

Autonomia e esclarecimento: o projeto crítico enquanto projeto político

Maurício Cardoso Keinert

maukeinert@gmail.com

Universidade São Judas Tadeu/Núcleo Direito e Democracia (Cebrap), São Paulo, São Paulo, Brasil

resumo O artigo procura construir uma questão no interior da filosofia kantiana, por meio dos conceitos de esclarecimento e autonomia, acerca da necessidade de se compreender o projeto crítico também como um projeto político. Para isso, no entanto, torna-se necessário confrontar certa tradição contemporânea, que remonta a Hegel e chega a Habermas, em que a ideia de crítica é vista como um elemento vazio e passivo (na medida em que está centrada na abstração da lei moral). Trata-se, então, de apontar para uma leitura em que a faculdade de julgar prática, em sua atividade reflexionante e determinante, unificaria elementos políticos e jurídicos que encontrariam sua contrapartida na chamada “época da crítica”.

palavras-chave Kant; autonomia; esclarecimento; crítica; Habermas; juízo

“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”.

Immanuel Kant, *Crítica da razão pura*.

Logo no início do seu Prefácio, Kant apresenta a *Crítica da razão pura* por meio de algumas imagens, ou metáforas¹, político-jurídicas. A sua descrição da atual situação da razão humana é devastadora: as contradições e obscuridades nas quais se enveredou, a partir do momento em que procurou ultrapassar os limites de toda a experiência, levou-a a um verdadeiro campo de batalha (*Kampfplatz*), que, prontamente, é reconhecido pelo autor como o campo da *metafísica*. Dada a caracterização, torna-se possível compreender esse obscuro campo da razão, a metafísica, por meio da ideia de um estado caracterizado pela ausência de justiça²: então a necessidade de um tribunal da razão

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas da faculdade de julgar (*Urteilstkraft*) amadurecida da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isso, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Este tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da razão pura*. (KANT, Ak. IV, 9)

Se o tribunal é uma necessidade sentida pela própria razão humana (a tarefa de conhecer a si mesma) quando se encontra naquele estado, duas conseqüências podem ser retiradas do texto citado: a crítica, enquanto tribunal, sustenta duas funções pressupostas no conceito de *lei*. A legalidade instaurada pelo tribunal, ao mesmo tempo em que *coage* as presunções infundadas da razão, possui também a função de *legitimar* suas pretensões. Sendo assim, à instauração do tribunal crítico da razão vincula-se um duplo movimento reflexivo, pois assim que ele instaura “leis eternas e imutáveis” ele necessita também legitimar, perante a si mesmo, essas leis e seu uso. De outra maneira: em relação às leis que a razão está obrigada a seguir, para “sair” do campo metafísico de batalha, ela possui também a consciência de terem sido “produzidas” por ela mesma, por meio do processo de legitimação de suas pretensões. Se a crítica possui um sentido negativo, de estabelecer limites para o uso do entendimento, por exemplo, ela possui também um sentido positivo, que, por ora, podemos dizer que aponta para a

compreensão de uma razão *autônoma*. Ainda em relação ao último trecho citado, quando Kant se refere à *faculdade de julgar* amadurecida da época (que, aliás, dá ensejo à necessidade de instauração do tribunal crítico), ele escreve a conhecida nota acerca da *época da crítica*. Ao final da nota, lê-se:

À falta desta retificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso. A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A *religião*, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua *majestade*. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame.
(KANT, Ak. IV, 9)

Assim como a metafísica, por meio da razão, tem que se submeter à crítica, a religião pela sua santidade e a legislação pela sua majestade têm também de se submeter à mesma crítica da razão, ou ainda, a uma outra faceta – o seu *livre e público exame*. Em relação a isso, dois pontos saltam aos olhos. Em primeiro lugar, o modo como Kant compreende o seu tempo como a época da crítica é tão forte que a própria *Crítica da razão pura*, enquanto obra, é submetida ao livre e público exame³. Em segundo lugar, e por conseguinte, é possível pressupor, assim, que o modo como Kant compreende o conceito de crítica ao menos põe em dúvida uma certa leitura imediatista que vê, neste, apenas um movimento abstrato da razão, sem nenhuma contrapartida do “efetivo”. Ora, é possível ao menos perguntar se a época da crítica, a época da *Aufklärung*, não é compreendida pelo autor da *Crítica da razão pura* como tal contrapartida?

Em seu artigo *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1783), Kant aprofunda sua reflexão acerca daquilo que chamara de época da crítica no Prefácio, por meio da ideia de esclarecimento:

Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja destinação original consiste precisamente neste avanço. E a posteridade está portanto plenamente

justificada em repelir aquelas decisões, tomadas de modo não autorizado e criminoso. Quanto ao que se possa estabelecer como lei para um povo, a pedra de toque está na questão de saber se um povo se poderia ter ele próprio submetido a tal lei. (KANT, Ak VIII, 39)

O esclarecimento, como é possível depreender nessa passagem, torna-se um fator *normativo* para se pensar a época presente, mas também a relação desta com o passado e o futuro. E essa normatividade é pressuposta pelo autor por meio da vinculação entre a liberdade e o uso público da razão:

Para este esclarecimento, porém, nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: fazer *uso público* de sua razão em todas as questões. (...) Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo o favorece? Respondo: o uso *público* de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. (KANT, Ak VIII, 37)

Ora, o que estamos chamando aqui de um fator normativo, Rubens Rodrigues Torres Filho chama de um *núcleo puramente racional*, em que é possível compreender o esclarecimento “como a passagem da heteronomia à autonomia, obtida através da própria autonomia” (TORRES FILHO, 1987, p. 95).⁴ A referência à autonomia aqui é fundamental, pois a partir do uso público da razão, e da liberdade, é possível não apenas dar um significado à época, como também é possível estabelecer uma *avaliação filosófica* dessa época. Tal avaliação diz respeito a como os seres humanos, racionais, podem por eles mesmos, ou ainda, por meio da utilização da razão, estabelecer parâmetros e, até mesmo, leis, que tornem possível o progresso do esclarecimento, compreendido como um progresso da autonomia. Não à toa, o fato de Kant afirmar que a pedra de toque do estabelecimento de leis para um povo está em saber se um tal povo poderia se obrigar, se submeter, a tais leis. Até que ponto essas leis não estão sendo compreendidas como leis que, submetidas ao uso público da razão, ou ainda, a um público racional⁵, pressupõem portanto esse mesmo povo (esse mesmo público) como legislador e, portanto, como autônomo?

Michel Foucault, em seu texto *Qu'est-ce que les Lumières?*, de um modo diverso, aponta justamente para esse ponto, o fato de Kant em seu

artigo sobre o esclarecimento colocar a questão do presente como momento principal da investigação filosófica (FOUCAULT, 1994, p. 679). E o que torna ainda mais interessante a leitura desse artigo de Foucault é a sua análise na qual Kant, como um *participante* do processo do esclarecimento, problematiza a atualidade discursiva de sua época, fazendo da filosofia um discurso da modernidade *sobre* a modernidade (FOUCAULT, 1994, p. 680-1). E ainda:

(...) é uma questão filosófica inscrita em nosso pensamento desde o século XVIII. Deixemos à sua piedade aqueles que querem que se mantenha viva e intacta a herança do esclarecimento. Essa piedade é certamente a mais tocante traição. Não são esses os restos do esclarecimento que se trata de preservar; é a própria questão desse acontecimento e seu sentido (a questão da historicidade do pensamento do universal) que precisamos manter presente e guardar no espírito como aquilo que deve ser pensado. (FOUCAULT, 1994, p. 686-7)

Para Foucault (seguindo o modo kantiano de pensar a Revolução Francesa em *O conflito das faculdades*) não se trata tanto de pensar o esclarecimento como um evento histórico factual, mas o modo como, a partir do estabelecimento de um discurso filosófico da modernidade por parte de Kant, é possível pensar o que ele nomeia *historicidade do pensamento universal*, que surge em Kant (com a *ontologia do presente*), perpassa Hegel, Nietzsche e Weber, e culmina com a Teoria Crítica.

Essa ideia do surgimento de um discurso filosófico da modernidade a partir de Kant parece ser extremamente frutífera. Ela lança luz sobre uma faceta nem sempre observada por parte dos comentadores kantianos: que o projeto crítico, desde o seu nascedouro, confunde-se, ou ainda, é também um projeto político, que pressupõe no conceito de esclarecimento elementos morais e jurídicos. Até o presente momento, pôde-se ver até que ponto os conceitos de autonomia e de publicidade da razão acabam por operacionalizar a ideia de época da crítica, isto é, o próprio modo como Kant compreende o conceito de *Aufklärung*. No entanto, ainda é necessário compreender como, por meio da fundamentação da lei moral⁶ e, portanto, da instauração do universal prático, Kant conseguiu dar autonomia a esses conceitos e, por meio da ideia de uma razão legislativa, possibilitou ainda, de um modo sistemático, vincular esses três elementos.

Acreditamos que, para isso, seja necessário uma análise detida do modo como Kant compreende, por meio do juízo prático, a faculdade de julgar.

* * *

Em um trecho de seu livro *O discurso filosófico da modernidade*, Jürgen Habermas, a respeito da relação entre Kant e Hegel acerca do conceito de modernidade, escreve:

Kant expressa o mundo moderno em um edifício de pensamentos. De fato, isso significa apenas que na filosofia kantiana os traços essenciais da época se refletem como em um espelho, sem que Kant tivesse conceituado a modernidade enquanto tal. Só mediante uma visão retrospectiva Hegel pode entender a filosofia de Kant como auto- interpretação decisiva da modernidade. Hegel visa conhecer também o que restou de impensado nessa expressão mais refletida da época: Kant não considera *como* cisões as diferenciações no interior da razão, nem as divisões formais no interior da cultura, nem em geral a dissociação dessas esferas. Por esse motivo, Kant ignora a necessidade que se manifesta com as separações impostas pelo princípio da subjetividade. Essa necessidade se impõe à filosofia assim que a modernidade se concebe como uma época histórica, assim que toma consciência da ruptura com os passados exemplares e da necessidade de haurir de si mesma tudo que é normativo, enquanto problemas históricos.
(HABERMAS, 2000, p. 29-30)

A despeito da imagem do edifício de pensamento, que, de fato, Kant utiliza em vários momentos de sua obra, a segunda imagem utilizada por Habermas, a de que a filosofia kantiana é um espelho onde se projeta a imagem a modernidade, sem questioná-la, ou ainda, problematizá-la como uma questão filosófica, nos parece, além de empobrecedora, acobertar uma faceta importante a qual gostaríamos de apontar. Por detrás dessa imagem, está sugerida a seguinte ideia: Kant foi, por excelência, o filósofo das cisões, mas não tomou consciência dessas cisões, e, de certa maneira, do que elas representavam (como cisões que, no limite, e de um ponto de vista weberiano, possuíam uma contrapartida na cultura,

ou seja, como esferas de valores que, com o processo de modernização, passam por um processo de racionalização). Seria importante aqui fazer duas observações. A primeira observação diz respeito ao fato de essa imagem habermasiana da filosofia kantiana ser extremamente próxima da leitura que Hegel fez, na *Fenomenologia do espírito* (na parte IV, “O Espírito”), acerca da *visão moral do mundo*. De maneira um tanto esquemática, nesse momento do percurso fenomenológico da consciência-de-si, esta se reconhece (por meio de um aparente saber) como *dever*, ou seja, o dever é a sua essência absoluta. A referência à moral kantiana é clara, portanto. Na medida em que a consciência-de-si se compreende como dever, surge, ou ainda, já está pressuposta, uma cisão primordial: o outro da figura do dever, a sua condição inessencial, a *natureza*. A relação de oposição entre as duas figuras pressupõe, por sua vez, esferas de liberdade próprias: a consciência-de-si, “encerrada em si mesma, comporta-se, em relação a esse ser outro [a natureza], de modo perfeitamente livre e indiferente” (HEGEL, 2003, §599). E quanto mais livre a consciência-de-si, mais livre o “objeto negativo de sua consciência”, ou seja, a natureza, enquanto o negativo do dever, possui leis próprias, a *sua* positividade, que, em relação ao seu oposto, comporta-se também de modo indiferente e livre. Ao que tudo indica, Hegel tem em vista aqui a gênese da *lei moral* kantiana que se estabelece *a partir* da cisão, ou, no léxico kantiano, do abismo que separa liberdade (dever) e natureza. E mais: o autor da *Fenomenologia* teria em mente aqui a “Análítica da razão prática” da segunda *Crítica*.⁷ A partir dessa cisão, que caracteriza o dualismo kantiano, é possível compreender as demais: as cisões entre vontade pura e vontade sensível, forma e matéria, etc..

Marcos Muller, por meio de sua análise da *Fenomenologia*, demonstra que, com a passagem da Analítica para a “Dialética da razão prática”, ou seja, quando Kant necessita compatibilizar liberdade (virtude) e felicidade (natureza) por meio dos postulados práticos (a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus), Hegel (ou o ponto de vista da filosofia) demonstra uma contínua série de deslocamentos dissimuladores pelos quais passa a consciência-de-si, sempre de um pólo a outro a partir dos postulados. Esses *deslocamentos dissimuladores*, no fundo, respeitam uma “lógica” própria: a contradição básica da visão moral do mundo – a cisão entre a abstração da lei moral e a efetividade da eticidade do mundo.⁸

Nesse movimento em que a consciência moral passa continuamente de um posto ao seu oposto, a consciência-de-si, ao final de seu périplo, toma consciência de sua hipocrisia e é tomada por horror, pois ela compreende que a sua visão moral do mundo é meramente uma representação⁹, uma *projeção* da unidade da virtude com a felicidade (liberdade e natureza) num ser outro transcendente, em Deus. Resta a ela retornar a si própria com esse novo saber adquirido. Essa projeção, esse representar, acaba por denotar a inefetividade da lei moral kantiana, a sua formalidade vazia:

Chegada pois a essa sua verdade, a consciência-de-si moral abandona, ou melhor, suprassume dentro de si mesma, a separação donde nascera a dissimulação; a separação do *em-si* do *Si*, do dever puro como puro *fim*, e da *efetividade* como uma natureza e sensibilidade oposta ao puro fim. Retornada desse modo a si mesma, é o espírito moral *concreto*, que na consciência do dever puro não adota para si um padrão-de-medida vazio, que fosse oposto à consciência efetiva. (HEGEL, 2003, §634)

Essa ideia da projeção, que advém da ideia da representação da unidade cindida num outro transcendente, é o que está por trás da imagem do “espelho” da filosofia kantiana que Habermas utiliza: a filosofia de Kant, ancorada na visão moral do mundo, perpassa e projeta as cisões em uma unidade, a razão (ou o edifício do pensamento), sem tomar consciência delas e problematizá-las (e, para Hegel, sem se dar conta de portar ainda um resquício teológico que julgara ter eliminado). Enquanto uma filosofia da subjetividade, ela é, no máximo, uma falsa consciência da modernidade, sem poder, em hipótese alguma, se autocertificar. Mas, ao projetar na razão as várias cisões da modernidade, serve como um espelho para a tarefa hegeliana: tornar a própria modernidade, caracterizada pelas cisões, um problema filosófico.

A segunda observação diz respeito exatamente a essa imagem que, acreditamos, se cristalizou na história da filosofia recente. Ora, será que ela não acaba por empobrecer em demasia a complexidade da filosofia kantiana? Será que os apontamentos que fizemos no início deste artigo não nos levam a pensar em uma outra direção, em que o sentido de crítica em Kant, ou ainda, o seu projeto crítico, faz com que tenhamos de compreender a própria razão de forma complexa, sem colocá-la na camisa de força da imagem estática do edifício do pensamento? Uma

primeira resposta a essas indagações foi dada por Ricardo Terra em seu livro *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*:

E, por sua vez, o problema da unidade da razão aparece no kantismo, do nosso ponto de vista, como a questão da passagem. Questão cujos contornos são perseguidos pelos textos que compõem esse livro. Passagem da razão teórica para a prática, da estética para a prática, e daí por diante. Com a unidade da razão, ao lado da especificidade de cada esfera coloca-se a questão de suas relações. A estratégia de construir passagens é uma exigência da racionalidade ‘moderna’ kantiana. O esforço de Kant vai no sentido de estabelecer a autonomia do âmbito teórico-cognitivo e depois estabelecer também a autonomia da razão prática. Os princípios da ação não são submetidos à racionalidade cognitivo-instrumental, para usar uma expressão de Habermas. A dimensão prática não só não é submetida à teórica, como há mesmo o primado da prática em relação à teoria. Mas Kant não se detém aí. Uma terceira esfera, fundamental na caracterização da modernidade, também adquire sua autonomia, qual seja, o plano da estética, que passa a ser independente do conhecimento e também da moral (TERRA, 2003, p. 23-4)

O recurso às *passagens*¹⁰, como um movimento inscrito na própria razão kantiana, em que os seus diferentes domínios (o teórico e o prático) são compreendidos como autônomos, mas, também, pertencentes a uma unidade da razão, parece proveitoso para não se fixar naquela imagem de uma razão estática. E, se compreendemos corretamente o ponto defendido por Terra, esse movimento das passagens para se compreender a unidade da razão depende em grande parte da observação dos modos como Kant compreende a relação de diferenciação e de complementaridade entre os juízos determinante e reflexionante em seu próprio sistema. Desgraçadamente, porém, esse movimento de passagens pode, ainda aos olhos da crítica hegeliana, ser compreendido mais uma vez como outros tantos deslocamentos dissimuladores, no interior da filosofia subjetiva de Kant. O que fazer?

Acreditamos que seja necessário enfrentar a crítica de Hegel à visão moral do mundo em seu ponto inicial, ou seja, naquilo que ele acredita ser a contradição fundamental entre o formalismo da lei moral kantiana

e a eticidade, no interior da Analítica da *Crítica da razão prática*. Em termos kantianos, questionar até que ponto o modo como ele compreende a lei moral, a partir da ideia do *facto da razão*, substancialmente a diferenciação entre *forma* e *matéria*, não implica chegar a um *padrão de medida vazio*. Para isso, torna-se necessário analisar fundamentalmente o modo como Kant pensa o procedimento de universalização da lei moral como um procedimento determinante, *mas* que pressupõe *também* um movimento reflexionante. Essa maneira de analisar a gênese da formação da lei é indicada por Kant, na segunda *Crítica*, por meio da ideia de uma *exposição* e não de uma *dedução* do princípio supremo da moralidade. E tal exposição propicia compreendermos um duplo movimento que Kant instaura nos oito primeiros parágrafos da Analítica: um movimento subjetivo e reflexionante de avaliação da máxima¹¹, se ela possui ou não uma forma legislativa¹², e um movimento objetivo de determinação da máxima como lei moral. Ora, esse duplo movimento mostra que o critério de avaliação da máxima é formal, mas isso não significa eliminar o caráter material da máxima, ou seja, a efetividade da ação mesma.

Com isso, pretendemos analisar um possível vínculo entre a *atividade crítica* da razão com a faculdade de julgar (*Urteilskraft*) no seu viés prático, e ainda, como essa vinculação pressupõe, já na *Crítica da razão prática*, o conceito de autonomia atrelado ao juízo moral.

A partir desse núcleo da análise, é possível recolocar a questão da vinculação do conceito de autonomia e de uso público da razão e partir para o modo como Kant compreende a relação entre moral, direito e política em seus textos acerca da história. Somente a partir disso, acreditamos poder desenvolver pormenorizadamente a ideia do esclarecimento (e a noção de um público racional) como contrapartida “efetiva” do projeto crítico de Kant e, se isso for possível, demonstrar (ainda que aqui só possamos mencionar) uma ideia de democracia que, no fundo, já está pressuposta na organicidade da própria razão.

¹ Sobre a questão das metáforas utilizadas por Kant ao longo de sua obra, ver: SANTOS, Leonel R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Ver também o artigo de Márcio Suzuki: “A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant”. *Studia Kantiana*, São Paulo, v. 6/7, 2008, p. 29-60.

² Como se sabe, em Kant, a ausência de justiça é aquilo que caracteriza a sua ideia de estado de natureza. Ver: Ricardo Terra. *A política tensa*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.

³ Isso me parece de extrema importância e pressupõe o restante do prefácio da primeira *Crítica*. Não são poucos os momentos em que Kant se refere ao seu leitor e, mais precisamente, ao juízo que o seu leitor fará ao término da leitura de sua obra. Mais ainda: é flagrante o fato de o autor chamar atenção do leitor para a “Dedução dos conceitos puros do entendimento”, ou seja, para a possibilidade *a priori* das categorias do entendimento, para a legalidade que o tribunal crítico instaura no campo teórico da razão (a possibilidade da experiência), contra, portanto, o estado em que se encontra a metafísica. Acerca da questão do público leitor que está se formando nessa época na Alemanha, é de extrema importância o estudo de Habermas *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, em especial o capítulo III.

⁴ Torres Filho refere-se aqui ao início do texto de Kant, em que o esclarecimento, definido como a passagem da minoridade à maioridade do homem, pressupõe o “servir-se de seu próprio entendimento”. Em suas palavras: “E não é difícil, a partir dos conceitos da razão prática estabelecidos pela *Crítica*, traduzi-la nos termos de seu núcleo puramente racional: a Ilustração é a passagem da heteronomia à autonomia, obtida através da própria autonomia. É o ato de “servir-se de seu próprio entendimento”, o único capaz de fazer com que o ser humano saia daquele estado de minoridade no qual se encontra por sua *própria culpa*”. Torres Filho, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 95.

⁵ Torres Filho utiliza a interessante expressão “público transcendental”: “Nesse momento, ele deixa de ser cidadão privado, que fala em nome alheio no desempenho de um ofício, para falar em sua *própria pessoa*, como membro da sociedade cosmopolítica, a um público *de direito* – diríamos, a um público transcendental. Nesse momento, vale então o ‘racional quanto quiserdes e sobre o que quiserdes’, sem prejuízo para plena vigência do ‘obedecei’, que se mantém, na ordem privada, fora de questão”. (Torres Filho, 1987, p. 97).

⁶ E aqui surge uma pergunta que aparentemente é legítima: até que ponto textos políticos como *Que é o esclarecimento* não influenciaram o modo como Kant pensou o campo prático, tanto na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática* e, posteriormente, na *Metafísica dos Costumes*?

⁷ Quem sugere essa interpretação é Marcos Lutz Muller em seu artigo “A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores” (MULLER, M. L., 1998). Seguiremos, de modo breve, as indicações de Muller, sem, no entanto, dar conta dos detalhes de sua interpretação.

⁸ Nas palavras de Muller: “A ‘visão moral do mundo’ resulta dos desdobramentos da contradição fundamental da consciência moral em várias oposições, cuja resolução, na forma dos postulados da razão prática, ela projeta num além inteligível, como objeto de uma crença subjetiva racional. Estes operam no registro do puro pensamento (para Hegel mero pensamento representativo, não conceitual) uma mediação transcendente dos opostos, que ela se recusa a reconhecer como contida no próprio agir moral”. (Muller, 1998, p. 108)

⁹ Nas palavras de Hegel: “Na última parte de sua visão moral do mundo, o conteúdo é essencialmente posto de modo que seu ser é um ser *representado*, e essa união do ser e do pensamento é enunciada como o que ela é de fato: [como] o *representar*”. (Hegel, 2003, §611)

¹⁰ Sobre o conceito de passagens, ver também Lehmann, G. “Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation”. In: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

¹¹ É importante mencionar alguns estudos que apontam nessa mesma direção: Bittner, Rüdiger. “Máximas”. *Studia Kantiana*, São Paulo, vol. 5, n° 1, 2003. Herman, B. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Harvard University Press, 1993.

¹² Em minha Tese de Doutorado, busquei apontar para essa relação. Cf. Keinert, M. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. São Paulo, Tese de doutorado, FFLCH-USP, 2006.

Referências bibliográficas

BITTNER, R. 2003. “Máximas”. *Studia Kantiana*, São Paulo, vol. 5, n° 1, p. 7-25

FOUCAULT, M. 1994. “Qu’est-ce que les Lumières?” In: *Dits et Ecrits*, Paris: Gallimard.

HABERMAS, J. 1984. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2000. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.

HEGEL. 2003. *Fenomenologia do espírito*. São Paulo: Vozes.

HERMAN, B. 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge: Harvard University Press.

KANT, I. 1989. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. 1983. “Resposta à pergunta: Que é o esclarecimento?”. In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1900 em diante. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer (Walter de Gruyter).

KEINERT, M. 2006. *Crítica e autonomia em Kant: a forma legislativa entre determinação e reflexão*. São Paulo, Tese de doutorado, FFLCH-USP.

- LEHMANN, G. 1969. “Voraussetzungen und Grenzen systematischer Kantinterpretation”. In: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter.
- MULLER, M. L. 1998. “A crítica de Hegel aos postulados da razão prática como deslocamentos dissimuladores”. In: *Studia Kantiana*, São Paulo, vol. 1, nº 1, p. 101-150.
- SANTOS, L. R. 1994. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- SUZUKI, M. 2008. “A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant”. In: *Studia Kantiana*, São Paulo, vol. 6/7, p. 29-60.
- TERRA, R. 1995. *A política tensa*. São Paulo: Iluminuras.
- _____. 2003. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- TORRES FILHO, R. R. 1987. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Brasiliense.