i. e., de uma *resistência* deste = - a, isto é, só mediante um arbítrio mau; e, portanto, entre uma má e uma boa disposição de ânimo (princípio interno das máximas), segundo a qual se deve igualmente julgar a moralidade da acção, nada há, pois, de intermédio. (Rel, 9/11)

Como se percebe, Kant utiliza aqui os conceitos de reflexão concordância e oposição (A265/B320) e, tratando a determinação do arbítrio não de uma comparação lógica, mas real, a não preponderância do *faktum* da razão só pode ser compreendida pela resistência de um princípio oposto. Em que pese a passagem tratar da moralidade e, portanto, da adoção do bom ou do mal princípio na intenção do homem, vale analogicamente a mesma argumentação para a consideração das relações entre o bom e o mal princípio em política: ora, nós necessariamente representamos a ideia pura prática do Estado – o que significa sua realidade objetiva –, o que quer dizer que o bom princípio em política = a. Correspondentemente, pensar de maneira a negar vigência aos requisitos formais contidos nessa ideia pura “só é possível como consequência de uma determinação *realiter* oposta”, onde a resistência em questão passa a ser o mal princípio em política = - a, sendo portanto tão ausente o intermédio ou gradação entre despotismo e republicanismo quanto entre o bom e o mal princípio na ética. Acrescente-se que, como é de se supor, enquanto na ética e na religião a arena de batalha entre esses princípios é o carácter inteligível da pessoa, em política essa arena é correspondentemente externalizada, positivando-se na institucionalização de uma esfera pública.

Mesmo as revoluções como usualmente tratadas – e usualmente condenadas – por Kant se dão, por óbvio, no tempo e no espaço e se inserem, igualmente, no contexto de

processos de institucionalização – que, portanto, aparece como categoria mais ampla, a abarcar reforma e revolução como duas possíveis grandes categorias para pensar e orientar a implementação de mudanças em comunidades civis, sejam jurídicas (Estado) ou éticas (Igreja). O que ocorre é que pretender levar a cabo o processo de institucionalização com revoluções significa, nesse sentido aqui tratado, desconsiderar condicionantes empíricas desse processo (a saber, a pedra de toque do acordo empírico construído na esfera pública), aplicando ao fenômeno o que é válido só em pensamento (no juízo privado do revolucionário) – o que se verá, mas à frente, que decorre de um misticismo da faculdade de julgar prática. A revolução é adequada à caracterização de mudanças no registro da maneira de pensar, ou seja, no inteligível. Pretender pensar mudanças institucionais – ou seja, nas leis que regulam as comunidades – pela via da revolução<sup>61</sup> é um equívoco que pretende aplicar ao fenômeno, portanto a um juízo levado a cabo sob condição sensível, uma maneira de pensar mudanças é válida sem essa condição, no inteligível. Isso não quer dizer que as reformas tenham que se dar necessariamente a passos de formiga: a questão é que as condicionantes empíricas não podem ser obliteradas, mas elas podem ser tais que “a natureza leva espontaneamente” a “reformas profundas” – tão profundas que Kant, na passagem, chega mesmo a referi-las como revoluções (PP, p. 62). Cabe ao juízo, afiado pela experiência e que reconhece a obrigatoriedade da ideia de direito, estar atenta a essas circunstâncias e não deixá-las passar.

Cabe aqui adiantar uma questão que será abordada mais à frente, quando se tratar diretamente das passagens relacionadas, de um lado, à fé histórica e à fé puramente moral, e, de outro, da forma política e da forma de governo republicana. Pode-se referir os primeiros desses termos como instituições dadas e, os segundo, como as maneiras de pensá-las dentro dos limites da simples razão. Importa observar que os primeiros desses termos são, do ponto de vista prático, contingentes: são dados na experiência e assumem feições particulares, em decorrência de fatores os mais diversos, e é sobre essa matéria que deve atuar a reflexão. O que se quer apontar é que, quando a pessoa se põe a refletir acerca das instituições, elas já

---

<sup>61</sup> O que não quer dizer, como bem apontou Ricardo Terra em sua arguição, que as revoluções não possam resultar em arranjos institucionais mais próximos da ideia, ou seja, que não possam ter resultados positivos. Acontece que se esses resultados vão ocorrer ou não é totalmente contingente do ponto de vista prático, uma vez que se tratam de necessidades ou legalidades distintas: a necessidade prática já tendo sido obliterada quando se optou pela via da revolução, pode até acontecer de o próprio mecanismo da natureza conduzir a formas mais próximas da ideia, mas isso seria mero acaso, não resultado da vontade ou efeito da liberdade. Bem entendido: mero acaso do ponto de vista da necessidade prática, uma vez que teria sido a necessidade natural, em seu jogo de causas e efeitos, a determinar a consecução daquela forma política que, posterior e retrospectivamente, terá sido julgada mais próxima da ideia.

estão aí, o que implica que devem ser vistas, de uma certa forma, como pertencendo ao fato – a algo que, visto do ponto de vista do sujeito, existe independentemente dele. Primeiro vem o fato, depois a reflexão sobre o fato. Assim, primeiro vem a fé revelada, com seus ritos e observâncias que, no final das contas, são indiferentes moralmente, e só depois vem a fé puramente moral, que deve utilizá-la como meio e dar sentido a esse fato que é a fé revelada. A fé puramente moral tomada isoladamente, por razões pertinentes à natureza humana, não tem força para se institucionalizar por si só, carecendo atuar sobre algo já de alguma forma dado. Correspondentemente, no âmbito da política têm-se as formas políticas como dadas na experiência, como pertencentes ao plano do fato e igualmente contingentes do ponto de vista prático, cuja apreciação a partir do mecanismo da causalidade natural pode perfeitamente apontar a força e a violência como explicando sua origem – bem entendido, sua origem histórica. Analogamente, essas formas políticas devem servir de matéria para a reflexão segundo a simples razão, o que significa ajuizar delas respeitando a disciplina de pensamento posta na típica.

Mas essa precedência das instituições dadas em relação à maneira de pensá-las se verifica do ponto de vista da história – o que é conveniente quando se trata de pensar mudanças institucionais, ou seja, fenomênicas, ao invés de inteligíveis; daí que a história deve ser pensada como começando pelo mal. Caso se desloque o ponto de vista para uma investigação transcendental, não resta dúvida de que é a ideia pura prática de Estado que vem antes, encontrando uma sua apresentação nas Igrejas visíveis e Estados efetivamente existentes, segundo se pense em religião ou em política. Uma vez que, nesta pesquisa, o foco não é uma dedução transcendental da ideia de Estado, mas sim uma investigação acerca da maneira adequada de se pensar mudanças no registro institucional – ou seja, histórico e fenomênico – trata-se, então, de adotar a precedência do fato. Assim, deve-se pensar a instauração das instituições como fato (Igreja e Estado estão aí já, do jeito que são), pensando suas mudanças conformemente a princípios. A maneira inversa de pensar, que julga moralmente – e condena – o passado da instauração das instituições e, por sua vez, no presente, nega vigência aos princípios do direito porque se acha justificado por esses fatos passados é, claramente, uma inversão dos termos e que resulta em um exemplo de empirismo da faculdade de julgar prática.

### 3.1.3 Política e religião: tensões institucionais entre Estado e Igreja

É chegada a hora de separar política e religião, o que se faz a partir da distinção entre a legislação ética e a legislação jurídica. Esse tratamento permite localizar precisamente o que têm em comum e o que as distancia, dando lugar a âmbitos tão distintos quanto religião e

política – de maneira correspondente, essas legislações dão lugar a instituições tão distintas quanto Igreja e Estado. Inicialmente, observe-se que, para Kant, toda legislação possui dois elementos: “uma lei que representa *objetivamente* como necessária a ação que deve ter lugar, isto é, que faz da ação um dever”; e “um móbil<sup>62</sup> que associa *subjetivamente* à representação da lei o fundamento determinante do arbítrio para tal ação” (MC, 218). O primeiro elemento pode ser denominado princípio judicatório – aquele que determina o ajuizamento acerca da possibilidade moral de dada ação ou máxima –, enquanto o segundo seria o princípio executório – aquele que une ao arbítrio a disposição efetiva de agir conforme ao ajuizado pelo elemento anterior. O princípio judicatório, tratando-se de moral, é o imperativo categórico, como se sabe: ele é a pedra de toque para aferir, mediante experiência em pensamento, acerca da possibilidade moral de uma certa ação ou máxima. O imperativo categórico estabelece o procedimento necessário e suficiente (teste de universalidade das máximas) para que as pessoas – seres racionais cujo arbítrio não é determinado apenas pela razão, mas também pela sensibilidade – ajuízem e concluam acerca do que é possível ou não moralmente.

Mas as pessoas, em decorrência da constituição própria a sua faculdade de desejar, não fazem necessariamente o que a lei determina, ou seja, o que concluem mediante o uso do imperativo categórico – uso esse, vale registrar, ao qual à pessoa não se pode subtrair, não pode deixar de representar: o imperativo lhe é imposto por sua própria razão. O que é necessário do ponto de vista inteligível é contingente sob as leis da natureza. Pois bem: o que importa guardar aqui é que, na distinção que ora interessa, o princípio judicatório desempenha um papel eminentemente cognitivo, de saber se a máxima em questão é autorizada ou não. Daí que Kant refira seus resultados como um “simples conhecimento teórico”, anterior à determinação efetiva da faculdade de desejar (arbítrio). Veja-se: “Mediante o primeiro elemento, a ação representa-se como dever, o qual é um simples conhecimento teórico da possível determinação do arbítrio” (MC, 218).

Se a pessoa vai agir ou não conformemente à representação do dever que resultou (conclusão) do teste de universalidade operado pelo imperativo, esta é outra questão, pertinente ao segundo elemento, ou seja, ao que chamamos acima de princípio executório: “por meio do segundo [elemento], a obrigação de assim agir une-se *no sujeito* a um fundamento de determinação do arbítrio em geral” (MC, 218, *italico* nosso). Então, é o

---

<sup>62</sup> “O princípio subjetivo do desejar é o *móbil* (*Triebfeder*), o princípio objetivo do querer é o *motivo* (*Bewegungsgrund*); daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional” (FMC, 427).



princípio executório que opera, por sua vez, a união da representação do dever ao arbítrio do sujeito, o que se dá, por óbvio, no sujeito, levando em conta, portanto, peculiaridades subjetivas concernentes à faculdade de desejar da pessoa. É aqui que se apresenta o divisor de águas fundamental entre a legislação ética e a jurídica: é quanto aos móveis que elas fundamentalmente se diferenciam, uma vez que possuem o mesmo princípio judicatório<sup>63</sup>. A questão de ser externa ou interna a ação e, a partir disso, pertencer à legislação ética ou jurídica, é uma mera decorrência dos móveis aceitos ou não aceitos em uma ou em outra legislação. Veja-se: “A legislação que faz de uma ação um dever [até aqui, trata-se de papel do princípio judicatório] e desse dever, ao mesmo tempo, um móbil, é *ética*” (MC, 219).

Então, na legislação ética, o único móbil aceito é o próprio dever, ou seja, a própria determinação do arbítrio pela razão prática, sem qualquer outra determinação que lhe seja estranha – logo, essa legislação exige o dever pelo dever, a moralidade em toda sua pureza. A aferição dessa pureza, porém, não é algo que seja acessível à experiência, à observação do homem: é interna, o que significa que se situa no inteligível, no registro do caráter inteligível da pessoa. Não é passível a ninguém saber se uma determinada ação, mesmo que seja sua própria ação, foi realizada por dever, único móbil aceito pela legislação ética. Diferentemente, “a que não inclui o último [o móbil] na lei e, portanto, admite ainda outro móbil distinto da própria ideia do dever, é *jurídica*” (MS, 219). Logo, a legislação jurídica não perscruta o móbil que atuou determinando o arbítrio: ela afere apenas a legalidade da mesma: “A simples concordância ou discrepância de uma ação com a lei, sem ter em conta os móveis da mesma, chama-se a *legalidade* (conformidade com a lei)” (MC, 219).

É em decorrência da diferença entre os princípios executórios admitidos que a legislação jurídica *não pode* tratar de deveres internos, uma vez que não perscruta acerca do fundamento de determinação do arbítrio do agente, e *tem que* ser externa. A legislação ética, por sua vez, *não pode* ser externa, mas admite deveres tanto internos quanto externos, pelo simples fato de serem deveres (ou seja, pelo simples fato de resultarem da operação do princípio judicatório):

Mas justamente porque a legislação ética inclui na sua lei o móbil interno da ação (a ideia do dever), cuja determinação não pode de

---

<sup>63</sup> Possuir o mesmo princípio judicatório – e sendo esse princípio o imperativo categórico – implica que ambas, religião e política, submetem-se a um critério formal de exame de suas instituições e de orientação de suas reformas, critério esse cuja raiz encontra-se na razão prática e que dá lugar a ideias puras práticas que encontram imanência via processo de institucionalização. Esse é o traço que diferencia as instituições políticas e religiosas das demais associações humanas, que não encontram fundamento na razão pura prática e que, portanto, possuem por determinantes supremos critérios materiais, finalísticos.

modo algum desembocar na legislação externa, a legislação ética não pode ser externa (nem sequer a de uma vontade divina), embora na sua legislação admita com móveis deveres que, *enquanto deveres*, radicam noutra legislação, isto é, numa legislação externa. (MS, 219)

Daí que “todos os deveres, simplesmente por serem deveres, pertencem à ética; mas nem por isso a sua legislação está sempre contida na ética, antes a de muitos reside fora dela” (MC, 219). Importa diferenciar, uma vez que indispensável para a compreensão dessas passagens, o que significa falar em uma legislação externa:

Em geral, denominam-se leis externas (*leges externae*) as leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa. Dentre elas dizem-se leis externas *naturais*, aquelas às quais se reconhece uma obrigação *a priori* mediante a razão, inclusive sem legislação exterior [estas obrigações incluem-se também na ética]; pelo contrário, as que não obrigam de modo algum sem legislação externa efetiva (sem a qual, portanto, não seriam leis), dizem-se leis *positivas*. (MC, 224)

Desta passagem depreende-se uma diferenciação importante, que será utilizada mais à frente: a legislação externa pode ser considerada a partir de dois pontos de vista distintos, a saber, de sua *efetividade* ou de seu *reconhecimento pela razão*. No primeiro caso, tem-se efetivamente o receio da coerção operando via lei positiva, sendo esse seu traço distintivo, independentemente de possuir ou não fundamento racional; enquanto que no segundo caso tem-se o reconhecimento da obrigação *a priori* mediante a razão, independentemente de ser efetivada ou não via lei positiva. Tratam-se, como se percebe, de pontos de vista paralelos, cujos critérios de aferição são totalmente distintos: enquanto, para se aferir da efetividade de uma certa lei será necessário recorrer à experiência, observando-se um certo Estado particular, para se aferir do reconhecimento pela razão esse recurso à experiência é dispensável, pois o que está em questão é a justificação de uma certa lei com base no direito natural.

Até aqui, foi discutida a distinção entre as legislações jurídica e ética, o que significa um momento anterior ao da institucionalização das comunidades que uma e outra legislação exigem. Em decorrência das peculiaridades de suas legislações, a Ideia de Estado, em cada um dos dois casos – política e religião – terá uma institucionalização distinta, coerente com a compreensão de que a primeira tem a ver com o homem empírico em suas relações entre si, tendo em vista o caráter empírico da humanidade, enquanto na segunda está em questão o homem inteligível, que não é acessível à experiência e que apenas um Ser Supremo pode conhecer. Em consequência disso, a passagem da Ideia à aplicação aos casos da experiência em um e outro caso apresenta diferentes condicionantes. No que diz respeito às três funções

que, como nas proposições de um raciocínio prático<sup>64</sup>, integram a ideia de Estado, veja-se a diferença:

Reside no conceito de um povo como comunidade, em que se deve pensar sempre um tal tríplice poder superior (*pouvoir*), só que esta comunidade é aqui representada como ética; por isso, pode pensar-se unida esta tríplice qualidade do chefe moral do gênero humano, que, num Estado civil jurídico, terá necessariamente de se repartir por três sujeitos distintos. (Rel, 211/213)

Então, a Ideia pura do poder superior que rege uma comunidade é tal que o pensa sempre como tríplice poder, isto é, poder que exerce três funções distintas e que tem sua origem na estrutura de um raciocínio prático – que, sendo uma comunidade jurídico-civil, têm que ser exercidas por sujeitos distintos, mas, sendo uma comunidade ético-civil, pode ser pensada como exercida pela mesma pessoa (Deus):

De harmonia com esta necessidade da razão prática, a universal fé religiosa verdadeira é 1) a fé em Deus como o criador todo-poderoso do céu e da Terra, i.e., moralmente como legislador *santo*; 2) a fé n’Ele, conservador do gênero humano, como seu governante *bondoso* e moral providenciador; 3) a fé em Deus, administrador das suas próprias leis santas, i.e., como juiz *reto*. (Rel, 211/213)

Quanto ao poder legislativo em particular, caso a comunidade a se criar seja jurídica, “a própria multidão que se congrega num todo é que deveria ser o legislador” (Rel, 137/139). Mas, caso se trate de criar uma comunidade ética, não se pode considerar o povo legislador, pois “em semelhante comunidade, todas as leis estão, em rigor, ordenadas a fomentar a *moralidade* das acções (que é algo de *interior*, por conseguinte, não pode estar sob leis humanas públicas)” (Rel, 137/139).

Entre as legislações, como é de se esperar, não há conflito, até porque ambas têm o mesmo princípio judicatório – logo, não há conflito objetivo algum entre elas. Porém, não é de se estranhar que haja algum conflito entre as instituições resultantes da realidade objetiva das ideias de Estado jurídico-civil (Estado) e Estado ético-civil (Igreja), a primeira regida pela legislação jurídica, a segunda, pela ética. O objetivo, neste momento, é elucidar a relação entre Igreja e Estado, cujas tensões e conflitos só podem resultar de condições subjetivas, perguntando-se ainda se há que se falar em algum tipo de primazia entre política e religião.

---

<sup>64</sup> “Cada Estado contém em si três *poderes*, ou seja, a vontade geral unida numa tríplice pessoa (*trias política*): o *poder soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (segundo a lei) e o *poder judicial* (como reconhecimento do seu de cada um, segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislativa, rectoria et iudiciaria*), à maneira das três proposições de um raciocínio prático” (DD, §45, negrito nosso).

Caso Estado e Igreja atenham-se aos limites de seus impérios, por assim dizer, não há conflito entre elas: uma deve ser dirigida à legalidade externa – e tão somente externa – das ações dos homens, reinando sobre a humanidade fenomênica, sem pretender determinar internamente a liberdade; outra, por sua vez, tem seu reino justamente nessa liberdade interna, falando diretamente à consciência das pessoas.

Assim, o Estado não deve se imiscuir em assuntos que dizem respeito à moralidade (interna, por óbvio) das pessoas ou à religião, sendo racionalmente autorizada aos cidadãos dessa comunidade política a permanência no estado de natureza ético (Rel, 131/133) em que, enquanto cidadãos de um Estado jurídico-civil, encontram-se. Veja-se:

O cidadão da comunidade política permanece, pois, plenamente livre, no que toca à competência legisladora da última [constituição política], quer queira, além disso, ingressar numa união ética com outros concidadãos, quer pretenda antes permanecer no estado de natureza desta índole. (Rel, 131/133)

Nenhum poder civil pode impor ou tirar ao povo a religião (na sua manifestação), enquanto fé nos dogmas da Igreja e no poder dos sacerdotes, como aristocratas de tal constituição, ou quando esta é monárquica (papal), nem igualmente se pode excluir o cidadão da administração pública e dos benefícios que assim consegue (...), só porque a sua religião é diferente da da corte. (DD, 368)

Por outro lado, deve a Igreja manter-se nos limites de seu poder espiritual, não se imiscuindo em questões temporais nem minimamente competindo com o poder político constituído, devendo acatar-lhe as restrições – ou seja, mandamentos negativos, interdições. Mandamentos positivos por parte do governante político em assuntos religiosos, naturalmente, não são racionalmente sustentáveis.

No entanto, só na medida em que uma comunidade ética tem de se fundar em leis *públicas* e conter uma constituição que nelas se funda, os que livremente se associam para ingressar em tal estado terão não de se deixar ordenar pelo poder político como devem dispor ou não dispor interiormente tais leis, mas sim tolerar restrições, a saber, relativamente à condição de que nada exista na comunidade ética que esteja em conflito com o dever dos seus membros como *cidadãos do Estado*; embora, se a primeira vinculação é de índole genuína, de nenhum modo há que preocupar-se do último. (Rel, 133/134)

A *relação* sob o princípio da *liberdade*, tanto a relação interna dos seus membros entre si como a externa da Igreja com o poder político, ambas as coisas num *Estado livre* (por conseguinte, nem *hierarquia*, nem *iluminismo*, uma espécie de *democracia* mediante inspirações

particulares, que podem ser diferentes de outras, segundo a cabeça de cada qual). (Rel, 142/143)<sup>65</sup>

Resta ainda a questão acerca de eventual primazia de uma instituição sobre a outra, questão para a qual a seguinte passagem fornece uma pista:

A questão, aqui, é se a Igreja poderá pertencer ao Estado ou o Estado à Igreja como seu; pois dois poderes supremos não podem, sem contradição, estar reciprocamente subordinados. É em si claro que só a *primeira constituição (politico-hierarchica)* pode subsistir em si; de fato, toda a constituição civil é deste mundo, porque é um poder terreno (dos homens), que se pode documentar, juntamente com as suas consequências, na experiência. Os crentes, cujo *reino* está no céu e no *outro mundo*, na medida em que se lhes concede uma constituição que a este se refere (*hierarchico-politica*), devem submeter-se aos sofrimentos temporais, sob o poder supremo dos homens do mundo. Portanto, só a primeira constituição é admissível. (DD, 368)

Pode-se enxergar aí uma tomada de posição cabal de Kant em prol da comunidade jurídico-civil e da instituição que lhe corresponde, o Estado<sup>66</sup>. Mas há uma ressalva a ser feita, que diz respeito a uma diferenciação que está apenas subentendida na passagem: trata-se do ponto de vista do fenômeno. Nesse registro, o Estado ético-civil (Igreja) apenas pode existir no espaço de liberdade que lhe foi autorizado pelo Estado jurídico-civil, devendo acatar as restrições que este lhe impuser em matéria de liberdade externa (como, por exemplo, sistema de propriedade). Quando se tem em vista o ponto de vista inteligível, no entanto, a Ideia de uma comunidade ético-civil brilha com muito mais vigor, uma vez que diz respeito diretamente ao reino dos fins<sup>67</sup>, para o qual é exigida propriamente a moralidade (FMC, 434) das ações, não somente a legalidade externa. Como se sabe, o único bem incondicionado é

<sup>65</sup> Essa passagem está no contexto da apresentação, por Kant, das notas características da “verdadeira Igreja” de acordo com as categorias da quantidade, qualidade, relação e modalidade, o que pode ser comparado com tarefa análoga empreendida epistolarmente em relação ao Estado jurídico-civil (Carta a Jung-Stilling; XXIII, 494/495).

<sup>66</sup> O contexto da passagem é a discussão acerca do direito do Estado tomar da Igreja as posses que lhe foram dadas por testamento, o que perfeitamente Kant admite: “De fato, a própria Igreja é uma instituição fundada só na fé; quando, graças à ilustração do povo, se desvanecer o engano derivado desta opinião, então cessará também o temível poder do clero nele radicado, e o Estado tomará posse com pleno direito da propriedade atribuída à Igreja” (DD, 369).

<sup>67</sup> “Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. (...), poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos” (FMC, 433).

uma boa vontade, o que se visa *diretamente* na comunidade ético-civil. O ponto é que se, por um lado, a institucionalização é um déficit, uma falha apenas tolerável quando se tem em vista a ética (e, na esteira, a religião), por outro, quando se tem em vista o direito ela é o caminho próprio para a implementação de sua realidade objetiva. O direito, admitindo essencialmente a possibilidade de coerção externa e não se interessando por mais do que a legalidade das ações, tem no processo de institucionalização sua via por excelência de objetivação. Assim, a questão da primazia de uma ou de outra instituição se resolve recorrendo mais uma vez à perspectiva do duplo ponto de vista: caso se opte pelo ponto de vista inteligível, o primado será ético e a constituição de uma comunidade regida por tal legislação carregará maior valor; caso se desloque o ponto de vista para o fenômeno, o primado é jurídico – bem entendido que esse primado não é a rigor do direito sobre a ética, mas da instituição jurídica sobre a instituição religiosa. Assim, guardando-se e atentando-se para a distinção entre os pontos de vista sob os quais devem atuar Igreja e Estado, bem atendo-se essas instituições aos seus devidos âmbitos, resolvem-se os conflitos entre eles, que só têm lugar subjetivamente.

### 3.2 PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO JURÍDICO-POLÍTICO

#### 3.2.1 Ideia de Estado: soberania popular e divisão de poderes

O objetivo nesta seção é mostrar que, para Kant, soberania popular e separação de poderes estão umbilicalmente ligadas e que devem ser pensadas como notas integrantes de uma ideia pura prática, a saber, a ideia de Estado jurídico-civil. Uma vez demonstrado isso, trata-se de argumentar no sentido de que a disciplina de pensamento posta na típica deve ser levada em conta quando da aplicação dessa ideia à realidade, notadamente no que diz respeito à compreensão que se tem da soberania popular e da separação de poderes – isso, sob pena de se incorrer nos já bem conhecidos misticismo e empirismo, que aqui equivalem a hipostasiar determinados modelos de Estado como se pertencessem à ideia pura (misticismo) ou a reduzi-lo a uma tecnocracia que pensa poder extirpar a política, uma vez que reduz a questão à escolha dos meios para um fim dado (empirismo). Atendo-se aos limites do racionalismo da faculdade de julgar prática, ganha-se a pureza da distinção entre princípios formais postos ao funcionamento do Estado – em outras palavras, ao processo de institucionalização político-jurídico – e a concretização histórica desses princípios, ou seja, o desenho institucional que fornece um exemplo de tentativa de conferir realidade a esses princípios. Tentativa essa que permanece sempre precária e sujeita a revisão pelos mesmos princípios.

Que o Estado é uma ideia pura prática que possui realidade objetiva e que serve de critério de ajuizamento acerca da possibilidade moral (mais especificamente, acerca do acordo com o direito natural) dos Estados efetivamente existentes, já foi suficientemente tratado

anteriormente. Cumpre agora mostrar que nessa ideia está contida a exigência racional da autonomia, cuja expressão no âmbito político-jurídico encontra-se na auto-legislação do povo, ou seja, na soberania<sup>68</sup> popular. Assim:

O poder legislativo só pode caber à vontade conjunta [unificada] do povo. De fato, visto que dele deve dimanar todo o direito, não poderá, mediante sua lei, atuar injustamente com ninguém. [...] Assim, na medida em que decidem o mesmo, cada um sobre todos e todos sobre cada um, só a vontade popular universalmente unida pode ser legisladora. (MC, 312/313)

Cabe aqui apontar a equivocidade do uso, por Kant, do termo ‘soberano’, havendo comentadores que identificam ora dois, ora três sentidos (TERRA, 2001, p. 46). De fato, em uma única obra – a *Doutrina do Direito* – e separadas as passagens por poucas páginas, Kant refere-se ao soberano fazendo-o equivaler: ao legislativo, titularizado pelo povo (MC, 313, § 45; 315, § 47); outras vezes, parece manter a equivalência ao legislativo, mas dando a entender que a titularidade é de outrem (“o soberano do povo (o legislador)”, MC, 317, § 49); ainda, faz equivaler o soberano ao executivo (MC, 318, § 49-A). Se a explicação dessas confusões terminológicas pode ser parcialmente auxiliada pela falta de palavras adequadas no vocabulário alemão de fins do século XVIII, o que importa compreender aqui é o sentido sistemático que se deve atribuir ao termo para que a teoria democrática kantiana faça sentido. Nesse sentido, a acepção que abre caminho para essa interpretação está expressa de maneira contextualizada na seguinte passagem:

Cada Estado contém em si três *poderes*, ou seja, a vontade geral unida numa tríplice pessoa (*trias politica*): o *poder soberano* (a soberania) na pessoa do legislador, o *poder executivo* na pessoa do governante (segundo a lei) e o *poder judicial* (como reconhecimento do seu de cada um, segundo a lei) na pessoa do juiz (*potestas legislatoria, rectoria et iudiciaria*) (...). (MC, 313)

Naturalmente, o que se tem aí é a enunciação de uma versão kantiana do princípio da separação de poderes, que Kant reputa ser necessária à *idéia* de Estado: “Aqueles três poderes do Estado são dignidades e, por **dimanarem necessariamente – enquanto essenciais – da ideia de um Estado em geral** em vista de sua fundação (constituição), são *dignidades estatais*” (MC, 315/316, §47; negrito nosso). Logo, importa frisar qual o status filosófico da separação de poderes no pensamento kantiano: não se trata de uma exigência que se traduza

---

<sup>68</sup> MAUS, 2009, p. XXI adverte acerca da mudança de significado do termo “soberania” dos autores modernos para a atualidade: enquanto para aqueles o termo caracterizava a função legislativa, para estes a menção costuma ser ao monopólio estatal do poder. Com efeito, checando-se manuais de direito constitucional, esse é o uso do termo, o que, segundo a autora alemã, pode ser mais uma indicação da involução enxergada no entendimento da teoria democrática contemporânea.

imediatamente no registro empírico, que diga respeito diretamente a uma ou outra conformação do Estado, ou seja, a um ou outro desenho institucional. Trata-se de uma exigência situada no registro das ideias puras práticas e que, portanto, não encontram uma tradução determinada e definitiva na experiência. Aqui se deixa antever a ligação umbilical entre soberania popular – expressão exteriorizada da autonomia – e separação de poderes: o executivo e o judiciário são tais que devem atuar *segundo a lei*, que, esta, resulta da atividade do legislativo, que deve ser pensado idealmente como equivalendo à opinião pública. Veja bem: na ideia pura de um Estado em geral, a opinião pública (vontade unificada do povo) pauta a atuação do Estado (executivo e judiciário).

A partir da locução “segundo a lei” se depreende a exigência ideal da vinculação da atuação da administração (poder executivo) e da justiça (poder judiciário) à vontade estatal oriunda do legislativo – que deve ser resultante do processo de unificação das vontades, ou seja, conforme à soberania popular. Logo, está implícito o imperativo da segurança jurídica que, diferente de constituir em si um valor, é simples meio para que a soberania popular não caia no vazio: de que adiantaria a vontade coletiva pautar a vontade estatal se o aparato estatal, ou seja, aqueles que exercem diretamente o poder, não estivessem obrigados a essa vontade? Nesse sentido: “Segurança jurídica não é, nessa concepção, fim em si mesma, e sim, meio para o fim da subsunção dos aparatos estatais à vontade legislativa do povo” (MAUS, p. 270), o que vale tanto para o executivo quanto para o judiciário<sup>69</sup>. Esse é o sentido tanto da divisão de poderes quanto da segurança jurídica: garantir a efetividade, na transmissão institucional de um órgão a outro do aparato estatal, da vontade coletiva.

Mais ainda: a exigência ideal-racional é de que todos participem efetivamente e de maneira livre do processo de formação da vontade do ente político. A delegação dessa atividade legislativa apenas é admitida enquanto exigência subjetiva, como concessão temporária que só pode ter validade enquanto faltem os meios (questão empírica) para uma sua maior aproximação à ideia e que inclui, também, o dever de todos de trabalharem ativamente para que a soberania popular se efetive diretamente. Qualquer representação, delegação ou exercício de auto-legislação em que fique prejudicada a livre interferência de cada um na formação da vontade pública, vale apenas provisoriamente. Nesse caso – ou em qualquer outro em que o povo ainda não seja efetivamente legislador – aqueles que atuam

---

<sup>69</sup> Embora as tendências atuais apontem no sentido contrário, “uma ‘vontade contratual’, manipulada (aplicada) pela justiça constitucional, portanto, uma ‘vontade constitucional’ materialmente definida por ela, não pode ser disputada contra a vontade popular expressa na lei” (MAUS, 2009, p. 271).



nessa função têm a obrigação de legislar “como se” fosse a própria expressão da vontade do povo. Trata-se de mais uma indicação kantiana de uma situação precária, onde um certo estado de coisas em desacordo com o princípio se torna possível (aceitável moralmente) por uma lei permissiva que perde sua validade tão logo surjam as condições empíricas necessárias – para as quais se deve trabalhar, e não apenas contar com a providência<sup>70</sup>.

Esse processo de unificação das vontades é tal que consiste na comparação, correção e compatibilização dos juízos privados na esfera pública, tendo em vista a formação da opinião pública que deve, por sua vez, determinar a vontade do Estado enquanto concretização da exigência racional da soberania popular. Porém, se essa determinação da vontade do Estado vai se dar por um determinado órgão, regido por tal ou tal outro estatuto e efetivamente constituído de tal ou tal outro modo, isto é o que o princípio não pode por si só responder.

Dos dois pontos de vista – o do direito privado, que equivale ao direito natural como pensado por cada pessoa, e o do direito público, que resulta do processo de unificação das vontades privadas precariamente levado a cabo – importa manter a diferenciação para que se mantenha a tensão entre ambos (mais uma vez, vez a tensão entre possível e efetivo). O processo de institucionalização é o resultado, protraído no tempo, das reformas incorporadas pelo direito público pelo influxo das mudanças na opinião pública, ou seja, na maneira de pensar do povo. A teoria da institucionalização de Kant é tal que não pretende responder como as instituições devem precisa e efetivamente ser (o que implicaria determinações materiais acerca do desenho institucional e ao que a crítica nada tem a acrescentar) – e muito menos teorizar acerca de como eles são, como se estivessem em jogo conceitos da natureza e se tratasse de descrever ou explicar como surgiram as instituições dadas da experiência. Trata-se muito mais de um libelo contra pensamentos políticos que incorram em misticismo ou empirismo ou, parafraseando Lebrun, é bem menos uma teoria da instituição do que uma estratégia antimetafísica (LEBRUN, 2010, p. 33) ou, digamos, antidogmática.

A contraposição entre republicanismo e despotismo dá uma dica do ponto nevrálgico da distinção entre essas formas de governo – que, como se verá à frente, devem ser entendidos

---

<sup>70</sup> Muito embora não se deva considerar que a providência esteja contra nós, muito pelo contrário. Uma das formas encontradas por Kant para garantir o acordo entre moral e política na história é a perspectiva teleológica, onde a humanidade é o fim último da natureza, cujo desenvolvimento é garantido pela própria providência. Não se trabalhará esta alternativa aqui, dado o limitado escopo deste trabalho. Para discussão a respeito, ver ELLIS, 2005.

basicamente como maneiras de pensar que representam, em política, a tradução do bom e do mau princípio moral. Veja-se:

O republicanismo é o princípio de Estado da separação do poder executivo (o governo) do poder legislativo; o despotismo é o da execução autocrática do Estado de leis que ele mesmo propôs, por conseguinte da vontade pública enquanto ela é manipulada pelo regente como sua vontade privada. (PP, p. 28)

Segundo parece, o ponto nevrálgico – e que está relacionado à existência de uma diferenciação entre povo e Estado (representação), bem como entre legislativo e executivo – é que, no despotismo, a vontade pública se descola do processo de unificação das vontades privadas dos cidadãos do Estado, passando a se reduzir à vontade privada de quem está no poder. Na democracia, entendida como a forma política referida por Kant, perde-se toda a distinção entre povo e Estado, tornando-se toda a multidão uma massa indiferenciada e, portanto, uma *não-forma* (PP, p.28): sem representação, não há propriamente uma instância diferenciada e superior às vontades privadas que, por meio de seus procedimentos, unifique essas vontades em seu bojo. A dissolução do Estado no povo, então, conduz não a uma utopia de auto-organização, mas a um despotismo da vontade de um.

### 3.2.2 Processo de institucionalização e republicanismo

O objetivo desta subseção é apresentar o processo de institucionalização político-jurídico a partir da distinção entre forma política e forma de governo, argumentando, ainda, que esse processo – e a dinâmica entre essas formas que está implicada – só é possível tendo por fundamento o racionalismo da faculdade de julgar prática, único a respeitar a disciplina posta na típica. Essa é a maneira de pensar que, no âmbito político, equivale ao republicanismo (bom princípio em política), em contraposição ao despotismo (mau princípio em política). Assim, uma vez interligadas soberania popular e separação de poderes na seção anterior, ambas integrantes da ideia pura de Estado, cabe apresentar como a adequada aproximação dessa ideia à sensibilidade, de maneira a respeitar a disciplina de pensamento posta na típica, resulta na política pensada como processo de institucionalização. Em outras palavras, perfazer adequadamente o movimento do juízo prático-político, aproximando a ideia pura da sensibilidade sem incorrer em confusão entre elementos provenientes de diferentes faculdades de conhecimento, significa pensar a política como processo de institucionalização – eis, portanto, a política nos limites da simples razão.

A distinção tratada por Kant entre forma política e forma de governo pode ser compreendida a partir de um paralelo com a legislação estatutária, própria da Igreja visível, e as leis puramente morais, própria da Igreja invisível (Rel, 146/149). A Igreja visível, como se

sabe, é aquela efetivamente existente e que, enquanto instituição real, teve sua instauração dada historicamente, enquanto decorrência contingente (do ponto de vista da fé puramente moral) de fatos históricos: podendo ser do modo como é e possuir os estatutos que tem, poderia também ser diferente e apresentar estatutos, observâncias e desenhos outros. A fé histórica, própria dessa Igreja, só é conhecida por revelação<sup>71</sup> e não alcança todos as pessoas: se acolhermos leis estatutárias e fizermos da religião a observação dessas leis, “então o conhecimento das mesmas não é possível por meio de nossa simples razão, mas unicamente por revelação, a qual, (...), seria uma *fé histórica*, não uma *fé racional pura*” (Rel, 146/149). No que principalmente interessa: uma tal Igreja “impõe uma certa forma eclesiástica apoiada em condições empíricas, forma em si contingente e diversa” (Rel, 149/150). As leis puramente morais, por sua vez, podem ser conhecidas por todos graças ao uso da própria razão. Sendo conhecidas pela simples razão, podem ser comunicadas a cada um para o convencer e são as únicas leis aptas a servir de base a uma religião universal. A relação entre religião estatutária e religião puramente moral é tal que a primeira deve ser considerada como “meio destinado a promover e espalhar” (Rel, 146/149) a segunda, sendo “inevitável que uma *fé eclesial* estatutária se acrescente à fé religiosa pura como veículo e meio da união pública dos homens para fomento da última” (Rel, 150/153):

Em consequência, no esforço humano em vista de edificar uma cidade ética, a crença de Igreja precede naturalmente a pura fé religiosa; há então templos (edifícios consagrados ao culto público) antes de haver *igrejas* (lugares de reunião destinados ao ensinamento e ao ânimo dos sentimentos morais), assim como padres (ordenados administradores de usos piedosos) veem antes dos eclesiásticos (mestres da pura religião moral), e encontram-se ainda, na maior parte dos casos, na posição e no valor que a grande multidão lhes concede. (Rel, 150/153)

Essa precedência natural da fé de igreja em relação à pura fé moral (“a crença de Igreja *precede naturalmente* a pura fé religiosa”) se dá no contexto de fato da instauração das instituições, mesmo daquelas que possuem raízes na razão pura prática – como já visto, é a reforma ou o desenvolvimento delas que se dá por princípios. Vejamos agora o tratamento

---

<sup>71</sup> Daí que se tenha que ler com reservas a afirmação de que a “religião, como religião revelada, é positivamente da razão, revelação da razão” (PERES, 2004, p. 38). Não é a razão que se revela na religião revelada, mas determinações empíricas que lhe são estranhas do ponto de vista da simples razão prática, por isso carecendo, para então adquirir o valor de meio ou veículo, do influxo da fé puramente moral, que lhe é a chave de interpretação. Por isso, seria mais correto, do ponto de vista institucional e inserido na história, dizer que a fé religiosa (que vem antes) tende a tornar-se fé moral mediante o uso público da razão no processo de institucionalização, ao invés de dizer que “a fé pura moral torna-se fé religiosa, isto é, fé de igreja” (PERES, 2004, p. 145), como se uma em algum momento pudesse se reduzir à outra.

dado por Kant às formas políticas e às formas de governo: a forma política é autocrática (um manda em todos), aristocrática (alguns, entre si iguais, unidos mandam em todos os outros) ou democrática (todos juntos mandam em cada um, portanto, também em si mesmos) (DD, §51). No parágrafo seguinte, no contexto de mais uma condenação de direito do caminho da revolução como mecanismo de mudança da constituição – que “não é uma mudança na constituição civil, mas a sua dissolução” –, Kant argumenta que as modificações no sentido da aproximação com a ideia do contrato originário devem ser feitas “deixando, todavia, de pé a forma que é essencialmente necessária para que o povo constitua um Estado” (DD, § 52). Tem-se aí a exigência de que não haja ruptura institucional na efetivação das mudanças orientadas por princípios: as mudanças devem ser feitas num contexto de continuidade institucional. E agora vem o que interessa mais diretamente neste momento: não é nas formas políticas que essas mudanças devem ser buscadas, de maneira que “o Estado passe de estar constituído por uma das três formas a uma das outras duas” (DD, § 52). Essas alterações seriam, a princípio, indiferentes do ponto de vista prático-objetivo, ou seja, do ponto de vista dos princípios do direito. Isto porque “as formas políticas são apenas a letra (*littera*) da legislação originária no estado civil e podem, portanto, persistir enquanto um antigo e extenso hábito as considerar necessárias para a maquinaria da constituição política (logo, só subjetivamente)” (DD, § 52). Se a forma política é a letra do contrato originário, a forma de governo é o seu espírito. Veja-se:

Mas o *espírito* do contrato originário (*anima pacti originarii*) implica a obrigação, por parte do poder constituinte, de adequar a *forma de governo* àquela ideia, portanto, se não o puder fazer de uma vez, a obrigação de a ir mudando, pouco a pouco e de modo incessante, até que, *quanto ao seu efeito*, concorde com a única constituição legítima, isto é, a de uma república pura; e de as antigas formas empíricas (estatutárias), as quais só serviam para obter a *submissão* do povo, se dissolverem na originária (racional), que só tem por princípio a liberdade e, inclusive, é a condição de toda a *coaço* necessária para uma constituição jurídica, no sentido genuíno do Estado, e que aí acabará por chegar, também segundo a letra. (DD, § 52)

Na *Paz Perpétua*, Kant retoma a distinção entre forma política e forma de governo no primeiro artigo definitivo, especificamente para distinguir a constituição republicana – que significa a forma de governo que está de acordo com a ideia pura de Estado e com o direito natural – da democracia. Quanto à definição de forma política e à enumeração das três existentes, praticamente nada é acrescentado ao tratamento dado à questão na *Doutrina do Direito*. Mas quanto à compreensão do que seja a forma de governo, acrescentam-se algumas pistas:

Para que não se confunda (como ocorre comumente) a constituição republicana com a democrática, deve-se assinalar o seguinte: as formas de um Estado (*civitas*) podem ser divididas segundo a diferença das pessoas que detêm o poder de Estado supremo ou segundo o modo de governo do povo por seu chefe, seja quem for; a primeira denomina-se propriamente a forma de soberania (*forma imperii*) e há somente três formas possíveis, a saber, em que somente um, alguns ligados entre si ou todos juntos, que perfazem a sociedade civil, possuem o poder soberano (autocracia, aristocracia e democracia, poder do príncipe, poder da nobreza ou poder do povo). A segunda é a forma do governo (*forma regiminis*) e concerne ao modo fundado na constituição (no ato da vontade geral pelo qual a multidão torna-se um povo) como o Estado faz uso de sua plenitude de poder e é a este respeito republicana ou despótica. O republicanismo é o princípio de Estado da separação do poder executivo (o governo) do legislativo; o despotismo é o da execução autocrática do Estado das leis que ele mesmo propôs; por conseguinte da vontade pública enquanto ela é manipulada pelo regente como sua vontade privada. (PP, p. 28)

Vê-se que a forma de governo diz respeito ao *modo como* o Estado faz uso de seu poder – o que deixa entrever que se trata de questão eminentemente formal<sup>72</sup>, enquanto que a forma política (nesta passagem denominada forma de soberania) carrega determinações materiais que, de resto, não podem ter origem pura. Além disso, fica claro que só existem duas formas de governo, a republicana e a despótica, a primeira conforme ao direito natural e integrante da ideia de Estado e a segunda, em dissonância com esses parâmetros ideais. Muito bem: o argumento aqui é de que a forma de governo republicana deve ser encarada como uma ideia da razão pura prática, não podendo nunca ser apresentada total e cabalmente na realidade histórica. A forma política deve ser entendida, por outro lado, como meio e veículo da promoção dessa forma de pensar que é a república – como se percebe, trata-se da analogia que se indicou acima. Assim como a religião estatutária deve servir de base material – por peculiaridades humanas, a pura fé moral não se afirma historicamente por si só – à pura religião da razão, também a forma política verificada empiricamente deve servir de base material à atuação do princípio, que sucessivamente vai impondo reformas nas instituições (formas políticas) de maneira que, no limite, também segundo a letra (ou seja, quanto à forma política) será uma constituição republicana. É verdade que essa indicação da passagem citada, quando fala em “antigas formas empíricas (estatutárias), as quais só serviam para obter a *submissão* do povo, se dissolverem da originária (racional)” (DD, §52), dá a entender que essa

<sup>72</sup> Ora, para fazer uso de sua plenitude de poder, o Estado tem que julgar: a indicação aqui pode ser entendida, então, como à maneira pela qual a matéria (conhecimentos dados, ou seja, as vontades privadas) são ligadas no juízo (Lóg, 100/101).

dissolução poderia acontecer na história, a ideia pura de Estado vindo a encontrar um exemplo na experiência que lhe seja totalmente adequado. No entanto, numa interpretação sistemática do pensamento kantiano, é fácil de ver que isso não é possível, sendo esse encontro da ideia com a experiência simplesmente um ponto de fuga.

Pretender ver nas formas políticas como tratadas por Kant um embrião da noção de desenho institucional, pensado este como resultante do juízo prático-político que concretiza a ideia de Estado em certo tempo e lugar, encontra um empecilho na advertência contida no §52, já mencionada, de que a mudança, pelo soberano, da constituição política, quando se trata de aproximá-la da ideia do contrato originário, não deve ser entre uma forma política e outra – como se fossem, aparentemente, indiferentes do ponto de vista da ideia de Estado. Segundo essa suspeita, os princípios puros do direito (integrantes da ideia de Estado) não teriam realidade prática no que diz respeito à forma política, a esse registro empírico-institucional, que ficaria *apenas* dependente de fatores materiais contingentes do ponto de vista prático puro – seriam tão somente resultado de “antigo e extenso hábito”, necessárias “só subjetivamente” à maquinaria da constituição política (DD, § 52). Lembre-se ainda da afirmação de que “sem comparação interessa mais ao povo o modo de governo do que a forma de Estado” (PP, p. 30). Porém, essa afirmação é seguida da ponderação que aponta em outra direção: a de que importa também muito à forma de Estado sua maior ou menor conformidade ao fim de alcançar a constituição jurídica perfeita. A passagem esclarecedora a respeito está no *Conflito das Faculdades*: a constituição republicana “pode ser tal ou pela sua *forma política*, ou também apenas segundo o *modo de governo*, fazendo administrar o Estado na unidade do chefe (do monarca) em analogia com as leis que um povo a si mesmo daria” (CF, 88).

A partir dessa passagem se confirma que a constituição republicana não há de ser pensada apenas segundo o modo de governo, mas também no registro empírico-institucional da forma política. Estabelece-se portanto uma variável de análise da forma política que não diz respeito a quem exerce *diretamente* o poder (se um, alguns, ou todos, conforme se trate de uma autocracia, de uma aristocracia ou de uma democracia), mas sim à conformidade dessas instituições à ideia de Estado e às exigências formais que essa ideia carrega. Tem-se, então, um movimento da forma de governo republicana (que, como se argumentará, é eminentemente uma maneira de pensar) rumo à modificação ou reforma das formas políticas no sentido de que estas sejam progressivamente adequadas às exigências formais da ideia de Estado. O que concretamente significam essas adequações, depende da matéria empírica que for submetida ao crivo dos princípios formais – mas, também, parece depender da imaginação

(que por sua vez, é claro, trabalha com dados empíricos) daqueles que vão perfazer o movimento do juízo. Isso, de maneira que se tratar a forma política de autocracia, aristocracia ou democracia, nada diz, de saída, acerca do grau de concordância dessas formas políticas – desses desenhos institucionais – com a constituição republicana, ou seja, com os princípios contidos na ideia de Estado. Uma autocracia que possua conselhos consultivos e deliberativos diversos, baixa desigualdade econômica e um sistema de comunicação social permeável pode ser mais conforme à constituição republicana do que uma democracia onde ocorra o oposto – que, de resto, é “a mais complexa” (DD, 339) das formas políticas (pensando-a como sistema representativo, o que parece ser o caso na passagem em questão, já que refere a distinção entre, primeiro, a unificação da vontade de todos para formar um povo e, segundo, “pôr à cabeça dessa comunidade o soberano”). A questão da democracia é que, sendo a mais complexa, é também a mais difícil, correndo constantemente o risco de se transformar em uma *não-forma* (PP, p. 28), fazendo da vontade de todos, no final das contas, a vontade privada de um – ou seja, a vontade de todos “que não são contudo todos, o que é uma contradição” (PP, p. 28). Quando se refere à vontade privada de um o grande ponto é que se trata de uma vontade que não passou pelo processo de unificação dos juízos privados, processo esse que se dá na esfera pública e que é a pedra de toque de toda a legitimidade do aparato jurídico-político.

Assim, “reinar autocraticamente e, no entanto, governar à maneira republicana, i.e., no espírito do republicanismo e analogamente a ele” (CF, 87) só se aplica em circunstâncias empíricas onde não seja possível ao político moral atuar no sentido das reformas institucionais na maquinaria do Estado no sentido de aproximar a própria forma política da constituição republicana – inclusive, o contexto onde Kant afirma que esse reino autocrático com governo à maneira republicana contenta o povo é aquele em que há um fator empírico a justificar a cautela, qual seja, a existência de “poderosos vizinhos” a recomendar a manutenção de uma constituição monárquica e não republicana (quanto à forma política, naturalmente). É o que significa governar republicanamente quantos aos efeitos – leis materiais promulgadas –, não tanto quanto ao meio – o procedimento de efetiva participação de todos na legislação<sup>73</sup>. Assim:

---

<sup>73</sup> Outra referência análoga encontra-se *Paz Perpétua*: “Um Estado pode já também *governar-se* republicanamente, embora, ao mesmo tempo, segundo a constituição existente, possua um *poder soberano* despótico, até que o povo gradualmente se torne apto à influência da simples ideia da autoridade da lei (como se a lei possuísse uma força física) e em consequência encontre-se hábil à legislação própria (que originariamente está fundada no direito)” (PP., p. 61).

[...] provisoriamente (porque aquele não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, governar, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i.e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (como um povo de madura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca de sua aquiescência. (CF, 91)

Vale frisar que uma coisa é a constituição republicana referida por Kant como pura em sua origem, “por ter-se originado da fonte pura do conceito de direito” (PP, p. 26); outra coisa são os sistemas republicanos efetivamente existentes e seus desenhos institucionais específicos. Na verdade, pode até se usar a república como um conceito natural, que apenas descreve uma certa forma de organização política (segundo a letra, digamos assim; forma política) dada na realidade. Porém, não é nesse sentido que Kant a trata na maioria esmagadora das vezes: o que se tem aí é a referência a uma ideia pura, sobretudo a uma certa maneira de pensar os sistemas políticos segundo princípios racionais preservados em sua pureza e, portanto, que estabelecem exigências exclusivamente formais ao funcionamento das instituições jurídico-políticas. Essa maneira de pensar aqui referida equivale à obediência à típica da faculdade de julgar prática, ou seja, é, por assim dizer, o próprio racionalismo da faculdade de julgar prático-política. Com isso se quer apontar para o registro em que se situa esta maneira de pensar aqui referida, qual seja, o momento da crítica, transcendentalmente anterior ao momento metafísico e que estabelece uma disciplina de pensamento que intenciona garantir a distinção dos elementos formais e materiais do conhecimento prático-político. Daí que o republicanismo é, então, o bom princípio em política.

Porém, existe um outro registro onde também se fala em maneira de pensar no processo de institucionalização: a opinião pública. Mas, aqui, tem-se a referência ao resultado, em dado momento histórico, do labor do pensamento no processo de unificação (comparação) dos juízos levado a cabo na esfera pública – cujas condições para uma adequada dinâmica, por sua vez, estão postas no registro da maneira de pensar no sentido tratado no parágrafo anterior. Em outras palavras, neste segundo sentido a opinião pública é já o resultado da síntese empírica (referência das categorias da liberdade à experiência) operada na esfera pública, enquanto que no primeiro sentido carrega uma disciplina crítica que, por assim dizer, subjaz ao exercício efetivo do juízo. Assim:

Nessa unidade entre teoria e prática, a esfera pública tem, ao lado do filósofo crítico e do político moral, papel de destaque, pois é nela, em última instância, que as sínteses empíricas encontram seu momento de legitimação, quando então o fundamento subjetivo da ação se vê posto, ao passo que o fundamento objetivo resta sempre a regra da ação em sua pureza transcendental. Mas onde se revela o fundamento subjetivo? Justamente na formação de uma unidade empírica entre as



diversas vontades, isto é, na formação de uma opinião comum em torno de pretensões jurídicas. (PERES, 2004, p. 157)

Segundo se pensa, é a obediência à disciplina estabelecida na típica que permite que se preserve toda a “pureza transcendental” aí referida – pureza essa que se refere à ausência de qualquer determinação material, de maneira que possa ser usado pelo juízo enquanto simples regra para orientação segundo o critério da universalidade. É essa pureza formal – aqui identificada com o republicanismo enquanto maneira de pensar que corresponde ao racionalismo da faculdade de julgar prático-política – que permite que, no plano empírico do funcionamento dos aparatos estatais conformes ao direito natural, Ingeborg Maus enxergue uma certa estrutura de flexibilidade. Ou seja, a seguir a pista de Maus e tentando articulá-la com a discussão aqui feita acerca da típica, quando se perde de vista essa estrutura, o lugar preciso no pensamento kantiano onde deve ser buscado o fundamento desse erro é na típica, ou seja, no movimento do juízo prático-político que incorre em um deslize, dando lugar a uma maneira de pensar que bloqueia a efetivação da soberania popular via instituições. Para Maus, trata-se de uma “estrutura que se repete na filosofia moral, jurídica e estatal de Kant e, também, perfaz o aspecto específico da sua teoria da institucionalização” – lembrando que Kant “delineia uma teoria da institucionalização, não da instituição” (MAUS, 2009, p. 234 e 231). Diferentemente da reflexão caracterizada como ‘pensar sobre o pensamento’ – onde, cartesianamente falando, tem-se uma diferenciação do pensamento em relação ao seu meio, a *res extensa* – a flexibilidade carrega uma diferenciação de níveis interna ao pensamento, sendo que Maus recorre a Luhman para sua conceitualização: trata-se do “princípio da diferenciação de processos que são aplicados entre si”, ou da “relação de um processo a um processo através do próprio processo” (MAUS, 2009, p. 234 e 238). Importa ver que o caráter “negatório e formalista da teoria do Estado de Direito, fundamentada por Kant”, depende da manutenção da política no limite da simples razão, isto é, de maneira que, no jogo das faculdades que lhe é próprio, nenhuma delas exceda seus limites – notadamente a razão prática empiricamente condicionada. Se a estrutura de flexibilidade do Estado de Direito consiste em “separar o formalismo de regras processuais, abstraídas de interesses, da materialidade da articulação de interesses e em alcançar, justamente através dessa separação, o fim de compatibilização de interesses materiais divergentes” (MAUS, p. 252), essa estrutura depende da manutenção da pureza do formalismo do princípio da soberania popular, só preservada no racionalismo.

3.2.3 A *maquinaria* da constituição política: legislativo, executivo e judiciário institucionalizados

Este momento é o de trabalhar passagens onde Kant explicitamente trata dos componentes empíricos do Estado institucionalizado, ou seja, das concretizações parciais dessa ideia dadas na experiência – lembre-se, todas oriundas de instaurações de fato cujas origens históricas podem até pretender ser objeto de investigação, mas não interessam do ponto de vista prático e, no limite, são inacessíveis<sup>74</sup>. O ponto é que as instituições como elas realmente são devem-se a fatores empíricos e, portanto, contingentes do ponto de vista da razão pura prática, submetidas que são ao determinismo próprio às leis da natureza, o que aponta para a inutilidade da investigação de sua origem histórica primeira e longínqua – o que pode mesmo, pior do que inútil, ser punível, pelo menos no caso de se pretender extrair consequências normativas dessa investigação, como apontado no § 52 da *Doutrina do Direito*: “É inútil investigar a *origem histórica* deste mecanismo, ou seja, é impossível remontar ao início da sociedade civil” e, além disso, “encetar esta investigação com o propósito de, porventura, mudar pela força a constituição atualmente existente é algo punível” (DD, § 52).

Cabe esclarecer que, quando se fala em leis da natureza, não se ignora o lócus próprio do homem na cultura, de certa maneira em oposição à natureza, mas apenas se pretende uma fidelidade à terminologia kantiana, por exemplo: “Seja qual for o conceito que se faça, do ponto de vista metafísico, *da liberdade do querer, suas manifestações fenomênicas*, as ações humanas, não são por isso menos determinadas, exatamente como todo evento natural, segundo as leis universais da natureza” (Ideia, 17). De resto, a referência aos negócios humanos como a um mecanismo cuja regência é, do ponto de vista fenomênico e desconsiderando a liberdade transcendental, análogo ao dos próprios objetos da natureza, encontra-se suficientemente esclarecida na seguinte passagem:

[...] toda a necessidade dos acontecimentos no tempo segundo a lei natural da causalidade pode chamar-se de **mecanismo** da natureza, ainda que com isso não se entenda que as coisas a ele submetidas tivessem de ser efetivas **máquinas** materiais. Aqui se presta atenção somente à necessidade da conexão dos eventos em uma série temporal, do modo como ela se desenvolve de acordo com a lei natural, quer se chame o sujeito, no qual esse transcurso se dá, de *automaton materiale*, já que a maquinaria é movida pela matéria ou, com Leibniz, de *automaton spirituale*, já que ela é movida por representações. E, se a liberdade de nossa vontade não fosse nenhuma

<sup>74</sup> Esta indicação vai servir, à frente, para o adequado direcionamento das ciências humanas empíricas – que, como é de se esperar, também devem ser instruídas pela disciplina de pensamento posta na típica, sob pena de lançar por terra toda sua serventia para o progresso na solução do “mais difícil dos problemas” (Ideia, 23).

outra que a última (isto é, a psicológica e comparativa, não a transcendental, quer dizer, absoluta ao mesmo tempo), então ela no fundo não seria melhor que a liberdade de um assador giratório, o qual, uma vez posto em marcha, executa por si os seus movimentos. (CRPr, 173/174)

É essa referência à forma política como *mecanismo* que interessa e que se pretende explorar aqui. Kant fala, ainda, no § 51, de “mecanismo da união do povo por meio de leis coercitivas” e, no *Conflito das Faculdades*, refere a “unanimidade mecânica de uma constituição civil” (CF, 80). Pois bem: o que está em questão, então, é o funcionamento empírico do Estado, que, uma vez que se dá na experiência, é suscetível de observação e explicação segundo o uso teórico da razão, mas também de operacionalização segundo imperativos técnico-práticos (ou seja, que tratem dos meios para um fim dado segundo mecanismos de causa e efeito). Trata-se aqui propriamente da dimensão aplicada do direito, ou seja, da política – donde se vê que as instituições que serão aqui tratadas podem ser referidas em seu conjunto como instituições político-jurídicas. A rigor, é verdade, tem-se apenas uma instituição político-jurídica, o Estado; mas, uma vez que as formas políticas que historicamente preponderaram no Ocidente tenderam a separar em seu desenho institucional com bastante nitidez e características próprias as partes desse todo (o Estado) que exercem as dignidades que lhe são próprias na Ideia (as funções legislativa, executiva e judiciária), não é de todo errado referi-las no plural.

Em todas as instituições político-jurídicas, enquanto realizações sempre precárias de uma ideia prática pura, operam princípios intermediários (Ment, p. 75 e 78) que possuem um forte componente empírico, acerca dos quais é até compreensível a suspeita de que fariam definitivamente soçobrar a realidade objetiva da ideia de direito. Esses princípios intermediários são ditos, coerentemente, princípios da política, “cuja organização e disposição devem conter decretos que, sendo tirados do conhecimento experimental dos homens, visam apenas ao mecanismo da administração do direito e à maneira como esta será adequada a seu fim” (Ment, p. 77). Importa marcar que esses princípios políticos valem para todas as funções institucionalizadas do Estado, não apenas para o executivo, mas também para o legislativo e o judiciário – todos eles são concretizações precárias das dignidades que integram a ideia de Estado. De resto, nem de longe se trata de fazê-los substituir aos princípios puros do direito, mas de utilizá-los para efetuar a passagem entre uma metafísica do direito e a aplicação aos casos da experiência<sup>75</sup>: guardados os devidos registros, tanto os princípios *a priori* do direito

---

<sup>75</sup> “Ora, para passar de uma *metafísica* do direito (que abstrai de todas as condições da experiência) a um princípio da *política* (que aplica estes conceitos aos casos da experiência) e chegar por meio deste à solução de

quanto os princípios empíricos da política são igualmente necessários, mais uma vez a questão sendo não os confundir ou reduzir um ao outro – além de saber, é claro, quem detém a primazia: “O direito nunca deve ser adaptado à política, mas a política é que sempre deve ajustar-se ao direito” (Ment, p. 77).

Assim, os princípios da política só entram em jogo quando se trata propriamente da aplicação a casos da experiência, quando se tem efetivamente um problema concreto posto à faculdade de julgar prática. É nesse registro de aplicação que eles possuem, enquanto princípios intermediários, sua validade e utilidade – isso, sem nunca contradizer os princípios do direito, forçando-lhe exceções pretensamente justificadas pelas circunstâncias fáticas. Assim:

Todos os princípios jurídicos práticos devem conter uma verdade rigorosa, e os princípios aqui chamados intermediários somente podem conter a determinação próxima de sua aplicação aos casos presentes (segundo as regras da política), mas nunca constituir exceções àqueles princípios jurídicos práticos, porque estas exceções aniquilam a universalidade, em razão da qual unicamente eles merecem o nome de princípios. (Ment, p. 78)

O que lhes é permitido, bem diferente, é reconhecer *condições limitantes* (condicionantes empíricas) que impedem a implementação imediata de reformas no sentido da maior conformidade das instituições à ideia, devendo o político moral – figura que será tratada à frente – ter a faculdade de julgar bastante apurada pela experiência para que possa perceber a janela de oportunidade “onde a natureza leva espontaneamente a elas” (PP, p. 62). A compreensão do que sejam essas condições limitantes, em contraposição às exceções, passa pela discussão acerca do que sejam leis permissivas da razão pura – isto é, caso se decida que realmente devem ser admitidas tais leis que, a princípio, podem parecer contraditórias.

Se a razão pura pode fornecer, além de mandamento (*leges praeceptivae*) e proibição (*leges prohibitivae*), também leis

---

um problema de política, concorde com o princípio gera do direito, o filósofo ressaltará: 1) o *axioma*, isto é, uma proposição apoditicamente certa, que resulta imediatamente da definição do direito exterior (concordância da *liberdade* de um indivíduo com a liberdade de todos, segundo uma lei universal); 2) um *postulado* da lei pública exterior, enquanto vontade unificada de todos segundo o princípio da *igualdade*, sem a qual não haveria liberdade para cada um; 3) um *problema*, que consiste em saber como se deve proceder de tal modo que numa sociedade, por maior que seja, a harmonia das opiniões se conserve de acordo com os princípios da liberdade e da igualdade (a saber, mediante um sistema representativo); o que constituirá então um princípio da *política* (...)” (Ment, p. 76/77). Deve-se chamar a atenção para o fato de que na passagem citada Kant trata especialmente de um problema de política ligado à função legislativa. Nesta seção, por sua vez, o foco será na função judicante e em sua respectiva forma institucional.

permissivas (*leges permissivae*)<sup>76</sup>, foi posto em dúvida não sem fundamento até o momento. Pois leis em geral contêm um fundamento de necessidade objetiva prática; a permissão, porém, contém um fundamento de contingência prática de certas ações; por conseguinte, uma lei permissiva conteria uma obrigação para uma ação à qual ninguém pode ser obrigado, o que seria uma contradição se o objeto da lei tivesse o mesmo significado em ambas as relações. (PP, 21)

Porém, tratam-se de objetos diferentes: a proibição, conforme à ideia de direito, vale para o futuro, enquanto permanece hoje uma situação de não conformidade apoiada na opinião pública que é autorizada por uma lei permissiva, devendo tão logo for possível ser promovida a reforma coerente com a ideia. O contexto da nota da qual se extraiu essa discussão acerca da *lex permissiva* é a da distinção, interna às leis proibitivas (*leges prohibitivae*), entre *leges strictae* – que valem sem consideração pelas circunstâncias, que urgem uma supressão imediata – e *leges latae* – que, “certo não como exceções à regra do direito, mas em consideração à aplicação delas, autorizam uma latitude subjetiva em função das circunstâncias”, de forma que “contêm permissões para adiar a execução, sem contudo perder de vista o fim” – adiamento esse que se justifica para que não haja precipitação e a coisa, desse modo, “ocorra contrariamente à própria intenção” (PP, p. 20/21). O exemplo tratado por Kant é o da restituição da liberdade tomada a certo Estado: uma tal aquisição, como dito acima, é proibida para o futuro, ou seja, já reconhecida como ilegítima pela opinião pública; porém, há uma lei permissiva da razão que autoriza a manutenção do estado de posse uma vez que a opinião pública por muito tempo sustentou esta aquisição – esse deslocamento da opinião pública faz com que, no estado atual, essa posse seja, “embora ilegítima, contudo honesta (*possessio putativa*). Assim, a lei proibitiva diz respeito ao modo de aquisição, enquanto a permissiva, à posse atual: sendo diferentes seus objetos, não há contradição.

O *status* filosófico de uma tal lei permissiva é justamente a de um princípio intermediário, necessário à aplicação de um princípio puro à realidade empírica – o que foi esclarecido nos termos mais diretos em *Sobre um suposto direito de mentir por amor a humanidade*. Diferentemente, as exceções atacam diretamente a própria universalidade do princípio, de modo que se vão acrescentando casuisticamente essas exceções, “de modo contingente, não segundo um princípio, mas por tateio entre casos que surjam”, de modo que “ter-se-á apenas leis gerais (que valem em geral), mas não universais (que valem universalmente)” (PP, p. 22). Isto porque a permissão “não é introduzida naquela lei como

---

<sup>76</sup> Causa estranheza que, na tábua das categorias da liberdade, sob a qualidade, Kant liste “regras práticas de exceções (*exceptivae*)”, ao lado das regras práticas *praeceptiva* e *phohibitivae*.

condição limitativa (como deveria), mas é jogada entre as exceções” (PP, p. 22). Como se deixa entrever, considerar exceção o que deve ser tratado como condição limitante da qual dá conta um princípio intermediário de aplicação, significa comprometer a pureza da ideia prática em sua passagem para a aplicação aos casos da experiência – assim, perderia sua obrigatoriedade face a tantas e tão contingentes exceções, esfacelando-se sua autoridade e orientação certa em meio às mil e uma condicionantes empíricas que estão em jogo na política.

Há algumas passagens da *Doutrina do Direito* relativamente pouco trabalhadas por comentadores, mas que são de grande utilidade para esclarecer o pensamento de Kant acerca da instituição político-jurídica do Judiciário. Essas passagens situam-se no terceiro e último capítulo (intitulado *A aquisição subjetivamente condicionada pela sentença de uma jurisdição pública*) da primeira parte, dedicada ao direito privado e que se encerra com a deixa para a segunda parte, dedicada ao direito público; nesse sentido, os dois últimos parágrafos tratam da *Transição do meu e do teu, no estado de natureza, para o meu e o teu no estado jurídico*. O que interessa aqui é pensar não o direito enquanto ideia pura, mas seu momento de execução via instituições políticas, notadamente quanto às condicionantes que surgem nessa passagem e os diferentes pontos de vista que devem ser levados em conta para se compreendê-lo adequadamente (o que vai dar espaço a que sejam tratadas não apenas pela ciência do direito ou pela jurisprudência<sup>77</sup>, mas também pelas ciências humanas empíricas).

Pois bem: no § 36, Kant retoma a diferenciação entre direito natural e positivo de uma maneira renovada, acrescentando o tratamento dos órgãos que exercem a função judicante no Estado enquanto instituições e sustentando que esses órgãos atuam a partir de um outro ponto de vista, quando comparado com o direito natural e seus princípios objetivos. A função judicante é a do “reconhecimento do seu de cada um, segundo a lei”, o que, relacionando com as três proposições de um raciocínio prático, significa a *conclusão*, a decisão judicial, que diz o que é de direito em cada caso (DD, § 45). Essa função judicante pode ser pensada tanto no registro *a priori*, simplesmente segundo princípios objetivos, quanto no registro institucional, onde também comparecem princípios empíricos – donde, de certa forma, pode se falar, de um lado, em um *tribunal puramente racional*, de um lado, e um *tribunal institucionalizado*, de outro. Veja-se:

---

<sup>77</sup> A ciência do direito é conhecimento sistemático do direito natural, enquanto a jurisprudência é conhecimento da aplicação do direito positivo aos casos que se apresentam à experiência (DD, 229).

A pessoa moral que administra a justiça é a *corte de justiça (forum)* e, no desempenho das suas funções, o *tribunal (iudicium)*: tudo isto pensado só de harmonia com **condições jurídicas a priori**, sem ter em conta **como se há-de estabelecer e organizar realmente uma tal constituição (para o que se requerem estatutos e, portanto, princípios empíricos)**.

Portanto, a questão não consiste aqui somente em determinar **o que em si é justo, isto é, como terá cada homem de julgar por si mesmo a tal respeito, mas o que é justo perante uma corte de justiça**, ou seja, o que é de direito. E há *quatro* casos em que se emitem juízos de dois tipos diferentes e contrapostos e que, todavia, podem coexistir: porque se emitem a partir de **dois pontos de vista diferentes, ambos verdadeiros; um, segundo o direito privado, o outro, segundo a ideia do direito público**. (DD, § 36; p. 109; negritos nossos)

O tribunal puramente racional é tal que julga apenas segundo o “direito cognoscível a priori pela razão de cada homem” (DD, §36), ou seja, apenas de acordo com condições jurídicas *a priori*. Nesse tribunal se conclui o que é *em si justo*, conclusão à qual cada pessoa tem que chegar por si mesma, pelo uso de sua própria razão – daí que terá “cada homem de julgar por si mesmo” e que esse tribunal, portanto, se encontra, por assim, dizer, na cabeça de cada um. Mas a função judicante, quanto exercida por uma *corte de justiça* – tribunal institucionalizado – que se estabeleceu e organizou *realmente* – ou seja, não apenas em pensamento, mas na experiência efetiva – mediante estatutos e princípios empíricos, não contempla apenas princípios objetivos, mas também subjetivos: a falha no reconhecimento, pelos jurisconsultos, dessa peculiaridade de sua atuação é “um erro habitual da sub-repção (*vitium subreptionis*)”. Erros de sub-repção, como já se sabe, significam, em geral, tomar por objetivos princípios que são apenas subjetivos, o que decorre da ausência de crítica ou de reflexão – e cuja solução está, no âmbito prático, em respeitar a disciplina de pensamento posta pela típica. No caso particular dos jurisconsultos, o erro é “considerar, também objetivamente, como em si justo o princípio jurídico que uma corte de justiça está autorizada<sup>78</sup> a aceitar para os seus próprios fins (portanto, com um propósito subjetivo), ou até obrigada para administrar justiça a cada um e julgar” (DD, §36).

Não trataremos aqui de todos os quatro casos<sup>79</sup> em que Kant, de forma aparentemente taxativa, entende que podem existir diferenças entre as conclusões do tribunal

<sup>78</sup> Kant não fala aqui, mas penso que essa autorização deve se dar por uma lei permissiva da razão, própria do momento aplicado do direito.

<sup>79</sup> Eis a passagem: “E há *quatro* casos em que se emitem juízos de dois tipos diferentes e contrapostos e que, todavia, podem coexistir: porque se emitem a partir de dois pontos de vista diferentes, ambos verdadeiros; um, segundo o direito privado, o outro, segundo a ideia do direito público. – São eles: 1) o *contrato de doação*

puramente racional e do tribunal institucionalizado, porque desnecessário ao argumento. Mas cabe frisar que, em que pesem as conclusões (sentenças) diferirem, segundo Kant, apenas nesses casos, a diferença de pontos de vista existe sempre, para além do rol mencionado – cuja completude, de resto, Kant não se dá o trabalho de defender ou justificar. De todo modo, o tratamento do primeiro exemplo – o contrato de doação – acrescenta dados à compreensão do princípio subjetivo a que os tribunais institucionalizados estão autorizados e até obrigados. A questão gira em torno do arrependimento do doador: uma vez perfeito o contrato de doação e antes de seu cumprimento, pode o doador voltar atrás? As soluções são diversas perante os tribunais em questão: o puramente racional entende que o doador não poderia ser forçado ao cumprimento, enquanto o institucionalizado decidiria exatamente nesse sentido – a não ser que o doador tivesse expressamente se reservado essa faculdade de arrependimento (DD, §37). O critério apontado por Kant é o da *certeza*, pelo motivo de que seria difícil ou até impossível administrar a justiça empiricamente de outro modo. Trata-se aqui, aparentemente, de mais um princípio intermediário – que, no caso, permite a aproximação da exigência racional de previsibilidade do direito institucionalizado, referida por Kant mediante a analogia com a exatidão matemática (MC, 375/376 e PP, p. 22), sem o que “o assim chamado *ius certum* será sempre um pio desejo” (PP, p. 22). Deixa-se de privilegiar a vontade e a liberdade do indivíduo – que, de resto, não são passíveis de certeza, uma vez que interiores e inteligíveis – em prol do que é certo, para que se possibilite a administração da justiça. O que é certo, por sua vez, é externo e passível de ser observado na experiência. Veja-se a passagem:

[...] a corte de justiça, na sua sentença (*sententia*), não tem em vista se aquele quis, ou não, reservar-se a liberdade de renunciar à sua promessa, mas sim o que é certo, a saber, a promessa e a aceitação de quem recebe a promessa. (...); o tribunal adota este princípio porque, de outro modo, seria imensamente difícil ou até impossível administrar a justiça. (DD, §37)

Ora, ter a justiça institucional uma autorização para aceitar princípios subjetivos visando seu próprio fim, e sendo esse fim a efetividade da administração da justiça, o que se tem é que essa justiça está autorizada a abarcar um fim material, ou seja, que se dá na experiência e que carece de princípios empíricos, oriundos de conceitos da natureza, para sua consecução. Daí o requisito da certeza – certeza empírica, é bom notar, a ser aferida de acordo com as circunstâncias do tempo e do lugar da prolação da sentença, e que portanto pode passar a poder ser aferida por meios que anteriormente não eram disponíveis ao tribunal.

---

(*pactum donationis*); 2) o contrato de empréstimo (*commodatum*); 3) a reivindicação (*vindicatio*); 4) a prestação de juramento (*iuramentum*)” (DD, 297).



Assim, o ponto de vista do tribunal institucional, para além do que em si é justo, abarca a consideração do que é empiricamente necessário para administrar a justiça, ou seja, para dar-lhe efetividade ou realidade – o que de todo é coerente, lembrando que o direito positivo é aquele cuja legislação é real (DD, 229). Entre o incerto da vontade (interior) e o certo do instrumento (exterior), o tribunal está autorizado a optar pelo segundo – caso fosse um tribunal divino, não haveria esse problema, uma vez que Deus tem acesso direto à vontade, ao caráter inteligível.

Cabe ainda aqui retomar uma distinção tratada no primeiro capítulo, com o fito apenas de situá-la no registro das instituições jurídico-políticas: a distinção entre uso público e uso privado da razão. Basta lembrar aqui que o primeiro é o uso da razão que “qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do *mundo letrado*”, enquanto que o segundo é aquele que o mesmo sábio “pode fazer de sua razão em um certo *cargo público* a ele confiado” (Escl, p. 66). Quando se fala em cargo público, a referência é a uma posição na administração estatal, que alguém pode ocupar e deixar de ocupar, voltando ao povo:

No que concerne à nobreza de função (como se pode denominar a posição de uma magistratura superior e que se tem de adquirir por mérito), a posição não se cola, como propriedade, à pessoa, mas ao posto, e a igualdade não é ferida por isso, porque, quando alguém deixa sua função, ele ao mesmo tempo *perde sua posição e retorna ao povo*. (PP, p. 26, *italico nosso*)

Importa observar, a partir da leitura dessa passagem, a noção de ‘retorno ao povo’ que Kant aí refere: aquela pessoa – cidadão – que é alçada a um certo posto na administração estatal, ocupa uma certa posição nessa união institucionalizada que se denomina Estado que o diferencia do povo, que o faz, digamos assim, deixar de ser povo, ou, pelo menos, deixar de agir nessa qualidade enquanto ocupar o referido posto estatal. Essa diferenciação só se mantém legitimamente enquanto o referido cidadão ocupar um posto; e, não lhe sendo pessoal (“a posição não se cola, como propriedade, à pessoa, mas ao posto”), não fere a igualdade. Pois bem: o ponto aqui é que o uso da razão que qualquer pessoa que ocupa uma posição nas instituições jurídico-políticas deve fazer, *nessa qualidade*, tem que ser um uso privado<sup>80</sup> – nesse uso pode-se até admitir gradações, variando de uma posição a outra no aparato estatal, mas isso não descaracteriza a noção geral de que deve ser eminentemente privado, uma vez que a pessoa não ocupa esse cargo porque é sábia, mas sim por razões político-institucionais.

---

<sup>80</sup> O que vai, nesse particular, na direção oposta da interpretação que afirma que: “Impedir o uso privado da razão em função pública significa, portanto, garantir que o interesse comum é formado sim a partir do confronto de interesses privados livremente comunicados (...)” (PERES, 2004, 126).

A passagem seguinte, segundo entendo, em que pese aplicar-se mais diretamente a funcionários subalternos, não deixa de ter sua valia para aqueles de “uma magistratura superior” (PP, p.26). Veja-se:

Ora, para muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade. Em casos tais, não é sem dúvida permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. (Escl, p. 66)

Ora, os ocupantes de posições que têm “nobreza de função” (PP, p. 26) estão igualmente inseridos em “um certo mecanismo” e vinculados a uma “unanimidade artificial”, se bem que não se possa dizer deles que se devem comportar “de modo exclusivamente passivo”. De todo modo, não podem se desprender de um parâmetro que lhe é imposto de maneira heterônoma em relação ao seu uso público da razão (a saber, a opinião pública concretizada empiricamente na esfera pública, captada pelo aparato estatal eminentemente via legislativo) – cujo principal indicador institucionalizado é, salvo melhor juízo, a produção legislativa, ou seja, as leis positivas. Caso julguem como se pertencessem ao povo, fazendo um uso da razão enquanto sábios – ou seja, para um “grande público” – entendo que estariam julgando como se não tivessem efetuado a passagem entre direito privado – “o que *em si é justo*, isto é, como terá cada homem de julgar por si mesmo a tal respeito” (DD, 297) – e direito público – “o que é justo perante uma corte de justiça” (DD, 297), ou seja, num tribunal institucionalizado.

#### 3.2.4 Esfera pública e conhecimento empírico do Estado

Esta subseção tem o objetivo de salientar o papel pronunciado que o conhecimento empírico das instituições como elas realmente funcionam assume no processo de institucionalização, notadamente no combate a uma “política lucífuga” (PP, p. 83) – o que se dá mediante a publicização desses resultados na esfera pública, pondo-se disponível para a comparação com os juízos de todos e, portanto, fazendo a disputa da opinião pública face a uma certa “publicidade enganadora”. Para começar, cabe a indicação de que o direito positivo é aquele cuja legislação é real (DD, § A; p. 35). Para se aferir se uma legislação é real ou não, é necessário recorrer à experiência: apenas mediante sua observação é possível ajuizar acerca da realidade de uma coisa, o que significa que se tem aí um conhecimento empírico, cuja

tarefa é determinar, segundo conceitos da natureza, o que é direito positivo em um Estado particular<sup>81</sup>.

Mas o que importa, sobretudo, é investigar a “verdadeira natureza da constituição” (CF, p. 107), referência essa que não é, como se poderia pensar, à natureza *a priori* da ideia de uma constituição conforme aos princípios do direito, mas sim ao funcionamento real das instituições, notadamente quanto ao locus de formação da vontade do Estado e às causas que efetivamente determinam o processo de unificação das vontades privadas que resulta nas leis promulgadas – ou seja, no direito positivo. Kant exemplifica a necessidade dessa investigação a partir do caso da Grã-Bretanha, onde aparentemente se tem operando uma constituição conforme à ideia de Estado, ou seja, que dá consequência ao princípio da soberania popular mediante o funcionamento de um certo órgão do aparato estatal, qual seja, o Parlamento. Porém:

Esta apresentação da natureza das coisas comporta em si o engano de que a verdadeira constituição conforme ao direito não mais é procurada, porque se imagina ter com ela deparado num exemplo já existente, e uma publicidade enganadora ilude o povo com a simulação de uma *monarquia constitucional*, graças à lei dele dimanada, ao passo que os seus representantes, conquistados pelo suborno, o submetem em segredo a um *monarca absoluto*. (CF, 90)

Assim, para se afirmar acerca da “verdadeira natureza da constituição” é necessária uma investigação empírica acerca da forma política que efetivamente opera em um dado Estado, não se satisfazendo com uma “prova aparente da liberdade do Parlamento” (CF, p. 107). Trata-se, ainda, de considerar que existe uma “publicidade enganadora” acerca do funcionamento do Estado, que tem a implicação de sugerir a ilusão de que se chegou, empiricamente, a uma concretização definitiva da ideia de Estado, estancando-se o processo de reformas institucionais guiadas por princípios – ou seja, bloqueando-se o processo de institucionalização. Logo, o que se afirma é que o conhecimento empírico acerca do Estado deve ser orientado pela perspectiva prática, que o direciona na formulação de seus problemas de maneira a ser útil ao esclarecimento da esfera pública. Daí que a participação do filósofo no esclarecimento da opinião pública não é apenas o de explicitar princípios *a priori*, velando por sua distinção em relação aos princípios empíricos, mas também o de lançar luz, a partir da observação empírica do aparato estatal, sobre a própria experiência histórica – isso, naturalmente, sem perder de vista a perspectiva principiológica da ideia de Estado,

---

<sup>81</sup> Aparentemente, é o que Kelsen pretendeu fazer em sua teoria pura.

condensada na exigência racional da soberania popular, e a adequada disciplina de pensamento posta na típica.

Então, tem-se um conhecimento empírico (portanto, sob as categorias do entendimento e que tem por objeto o mecanismo da natureza<sup>82</sup>), mas que direciona suas lentes – ou seja, formula as questões a serem respondidas segundo o uso de conceitos empíricos – de maneira bem informada por princípios; com isso, evita-se que o conhecimento empírico das instituições político-jurídicas se perca em pesquisas inúteis ou mesmo deletérias ao processo de institucionalização. O exemplo de uma investigação empírica inútil e potencialmente deletéria é a que diz respeito à origem fática do Estado (DD, § 52): a inutilidade está tanto na distância temporal – que impossibilita a própria investigação empírica da sucessão de causas que determinaram a formação do Estado – quanto na inutilidade pragmática dessa informação – em nada auxiliaria a pensar as reformas atuais necessárias à aproximação da ideia de Estado. O caráter deletério potencial está em, incorrendo-se numa confusão entre fato e direito, pretender subverter a constituição vigente buscando justificativa na origem fática do Estado pela força e pela violência. Do ponto de vista prático, a origem fática do poder é *imperscrutável* (DD, 317).

É verdade que, na atualidade, a tarefa aqui atribuída ao filósofo enquanto profissional não parece ser mais eminentemente a sua própria, já que o campo das ciências humanas se diferenciou bastante. Mas esse não é o ponto: o que está indicado no texto kantiano mediante a figura do filósofo é sobretudo uma *função* a ser exercida junto à esfera pública que, concretamente, pode ser ocupada por pessoas (ou mesmo instituições) das mais diversas áreas e das mais diversas formas – matéria que, no final das contas, só a experiência pode fornecer. De resto, trata-se de uma função que, na atualidade, tem sua importância reconhecidamente crescente, nos termos contemporâneos do problema da alocação democrática de conhecimento<sup>83</sup>.

### 3.3 EMPIRISMO E MISTICISMO: BLOQUEIO DO PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

#### 3.3.1 Empirismo: despotismo do fato ou impotência do dever ser

---

<sup>82</sup> Mecanismo da natureza, bem entendido, no sentido já trabalhado acima (CRPr, 173/174).

<sup>83</sup> “O contexto de aumento do conhecimento e concentração de poder não era alheio a Kant. Enquanto Foucault procura resolver o problema através da referência a uma outra forma de conhecimento, Kant prefere precauções para uma alocação democrática do conhecimento. Para a tendência, crescente na Modernidade, de que os aparatos estatais saibam tudo sobre o povo, mas o povo nada saiba sobre eles, os princípios de Kant são justamente opostos” (MAUS, p. 275).

Em seu escrito político mais contundente e, possivelmente, de maior alcance, a *Paz Perpétua*, Kant mira no “edifício da prudência de Estado” (PP, p. 60), que tem por fundamento o império dos princípios materiais em política e um suposto conflito entre política e direito – o que significa eleger como adversário o empirismo da faculdade de julgar prática. Essa eleição, é bom lembrar, nada surpreende, uma vez que, no uso prático em geral, é a sensibilidade que tende a exceder seus limites legítimos e a razão pura que se vê em apuros para afirmar sua realidade objetiva. Daí que em política, âmbito de aplicação dos princípios morais jurídicos, também se possa dizer que o empirismo “extermina na raiz” não a moralidade, é verdade, mas o *republicanismo* da maneira de pensar da opinião pública e, assim, “substitui o dever por algo completamente diverso, a saber, um interesse empírico” e é, ainda por cima, “favorável à índole de todos”, parafraseando a já trabalhada passagem da segunda *Crítica* (CRPr, 125/126).

Ora, já foi visto que o empirismo “coloca os conceitos de bom e mau meramente em consequências da experiência” (CRPr, 124/125). Uma vez que consequências da experiência são constituídas conforme o mecanismo da natureza, correspondentemente, o que acontece no âmbito político-jurídico quando se incorre nesse deslize do juízo – mais ou menos consciente, pouco importa – é que a política se torna mera “arte de utilizar tal mecanismo para o governo dos homens”. A política, então, é reduzida a imperativos técnico-práticos (CJ, XIII), fazendo do conceito de direito um pensamento vazio (PP, p. 60), em uma espécie de “impotência do dever ser” (PERES, 2004, p. 33). É bom notar que não se trata, para Kant, de negar o cabimento da prudência de Estado na política, mas de fazê-la submeter-se ao direito (princípios formais), de modo a que estes lhe sirvam de condição limitante.

O político moral é aquele que “toma os princípios da prudência de Estado de modo que possam subsistir juntamente com a moral”; o moralista político, por sua vez, é aquele que “se forja uma moral como encontra conveniente à vantagem do homem de Estado” (PP, p. 60). Uma vez que ele julga como se a Ideia de Estado fosse um conceito empírico, o problema do estabelecimento da melhor constituição, para o moralista político, é correspondentemente um problema empírico, apto a ser resolvido apenas mediante a observação das constituições mais bem sucedidas – isto é, estáveis, ainda que injustas – até hoje verificadas na experiência, sem recurso a princípios incondicionados quaisquer, isto é, negando vigência aos princípios do direito e à Ideia de Estado. Daí que o problema do estabelecimento da melhor constituição seja tal que “o pretense prático, negligenciando aquela ideia, crê poder resolver empiricamente a partir da experiência como foram estabelecidas as constituições de Estado mais estáveis até agora, embora a maior parte seja contrária ao direito” (PP, p. 64) – isso,

fazendo uso das “máximas sofisticadas” do *fac et excusa*, do *si fecisti nega* e do *dividi et impera*. Em que pese o latim da expressão, são máximas que o entendimento comum contemporâneo é capaz de reconhecer ainda hoje nas práticas dos governos, apesar de já no século XVIII Kant afirmá-las “universalmente conhecidas” (PP, p. 65).

Ao revelar a ilusão pela qual o político moralista engana a si e aos outros, Kant põe a questão da precedência, em filosofia prática, do princípio formal ou de um princípio material, que carregue em si um fim como objeto do arbítrio (PP, p. 68). Veja-se a passagem:

Para pôr um fim a essa sofistaria (ainda que não à injustiça por ela dissimulada) e levar os falsos representantes dos poderosos da Terra à confissão de que pleiteiam não em favor do direito, mas do poder, (...), será bom revelar a **ilusão** pela qual alguém engana a si e aos outros, encontrar o princípio supremo e mostrar que todo o mal que está em seu caminho procede de que o moralista político inicia lá onde o político moral modicamente termina e, na medida em que subordina assim os princípios ao fim (isto é, põe o carro à frente dos bois), frustra sua própria intenção de colocar em concordância a política com a moral. (PP, p. 68, **negrito nosso**)

Trata-se de retomar tema já discutido no registro crítico (CRPr, 60/61), agora aparecendo em um registro de aplicação, o da política: a ilusão referida decorre da desatenção, no movimento do juízo, à disciplina posta pela típica, tendo aqui a implicação prática de que “todo o mal que está em seu caminho procede de que o moralista político inicia lá onde o político moral modicamente termina”, uma vez que sua “teoria funesta provavelmente produz ela mesma o mal que prediz” (PP, p. 71) – isso, porque desconsidera o “princípio supremo de onde deriva a intenção à paz perpétua” (PP, p. 68). Vale lembrar: todos os vícios da sub-repção, que dão lugar a ilusões como esta, devem sempre ser atribuídos a uma deficiência do juízo, mas nunca à própria natureza de nossas faculdades de conhecimento. (CRP, A643/B671). Assim, o empirismo do moralista político forja a oposição do fato ao princípio ao fazer afirmações acerca da natureza humana mediante um uso transcendente da razão especulativa, ou seja, ultrapassando os limites do que podemos conhecer. Não apenas o empirismo usurpa o domínio legítimo da razão pura prática, ao negar realidade prática à Ideia de Estado, tratando-a como ideal vazio e inexecutável, como, para ilusoriamente justificar essa invasão (“enganando a si e aos outros”), excede-se em afirmações dogmáticas no registro empírico-antropológico, utilizando-se do “pretexto de uma natureza humana *incapaz do bem*” (PP, p. 63). Logo, para além de fulminar no âmago – ou seja, na maneira de pensar – o republicanismo, a maneira de pensar que incorre no empirismo “produz ela mesma o mal que prediz” (PP, p. 71).

No prático, para quem a moral é simples teoria (PP, p. 58), tem-se outro exemplo de empirismo: ele admite o conceito de dever – ou seja, a possibilidade moral – e o poder – ou seja, a possibilidade física – mas ainda assim não quer o bem, fundando essa recusa em um argumento de fato que, de resto, repousa em uma razão especulativa que excede seus limites, pretendendo “ver antecipadamente a partir da natureza do homem que ele nunca *irá querer* aquilo que é exigido” (PP, p. 58)<sup>84</sup>. O que acontece é que a maneira de pensar do prático é tal que incorre num empirismo, sendo determinada pelo mau princípio, que é “perigoso, mentiroso e traiçoeiro, que usa de sutilezas, querendo passar, como justificação de toda transgressão, as fraquezas da natureza humana” (PP, p. 73). Como já se viu, porém, as fraquezas põem um problema de execução, quando a verdadeira questão está no embate entre princípios, ou seja, entre maneiras de pensar.

Incorrendo nesse erro do juízo, a Ideia pura de Estado é tratada como a “quimera vazia” referida por Kant (PP, p. 108). Outra passagem que contém um exemplo não declarado de empirismo no âmbito político-jurídico está no *Conflito das Faculdades*. Veja-se:

Os nossos políticos, no âmbito da sua influência, fazem outro tanto e são igualmente felizes no seu presságio. – Importa, dizem eles, tomar os homens como são, e não como pedantes ignaros do mundo ou benévolos fantasistas sonhando o que deviam ser. Mas o *como* são deveria significar: o que deles *fizemos* por um injusto constrangimento, por desígnios traiçoeiros sugeridos pelo governo, i.e., obstinados e inclinados à sublevação; e então, sem dúvida, quando ele larga um pouco as rédeas, tristes consequências se produzem que justificam a profecia dos homens de Estado pretensamente sábios. (CF, 80)

Como se pode ver, esses políticos referidos na passagem são os mesmos moralistas políticos tratados na *Paz Perpétua*: a sua maneira de pensar é tal que entende justificada o desrespeito aos direitos do povo por certas condições empíricas (aqui, a inclinação à sublevação, à ação violenta contra o governo), quando essas mesmas variáveis empíricas foram determinadas pela ação (aqui, de injusto constrangimento – ou seja, violência ilegítima do Estado) que eles próprios, políticos moralistas, conduziram. Negando vigência à ideia de direito, esses políticos acabam por transformar a condução do Estado em um assunto meramente técnico, que envolve apenas o cálculo dos meios para alcançar fins que não estariam em questão – e que, em geral, devem coincidir com os fins privados deles próprios

---

<sup>84</sup> O texto completo: “Ora, o prático (para quem a moral é simples teoria) funda, porém, sua recusa desconsoladora de nossa benévola esperança (mesmo admitindo o *dever* e o *poder*) propriamente em que ele pretende ver antecipadamente a partir da natureza do homem que ele nunca *irá querer* aquilo que é exigido para alcançar o fim que conduz à paz perpétua” (PP, p. 58).

ou dos grupos que representam, como no despotismo, já tratado acima. Isto significa, na esteira da análise que vem sendo feita, tratar a ideia de Estado como conceito natural, o que tem por fundamento o não reconhecimento de sua origem pura.

E, mais ainda, como aponta Ellis (ELLIS, 2005, p. 103), é possível que a acusação mais séria de Kant contra o que ela chama de ‘reducionismo materialista’ é a de que ele compreende mal as operações pragmáticas da política e julga mal as máximas necessárias para alcançar os fins, de maneira que se veria diante de uma falsa escolha na ação política: prudência política, de um lado, e os puros princípios do direito, de outro. Para Kant, o político não pode abrir mão de nenhum desses termos, que são sim conjugáveis, portanto que se atente à disciplina crítica de pensamento. Os princípios formais não estão em disputa com os materiais, de forma que a doutrina do direito (Ideia pura de Estado) não compete com os fins da política, que não é mais do que o momento de aplicação dessa mesma doutrina. Há, como bem trata Maus, uma diferenciação entre processos, de maneira que não se trata, absolutamente, da substituição pelos princípios formais dos fins materiais, mas da atuação daqueles na unificação destes, para constituir mesmo o âmbito institucional da política – onde se vê a realidade objetiva do direito natural.

Culpar a natureza humana é um dos expedientes mais comuns dos que incorrem – repito, mais ou menos conscientemente – no empirismo da faculdade de julgar prática. Daí a importância em se insistir que, originariamente, a natureza humana e suas faculdades de conhecimento nada determinam e não acarretam os males que o empirista lhe pretende peremptória e dogmaticamente atribuir. Fica clara, também, a necessidade da prévia crítica da razão especulativa, uma vez que suas afirmações dogmáticas são o principal apoio para o empirista prático.

### 3.3.2 Misticismo: despotismo da razão ou terror da vontade boa

No misticismo, ocorre o inverso do tratamento empirista da ideia pura de Estado como “quimera vazia”: nesse deslize do juízo, são enxertadas determinações materiais no conceito puro, de modo que, com o perdão da brincadeira, criam-se “quimeras cheias” – cheias, note-se, de intuições de origem sensível tidas por suprassensíveis. Mas continuam tratando-se de quimeras, palavra que conota o afastamento da realidade, o distanciamento entre possível (pensável) e efetivo (real). Pois bem: já foi anteriormente visto que no misticismo ocorre o que chamamos de ‘anfíbolia prática’, ou seja, uma confusão entre objeto puro e fenômeno, decorrente da indistinção acerca da faculdade de conhecimento da qual provém o conceito pensado no uso prático da razão. Na confusão entre o possível e o efetivo própria do misticismo, o fiel da balança pende para o lado do simplesmente pensável (no



limite, do devaneio), manifestando-se uma tendência a se pensar o possível como se fosse efetivo – como se bastasse para tanto a perfeição lógica, ou seja, discursiva e sem referência conseqüente a condições sensíveis. Daí que, por desconsiderar a mediação empírica necessária via processo de unificação de vontades na esfera pública, o misticismo possa ser visto como um despotismo da razão ou um “terror da vontade boa” (PERES, 2004, p. 33).

Tratando-se da ideia pura de Estado, as determinações materiais ilegítimamente para si transportadas dizem respeito a uma certa *forma política* que o sujeito pensante julga resumir de maneira cabal e total a ideia de Estado – ou seja, trata-se de um certo desenho institucional (ou de um traço de um tal desenho), engendrado pelo pensamento de uma só pessoa e sem conexão articulada com a realidade empírica, motivo pelo qual dificilmente alguém se aventura a levá-la a cabo. Quando se considera especificamente o uso dos princípios formais tratados acima (soberania popular, republicanismo e separação de poderes, todos eles imbricados), tem-se que no misticismo perde-se de vista que eles devem ser considerados vetores de orientação das reformas do aparato estatal no sentido de buscar desenhos institucionais que potencializem a participação efetiva de todos na legislação: logo, hipostasiavam-se esses princípios em arranjos estatais específicos, bloqueando o seu uso como impulsores e orientadores do processo de institucionalização (mediado, talvez, com o auxílio de uma certa imaginação institucional). Mais diretamente: os princípios formais são tratados de maneira que sua origem pura é reconhecida, mas como se contivessem determinações concretas acerca da forma política; mais ainda: entendendo que eles contém determinações concretas, estas seriam passíveis de serem concretizadas cabalmente na realidade e, portanto, de se estancar a busca por arranjos institucionais que estejam mais de acordo com a ideia de direito – e pior, não sendo bem sucedidos os resultados alcançados, poderia até acontecer de se vir a desacreditar da ideia. Assim, julgar que, por exemplo, o voto obrigatório de todos os adultos para eleição dos membros do legislativo e do executivo integra a própria ideia de Estado, significa incorrer em um misticismo, porque esse contorno institucional específico não é mais do que um aspecto da concretização parcial do princípio atualmente vigente no Brasil – devendo manter-se constantemente em vista a reforma dessa forma política para que corresponda o mais adequadamente possível, empiricamente falando, à forma de governo republicana, que exige a participação efetiva de todos na legislação.

Veja-se a seguinte nota, presente no *Conflito das Faculdades*:

É, no entanto, *doce imaginar* constituições políticas que correspondam às exigências da razão (sobretudo sob o ponto de vista do direito); mas é *temerário* propô-las, e *punível* sublevar o povo para a abolição da que agora existe. A *Atlântica* de Platão, a *Utopia* de

Morus, a *Oceana* de Harrington e a *Severambia* de Allais foram sucessivamente trazidas à cena, mas jamais foram intentadas (exceto o monstro falhado da república despótica de Cromwell). – Com estas **criações** políticas aconteceu o mesmo que com a criação do mundo: nenhum homem assistiu nem a tal podia estar presente, porque, de outro modo, deveria ter sido o seu próprio criador [sugestão de um entendimento capaz de intuições]. Esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político, como aqui se imagina, é um **doce sonho**; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe de Estado. (CF, 91)

Esta nota se segue à advertência de Kant em face de promessas excessivas quanto ao progresso da humanidade (dogmáticas, digamos, em contraposição a uma fé racional), que fariam do bom crente objeto de troça pelo político moralista – que, *com razão*, consideraria essa esperança de progresso desmedido como o “devaneio de uma cabeça exaltada” (CF, 92). Como já tratamos anteriormente, *pensar* não é *devanear* (Orient, p. 50), sendo que temos aqui, neste deslize místico do uso da ideia de Estado, o caso particular do devaneio em filosofia política – cujos exemplos Kant de bom grado menciona: a *Atlântica* de um, a *Utopia* de outro, e assim sucessivamente, que poderiam ser ditos “exercícios concedidos à imaginação acompanhada da razão, para o descanso e a saúde do espírito, e não como uma coisa realmente séria” (Conjec, 109). Não se trata, de saída, de exercício condenável – antes, pode até ser visto como um passatempo prazeroso, próprio de mentes afeitas às alturas filosóficas e interessadas por política, tão doce e inofensivo quanto nula sua pretensão de virar realidade. Não sendo nula esta pretensão, pode passar de temerário a punível, uma vez que pretenderá, pela força, mudar a forma política então existente para implantar a fórceps na realidade a inventada por si, mandando às favas as exigências formais de unificação das vontades privadas na esfera pública. Essa implantação implicaria uma revolução, com anulação da constituição civil então vigente e retorno ao estado de natureza, o que é de todo contrário ao direito: para Kant, é necessária solução de continuidade institucional para que haja matéria sobre a qual atuar as reformas guiadas por princípio – matéria essa que, no caso, são formas políticas efetivamente existentes e operantes.

Resta elucidar o sentido da afirmação kantiana de que acontece com as constituições imaginadas pelos sábios o mesmo que com a criação do mundo: ninguém nunca esteve presente pra observá-las, o que, por sua vez, exigiria que fosse o próprio criador – do mundo ou da constituição ideal. A menção implícita de Kant parece ser a um intelecto capaz de intuições e de, por essas intuições, produzir os objetos delas – o que, sabidamente, é um entendimento divino:

Pois se quisesse pensar um entendimento, que por si próprio intuísse (como porventura um entendimento divino, que não representasse objetos dados, mas cuja representação daria ou produziria, ao mesmo tempo, os próprios objetos), as categorias não teriam qualquer significado em relação a um tal conhecimento. (CRP, B145)

O que parece estar em questão, mais uma vez, é a consciência acerca das peculiaridades das faculdades de conhecer humanas que, sendo duas – uma ativa e outra receptiva –, não são capazes de intuições intelectuais (CRP, B68 E B308). Ora, o misticismo é tal que supõe exatamente isso, ou seja, “atribui intuições efetivas e, contudo, não sensíveis (...) à aplicação dos conceitos morais e perde-se no infinito” (CRPr, 125). Logo, o “místico” acaba por pensar como se fosse detentor de um intelecto divino, cujas faculdades de conhecer são indiferenciadas, esmaecendo a tensão entre possível e efetivo – que estão diretamente relacionadas à constituição subjetiva de nosso conhecimento tanto prático quanto teórico, daí que, como já visto, esteja sempre subentendido que se trata de possibilidade *para nós* e de efetividade *para nós*. Assim, Kant pilheria com os sábios, indicando que ninguém nunca testemunharia das constituições imaginadas simplesmente porque nunca viriam à realidade, salvo se se tratasse de um entendimento divino a pensá-las – daí que, sendo os sábios, ainda que sábios, homens, o uso que fizeram de suas faculdades de conhecimento ao imaginar constituições perfeitas foi inútil para a humanidade, ainda que lhes possa ter proporcionado alguma diversão.

Retome-se em linhas gerais: o conhecimento humano, para Kant, é possível mediante a participação de pelo menos duas faculdades, a sensibilidade e o entendimento. Enquanto aquela fornece, via sensações, a matéria desse conhecimento, que se apresenta via *intuições empíricas*, o entendimento as pensa, organizando-as e tornando-as compreensíveis. O entendimento é, então, por assim dizer, uma função de unidade que, se não tiver dada a matéria advinda da sensibilidade, não tem sobre o que funcionar e, portanto, permanece vazio ou inoperante. Por outro lado, a sensibilidade, bem entendido, só pode fornecer as sensações a partir da experiência, de maneira que se pode dizer que, para Kant, o conhecimento não se dá sem a concorrência do intelecto e da experiência. Se é assim, não pode haver um conceito *a priori* que contenha em si mesmo intuições, já que estas só podem originar-se da experiência (*intuições empíricas*). Essas constituições ideais parecem encarnar o que Lehman chamou de *realização intuitiva* da ideia da república perfeita – *respublica noumenon* –, negadas por Kant em prol do caminho de uma *realização discursiva* (p. 111, Discurso nº 34, apud Daniel) que, por sua vez, tem seu curso na história.

Porém, acontece que isso se aplica a quem tenha a constituição de suas faculdades cognitivas qual a humana; nada impede, portanto, que se avenge um intelecto cuja própria atividade constitua o *fiat* criador do objeto conforme pensado – naturalmente, seria um intelecto divino, o próprio *Criador*. Uma vez esboçada a problemática na filosofia teórica, vejamos sua tradução na filosofia prático-política kantiana: a constituição ideal pretende ser uma intuição intelectual, desrespeitando, portanto, as possibilidades de nossas faculdades de conhecimento. Daí que seja doce *imaginá-las*, já que a faculdade responsável por enxertar intuições no conceito puro da *respublica noumenon* é a imaginação; e, naturalmente, trata-se de um exercício *doce*, porque a imaginação, descompromissada com a realidade, pode desenhar as linhas gerais e mesmo os detalhes de uma tal constituição, de acordo com as preferências e inclinações de quem as pensa – ou seja, trata-se do resultado de um *juízo privado*, que dispensa sua exposição à crítica e, mais especificamente, à esfera pública. Daí que o misticismo, em filosofia política, costuma dar lugar, mais comumente, a devaneios engendrados livremente na cabeça dos sábios; por outro lado, em regra, são inofensivas, porque não saem do papel – o que confirma que, quando comparado ao empirismo, “deste lado o perigo não é tão geral” (CRPr, 126). O perigo não é tão geral, mas existe: caso excepcionalmente se pretenda implantá-las, resultarão em um despotismo, com desordem e horrores políticos, a exemplo do “monstro falhado” de Cromwell – ou, talvez, mesmo de certos momentos da Revolução Francesa, como se deixa entrever na referência a Danton (TP, 302).

A partir dessa leitura, insinua-se a ideia de que a faculdade responsável por esse contrabando de dados sensíveis ao supracognitivo é a imaginação. A seguinte passagem da Crítica da Razão Prática reforça essa hipótese: no misticismo, ocorre a extensão da “faculdade de imaginação até intuições supracognitivas” (KpV, 126). É a faculdade de imaginação o impulso arreado a ser controlado e a ter sua energia criativa adequadamente direcionada para a busca e experimentação de novos desenhos institucionais – logo, inseridos na experiência – para reformar as formas políticas, aproximando-as, segundo a letra, da república segundo o espírito.

## CONCLUSÃO

Trata-se, neste momento, de descrever um esboço do quadro geral do funcionamento do processo de institucionalização político-jurídico como aqui é compreendido<sup>85</sup>, juntando alguns pedaços do que já foi exposto e situando alguns termos importantes como direito (institucional), técnica, política (extra-institucional) e ciências humanas. Tem-se a apresentação de uma imagem que permite uma aproximação da sensibilidade por parte da ideia de processo de institucionalização, condensando os argumentos aqui expostos. Primeiro, considerando que o processo de institucionalização ocorre na história, cabe apresentar o tempo como uma linha contínua que se prolonga ao infinito (CRP, A33/B50)<sup>86</sup>, sendo que nem seu termo inicial nem seu termo final são definidos. No extremo final estaria, como um *maximum*<sup>87</sup>, o estado civil, onde vigoraria o direito peremptório, o que implica uma unificação perfeita das vontades de todos; no extremo inicial, como um *minimum*, por assim dizer, estaria o estado de natureza, onde não haveria unificação alguma das vontades, sendo totalmente destituído de uma instância de comparação entre os juízos. Esses extremos, é bom marcar, estão fora do tempo e, portanto, não são objetos da experiência – eles servem apenas, digamos, para compor a imagem. Como uma espécie de ponto de fuga desse quadro, tem-se a ideia pura de dever, que obriga que se passe do estado de natureza ao estado civil, dando consequência à realidade objetiva da ideia de Estado jurídico-civil.

A experiência propriamente dita – e, portanto, a dinâmica do processo de institucionalização que aqui se pretende rabiscar – localiza-se em algum lugar no meio do caminho entre esses extremos. O esboço dessa dinâmica deve começar pela indicação dos

---

<sup>85</sup> É verdade que, diante mesmo do tratamento kantiano do tema, trata-se de uma visão parcial, uma vez que se limita ao direito político e desconsidera desenvolvimentos pertinentes ao direito das gentes e ao direito cosmopolita – todos sabidamente exigidos por Kant para se pensar adequadamente o que aqui se chama de processo de institucionalização (vide segunda parte da *Doutrina do Direito* e também *À paz perpétua*) e que apresentam diferentes exigências a esse mesmo processo (por exemplo, no direito das gentes, tem-se em vista uma federação de estados e não um grande estado único mundial). De resto, são registros tanto mais relevantes em tempos de aprofundamento dos efeitos da globalização. Agradeço a François Calori por apontar essa evidente lacuna, a ser corrigida em trabalhos posteriores.

<sup>86</sup> “E precisamente porque esta intuição interna se não apresenta como figura, procuramos suprir essa falta por analogias e representamos a seqüência do tempo por uma linha contínua, que se prolonga até ao infinito e cujas diversas partes constituem uma série que tem apenas uma dimensão e concluímos dessa linha para todas as propriedades do tempo, com exceção de uma só, a saber, que as partes da primeira são simultâneas e as do segundo sucessivas” (CRP, A33/B50).

<sup>87</sup> “Quanto mais conformes com esta idéia fossem a legislação e o governo, tanto mais raras seriam, com certeza, as penas; pelo que é perfeitamente razoável (como Platão afirma) que, numa perfeita ordenação entre legislação e governo, nenhuma pena seria necessária. Embora tal não possa nunca realizar-se, é todavia perfeitamente justa a I idéia que apresenta este maximum como um arquétipo para, em vista dele, a constituição legal dos homens se aproximar cada vez mais da maior perfeição possível” (CRP, A317/B373).

juízos privados dos indivíduos acerca do que é de direito – ou seja, o que Kant refere como direito privado que, como já tratado, não deixa de existir no estado civil: cada pessoa continua julgando por si, como se fosse no estado de natureza. Mas há ainda uma certa instância, ainda que precária, onde esses juízos são comparados, postos em confronto um com o outro e unificados, como se fosse no estado civil: é a esfera pública, que permite a formação de uma opinião pública. Aqui, naturalmente, não se trata de uma unificação perfeita das vontades, existindo nesse processo empírico condicionantes que são totalmente contingentes do ponto de vista racional e que interferem no resultado, ou seja, na formação da opinião pública. A investigação de quais são essas condicionantes e como operam, bem como a formulação de soluções possíveis para superar essas condicionantes no sentido de efetivar uma maior proximidade à ideia no que tange à unificação das vontades, naturalmente, é tarefa levada a cabo por um conhecimento empírico orientado pela perspectiva prática.

Mas, uma vez que essa unificação das vontades não é perfeita, é de se admitir que, para que houvesse a formação de uma vontade comum, foi necessário intervir uma causa unificante (PP, p. 59), por assim dizer, artificial: a força. O Estado efetivamente existente na experiência, então, apresenta uma concretização deficiente do princípio da soberania popular, uma vez que intervêm também aí fatores empíricos (geralmente a força e correlatos) que fazem com que o funcionamento do aparato estatal não seja tão permeável à opinião pública – ou seja, que a forma política não corresponda à forma de governo republicana. Mais uma vez, cabe ao conhecimento empírico elucidar esses fatores, lançando luz sobre o funcionamento do estado e combatendo uma “política lucífuga” (PP, p. 83). Finalmente, o aparato estatal atua sobre as vontades particulares de maneira que deve ser conforme à vontade comum que lhe pauta as ações – ainda que, na formação dessa vontade comum, interfiram fatores empíricos como força e outras variantes de poder. Mais uma vez, não é conforme à ideia que a coisa se passa, cabendo à observação empírica identificar e explicar essa seletividade.

Diante desse quadro, o político moral – cuja função talvez hoje possa ser referida como a dos atores políticos em geral – tem a incumbência de, atendo-se tanto às exigências ideais quanto às condicionantes empíricas, estar atento às brechas do mecanismo da natureza em que ele se deixa conciliar com a liberdade, permitindo reformas institucionais (isto é, na forma política histórica) que vão no sentido de uma maior conformidade ao princípio da soberania popular e, portanto, à ideia de Estado. Para isso, obviamente, é necessário uma faculdade de julgar bastante apurada pela experiência (FMC, 389), mas não apenas: é preciso também uma faculdade de julgar bem instruída, para que ele se fie na maneira de pensar republicana e desvie das tentações, erros fáceis que levam ao despotismo e que só uma

disciplina – “sistema de precaução e auto-exame” (CRP, A711/B740) – pode evitar. De resto, é menos na cabeça do político moral que esses princípios (republicanismo e despotismo) travam sua batalha, e sim na esfera pública – sendo portanto aí, também, que essa disciplina se deve exercer. Logo, é junto à esfera pública, principalmente, que o filósofo exerce seu papel, cabendo-lhe explicitar princípios *a priori* e defender-lhes a pureza. De resto, há também o “filósofo” que se ocupa mais da observação empírica dos negócios humanos, fator ao qual tanto relevo se buscou conferir neste trabalho – que é, de resto, mais uma *função* a ser exercida junto à esfera pública que, concretamente, podem ser ocupadas por pessoas (ou mesmo instituições) das mais diversas áreas.

Essas são apenas as linhas gerais de um processo de institucionalização que deve ver a política como o momento propriamente autônomo da efetivação da soberania popular extrajurídica, enquanto o direito integra a maquinaria do Estado, exercendo a função de aplicação aos casos concretos dos resultados (ou seja, da produção legislativa) daquela atividade autônoma que é a política. Isto implica que o papel do direito positivo e da instituição que lhe corresponde no aparato estatal – o Judiciário – não deve ser visto normativamente como criativo, ou seja, ele não deve inovar. A consciência de que, não obstante, isso ocorre em decorrência do fato (aqui posto de forma deliberadamente simplista) de o direito lidar com textos – que carecem, no mínimo, de interpretação, para além das infundáveis implicações de ser linguagem – e não com fórmulas matemáticas, não deve ser transformado em reconhecimento de um traço essencial e muito menos normativo. O direito deve ser o mais certo, preciso e previsível possível – não por qualquer valor em si mesmo, mas para manter a fidelidade à vontade popular expressa nas leis que parametrizam sua atuação. É tão somente esse ideal de exatidão que inspira e justifica a analogia com a exatidão matemática (MC, 375/376 e PP, p. 22).

De resto, é verdade que para um trabalho que anuncia seu sentido e utilidade como eminentemente negativos – isto é, que busca sobretudo identificar e evitar o erro –, concluí-lo de modo a apresentar um quadro geral do processo de institucionalização soa positivo demais. Mas, tentando uma paráfrase de Kant (DD, 231), o que oferece resistência ao mau princípio em política (despotismo), favorece o bom princípio (republicanismo), ou seja, uma utilidade de saída negativa pode muito bem se revelar como positiva mais à frente. E, de resto, apresentando aqui uma visão geral do processo de institucionalização, tenta-se uma aproximação da sensibilidade por parte do bom princípio em política e apela-se para um modo de apresentação estético do argumento que tem a vantagem da concisão – o que de resto faltou nesta pesquisa – e de propiciar um sentimento de unidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. TRADUÇÕES DE OBRAS DE KANT

**Antropologia de um ponto de vista pragmático.** Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminas, 2006.

**O conflito das faculdades.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

**Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine.** Trad. Stéphane Piobetta. In: **Opuscules sur l'histoire.** Paris: Flammarion, 1990.

**Crítica da faculdade do juízo.** Trad. Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

**Crítica da razão prática.** Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

**Crítica da razão pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

**O fim de todas as coisas.** In: **Textos Seletos.** Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2009.

**Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2005.

**Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

**Logique.** Trad. Louis Guillermit. Paris: Vrin, 2007.

**Manual dos cursos de lógica geral.** Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002.

**Metafísica dos Costumes - Parte I.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2004.

**Métaphysique des moeurs I (Fondation, Introduction).** Trad. Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1994.



- Métaphysique des moeurs II (Doctrine du droit, Doctrine de la vertu).** Trad. Alain Renaut. Paris: Flammarion, 1994.
- À paz perpétua.** Trad. Marco Zingano. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- Prolégomènes à toute métaphysique future.** Trad. Louis Guillermit. Paris: Vrin, 2001.
- Religião nos limites da simples razão.** Trad. Artur Morão. Covilhã: LusoSofia, 2008.
- La religion dans le limites de la simple raison.** Trad. J. Gibelin. Paris: Vrin, 1983.
- Resposta à pergunta: que é “Esclarecimento” (*Aufklärung*)?** In: **Textos Seletos.** Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Que significa orientar-se no pensamento?** In: **Textos Seletos.** Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade.** In: **Textos Seletos.** Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2009.
- Théorie et pratique.** Trad. Françoise Proust. Paris: Flammarion, 1994.
- Da utilidade de uma nova crítica da razão pura (Resposta a Eberhard).** Trad. Márcio Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1975.

## 2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

- BECK, Lewis White. Kant's Two Conceptions of the Will in Their Political Context. In: BEINER, Ronald; BOOTH, William James (Orgs.). **Kant & Political Philosophy: the Contemporary Legacy.** Michigan: Edwards Brothers, Ann Arbor, 1993.
- CAPPELETTI, Mauro. **Juízes legisladores?** Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1993.
- ELLIS, Elisabeth. **Kant's Politic: Provisional Theory for an Uncertain World.** New Haven: Yale, 2005.
- FAGGION, Andrea. O problema da objetividade dos juízos em Kant. In: **Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 13 nº 1, 2009, p. 65-94.
- FIGUEIREDO, Vinícius de. Mundo inteligível e analogia na moral de Kant. In: **Modernidade e a ideia de história** (Org. Edmilson Menezes e Marisa Donatelli). Ilhéus: Editora da UESC, 2003.
- GUYER, Paul. Introdução: o céu estrelado e a lei moral. In: **Compêndio Kant.** Aparecida: Idéias & Letras, 2009.
- HERMAN, Barbara. **The practice of moral judgment.** Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- JASPERS, Karl. **Kant.** Nova York: Harvest, 1962.
- KORSGAARD, Christine M. **Creating the Kingdom of Ends.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KRÜGER, Gerhard. **Critique et morale chez Kant.** Beauchesne: Paris, 1961.
- LEBRUN, Gérard. **Sobre Kant.** São Paulo: Iluminuras, 2010.
- \_\_\_\_\_. Uma escatologia para a moral. In: **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita** (Org. Ricardo Terra). São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- LONGUENESSE, Béatrice. **Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure.** Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
- LOUDEN, Robert B. **Kant's impure ethics: from rational beings to human beings.** Nova York: Oxford University Press, 2000.
- MARTINS, Clélia A. A antropologia kantiana e a Antropologia de um ponto de vista pragmático. **Discurso**, São Paulo, nº 34, p. 125/144, 2004.
- MAUS, Ingeborg. **O direito e a política: teoria da democracia.** Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

- O'NEILL, Onora. Reason and politics in the Kantian enterprise. *In: **Constructions of reason***. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- PERES, Daniel Tourinho. **Kant**: metafísica e política. Salvador: UFBA; São Paulo: UNESP, 2004.
- RAUSCHER, Frederick. The Institutionalization of Reason. **Kantian Review**, vol. 9, Special Anniversary Issue, 2005.
- RENAUT, Alain. **Kant aujourd'hui**. Paris: Flammarion, 1997.
- TERRA, Ricardo. **A política tensa**: ideia e realidade da filosofia da história de Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel. Do paralogismo lógico da personalidade ao paradoxo moral da pessoa: gênese e significado da antropologia moral kantiana. *In: **Studia Kantiana*** 11 (2011), p. 7-40.
- VAN DER LINDEN, Harry. **Kantian Ethics and Socialism**. Indianapolis: Hackett, 1988.
- WILLIAMS, Howard L. Kant's optimism in his social and political theory. *In: WILLIAMS, Howard L. (Org.). **Kant's political philosophy***. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- WEIL, Eric. **Problemas kantianos**. São Paulo: Realizações Editora, 2012.