

# Revista Filosófica de Coimbra

---

VOL. 1 • N.º 1 • MARÇO 92

ISSN 0872-0851

---

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *Do Biocentrismo à Bioética ou da Urgência de um Paradigma holístico*

AMÂNDIO A. COXITO - *A Crítica do Inatismo segundo Luís A. Vernei*

FRANCISCO V. JORDÃO - *Natureza, Sentido e Liberdade em Kant*

MARINA R. THEMUDO - *Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma Questão*

JOSÉ REIS - *Sobre o Conceito de Ser*

LUÍSA PORTOCARRERO F. SILVA - *Da Fusão de Horizontes ao Conflito de Interpretações: a Hermenêutica entre Gadamer e Ricoeur*

FERNANDA BERNARDO - *O Dom do Texto: a Leitura como Escrita - o Programa gramatológico de Derrida*

## NATUREZA, SENTIDO E LIBERDADE EM KANT

FRANCISCO V. JORDÃO

O objectivo primordial da *Crítica da Faculdade de Julgar* é o reencontro do homem com a Natureza. Kant procurou que este reencontro se desse com a passagem dum pensamento fragmentário a um pensamento organizado pela ideia de um todo, que teria de assentar num princípio unitário, capaz de congregiar todos os aspectos particulares num sistema em que estivesse implicada a influência recíproca das partes e fosse possível um juízo de valor sobre a existência humana. O modelo mais adequado para uma tal concepção é, segundo o mesmo Kant, o de uma obra de arquitectura, em que as partes componentes do corpo dum mesmo edifício se congregam de modo que as forças em acção se conjuguem no sentido de dar expressão, de forma estável e segura, ao construto mental que presidiu a toda a edificação<sup>1</sup>.

A Filosofia tem de assentar num discurso dotado de plena coerência interna. Como tal não era possível sem evitar a oposição entre natureza e liberdade, o primeiro modo de solução, proposto por Kant, foi a delimitação entre o domínio da razão teórica (a ciência da natureza) e o da razão prática (a ciência do homem):

“Os conceitos da natureza, que contêm o princípio de todo o conhecimento teórico “a priori”, assentam na legislação do intelecto. O conceito de liberdade, que contém o princípio de legislação prática “a priori” e independente de qualquer condição possível, assenta na legislação da razão. Por isso, estas duas faculdades, apesar de poderem ser aplicadas segundo a sua forma lógica a princípios de qualquer origem, têm, cada uma delas e segundo o conteúdo que lhes é próprio, uma legislação específica, acima da qual não existe qualquer outra “a priori”, o que exige a divisão da Filosofia em teórica e prática”<sup>2</sup>.

A diferenciação, estabelecida por Kant, entre a legislação da razão pura (que implica a ideia de necessidade) e a legislação da razão prática

<sup>1</sup> Carta a Herz, de 20/4/1772.

<sup>2</sup> *Kritik der Urteilkraft*, Int.I.

(que implica e ideia de liberdade), embora tenha introduzido uma brecha na figura do homem, tinha como principal objectivo restabelecer a harmonia entre natureza e liberdade humana, que havia sido desfeita pela concepção mecanicista da natureza.

A observação de Aristóteles, sobre o que se passava com todas as coisas que compunham o mundo habitado pelo homem, levou o Estagirita a considerar que tudo estava inserido num “conjunto que se reproduz a si mesmo segundo leis”, denominado natureza. Convencido de que o domínio cognoscitivo das leis, segundo as quais esse “conjunto de todas as coisas” funcionava e se reproduzia, levava o homem a descobrir nele o lugar que lhe era próprio e a encontrar a sua forma específica de agir frente a tudo o mais, Aristóteles dedicou-se a uma actividade reflexiva tendente a descobrir tais leis. Sob o impulso da sua análise, quase todos os vultos do pensamento filosófico passaram a ver no conhecimento das leis da natureza o substrato que permitia manter como válido e bem fundamentado o sentimento de liberdade. Mas foi a reflexão de Aristóteles que, com a instauração dum mecanismo de causas submetidas à ideia de finalidade, contribuiu de forma decisiva para que o sentimento, muito vivo e generalizado, da relação intrínseca entre liberdade e conhecimento das leis ficasse salvaguardado.

Pela acção do Estagirita, à noção de natureza como “conjunto de todas as coisas que se reproduzem segundo leis”, acrescentou-se a convicção de que estas leis “tudo dirigem em ordem a um fim”. Tratou-se de uma conquista do pensamento humano tão bem conseguida no contexto das aparências e das observações normalmente acessíveis ao homem, que acabou por ficar inquestionada ao longo de mais de vinte séculos. Durante todo este tempo vigorou, dum modo mais ou menos explícito, a convicção de que o conhecimento das leis naturais permitia ao homem encontrar na natureza o seu próprio lugar e de que podia integrar-se nela sem que a sua especificidade fosse anulada. A natureza tinha as suas leis e a reflexão sobre elas levava o homem a sentir-se seguro e dotado de liberdade.

Esta liberdade não era ainda entendida, no entanto, como autonomia do homem perante a natureza. Do conhecimento da lei nascia o sentimento de liberdade, mas o homem continuava integrado no “conjunto de todas as coisas” e preocupado apenas por não se deixar dominar inteiramente por elas, pois estava convicto de que, para isso lhe bastava o domínio cognoscitivo das leis segundo as quais tudo se processava.

Com o Cristianismo, a ideia de “transcendência” do homem frente à natureza veio sobrepôr-se à da sua “integração” nela, e a liberdade

deixou de estar ligada ao conhecimento das leis que regem o todo onde o homem está inserido, para se afirmar como poder de se lhes opor. O homem é agora um ser que tem de permanecer na natureza, mas não tem nela a sua verdadeira origem. A natureza e o homem são o resultado de um "acto criador" de Deus: a primeira, como manifestação da Sua onipotência; o segundo, como fim de todas as coisas, para que tudo dirigisse para Deus e Nele visse o seu próprio fim último. A natureza adquiria a função de mediadora entre Deus e o homem; e este sentia-se livre perante ela e podia colocá-la ao serviço dos seus objectivos.

Porém, a reflexão sobre a natureza, com base na ideia de "criação divina", acabou por levar a considerá-la apenas como "uma coisa nas mãos de Deus" e não como o "todo existente" onde o homem se pudesse inserir e situar: o homem deixou de ser considerado como parte indissociável daquele "conjunto de todas as coisas que se reproduz segundo determinadas leis", para passar a ser considerado como uma realidade oposta, cujo destino é independente da história do mundo. O livre desenvolvimento desta nova posição, impulsionado pelas descobertas da ciência física, resultará mais tarde na ousada afirmação de que a natureza, não sendo mais do que "uma coisa nas mãos de Deus", não será em si mesma mais do que uma "máquina" que, com o acesso às alavancas que a fazem mover, também o homem poderá dominar. Os fenómenos da natureza passam a ser considerados como "peças de uma grande máquina", onde não se pode encontrar qualquer intenção de finalidade. Abandonado o tipo de explicação que perdurava desde os filósofos gregos, partiu-se o elo que ligava num todo as reflexões do homem sobre o mundo e sobre si mesmo. Sem o guia duma natureza finalisticamente orientada, a liberdade humana deixa de estar ligada ao domínio cognoscitivo da lei e o homem fica entregue apenas ao destino que o rege.

A ciência da natureza, na sua autonomia em relação a toda a reflexão sobre o homem, algo deve ao facto de se ter tomado como dado decisivo para a sua concepção o "acto criador" de Deus, pelo qual o mundo, embora sob o domínio da vontade divina, surgiu como algo totalmente diferente, não precisando, por isso, do recurso à "ciência divina" para ser conhecido em todos os seus segredos.

Mas podemos encontrar, ainda no seio do Cristianismo, um outro caminho de autonomização da ciência da natureza, frente a Deus e ao homem: o movimento reformista iniciado por Lutero e Calvino, com a sua proclamação de que a natureza estava radicalmente penetrada de corrupção, radicalizando assim o antagonismo entre o homem e a

natureza. Esta deixa de ter a função de mediadora para chegar até Deus: nem demonstrações racionais nem a pretensão de dar à matéria o estatuto de coisa sagrada para a constituir em instrumento da Graça nos Sacramentos, porque natureza nada mais diz, em relação ao homem, do que “fonte de corrupção”. Tudo o que o homem fizer, na sua condição de “ser natural”, não pode resultar senão em rebaixamento de si mesmo e afundamento no abismo que o separa de Deus. Ao considerar a natureza como um vazio, onde não é possível ver qualquer ponto firme que leve a Deus nem ver no “livre arbítrio” mais do que uma veleidade, a reforma protestante deixou a natureza completamente entregue a si mesma e deu ao homem o estatuto de simples coisa nas mãos de Deus. A autonomia possível agora, já não é a que foi gerada no seio do Cristianismo, do homem frente à natureza, mas a desta frente a tudo o mais. Será neste ambiente que a nova ciência física encontrará, a partir do século XVI, campo totalmente aberto para a consideração da natureza como uma realidade puramente mecânica, sem qualquer ponto de passagem para a defesa da liberdade humana.

A nova ciência física cedo se impôs como uma simples “ferramenta de exploração” da natureza, abandonando-se o antigo conceito de ciência como “contemplação das formas”. Imprevisível nas suas criações, a nova natureza dos físicos rejeita os quadros que para ela haviam sido criados por aqueles que a consideravam como uma “construção estabelecida segundo um plano, duma vez por todas”. Pela mediação da ideia de causa, a nova física transformou o “conjunto que se reproduz segundo leis”, em simples “mecanismo produtor de efeitos imprevisíveis”, perante os quais a única atitude possível ao homem era a de a “observar”, sem sequer pretender “sistematizar”. Se desde a Antiguidade até ao Renascimento, a liberdade humana havia permanecido indissociável do conhecimento da natureza, com Descartes, Galileu e Gassendi, ela começa a ser vista como “poder de actuar sobre as peças de uma máquina”, cuja base de construção é o número e a medida. Depois destes pensadores, a ciência da natureza deixou definitivamente de ser “especulação desinteressada”, para se tornar em “técnica de exploração”. A natureza é agora o “diferente” do homem, onde este pretende penetrar para se deleitar com as descobertas que vai fazendo. Já não existe qualquer medida comum entre a natureza e a alma humana: uma extensão infinita de movimento, por um lado, e um sujeito que sente e pensa, por outro.

Uma tão profunda transformação, na concepção da relação existente entre o homem e a natureza, não tardará a fazer sentir a angústia da solidão, por parte do homem, que perdeu o ponto de partida para se

definir a si mesmo. Pascal foi o primeiro a anunciar a ameaça da perda do equilíbrio entre o homem e a natureza: "O silêncio eterno desses espaços infinitos atemoriza-me" (Frg. 296). É o pressentimento de que fora cavado um abismo entre o destino do homem e uma concepção de natureza onde se tornou impossível estabelecer qualquer analogia com os problemas humanos. Mecanizada, a natureza ficou reduzida a "simples possibilidade de exploração técnica", a um labirinto, que apenas a ferramenta da ciência física permitia atravessar. Inicialmente entusiasmado, o homem não tardará a apavorar-se com o vazio criado pelo abandono daquele modelo que fora outrora a fonte de inspiração do conhecimento de si e do seu agir.

Pela acção dos enciclopedistas, o termo natureza acabou por ter o sentido de "mecanismo da interferência mútua entre os corpos segundo as leis do movimento". E este mecanicismo, que Descartes havia limitado à ciência dos fenómenos naturais, veio a transformar-se, no século XVIII, na base duma nova metafísica da natureza e do homem. No Renascimento, o homem conhecia-se como possuidor duma alma, que projectava na natureza, a quem atribuía igualmente uma Alma; no século XVII, o homem destacava-se da natureza, num dualismo de "mecanismo de interferências múltiplas", por um lado, e do homem reivindicador de uma alma para si, por outro; no século XVIII, a natureza projecta no homem o seu mecanismo, esvaziando-o da alma, e ele deixa-se penetrar de novo pelas coisas, já não por coisas vivas mas mecanizadas.

Com d'Alembert, surgiu uma primeira tentativa de harmonizar o homem com a natureza, procurando demarcar os campos entre ciência física e metafísica. Aquela é vista como um jogo de símbolos cómodos para interpretar as aparências que vão mudando sem que, no seu âmbito, se possa dogmatizar sobre a realidade e o seu olhar sobre o mundo físico possa sequer recompor uma natureza; a metafísica terá de procurar as razões da existência humana no próprio homem e não na natureza, pois que, num universo onde as coisas se dissolvem sem nunca permitirem que com elas se forme um conjunto ordenado, é inútil procurar descobrir uma lógica pensante. A liberdade humana não poderá ser, neste contexto, mais do que um "uso judicioso das sensações passageiras"; e para que o homem não sucumba à angústia do seu isolamento ou se perca no aglomerado caótico de coisas que se vão movendo e reproduzindo, a única saída é pensar que é livre e agir como se o fosse. Mesmo que o não seja, o facto é que tudo se passa do mesmo modo. Os corpos aparecem-nos e agem sem que possamos determinar se são orientados ou se tudo é por acaso. Mas podemos viver a liberdade como um "sentimento" fundado numa prova da analogia: a da existência de corpos (os organismos) orientados.

D'Alembert, no entanto, não pôde travar o movimento dos enciclopedistas, em que a ligação do homem à natureza deixa de ser objecto de reflexão filosófica ou de ciência. Com Locke, Condillac e Hume, o espaço para se poder falar de liberdade humana ficou ainda mais reduzido, uma vez que tudo se passa na alma ao modo de "jogos fugidios de sensações". Deste modo, a nova ciência física, na sua orientação determinantemente mecanicista, fechou todas as portas ao sábio que pretendesse ver na natureza um sentido que lhe permitisse estabelecer uma regra de vida segura para o seu próprio agir. Natureza e liberdade ficaram radicalmente destacadas<sup>3</sup>.

A *Crítica da Faculdade de Julgar* assinala o esforço de Kant para reencontrar um elo de ligação entre a ciência da natureza e a ciência do homem enquanto ser que pensa e age. O elo que poderia ligar as leis da natureza às leis da Liberdade, ou a ciência física à ciência da acção humana, foi procurado restabelecer por Kant com a instauração dum "termo médio" (Mittelglied) entre as duas legislações. Este "termo médio" será a faculdade de julgar (que implica a ideia de finalidade), pela qual as leis da natureza, na medida em que são consideradas não como leis do conhecimento mas como princípios teleológicos da mesma natureza, podem ser conciliadas com a liberdade humana.

A faculdade de julgar, porém, não funda um novo domínio da razão. Representa apenas um meio para se chegar à conexão dos seus dois domínios no conjunto arquitectural do sistema que se pretende constituir.

Entre o domínio do conceito de natureza, ou o sensível, e o domínio do conceito de liberdade, ou o supra-sensível, existe um abismo incommensurável. Do primeiro para o segundo, nenhuma passagem pode ser estabelecida. Mas pode e deve mesmo ser considerada a possibilidade de conseguir que o conceito de liberdade realize no mundo sensível o objectivo proposto mediante a sua própria legislação, e que a natureza possa ser pensada de modo que as suas leis se acomodem à realização nela, segundo as leis da liberdade, dos objectivos que o homem se propõe<sup>4</sup>.

Para Kant, trata-se ainda duma exigência da razão: conceber a natureza de modo que ela se acomode à ideia de sentido é dignificar o seu estatuto. Se a natureza permanece sempre um mecanismo e a liberdade sempre transcendente, nem por isso fica invalidado o interesse que há em encontrar uma "unidade estruturada", em que a natureza compreendida e o homem que a compreende possam conciliar-se.

<sup>3</sup> R. Lenoble, *Histoire de l'Idée de Nature*, Albin Michel, 1969, caps. II-IV.

<sup>4</sup> K.d.er U., Int. I.

Na conquista desta unidade estruturada, é preciso, antes de mais, saber quais as características a que deve obedecer o “termo médio” necessário à sua conexão. No Prefácio da *Crítica da Faculdade de Julgar*, estão delineadas essas características:

a) trata-se de uma exigência interna da unidade procurada e não de algo acrescentado para completar o sistema;

b) o que está em jogo é a necessidade de junção das partes no todo arquitectural e não uma nova parte a enquadrar nele;

c) procura-se encontrar uma nova faculdade e não delimitar um mundo particular;

d) a faculdade procurada tem a função de harmonizar o intelecto com a razão e não a de constituir um novo domínio para a sua acção;

e) é uma faculdade com o poder de encontrar conexões possíveis, e mesmo de estabelecer novas relações, entre os dois domínios;

f) as novas relações são estabelecidas com o sentimento de prazer ou de desprazer e com as noções conexas de gosto e de beleza, ainda não compreendidas em nenhum dos dois domínios existentes;

g) o estudo desta faculdade deve ser feito com um fim teórico e transcendental e não com uma finalidade didáctica ou para mera erudição.

No conhecimento das leis da natureza, o homem tem de ter em atenção os factos naturais. Estes não estão, em si mesmos, sujeitos a uma ordem pre-estabelecida; e embora se lhes possa e deva mesmo dar uma certa ordem, pensando-os em relação ao nosso interesse fundamental, à moral, à dignidade e ao mérito, nada disto interfere realmente com os dados da experiência nem pode anular ou tornar absurda a relação estabelecida entre a experiência e as exigências que se impõem ao homem<sup>5</sup>. Por um pensamento apoiado numa decisão fiducial, o homem pode obter a garantia de que tudo se deve processar segundo uma determinada ordem, ou seja, pode decidir pela coerência da afirmação de sentido para o mundo e para a vida humana; pode ainda descobrir que é uma exigência sua, e muito profunda, a instituição deste pensamento supra-sensível em conhecimento verdadeiro. Mas o homem não é senhor das leis da natureza; e porque nada de experienciável lhe mostra a presença dum sentido no mundo que ele conhece, ainda porque o seu próprio pensamento se lhe apresenta com as marcas do fortuito, ele não pode impor um sentido, mas, enquanto senhor da sua própria decisão, pode decidir por um modo de acção que pressuponha a existência de um sentido. A necessidade de se orientar no mundo é, para o homem, algo premente; mas como não pode haver orientação a não ser num mundo que seja cognoscível e conhecido, o homem pode e deve dar, para si mesmo, uma visão desse mundo como

<sup>5</sup> E. Weil, *Problèmes Kantians*, Paris, J. Vrin, 1970, p. 59.

um todo orientado, mesmo que o ponto de apoio fundamental para a orientação do homem não esteja no mundo de que tem real conhecimento.

Neste momento torna-se imperioso perguntar: e se o mundo for em si mesmo incoerente, contraditório e subtraído a toda a possibilidade de ser conhecido como orientado? Haverá lugar, neste caso, para um pensamento puro da liberdade ou para o seu uso? E se houver, como harmonizar este pensamento puro com o conhecimento empírico, a lei moral com a lei física, a liberdade com a natureza?

A resposta de Kant na *Crítica da Faculdade de Julgar* não diverge essencialmente da que foi dada nas duas Críticas anteriores, pois uma resposta verdadeiramente tranquilizadora só seria possível se o mundo fenomenal estivesse submetido a uma ordem, ou impregnado de sentido. Como o conhecimento físico não vai tão longe (o “em si” é inatingível), há que fazer, antes de mais, com que o homem se desvele a si mesmo nas potencialidades e faculdades de que é detentor. Por isso, a resposta da C.F.J., sem constituir um verdadeiro corte com as Críticas anteriores mas apenas um aprofundamento crítico, é esta: na família das faculdades cognitivas superiores, deve existir um “termo médio” (Mittelglied) entre o intelecto e a razão, de que é razoável presumir, por analogia, que contém em si mesmo, se não uma legislação própria, pelo menos um princípio que é apenas seu. Este princípio é a “finalidade subjectiva enquanto reguladora do “gosto estético”<sup>6</sup>.

Kant continua a afirmar a multiplicidade infinitamente variada das leis empíricas, a sua contingência e a contingência da unidade da experiência. Mas acrescenta que, para pensar uma tal multiplicidade, é preciso admitir a necessidade formal da unidade como princípio “a priori” de conexão global do conhecimento empírico. Por outras palavras: o que se oferece como contingente não pode ser pensado se a multiplicidade estiver totalmente subtraída à possibilidade legal de ser assumida numa unidade.

O princípio formal de unificação da multiplicidade das leis empíricas, que é ao mesmo tempo o princípio autoconstitutivo do juízo reflexivo, é a finalidade:

“A finalidade da Natureza é um conceito particular «a priori» e tem a sua origem no juízo reflexivo”<sup>7</sup>.

Os princípios da Natureza não revestem a característica de “relação a um fim”. O conceito de finalidade apenas pode ser-lhe adaptado para que a nossa reflexão possa relacionar os fenómenos entre si sem contradizer as leis físicas. A necessidade, que sentimos como imperiosa,

<sup>6</sup> K.der U., § 29; E. Weil, ps. 60-61.

<sup>7</sup> K.der U., § 58.

de admitir um princípio de unidade de todos os fenómenos, é que nos autoriza a admiti-lo. Trata-se duma condição particular e até imprevista da nossa razão, pela qual a natureza permite, como acomodação aos limites da nossa faculdade de julgar, a possibilidade de reintroduzir uma unidade nas suas leis e de exibir a infinita diversidade das suas espécies segundo uma certa continuidade, de modo que seja possível congregá-las sob poucos conceitos de género, e isto não porque possamos reconhecer a finalidade como necessária em si mesma, mas porque temos necessidade dela. Apenas “estamos autorizados a admiti-la “a priori” e a utilizá-la até onde for possível”<sup>8</sup>.

É, por isso, a faculdade de julgar que, ao estabelecer a relação de finalidade na natureza, ainda não encontrada antes, permite a descoberta duma conexão existente entre natureza e liberdade, pela qual uma deve tornar possível a satisfação das exigências da outra. Por esta conexão ficam unidos entre si os fragmentos do saber, de modo que a Filosofia se constitui num todo arquitectural, em que o equilíbrio das forças em jogo é pedido ao sentimento e denomina-se “gosto estético”.

O “gosto estético” tem como base a “representação de um objecto no sujeito”, representação que é acompanhada de prazer ou de desprazer. O prazer sentido não é sinal de aprovação do objecto representado, mas da inclinação para contemplar o objecto na sua representação dada ao sujeito. Esta representação, na medida em que exerce atracção sobre o sujeito, motiva um juízo do gosto, ou faculdade de julgar, sobre o objecto, pelo qual este é classificado de belo.

O belo oferece-se ao sujeito sem a mediação do conceito do objecto assim classificado e não é determinado pelo desejo de o possuir. O que leva a designar como belo um objecto é a aptidão da sua representação para dar satisfação a todos os que o contemplarem: uma representação apta a satisfazer universalmente. O juízo de gosto é sempre um juízo singular, não porque aplique uma lei universal a um objecto particular, mas porque “reflecte” subjectivamente uma representação empírica singular. No entanto, na medida em que diz relação ao sentimento de prazer ou de desprazer, que não é mais do que uma disposição conatural a todos os homens, o juízo de gosto é sempre o mesmo em todos, por isso um juízo universal, ou de “natureza estética”. No juízo de gosto, o sentimento de prazer ou de desprazer é anterior a qualquer consideração sobre o objecto em causa: “a comunicabilidade universal do estado de espírito”, na representação dada, é que tem como resultado o prazer da relação ao

<sup>8</sup> Carta a Beck, de 18/8/1793.

objecto, pois é ela que está como condição subjectiva deste<sup>9</sup>. Se o juízo do gosto é universal, ou estético, a sua universalidade não lhe vem, portanto, nem da representação em si mesma do objecto e muito menos do conceito do objecto, mas do “estado de espírito” gerador de sintonia entre as faculdades representativas. Um objecto é considerado belo quando a sua representação, sem conceito, dá prazer. O belo não diz mais do que “estado de espírito comunicável a todos”; a satisfação é universal porque a representação sem conceito coloca as faculdades representativas em harmonia entre si; e esta satisfação universal tem o seu fundamento último no modo de representação segundo o qual o objecto se oferece ao sujeito: em concordância com uma finalidade subjectiva, ou de forma finalística, que é o princípio determinante de um juízo de gosto, ou juízo estético, por parte do sujeito.

Se a satisfação ligada ao belo radica na representação impregnada de finalidade com que um objecto se oferece ao sujeito, a beleza não é mais do que “a forma de finalidade dum objecto, percebida em si mesma e independentemente de qualquer fim específico”. Beleza e satisfação estão necessariamente ligadas pela comunidade universal do estado de espírito ou do modo comum de sentir. Deste modo comum de sentir é que resulta o acordo das faculdades representativas com a “legalidade livre”, ou “legalidade sem lei”, da imaginação, em que aquelas não podem senão estar de acordo com esta enquanto lei para si mesma e naquele mínimo de conformidade que a forma de finalidade torna possível.

O modelo mais puro de beleza é, segundo Kant, o da beleza natural, em que a natureza, nas suas produções, se representa sob a forma dum finalidade, de modo que a nossa faculdade de julgar é levada a atribuir à mesma natureza uma “técnica” interna da sua representação ao sujeito, levando este a apreendê-la como se dum todo orientado se tratasse, e orientado segundo leis para as quais se não pode encontrar um princípio no intelecto humano. Isto porque tal princípio nada tem a ver com a legislação do intelecto ou da razão, mas apenas com o uso da faculdade de julgar, pelo qual esta é levada a considerar os fenómenos por analogia com uma obra de arte, em que o resultado obtido se deve a uma actividade dirigida por um modelo mental a concretizar, sem que, no entanto, os mesmos fenómenos deixem de poder continuar a ser considerados como inseridos num mecanismo sem qualquer finalidade<sup>10</sup>. Este princípio, a finalidade subjectiva, não aumenta de facto o nosso conhecimento dos objectos da natureza. Mas leva-nos a formar dela um conceito mais abrangente: já não um simples mecanismo, mas algo pos-

---

<sup>9</sup> K.der U., § 9.

<sup>10</sup> K.der U., § 23.

suído por uma técnica de representação dos seus objectos ou, por outras palavras, “como se”, em última análise, existisse não o “caos” mas um fundamento último da sua relação a fins. Trata-se dum fundamento que, a existir, tem de ser supra-sensível e, para ele, não pode haver no homem uma faculdade adequada mas apenas uma disposição subjectiva para uma intuição que suscite a ideia dum ser infinito como fundamento da natureza no seu todo. Uma tal ideia nunca pode ser trazida ao nível do conhecimento, mas apenas considerada ao nível da imaginação. Esta, na tensão que se gera entre a intuição que suscita a ideia de infinito e a impossibilidade de ter deste um conceito, experimenta os seus limites e, ao mesmo tempo, dá-se conta de qual é o seu destino: tentar realizar o acordo entre a ideia dum infinito e as leis da natureza.

O sujeito humano nunca consegue desvendar em si mesmo a existência duma faculdade sem limites nem fazer um juízo estético desta faculdade. No entanto, a natureza, nas suas manifestações do sublime, impulsiona-o para a afirmação da existência duma disposição subjectiva para a afirmar como um todo infinito. De facto, nas suas manifestações do sublime, a natureza representa-se ao sujeito de tal modo desmesurada e resistente ao poder dos sentidos que a satisfação relacionada com uma finalidade é substituída pelo sentimento ora de temor ora de arrebatamento. E a este nível, a imaginação, ao experimentar a sua impotência para abarcar a natureza, estimula o entendimento, levando-o a tentar conciliar a representação dada com a ideia de natureza como uma totalidade acima de toda a medida, tendo como princípio regulador, já não a forma de finalidade, mas a ideia dum ser infinito como fundamento supra-sensível da natureza.

A imaginação é sempre objectivamente insuficiente, mesmo na maior amplitude da sua acção, para chegar ao acordo com a razão enquanto faculdade das ideias. Mas, com base no facto de a natureza se mostrar, nas suas belas produções, como se estivesse impregnada duma “técnica” e representar o objecto subjectivamente dotado de finalidade, embora nunca tenhamos a experiência desta, a razão é levada a procurá-la no próprio sujeito e a identificá-la com o que constitui o fim último da existência humana — o seu destino moral<sup>11</sup>.

Perguntamos: a Natureza oferece-se, de facto, em todos os seus produtos, como portadora de sentido ou não? A resposta de Kant, nem sempre muito clara, resume-se à afirmação de que podemos conceber a Natureza como uma totalidade, onde se pode defender a existência dum procedimento causal, designado por “técnica” e entendido como produtividade que não pode ser pensada senão pelo conceito dum princípio

---

<sup>11</sup> K. der U., § 42.

produtor segundo causas finais. Apesar disso, nada nos impede de continuar a pensar as produções da natureza pelo modelo dum mecanismo de causas cegamente eficientes. No entanto, e aqui o ponto fulcral da questão, pensar a natureza como um mecanismo cego não implicará a consideração do homem como um simples produto duma causalidade cega, por isso, sem um sentido para a sua existência e sem liberdade?

O que quererá dizer, então, sentido e liberdade enquanto exigências decorrentes do facto de ser homem?

Quando falamos de sentido, podemos querer dizer algo como: direcção impressa a um determinado percurso, a colocação das parcelas num conjunto de forma a conseguir deste um determinado efeito ou a fazer suscitar uma determinada ideia, e ainda esta mesma ideia suscitada na mente por um sinal ou dado perceptível. Mas podemos querer dizer também o modo como a nossa própria vida se desenrola, com vista a atingir determinados objectivos, de que podemos mesmo não ter consciência. Nas primeiras acepções, estamos genericamente situados no âmbito da linguagem. Na segunda, situamo-nos ao nível do existencial. Uma análise “fenomenológico-existencial” pode conduzir-nos à afirmação de que, pela forma como tem decorrido e esperamos que decorra a nossa vida, a existência humana não pode ser concebida sob a dependência do puro acaso. Somos, portanto, levados a falar de sentido na nossa existência, como orientação, ou exigência interior dela, da nossa prática diária, de forma a evitar o insucesso, o fracasso e a frustração. Sentido poderá então definir-se como “orientação da existência segundo objectivos”, que se traduz praticamente como esforço de superação dos obstáculos que se opõem à sua concretização. O sentido assim definido pode ligar-se, na sua génese, à vivência duma profunda necessidade interior de aproveitar a experiência do passado para a organização do nosso presente, à luz dum futuro que nos atrai por entre a opacidade do tempo. Esta vivência de sentido pode exprimir-se como “sentimento de pertença a um projecto”. De facto, um meteoro pode ser perfeitamente concebido sem qualquer trajecto definido, uma pedra pode ser vista a compor uma calçada ou a servir de pisa papéis, sem que tal suscite em nós qualquer género de rejeição. No que se refere ao homem, porém, a consciência de si resiste à concepção da existência como “total indeterminação”.

Quando se pretendem determinar os objectivos, em resposta ao para quê da existência, e se procura precisar o seu fundamento, em resposta ao seu porquê, estamos a encarar a problemática da existência humana ao nível do útil e dos valores morais. A este nível, os obstáculos que se interpõem, com base na própria experiência, podem ser de tal ordem, que

a resposta pode tomar o rumo da total negação. É o que sucede com Sartre, Camus e outros. Mas temos a obra de arte como um caso típico em que a dimensão de sentido pode ser totalmente desligada do domínio do útil e da moral, sem ficar diminuída como obra de arte. Trata-se de algo que, por ter sido sujeito a uma orientação, ocasiona em quem a contempla a sensação de sentido, de ordem, de abertura, mesmo sem se perceber para quê. Mas, neste caso, a disposição conseguida assenta basicamente no factor liberdade (do artista).

Poderemos nós ligar também à vivência de sentido, como dimensão do próprio existir, o factor liberdade de escolha por um modo de orientação, isto é, o factor ordem e abertura do sujeito para objectivos? A resposta a esta questão só pode ser encontrada no contexto da problemática sobre a liberdade humana.

A abordagem desta problemática pode desenrolar-se a um nível predominantemente empírico, onde podemos falar de liberdade sociológica e psicológica.

Sob o ponto de vista sociológico, podemos definir a liberdade como a “aspiração de não ficar preso aos laços com que a sociedade une os indivíduos num todo”. Ser livre, a este nível, será gozar, frente ao inevitável poder coercivo da sociedade, a autonomia indispensável para orientar a vida pessoal de forma independente, poder fixar metas e escolher os meios para as atingir. É sabido, porém, que a autonomia possível é sempre muito relativa, pois o poder de se orientar para objectivos pre-fixados e o acesso aos meios necessários para os atingir estão, em larguíssima medida, dependentes das condições criadas pela colectividade em que o indivíduo está inserido.

Sob o ponto de vista psicológico, podemos definir a liberdade como “aspiração de fazer depender do Eu, entendido como sede consciente dos actos individuais, as respostas, positivas ou negativas, dadas aos estímulos externos e aos impulsos do instinto”. Ser livre, a este nível, será gozar de autonomia frente ao determinismo natural da relação estímulo/resposta e poder escapar à inquietante anarquia dos impulsos instintivos.

Porém, se ao nível sociológico, a autonomia individual possível é sempre tão limitada que a aspiração de se orientar por si mesmo dificilmente encontra espaço vital, ao nível psicológico a autonomia do Eu não é menos problemática. A complexidade das interacções entre estímulos, impulsos internos, vontade, discernimento, ponderação de valores, fins em vista, cultura e educação tornam verdadeiramente difícil falar de verdadeira autonomia do Eu. Mesmo quando nada e ninguém parecem ter provocado uma determinada reacção, não é seguro que ela

possa ser considerada fruto autónomo dum centro de acção que escape a toda a interferência não consciencializada.

A abordagem da liberdade pode ser feita ainda a um nível meta-empírico. Sob este ponto de vista, podemos considerar paradigmáticas a abordagem de Santo Agostinho e a dos escolásticos.

Para S. Agostinho, liberdade poderá definir-se como “tendência irresistível para o autêntico bem do homem”. Não se trata de “poder de escolha” entre o bem e o mal, mas duma exigência de chegar à posse do bem. Escolher o mal só se explica pela ignorância de que se trata dum mal. Neste caso, o homem não exerce, pura e simplesmente, a sua liberdade. O ser humano está necessitado a amar o “bem enquanto tal”, e quanto mais o seu comportamento segue uma tal necessidade, mais livre é. O elemento “decisão pessoal”, porém, não está totalmente arredado da análise agostiniana da problemática da liberdade.

As normais condições em que se desenrola a existência humana, os hábitos e os instintos dificultam e podem mesmo impedir o exercício da liberdade assim entendida. Se o homem não é indiferente perante o bem, nem por isso se pode concluir que atinge espontaneamente um modo de acção plenamente livre: exige-se um grande esforço no treino da vontade para que esta se liberte das tendências passionais, vença a ignorância sobre os verdadeiros valores e se desvincule dos hábitos que a desviam do caminho da liberdade. Impõe-se, portanto, uma decisão pela liberdade ou que tudo se faça para que a exigência de amar o bem possa ter o caminho livre para se concretizar. Neste contexto, o que melhor ajuda a compreender a concepção agostiniana de liberdade é a ideia de “abertura”. Embora a forma instintiva de reagir ao meio ambiente e os impulsos do instinto tendam a encerrar o homem no mundo do seu egoísmo e a condicionar os seus juízos de valor, ele permanece radicalmente aberto para um bem que rompe com os limites estreitos do puro egoísmo. A liberdade de que fala Santo Agostinho nunca é, portanto, uma liberdade plenamente conseguida, mas uma liberdade a caminho, uma direcção, um sentido ...

Na filosofia escolástica impôs-se, dum modo geral, uma concepção de liberdade em que as características de “indiferença” e de “livre decisão” se situam em primeiro plano, e se traduz normalmente pela expressão “livre arbítrio”: igual possibilidade para aderir ao bem ou ao mal, sem qualquer vinculação interior a um ou ao outro. Ser livre é poder autodeterminar-se, ser dono de si mesmo; é poder, antes de mais, formular um juízo de valor indiferente dentro de um determinado campo de valores e, como consequência, agir em conformidade.

Se Santo Agostinho e os escolásticos puderam desenvolver as suas respectivas concepções de liberdade sem encontrar obstáculos de maior na sua proclamação como atributo indissociável do homem e sem temor

que a prática diária os pudesse desmentir, é porque a sua fundamentação última não era feita a partir do próprio homem, mas do seu criador e Senhor: podia ser assim porque tudo estava garantido pela Graça ou força interior que Deus concede aos seus eleitos, segundo S. Agostinho, ou a todos os que se esforçam sinceramente por obedecer à voz do espírito, segundo os escolásticos.

O que Kant inova na abordagem da problemática da liberdade é, precisamente, a sua fundamentação: só é possível afirmar que o homem é livre se, no esforço de penetração na sua estrutura íntima, se impuser uma tal afirmação.

Sentido e liberdade definem-se, portanto, como vivências que se manifestam sob a forma de exigência de completude ou abertura radical para a satisfação das aspirações mais profundas do ser humano. Orientação ou projecto em ordem a um todo harmonioso, é o que se evidencia com o termo “sentido”; abertura ou aspiração para a sua real concretização, é o que se evidencia com o termo “liberdade”.

Mas definir sentido e liberdade enquanto vivências do ser humano não é o mesmo que constituir a ciência do homem, pois este vive-se a si mesmo dum modo que nenhuma teoria científica pode explicar cabalmente. Pode-se, no entanto, tentar esclarecer qual o fundamento que permite defender tais vivências como algo indissociável do ser humano.

Dos Gregos aos renascentistas, um tal fundamento foi sempre pedido à natureza. Para os medievais, liberdade e sentido só eram afirmáveis em oposição à natureza. Os racionalistas identificavam a liberdade com o dinamismo interior da razão. Mas, quando se impôs o modelo da máquina como modelo abrangente do homem e da natureza, onde encontrar ainda espaço para uma afirmação de sentido ou para a proclamação da liberdade? Somente no homem enquanto ser de acção, responde Kant.

Enquanto ser de acção, o homem parece poder atingir o que lhe está vedado pela via da pura demonstração. É o que Kant pretendeu mostrar na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. O homem não pode deixar de procurar atingir o que é para si um verdadeiro bem; este coincide com o que se lhe impõe interiormente como aquilo que deve ser procurado. A sua verdadeira dignidade está, pois, em agir em conformidade com o que “deve ser feito”, ou com as exigências de ser homem. Trata-se, por isso, duma exigência interior que não sofre qualquer tipo de resistência — é categórica — nem precisa de qualquer móbil externo que a accione — é autónoma. Autonomia significa, neste contexto, imposição, que o homem faz a si e a partir de si mesmo, de algo que não depende da sua vontade mas pelo qual pode optar ou não. E a confor-

midade da sua opção com o que “deve ser feito”, com a autonomia interior que lhe é própria ou com a exigência moral, existe quando o outro é considerado como um fim em si mesmo e quando a sua decisão pode, em cada caso, ser extensiva a todos os homens.

É precisamente na consideração do outro como um fim e na universalidade latente em toda a acção particular, que está o fundamento da liberdade e o dado determinante para o seu esclarecimento, pois é por tais prerrogativas que se manifesta a autonomia interior, pela qual o homem se situa acima dos impulsos sensíveis e externos ou se insere no reino onde apenas imperam os fins. É na medida em que se deixa conduzir por uma lei, cujo fundamento é o simples facto de ser homem, que o mesmo homem busca autonomamente o que é mais adequado à sua valorização ou procura ser autenticamente homem. O homem é concebido, portanto, como um projecto autónomo que, rompendo os limites da sua individualidade, se desenvolve na comunidade interpessoal com todos os outros homens.

Para Kant, o homem enquanto ser que se revela e se realiza na acção, é autónomo interiormente e orientado para algo que transcende os limites da sua razão - está aberto para fins. Poder-se-à deduzir, a partir daqui, que também a natureza, habitáculo do homem, está orientada finalisticamente, ou em ordem a fins? Sentido e liberdade, para Kant, são vivências próprias dum ser que, na medida em que habita a natureza, tem de ter a possibilidade de se realizar nela como um ser livre e com sentido. Ora se a natureza for totalmente “sem orientação”, como poderá o homem vencer um tão grande obstáculo para a concretização dos seus fins?

Para Kant, porém, a consideração do homem nas suas exigências de ordem moral, ou o esclarecimento da realidade antropológica, exige que a natureza seja considerada como um “sistema de fins”. Por isso, conceber um princípio de causalidade diferente da causalidade mecânica como regulador da faculdade de julgar na sua reflexão sobre a natureza, por mais difícil que seja a sua consideração e mesmo impossível a sua demonstração, não deve deixar de ser tido como uma verdadeira exigência do ser humano, que não pode ficar sem qualquer género de satisfação. Importa, contudo, ter presente que tal princípio “é uma simples máxima da faculdade de julgar” e que o seu conceito é uma simples ideia, cujo acordo com a realidade não está ao nosso alcance. Trata-se de “um fio condutor da nossa reflexão”, tendo o cuidado de não provocar um corte total com o mundo sensível e de deixar em aberto a possibilidade de explicar este de forma mecanicista <sup>12</sup>.

<sup>12</sup> K.der U., § 71.

A nossa razão, embora não possa sair do campo das leis da natureza, contém em si um certo pressentimento de que, graças ao conceito de causas finais, é possível ir mais além e ligá-la ao ponto mais elevado na série das causas. O que não deve ser considerado como mera divagação, porque a mesma natureza nos fornece certos sinais duma tal possibilidade<sup>13</sup>.

Podemos tentar todas as leis da produção mecânica para descobrir o modo de operar da natureza e alcançar, com isso, bons resultados. Isso não nos dispensa, porém, de invocar um princípio de produção inteiramente diferente, uma causalidade final, para a possibilidade de um mundo finalisticamente orientado:

“Tendo em conta o poder produtor da natureza segundo as suas leis particulares (de cujo conjunto sistemático nos falta a chave), somente os princípios da faculdade de julgar na sua actividade reflexiva, embora sem determinarem os seres na sua origem última, nos dizem que, tendo em conta a constituição do nosso intelecto e da nossa razão, só poderemos conceber a sua origem pelas causas finais”<sup>14</sup>.

A *Crítica da Faculdade de Julgar* não defende a finalidade da natureza como obra dum sujeito nem como resultado duma acção; não nos permite ligá-la a uma causalidade antropomórfica, a uma consciência ou a uma vontade subjacente: ela é um conceito que nada tem de empírico; sobre ela apenas podemos dizer que “se encontra”.

No entanto, se a “encontramos”, quer dizer que o mundo deve ser concebido de um modo diferente daquele que nos é dado nas duas Críticas anteriores. Nestas, as ideias da razão apenas apontam para uma ordem e uma coerência internas do mundo; na *C.F.J.*, esta ordem e esta coerência são apresentadas como algo que deve ser admitido e que se deve procurar compreender, tendo, no entanto, presente que só no homem enquanto sujeito de moralidade é que se encontra de facto uma legislação de incondicional relação a fins, e que é por esta legislação que ele fica habilitado a instituir-se a si mesmo num fim, ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada. Deste modo, a teleologia natural tem a base da sua compreensão, da compreensão do mundo como totalidade e da existência do homem como ser pensante, na finalidade moral. Não é a natureza que deve ser referida ao homem, que é, nela, apenas um entre uma inúmera multiplicidade. É a estrutura da subjectividade humana, tal como pode ser apreendida, que se deve transpor para a natureza concebida como uma unidade:

<sup>13</sup> K.der U., § 75.

<sup>14</sup> K.der U., 82.

"A beleza da natureza, ou o seu acordo com o jogo livre das nossas faculdades cognoscitivas, pode, deste modo, ser considerada como uma finalidade objectiva da mesma natureza na sua totalidade, ou como um sistema no qual o homem está como um entre muitos membros, pois a consideração teleológica da natureza a partir dos fins, tal como nos é dada nos seres organizados (os seres vivos, por exemplo), dá-nos o direito de a conceber como um grande sistema de fins"<sup>15</sup>.

A novidade da *C.F.J.* está no dado assumido como meio que pode levar à concepção da sintonia existente entre a ciência da natureza e a liberdade humana: o belo e a disposição de espírito em todos para o sentir, que são favores da natureza, em concomitância com a teleologia natural, através da qual o sujeito humano é levado a colocar a questão do sentido do mundo e da sua própria existência. Estes dados trazem ao homem a possibilidade de se instituir em fim último da mesma natureza sem, contudo, o determinarem a tal: apenas legitimam o pressuposto, inevitável para o pensamento finito do homem, duma finalidade na natureza e duma interpretação segundo um modelo procurado por um ser que, sendo inteligente, tem necessidade de se orientar no mundo em que vive e, sendo um ser com vontade de agir com sentido, pode pressupor que o mundo lhe permite afirmar que, em última análise, tudo está orientado segundo um sentido, que é o seu sentido último.

A mudança de concepção do mundo operada na *C.F.J.* acarreta algo de novo para a concepção kantiana de liberdade. Esta é ainda uma ideia da razão e o seu conceito teórico continua transcendente. Mas está presente na realidade e deixa-se demonstrar pelas leis práticas da razão em actos reais, por isso, de algum modo ligada à experiência, sendo a única ideia da razão pura cujo objecto é um facto que deve ser contado entre o cognoscível e não somente entre o "opinável".

A liberdade "encontra-se", "descobre-se", isto é, existem acções dotadas de sentido. O homem sente a necessidade de colocar a questão do sentido; e porque se depara com seres organizados ou estruturados na natureza - os organismos - a razão acaba por encontrar na natureza orientada para fins um fundamento para o conceito de liberdade. E liberdade acaba por significar, em Kant, que o mundo se presta a acções livres, a acções que o homem pode dirigir segundo um sentido ou pelas quais se pode propor atingir determinados objectivos. Desde que compreenda que tem de encontrar o pólo certo, que tem de seguir as coordenadas naturais da sua existência ou que deve colocar-se na direcção correcta, o homem acaba por ver-se como um agente segundo um sentido. É o próprio

---

<sup>15</sup> K.der U., § 67.

homem que, pela sua conversão à liberdade racional e pela apreensão do fundamento de si mesmo, descobre a possibilidade de dar um sentido à sua existência e, por isso mesmo, à existência do mundo. O homem puramente teórico não consegue ver no mundo mais do que um “espectáculo indefinível”. Para o compreender cabalmente tem que dar corpo à liberdade em actos com sentido e introduzir assim a questão do sentido no mundo, pois este só possui sentido na medida em que o homem, na sua acção e por decisão sua, se proponha dar um sentido à sua própria vida.

Antes de qualquer mediação da ciência, a natureza dá-nos as suas belas produções, seres vivos (estruturas com sentido). O homem, ser inserido nela, compreende-a como dotada de sentido, na medida em que ela se presta a que ele tome decisões e em que incita a razão a aderir ao impulso da liberdade. A conexão entre natureza e liberdade pode afirmar-se porque o conhecimento da primeira ficará sempre incompleto sem o devido esclarecimento da segunda. E este esclarecimento não pode ser feito sem uma concepção do mundo, que o torne possível. O homem compreende-se como um ser livre na medida em que se compreende como capaz de constituir uma ciência da Natureza conciliável com a afirmação da existência de liberdade. O antagonismo, aparentemente insolúvel, entre natureza e liberdade, pode ser superado pela mediação do gosto estético e com a intervenção do sujeito humano, desde que este faça um sério esforço para, em cada acto, decidir segundo um sentido e impregnar de sentido toda a sua existência. Uma existência com sentido não pode senão levar a afirmar que há sentido no mundo que habitamos; um ser com liberdade permite defender a possibilidade de abertura, no mundo, para algo muito para além do que nos é dado experimentar.