

A reconstituição da moral na *Crítica da razão pura**

Vinicius de Figueiredo**

Resumo: O questionamento da validade do princípio sistemático do kantismo trouxe inicialmente consigo tentativas de aperfeiçoá-lo e, em seguida, a suspeita de que a revolução filosófica trazida pela *Crítica* sela um compromisso arbitrário com os dogmas da moral e da religião, reforçada pelo fato de serem eles reabilitados na filosofia prática a despeito da interdição do dogmatismo. Ao revés dessas interpretações e a partir da retomada do “2º Prefácio” da *Crítica da razão pura*, argumenta-se aqui que, em Kant, moralidade e sistema andam juntos.

Palavras-chave: sistema – princípio – moralidade – religião – dogmatismo

Filosofia é a ciência dos fins últimos da razão humana e, portanto, de todos os fins, na medida em que eles perfazem um sistema em nossa faculdade de conhecer
(Kant 3, AA XVI, Rx. 1668).

I

Em 1817, eram publicadas pela primeira vez as *Lições de Kant sobre a doutrina filosófica da religião*. Seu editor, Pölitz, descrevia a cena filo-

* Este texto é parte de uma pesquisa em andamento intitulada “Moral, antropologia e história em Kant” (CNPq).

** Professor do Departamento de Filosofia da UFPR.

sófica como um combate aberto entre novos e novíssimos sistemas. De modo que não era sem certa timidez que, na ocasião, ele procurava recordar ao público o homem responsável pelo abalo do dogmatismo na filosofia teórica e do eudemonismo na filosofia prática, sem o que, acrescentava, a trajetória tomada pelo pensamento alemão desde então, incluindo aí os “opositores do sistema crítico”, não disporia sequer de uma direção definida⁽¹⁾. Recordar Kant era formulado, talvez pela primeira vez, na forma de um apelo. Mas isso a um preço alto para Pölitz, cujos termos apresentavam imperceptivelmente a fatura: a filosofia crítica, por via da qual Kant pretendia despojar a filosofia de suas antinomias congênicas, voltava ao debate, na melhor das hipóteses, como o pano de fundo sobre o qual prosseguia a batalha interminável entre as filosofias. Se o kantismo havia se concebido como portador da sentença final sobre o estatuto da filosofia, ele agora era recuperado como a arena de novas e infundáveis disputas. Este regime de inversões propiciava paradoxos. Apresentar-se com a insígnia de “kantiano” contra os demais partidos, por exemplo, já não era trair o consenso almejado por Kant por meio da revolução copernicana em filosofia?

Possivelmente por isso, Pölitz tenha se contentado a devolver a palavra a Kant, em vez de falar por ele. Na condição de editor, advertia sobre a utilidade de lançar um olhar, em tempos nos quais a filosofia florescente dos anos 1785-1800 dera lugar a “um misticismo entristecido”, nestas lições sobre teologia natural, em que, de forma “profética”, Kant já havia posto sob exame misticismo e panteísmo. Duas resenhas publicadas em 1817, uma na *Gazeta Literária* de Leipzig, outra na de Halle, eram ainda mais contundentes. Embora ressaltando que as lições não aportavam nenhuma novidade doutrinária para aqueles já familiarizados com as obras publicadas por Kant, o primeiro colaborador via nelas a ocasião definitiva para indeferir a censura – “que, nos novíssimos tempos, se tem repetido com um descaramento cada vez mais atrevido” – sobre “a natureza irreligiosa” da filosofia kantiana, que não passaria de “ateísmo disfarçado” (Kant 3, AA XVIII, p. 1517). A segunda resenha também fazia alusão à natureza comprobatória do texto editado por Pölitz: por meio dele, ninguém menos que o professor Kant retornava para dirimir as ambigüidades que pudessem pairar sobre o Kant

escritor. “Ele aqui fala a seus ouvintes de maneira muito mais clara e compreensível, do que a seus leitores nos seus escritos” (Kant 3, AA XVIII, p. 1517). Sem se darem conta, os dois colaboradores concediam alguma indulgência a seus adversários, pois, afirmando que as lições publicadas por Pölitz passavam a limpo qualquer dúvida acerca da índole do pensamento kantiano, indiretamente reconheciam que, sem elas, a suspeita de irreligiosidade não seria, afinal, tão implausível.

Fosse como fosse, nem os dois gazeteiros, nem tampouco Pölitz poderiam imaginar que, algum tempo depois, a prova dos nove tirada pelas lições acerca da significação religiosa do sistema crítico poderia, se a obra escrita já não bastasse, dar munição a um novo ataque a Kant, agora vindo do flanco oposto. Em janeiro de 1840, quase exatos dez anos após a publicação da segunda edição das lições editadas por Pölitz, Schopenhauer publicava um texto em resposta à questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague sobre a fonte e o fundamento da filosofia moral, em que acusava Kant de ter dissimulado sua dívida para com a moral teológica. Comentando o caráter normativo da ética kantiana, e, além disso, reconduzindo toda ética de índole prescritiva ao Decálogo Mosaico, Schopenhauer denunciava a petição de princípio subjacente à noção kantiana do dever: “Tomado em seu sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que se apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo” (Schopenhauer 16, p. 23). Tarefa esta sobre a qual, conforme Schopenhauer, Kant passara em silêncio. Ora, acrescia Schopenhauer, se é de se esperar que a moral tenha assumido uma forma prescritiva ao longo dos “séculos cristãos”, ela condiz mal e entra em contradição com uma época em que os conceitos filosóficos já deveriam ter se desembaraçado de seus “pressupostos teológicos” (*id.*, *ibid.*, p. 24). Mas isso, constatava Schopenhauer, não se encontra em Kant. Embora a teologia especulativa tivesse sido banida da filosofia pela crítica kantiana, a religião teria sido reintroduzida pela porta dos fundos do sistema, sob os auspícios da doutrina moral⁽²⁾. Falando como intérprete da filosofia crítica, Schopenhauer pregava, assim como Pölitz, um retorno ao kantismo que fosse capaz de

sófica como um combate aberto entre novos e novíssimos sistemas. De modo que não era sem certa timidez que, na ocasião, ele procurava recordar ao público o homem responsável pelo abalo do dogmatismo na filosofia teórica e do eudemonismo na filosofia prática, sem o que, acrescentava, a trajetória tomada pelo pensamento alemão desde então, incluindo aí os “opositores do sistema crítico”, não disporia sequer de uma direção definida⁽¹⁾. Recordar Kant era formulado, talvez pela primeira vez, na forma de um apelo. Mas isso a um preço alto para Pölitz, cujos termos apresentavam imperceptivelmente a fatura: a filosofia crítica, por via da qual Kant pretendia despojar a filosofia de suas antinomias congênicas, voltava ao debate, na melhor das hipóteses, como o pano de fundo sobre o qual prosseguia a batalha interminável entre as filosofias. Se o kantismo havia se concebido como portador da sentença final sobre o estatuto da filosofia, ele agora era recuperado como a arena de novas e infundáveis disputas. Este regime de inversões propiciava paradoxos. Apresentar-se com a insígnia de “kantiano” contra os demais partidos, por exemplo, já não era trair o consenso almejado por Kant por meio da revolução copernicana em filosofia?

Possivelmente por isso, Pölitz tenha se contentado a devolver a palavra a Kant, em vez de falar por ele. Na condição de editor, advertia sobre a utilidade de lançar um olhar, em tempos nos quais a filosofia florescente dos anos 1785-1800 dera lugar a “um misticismo entristecido”, nestas lições sobre teologia natural, em que, de forma “profética”, Kant já havia posto sob exame misticismo e panteísmo. Duas resenhas publicadas em 1817, uma na *Gazeta Literária* de Leipzig, outra na de Halle, eram ainda mais contundentes. Embora ressaltando que as lições não aportavam nenhuma novidade doutrinária para aqueles já familiarizados com as obras publicadas por Kant, o primeiro colaborador via nelas a ocasião definitiva para indeferir a censura – “que, nos novíssimos tempos, se tem repetido com um descaramento cada vez mais atrevido” – sobre “a natureza irreligiosa” da filosofia kantiana, que não passaria de “ateísmo disfarçado” (Kant 3, AA XVIII, p. 1517). A segunda resenha também fazia alusão à natureza comprobatória do texto editado por Pölitz: por meio dele, ninguém menos que o professor Kant retornava para dirimir as ambigüidades que pudessem pairar sobre o Kant

escritor. “Ele aqui fala a seus ouvintes de maneira muito mais clara e compreensível, do que a seus leitores nos seus escritos” (Kant 3, AA XVIII, p. 1517). Sem se darem conta, os dois colaboradores concediam alguma indulgência a seus adversários, pois, afirmando que as lições publicadas por Pölitz passavam a limpo qualquer dúvida acerca da índole do pensamento kantiano, indiretamente reconheciam que, sem elas, a suspeita de irreligiosidade não seria, afinal, tão implausível.

Fosse como fosse, nem os dois gazeteiros, nem tampouco Pölitz poderiam imaginar que, algum tempo depois, a prova dos nove tirada pelas lições acerca da significação religiosa do sistema crítico poderia, se a obra escrita já não bastasse, dar munição a um novo ataque a Kant, agora vindo do flanco oposto. Em janeiro de 1840, quase exatos dez anos após a publicação da segunda edição das lições editadas por Pölitz, Schopenhauer publicava um texto em resposta à questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague sobre a fonte e o fundamento da filosofia moral, em que acusava Kant de ter dissimulado sua dívida para com a moral teológica. Comentando o caráter normativo da ética kantiana, e, além disso, reconduzindo toda ética de índole prescritiva ao Decálogo Mosaico, Schopenhauer denunciava a petição de princípio subjacente à noção kantiana do dever: “Tomado em seu sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que se apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo” (Schopenhauer 16, p. 23). Tarefa esta sobre a qual, conforme Schopenhauer, Kant passara em silêncio. Ora, acrescia Schopenhauer, se é de se esperar que a moral tenha assumido uma forma prescritiva ao longo dos “séculos cristãos”, ela condiz mal e entra em contradição com uma época em que os conceitos filosóficos já deveriam ter se desembaraçado de seus “pressupostos teológicos” (*id.*, *ibid.*, p. 24). Mas isso, constatava Schopenhauer, não se encontra em Kant. Embora a teologia especulativa tivesse sido banida da filosofia pela crítica kantiana, a religião teria sido reintroduzida pela porta dos fundos do sistema, sob os auspícios da doutrina moral⁽²⁾. Falando como intérprete da filosofia crítica, Schopenhauer pregava, assim como Pölitz, um retorno ao kantismo que fosse capaz de

identificar suas intenções mais profundas. Com uma óbvia desvantagem para Kant: não bastasse ele ver-se definitivamente convertido em um item a mais daquela história dos sistemas a que quisera impor um termo, agora o filósofo-intérprete voltava-se para ele com o propósito de desmascará-lo como o responsável pela sub-repção que estaria na base “da ética dos últimos sessenta anos”, e que, a este título, “tem de ser removida antes que se tome novo rumo” (Schopenhauer 16, p. 15). Empurrado para dentro de uma história que o deixava para trás, o kantismo via seu valor ser fixado de fora, a partir da maneira pela qual se interpretava sua inscrição em um movimento ao qual, enquanto simples etapa, não poderia mesmo fazer frente. Daí a tornar-se a parada königsberguiana de um equívoco que remonta aos gregos, o passo era natural. Ao que de fato se viu resumido Kant um pouco adiante, tão logo Nietzsche, em uma passagem que tomava a inteira história da filosofia como a expressão de um erro, aprofundou a seu modo a observação de Schopenhauer, apontando como referência decisiva da filosofia crítica o “verdadeiro mundo” inventado por Platão, prometido pela cristandade e, logo em seguida, formulado pelo autor da filosofia crítica nos termos, já resignados, de uma obrigação moral abstrata (Nietzsche 13, p. 332; *idem* 14, § 335).

E não bastaria inverter o sentido do juízo de Schopenhauer para reaver a pertinência da moral kantiana, se, nesta viravolta, novamente se deixasse de lado a articulação que, a crer no autor da *Crítica da razão pura*, ela possui com o exame do dogmatismo. Afinal, desprovida de seu motivo sistemático, como não ver na moral do dever uma contingência a ser questionada? A posição do jovem Schelling é particularmente ilustrativa a respeito, pois, ao mesmo tempo em que reivindica para as teses de Kant sua amarração sistemática, acusa-o de tê-la negligenciado: “As numerosas contradições aparentes, que perpassam as obras de Kant, contradições que se poderia conceder desde há muito aos adversários da filosofia kantiana (e, especialmente, quando entram em pauta as coisas em si), não podem ser inteiramente aplainadas, a não ser que recorramos a princípios superiores, e que o autor da *Crítica da razão pura* contentou-se a pressupor por todos os lugares”. E, logo em seguida: “Não há absolutamente nenhum princípio co-

zum capaz de reatar sua filosofia teórica e sua filosofia prática” (Schelling 17, p. 154). Daí a tarefa que, no intuito de aprofundar a filosofia crítica para o bem de si mesma, atribui-se Schelling: “É necessária uma exposição da filosofia kantiana conduzida conforme princípios superiores” (*id.*, *ibid.*). Mas, se realmente inexistente em Kant qualquer princípio de unidade entre a interdição da metafísica, por meio da qual a ontologia dá lugar à Analítica do entendimento, e a afirmação da razão prática; se, enfim, em vez de explicitar a unidade do “sistema crítico”, Kant tivesse se contentado a pressupô-la, por que já não conceder a Schopenhauer e Nietzsche que a razão disso deve-se ao fato de estarmos diante de um motivo inconfessável? Não por acaso, até onde suas forças lhe permitiram, Kant reagiu a reivindicações de fidelidade, como a ilustrada por Schelling, com base na idéia de que o projeto de “aperfeiçoar” a filosofia crítica, ou mesmo de simplesmente explicá-la, subentendia erroneamente que esta última se encontrava inacabada. A “Declaração sobre a doutrina-da-ciência de Fichte”, publicada por ele em 1799, é contundente a esse respeito: “Tenho de notar ainda que para mim é incompreensível a pretensão de me imputar este intuito: eu quis fornecer meramente uma propedêutica para a filosofia transcendental, não o próprio sistema dessa filosofia. Um tal intuito nunca me passou pela cabeça, pois eu mesmo avalei o todo acabado da filosofia pura na *Crítica da razão pura* como a melhor característica de sua verdade” (Kant 3, AA XII, p. 396-7)⁽³⁾.

São considerações que bastam para indicar que o nexos concebido por Kant entre a sistematicidade do idealismo transcendental e a validade da filosofia moral foi visto desde cedo, e, para sua surpresa, com grandes ressalvas. Que a razão disso tenha sido certo desencontro entre letra e espírito do kantismo, em vez da simples denegação deste último, sugere-o o fato de que, dos primeiros idealistas aos autores das resenhas da edição organizada por Pöhlitz, todos são – pelo espírito *ou* pela letra – favoráveis a Kant. Mas, como bem o ilustra a objeção de Schopenhauer (por que se dar ao trabalho de criticar o dogmatismo, se os temas da metafísica clássica retornariam ao centro da cena, anistiados pela filosofia prática?), essa alternativa entre espírito e letra era fatal, já que, destituídas de sua ligação interna com a crítica da

metafísica clássica, as afirmações em defesa da moral e da religião não demorariam a aparecer como arbitrárias. Por isso temos de retroceder um passo e investigar quais motivos estariam na origem da incompreensão de que foi objeto a articulação proposta por Kant entre as duas partes – “teórica e prática” (Kant 9, p. 167) – da filosofia.

Contentemo-nos com uma observação apenas. Desde 1783, Kant insistia no vínculo existente entre crítica e Esclarecimento (*idem* 3, AA VIII, p. 40; AA IX, p. 33). O “Prefácio” à 1ª edição da *Crítica da razão pura* (A XI) já nos advertia quanto ao fato de aí apenas pôr-se em prática o imperativo de transparência próprio à época, e que ela busca consolidar: “A nossa época é por excelência uma época de crítica, à qual tudo deve submeter-se. De ordinário, a religião, por sua santidade, e a legislação, por sua majestade, querem furta-se a ela. Só que neste caso atiram contra si uma justa suspeição e não podem fazer jus a uma sincera reverência, como aquela que a razão atribui somente àquilo que pode sustentar-lhe o exame crítico e público”. Não bastasse assinalar o lugar do criticismo na história pregressa da filosofia, esta inscrição na história da cultura também se prestaria à chave para Kant interpretar os futuros “desvios” da revolução copernicana como reincidências dogmáticas: “Esclarecer uma época é assaz penoso e demorado, visto haver variados obstáculos exteriores que em parte proíbem esta espécie de educação e em parte dificultam-na” (*id.*, *ibid.*, AA III, p. 147). A acareação pública da Doutrina-da-Ciência com a Filosofia Crítica outra coisa não é do que a ocasião em que, contrafeito, Kant percebe que esses obstáculos são muito maiores do que imaginara de início. “Cheguei um século mais cedo com os meus escritos; somente em cem anos serei corretamente compreendido e, então, de novo meus livros serão estudados e reconhecidos” (*id.*, *ibid.*, AA X, p. 549, citado em Santos 15, p. 42). Dessa maneira, a admissão tardia da ineficácia da Crítica via-se justificada pelo reconhecimento de sua extemporaneidade – ponto que obtém confirmação às avessas na correspondência entre Schelling e Fichte, em que, nesta época, não faltam referências ao “velho” filósofo de Königsberg... Caduco na avaliação alheia, restava a Kant apoiar a reiteração tardia da completude da *Crítica* na constatação pessoal de seu aparecimento prematuro. Com isso, os

deslizes ideológicos, de que a seu ver o “sistema” tornara-se vítima, passavam a explicar-se devido à incompreensão da letra pelo público. Em suma: um bom leitor, do qual Kant supusera dispor ou que, ao menos, se empenhara em formar, e que pouco mais de dez anos de divulgação da *Crítica* bastaram para fazê-lo desistir de encontrar nos cem anos seguintes, mover-se-ia com desenvoltura no interior da obra, sem acusar-lhe a falta de unidade.

II

Prefácios são prestimosos na tarefa de identificação do leitor. E o “Prefácio” da 2ª edição da *Crítica*, de 1787, vem a calhar, pois não só comenta as modificações introduzidas sobre a edição de 1781, como também incorpora as repercussões que esta última havia produzido sobre o público desde sua aparição. Além disso, o texto, que dá destaque ao vínculo entre crítica do dogmatismo e filosofia prática (precisamente nosso assunto), já teve suas articulações internas reveladas por Rubens Rodrigues Torres Filho numa análise exemplar (Torres Filho 19), cujos resultados propiciam aventurarmos uma hipótese sobre o contexto de sua redação.

Retomemos, em grandes linhas, o debate – cujo ponto de partida, aliás, não gira em torno de Kant, mas de Lessing. Em setembro de 1785, Friedrich Heinrich Jacobi publicava suas *Cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa*. Como é sabido, neste texto, com o qual tem início a polêmica do panteísmo, Jacobi, reportando-se a discussões que travara com Lessing um pouco antes de sua morte, expõe a doutrina de Espinosa como a expressão filosófica mais conseqüente do determinismo – o qual, por sua vez, “não se distingue do fatalismo”, visto ambos os sistemas negarem a liberdade (Jacobi 2, IV, p. 65). Lessing, que, a crer no depoimento de Jacobi, “não deseja a vontade livre”, pensa que este último tenha aderido ao ceticismo (*id.*, *ibid.*, p. 61). Suposição que toma por base o fato de que Jacobi reconhece a absoluta coerência argumentativa do espinosismo. Ao que Jacobi retruca, para o desconcerto de Lessing: “Amo Espinosa porque, mais do que qualquer outro filósofo, convenceu-me inteiramente de que certas

coisas não se deixam explicar; diante delas, não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos. Não possuo idéia mais intimamente enraizada em mim do que aquela das causas finais, nem convicção mais viva do que a que faço o que penso, em vez de que deveria apenas pensar o que faço”. Como se deixa entender aí, a síncope entre a convicção pessoal de Jacobi e o poder demonstrativo do espinosismo o conduzirá ao célebre “*salto mortale*”: “Certo, devo então admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim” (Jacobi 2, IV, p. 61).

Conforme Jacobi, portanto, resistir à força argumentativa de Espinosa exige tomarmos distância do campo no qual ele é invencível – estratégia que, longe de nos submeter ao ceticismo, como supôs Lessing, permitirá escaparmos dele. Para Jacobi, explicar o inconcebível torna-se, por certo, objeto de uma renúncia, com a qual se confunde o postulado de um acesso privilegiado ao ser. Mas este resultado é motivado e justificado, em sua origem, por um método inédito diante do texto filosófico em geral. Jacobi distingue entre o que é válido no interior do quadro textual de um pensamento, e, de outro lado, o que é verdadeiro a despeito dele. Efetua-se, assim, uma clivagem entre o plano da compreensão de uma obra a partir da articulação interna de suas teses e o plano de motivos que justificam a adesão ou o abandono das suas implicações⁽⁴⁾. É a constatação da força argumentativa insuperável do espinosismo o que conduz Jacobi a renunciar ao projeto de fundar em argumentos suas próprias convicções.

Nisso consistirá o eixo da divergência de Mendelssohn, que, à maneira de Lessing, exprime sua perplexidade diante da solução de Jacobi. Com uma agravante: enquanto Lessing dizia-se um espinosista, Mendelssohn defende as idéias de um Deus pessoal e das causas finais. Daí o desacordo com Jacobi acerca do sentido do espinosismo travar-se agora em um campo crucial, no qual se decide qual a maneira mais apropriada para escapar ao fatalismo⁽⁵⁾. Feitas as contas, para Mendelssohn estes dois aspectos encontram-se ligados: pois como poderia admitir que o espinosismo é o compêndio de todo o racionalismo, ele que buscava uma legitimação racional para o providencialismo? Por isso, embora concedendo a Jacobi que a razão veja-se às vezes corrompida pela “sofisticação do espírito” advinda das sutilezas

metafísicas, Mendelssohn, mesmo em seu último texto, não abre mão do projeto de fornecer uma demonstração metafísica do princípio da finalidade⁽⁶⁾. A dualidade de tipos de evidência que havia sido proposta por Jacobi vê-se, assim, reformulada pela solidariedade que as motiva: “No plano das conseqüências, conta pouco saber se nos convencemos de uma verdade de maneira apodíctica ou por meio de uma indução visível [*augenscheinliche Induktion*]. Para um espírito especulativo, em contrapartida, a questão tem lá sua utilidade, e ganha ao ser posta em toda a profundidade e exatidão que merece” (Mendelssohn 12, III, 2, p. 213). Negue-se à razão a competência de discorrer sobre Deus e a imortalidade da alma, como quer Jacobi, e não restará outra alternativa senão contentarmo-nos com um pressentimento inarticulado do absoluto – o que equivale, nas palavras de Mendelssohn, a livrar-se ao devaneio.

A necessidade de decidir entre fé *versus* razão, como único termo capaz de em última instância justificar as verdades da moral e da religião, fez com que a polêmica do panteísmo terminasse por envolver o próprio Kant. Em sua resposta à “Carta aos amigos de Lessing”, publicada em abril de 1786, Jacobi não hesitava em apontar a permanência de Mendelssohn no interior disto que a *Crítica da razão pura* designara como uma perspectiva dogmático-especulativa; seu oponente, sugeria às claras Jacobi, teria passado ao largo da revolução copernicana⁽⁷⁾. Em contrapartida, os partidários de Mendelssohn, falecido ao fim de 1785, exigiam cada vez mais enfaticamente de Kant uma censura pública ao ataque à razão promovido por Jacobi. O debate para o qual voltavam-se todas as atenções via-se, assim, formulado nos termos de um antagonismo sobre o verdadeiro significado da *Crítica da razão pura*, e isso, precisamente na medida em que, a crer em seus protagonistas, sua leitura correta pelo partido oposto teria evitado, de antemão, a controvérsia na qual se lançara a inteira Alemanha. Ora, não poderia haver ocasião mais propícia para Kant posicionar-se sobre o ponto do que a fornecida pela necessidade de redigir novo prefácio para a reedição da primeira *Crítica*, oportunidade única para, a seu modo⁽⁸⁾, fazer saber qual dos partidos havia lido bem a obra.

III

E qual é a decisão de Kant no “2º Prefácio”? Retomemos a ordem geral do texto, com base nessa pergunta. A primeira conseqüência da distinção entre fenômenos e coisas em si, sobre a qual reside a revolução no “procedimento tradicional da Metafísica” (*KrV*, B XXII), está em descortinar para ela o caminho seguro de uma ciência, visto “dotar de provas satisfatórias as leis que subjazem *a priori* à natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência” (*KrV*, B XIX); graças a isso, o incondicionado pode ser pensado sem contradição, uma vez que a exigência da razão em pensá-lo como condição última da experiência situa-se fora desta última: “O incondicionado tem de ser encontrado não em coisas na medida em que as conhecemos (nos são dadas), mas sim na medida em que não as conhecemos, como coisas em si mesmas” (*KrV*, B XX). O conhecimento da coisa em si, almejado pela razão especulativa, vê-se, dessa forma, interdito. Mas é para além disto que se situa o benefício trazido pela limitação transcendental do princípio da causalidade natural: “Agora nos resta tentar ver se em seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com nosso conhecimento *a priori*, mas possível somente com propósito prático” (*KrV*, B XXI). Concede-se a Mendelssohn, assim, que seu desejo pelo incondicionado seja justificado, embora realizável somente “com propósito prático” – o que requer, contra Mendelssohn, a “demissão da razão especulativa” (Torres Filho 19) de suas pretensões transcendentais. Visto residir no dogmatismo em metafísica “a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade” (*KrV*, B XXX), prosseguir (a despeito das melhores intenções)⁽⁹⁾ no projeto de conferir aos temas cardinais da razão uma versão especulativa é insistir em permanecer refém da antinomia produzida em seu interior.

Contra Mendelssohn, portanto, bastará ao “2º Prefácio” reiterar a orientação antidogmática já explícita na primeira edição da *Crítica*. Desde 1781, e possivelmente tendo em vista entre outros o próprio Mendelssohn,

Kant advertia no “Cânion da razão pura” acerca do erro representado por desejar conferir à filosofia o estatuto de um saber para poucos: “Pedis então que um conhecimento concernente a todos os homens deve ultrapassar o entendimento do comum [*gemeiner Verstand*], bem como vos ser unicamente revelado por filósofos?” (*KrV*, B 859, citado em Jacobi 2, IV, p. 258). E nem é essa a principal razão pela qual, ao longo da polêmica, Jacobi serviu-se largamente do “Cânion”. Em aparente contradição com o que concluíra na solução do conflito cosmológico da razão – a saber, que a supressão da liberdade transcendental acarretaria a supressão da liberdade prática (*KrV*, B 562) –, Kant aí sustenta haver total indiferença entre ambas. “A questão em torno da liberdade transcendental concerne unicamente ao saber especulativo, e podemos pô-la de lado como totalmente indiferente quando estamos às voltas com o prático” (*KrV*, B 831-2). Some-se a isso o fato de que, na 3ª Seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de 1785, Kant tenha apresentado a idéia de liberdade prescindindo de decidir sobre seu sentido teórico (Kant 3, AA IV, p. 448), e a interpretação fornecida por Jacobi sobre a que veio a *Crítica* já não pareceria assim tão implausível⁽¹⁰⁾. Pois, até pelo menos a edição de 1787 – ou seja, antes de Kant precisar qual fosse sua “utilidade positiva” –, bem poderia ocorrer ao público que seguira a disputa entre Mendelssohn e Jacobi que a *Crítica* teria se contentado a *restituir* à moral e à religião tudo o que até ali fora usurpado pela metafísica especulativa, e nada mais.

Curiosamente, esse tipo de interpretação recebeu um apoio indireto e involuntário no século XX da própria *Kantsforschung*. Com efeito, a publicação, em 1924, das preleções de Kant sobre ética no período um pouco anterior ao aparecimento da primeira *Crítica* revelaram já presente, entre 1775 e 1780, boa parte das teses que virão apresentadas por Kant na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática*⁽¹¹⁾. Nestas preleções, Kant não só definia a moralidade por oposição à prudência com base no fato de que a primeira exige uma *vontade boa*, ele também distinguia entre preceito e máxima, moralidade e legalidade, dever [*Pflicht*] e coação [*Zwang*], como também já concebia a liberdade como autonomia dos estímulos sensíveis e como lei que o agente fornece a si mesmo (*id.*, *ibid.*, AA

XXVII, p. 1418). Até os exemplos utilizados na Primeira Seção da *Fundamentação* a fim de esclarecer o conceito de dever (o cumprimento de uma promessa, a generosidade para com o miserável, o suicídio) procedem das aulas desse período. E isso não foi tudo. Em 1934, as *Reflexões* sobre moral do período pré-crítico foram reunidas no Volume XIX da edição da Academia de Berlim; em 1942, era a vez das anotações manuscritas de Kant a seu exemplar das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, datadas entre 1764 e 1768. Com base neste material alargado, J. Schmucker, num livro que teve grande repercussão, sustentou a tese de que o conteúdo das *Lições* de 1775-80, editadas por Menzer, encontrava-se desenvolvido pela reflexão kantiana já nos primórdios da década de 1760, e que, portanto, desde então as principais diretrizes de sua doutrina moral já estavam consolidadas. Este período aparecia, sob a ótica de Schmucker, como o lugar da progressiva sistematização da ética *definitiva* de Kant – cujas linhas mestras retrocediam agora ao período pré-crítico. Schmucker não se esquivou do que seu exame indicava: Kant, tratava de concluir, não teve de esperar pelos resultados mais maduros do pensamento crítico para construir uma ética da qual já havia lançado as bases desde muito antes da revolução copernicana (Schmucker 18, p. 382-3)⁽¹²⁾. Estendendo um pouco o fio, são óbvias as questões que a reconstituição da ética kantiana estabelecida por Schmucker poderiam levantar para o estudo do problema em torno da sistematicidade do idealismo transcendental. À primeira vista, a exterioridade de Kant em relação à tradição especulativa, que fornece à *Crítica* as credenciais para julgar a metafísica, revelaria seu compromisso de fundo com a pressuposição de uma doutrina normativa da moral, da qual Kant já dispunha muito antes de começar a pensar em tudo submeter ao tribunal da razão. De modo inteiramente casual, a interpretação inaugurada por Jacobi e trilhada por Schopenhauer e Nietzsche parecia assim dispor de um apoio significativo. Como mostrava Schmucker, a moral normativa, carregando incubado seu resíduo teológico, teria sido constituída originalmente à revelia da *Crítica*.

Mas voltemos ao “2º Prefácio”. O que à primeira vista poderia ser favorável a Jacobi – a *Crítica* veio mostrar que a especulação não concorre

mais com a moral – em verdade inclui retificá-lo em um ponto crucial. Ao afirmar a eventual convergência entre o “conhecimento prático” e o “desejo da metafísica” (*KrV*, B XXI), Kant acena para a distinção entre teoria e prática não representar prejuízo algum para a *unidade* da razão. Atesta-o o exemplo da liberdade da alma, peça-chave do “2º Prefácio”, que ilustra como a revolução copernicana em filosofia veio possibilitar uma dupla perspectiva *racional* para falar das “coisas em geral” (*KrV*, B XXVII). Além disso, a crítica não poderia seguir em sua operação de resgate, se a realidade de segunda mão forjada pelo dogmatismo fosse incomensurável à razão – em cuja estrutura, como prova do contrário, ela pode descobrir a chave para ler e comentar a tradição metafísica. Ou seja, é somente devido ao fato de o falso saber dispor de uma legalidade que a *Crítica* pode executar sua tarefa de reconversão e de esclarecimento. Daí por que o fim da metafísica especulativa assinala, por trás do leitor emancipado, o aparecimento do historiador da filosofia. Tão logo não nos obstinemos mais a transformar o que é uma necessidade [*Bedürfnis*] em uma compreensão [*Einsicht*] de cunho teórico, os sistemas especulativos poderão ser revisitados a título de ocasião na qual se poderá, deste lugar em que cessou toda aposta dogmática, antever o autoconhecimento da razão, que era anunciado por eles, mas que será exposto claramente pela primeira vez agora. A inclusão destas figuras do passado no registro do que concerne ao racional faz com que Kant descubra nas provas da existência da alma e de Deus apresentadas por Mendelssohn motivação mais legítima que no *salto mortale* de Jacobi. Se aquelas nada significam “em matéria de demonstração”, nem por isso são desprovidas de *interesse*. “Começamos por mencionar que estes desenvolvimentos extremamente penetrantes das condições subjetivas do uso de nossa razão propiciam excelente oportunidade para o completo conhecimento desta nossa faculdade, e que, a este título, constituem exemplos permanentes” (Kant 3, AA VIII, p. 138). “Não se vá imaginar que até hoje tudo foi escrito e pensado sem nenhum benefício. As investigações dogmáticas podem perdurar para sempre, desde que se siga uma crítica a elas; elas podem ser empregadas a fim de apreciar a ilusão que ocorre à razão humana, quando confunde o subjetivo com o objetivo e a sensibilidade com a razão” (*id.*, *ibid.*, AA II, Rx. 212).

Jacobi, porém, renunciou de partida ao projeto de uma ciência completa da razão (*KrV*, B XXIII), e, juntamente com isso, à única via de recuperação lícita do interesse prático inerente à moral e à religião⁽¹³⁾. Ele não atentou ao valor moral da história e da tradição metafísica. “Embora naturalmente não pudesse ocorrer de outro modo, é bastante digno de nota que na infância da Filosofia os homens começaram no ponto em que agora preferíamos terminar, ou seja, estudando inicialmente o conhecimento de Deus e a esperança ou quem sabe até a natureza de um outro mundo” (*KrV*, B 880). Se tal consideração não confirma o juízo de Nietzsche, conforme o qual, ao fim de toda esta volta, é o compromisso de origem que Kant teria selado com o mundo fabuloso inventado pelo platonismo o que se vê assim confirmado, o motivo está em que, para o autor da *Crítica*, segue sendo lícito *tematizar* o que não se pode conhecer (Kant 3, AA IX, p. 42). É verdade que o “2º Prefácio”, embora nos advirta contra a naturalização do supra-sensível, presente na tentativa dogmática de teorizar sobre ele, esclarece pouco sobre a transição do uso teórico ao uso prático da razão. Isso, somado a certas afirmações feitas por Kant no “Cânon da razão pura”, poderia fazer crer que o especulativo e o prático sejam em si dissociáveis, e que foi apenas a tradição combatida pela *Crítica* que os assimilou. Mas aos olhos de Kant a história não é arbitrária: se é preciso impedir “as devastações que de outra maneira uma razão especulativa anárquica causaria assaz infalivelmente tanto na moral quanto na religião” (*KrV*, B 877), é por naturalmente passarmos da experiência ao supra-sensível, em um movimento de totalização próprio à racionalidade – o que torna o dogmatismo, se não justificável, ao menos compreensível, a ponto de Kant chegar a dizer que a metafísica “sobreviveria mesmo que as demais [ciências] fossem tragadas pelo abismo de uma barbárie que a tudo exterminasse” (*KrV*, B XIV). Assim, o Esclarecimento, inaugurando o autoconhecimento da razão, previne-nos contra uma aparência *que é motivada racionalmente*; só nessa medida, sua descoberta dispõe de uma contrapartida positiva, concernindo ao “conhecimento prático” que, evocado no “2º Prefácio”, será estabelecido por Kant no ano seguinte, com a *Crítica da razão prática* (1788).

IV

Logo, nem Mendelssohn, nem Jacobi. A *Crítica* visa justamente a superar a disputa entre fé e razão, tal como essa alternativa terminou resumindo o grosso da polêmica do panteísmo. Benefício nada desprezível para o leitor do “2º Prefácio” em via de emancipar-se: bastará submeter-se ao *exame crítico* (que prossegue após 1787) para redescobrir, na própria razão, a legitimidade da moral e da religião. Nada poderia ser mais contrário a Kant, portanto, do que objetar que os conceitos e princípios práticos permanecem indiferentes à *Crítica*. E esse acolhimento de Kant em sua profissão de fé iluminista de modo algum desmerece a reconstituição de Schmucker, por si alheia a esse problema. Pois que os elementos centrais da ética kantiana remontem ao período pré-crítico em nada afeta a exigência, proclamada em 1781, de que doravante só terá sua validade reconhecida o que se submeter à legislação da *Crítica* (*KrV*, A 5)⁽¹⁴⁾. Não é por esse crivo que, além da moralidade, passam também a matemática e a física? “Assim, tanto a doutrina da moralidade como a da natureza mantêm o seu lugar, o que porém não ocorreria se a *Crítica* não tivesse antes nos instruído sobre a nossa inevitável ignorância acerca das coisas em si mesmas e limitado a meros fenômenos tudo o que podemos conhecer teoricamente” (*KrV*, B XXIX). É que, e em poucas palavras, sem o idealismo transcendental, não haveria solução para a 3ª antinomia, na qual se aloja de início o problema da liberdade, nem seria possível preservar um significado para os temas da psicologia e da teologia racionais, de modo que retornem sob outra perspectiva na *Crítica da razão prática* – a qual nos é apresentada como única capaz de “fundar no uso moral da razão os conceitos de *Deus, liberdade e imortalidade*” (Kant 11, p. 13; *KpV*, A 8). Ora, foi ao seguir essa via que a recusa da perspectiva dogmática de Mendelssohn pôde assumir, em Kant, sentido inverso ao caminho trilhado por Jacobi. Em lugar de pular para fora do sistema, como faz quem dá o *saltus mortale*, a revolução copernicana contentou-se em fazer a razão girar em torno de si mesma e nisto reconhecer, sob a forma de princípio heurístico e em seguida de princípio e postulado prático, a exigência de *ordenação em sistema* que lhe é peculiar e que a tradição enxergava como

existente em si. Apenas ao provar que a versão dogmática dos interesses legítimos da razão era contraditória, a primeira *Crítica* pôde preparar a reentrada em cena da moral e da religião, consumada na *Crítica da razão prática*. Neste sentido, a restituição anunciada no “2º Prefácio” é, a rigor, *reconstituição* da moralidade a partir da crítica da razão. Daí também certa ambigüidade na letra kantiana, representada pela relação interna entre um problema que concerne a todos os homens e um exame que requer paciência escolástica.

Ambigüidades à parte, recobrar à *Crítica* a espessura histórica que a análise das condições transcendentais do conhecimento tendem a dissipar é condição para que comecemos a vislumbrar o destinatário almejado por Kant. Se custou muito pouco para que o “bom leitor” da *Crítica* se tornasse *simples idéia*, foi porque seus próprios discípulos, enxergando no sistema mera propedêutica, deram por inacabado o que já estava realizado. Aos olhos de Kant, dizer que o “serviço crítico” (a expressão aparece no prefácio da *Crítica do juízo*) estava pela metade era perder de vista que a maior tarefa filosófica em uma época de transição como é o Esclarecimento consiste em desobstruir os preconceitos – sobretudo os de ordem especulativa – que impedem o livre uso da razão *a partir da análise desta última*. A unidade do sistema, de acordo com isso, funda-se na polêmica que o anima e tem seu êxito medido pela transformação do leitor. Mas, para que este retomasse as verdades da moral e da religião, não lhe era exigido o recuo a um território exterior ao delimitado pela instauração da primeira *Crítica*. A ética kantiana, então, não se resume a exprimir os prejuízos de uma época na qual, a crer em Schopenhauer e sobretudo em Nietzsche, embora se tivesse começado a duvidar de Deus, ainda se respirava teologia. No caso de Kant, não há por que concluir que o Esclarecimento tenha sido mais secularização do cristianismo do que análise das significações racionais. As duas coisas simplesmente vão juntas, casadas pela *Crítica*.

Abstract: From its first inception in the German philosophical scene, at the beginning of the 1780's, Kant's critical philosophy has brought along with it the question as to whether it has the capacity to co-ordinate itself in a single, coherent whole articulated from a coherent systematic principle. The quest for a systematic principle in the Kantian philosophy was the occasion for many philosophical proposals aiming at its perfecting. In due time, alleged systematic flaws became the focus of criticisms of Kant's philosophy centred on accusations that, despite its author's claims, it reinforced dogmatic conceptions in morals and religion. The present paper argues, instead, that the strength of the systematic principle of the critical philosophy displays itself precisely when morality is at stake, as Kant clearly shows in the famous 2nd preface to the *Critique of pure reason*.

Key-words: system – principle – morality – religion – dogmatism

Notas

(1) *Prefácio de Pölitz à segunda edição (1830) das Lições de Kant sobre a doutrina da religião (Kant 3, AA XXVIII, p. 1516).*

(2) “[...] depois que Kant emprestou da moral teológica, silenciosamente e sem ser visto, a forma imperativa da ética, cujas pressuposições, e portanto a teologia, estão no fundamento dela e, de fato, unicamente como aquilo que lhe dá sentido e significado, sendo dela inseparáveis, já que nelas estão implicitamente contidas, tornou-se fácil para ele desenvolver de novo, a partir de sua moral, no fim de sua exposição, uma teologia, a conhecida teologia moral [...]. Foi assim que apareceu, para grande edificação do mundo, uma teologia apoiada apenas sobre a moral, que até mesmo dela provinha. Mas isso porque esta própria moral repousa sobre pressupostos teológicos ocultos” (Schopenhauer 16, p. 27).

(3) *Utilizamos a tradução de Paulo Licht dos Santos, cujo estudo preliminar esclarece contexto e implicações filosóficas da polêmica entre Kant e Fichte (Santos 15, p. 59).*

(4) Assim, em conversação com David Hume, Jacobi elucidava nos seguintes termos seu método de estudo: “Eu precisava descobrir o fundamento do erro, sua possibilidade em uma boa cabeça, e poder me pôr no modo de pensar do autor do equívoco, de tal maneira que erre com ele [daß ich ihm nachzuirren] e me predisponha a simpatizar com sua convicção” (citado em Bauer 1, p. 111).

(5) “Deixo também de lado a saída honrosa, por vós encampada sob a bandeira da fé. Ela condiz perfeitamente com o espírito de vossa religião, que vos inflige o dever de abater as dúvidas com a fé. O filósofo cristão pode, como passatempo, trocar do naturalista, dirigir-lhe sutilezas que, como fogos-fátuos, atiram-no de um campo a outro, escapando sempre às suas pressas mais seguras. Minha religião ignora o dever de suprimir tais dúvidas de outra maneira que não seja por meio dos princípios racionais, e não ordena a fé em verdades eternas. Tenho, assim, uma razão a mais para buscar a convicção” (Mendelssohn 12, IV, p. 115-6).

(6) Trata-se de “Aos amigos de Lessing”, publicado em janeiro de 1786, pouco depois de sua morte (id., *ibid.*, III, 2, p. 199).

(7) Se, como quer Mendelssohn, “injurou-se a razão”, devido à constatação da impossibilidade de uma demonstração apodíctica da existência de Deus; se quem afirma ser possível tão-somente crer em Deus deve carregar a pecha de quimérico; então, conclui Jacobi, devemos considerar a Crítica da razão pura como um imenso devaneio. “Outra coisa não ensina Kant há mais de seis anos: ele não injuriou a razão, não é ele um visionário, não deseja ele socorrer a fé cega e a crença nos milagres?” (Jacobi 2, IV, p. 256).

(8) Kant reportou-se de forma explícita publicamente à polêmica do panteísmo apenas no opúsculo “O que significa: orientar-se no pensamento?”, publicado no *Berlinische Monatsschrift* em outubro de 1786. A referência mais clara do “2º Prefácio” ao debate encontra-se em B XXXIV.

(9) “Mendelssohn certamente não pensava que dogmatizar com a razão pura no campo do supra-sensível fosse o caminho direto para o devaneio

filosófico, e que somente a crítica dessa mesma faculdade da razão poderia curar [abhelfen] radicalmente este mal” (Kant 3, AA VIII, p. 138).

(10) Na mesma direção apontada por Jacobi insinua-se o desfecho da Fundamentação: “Não se pode, contudo, dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia [Uneinigkeit] em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se” (idem 4, AA IV, p. 456-7; idem 8, p. 157).

(11) O texto em questão é o manuscrito de Brauer, que P. Menzer, comparando com dois outros manuscritos (o de Kutzner e o de Mrongovius), editou em 1924 sob o título de *Eine Vorlesung Kants über Ethik* (idem 5). A datação proposta por Menzer é seguida por G. Lehmann em sua “Introdução” ao Vol. XXVII da edição da Academia, que traz o texto de Mrongovius, datado de 1782.

(12) Ver, para essa discussão, o “Prefácio” de A. Guerra à tradução italiana das Vorlesungen editadas por P. Menzer (idem 6).

(13) Positivamente, a objeção de Kant a Jacobi poderia ser formulada assim: sem a resolução da aparência cosmológica, que exige a assunção do idealismo transcendental, o fatalista inevitavelmente se apossa da teoria e, ao fazê-lo, pode “expulsar a moral de seu pretenso domínio que ela possui sem título algum” (idem 4, AA IV, p. 456; idem 8, p. 157).

(14) O que é outra maneira de dizer que nem toda recusa do dogmatismo é crítica. Fosse assim, a Crítica não teria representado avanço nenhum em relação à “Conclusão prática” de *Sonhos de um visionário* (1766), na qual as verdades do sentimento de Deus e da imortalidade eram proclamadas como independentes da competência especulativa da metafísica em demonstrá-las (idem 3, AA II, p. 373). A recusa crítica, ao invés, requer uma análise da razão, cuja unidade subjacente à divisão entre teoria e prática ela explicita.

Referências Bibliográficas

1. BAUER, E. *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Frankfurt am Main, Peter Lang, 1989.
2. JACOBI, F. *Jacobis Werke*. Ed. de F. Roth & F. Köppen. Darmstadt, 1980.
3. KANT, I. *Kants Werke*. Ed. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlim, Georg Reimer, 1902 em diante [Akademie Text-Ausgabe. Berlim, Walter de Gruyter, 1902 em diante].
4. _____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.
5. _____. Eine Vorlesung Kants über Ethik. Ed. de P. Menzer. Berlim, Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
6. _____. *Lezioni di etica*. Trad. e intr. de A. Guerra. Bari, Laterza, 1971.
7. _____. *Crítica da razão pura*. Trad. de V. Rohden & U. Moosburguer. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
8. _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de P. Quintela, 1981.
9. _____. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*. Trad. de R.R. Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1981b.
10. _____. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*. Ed. de B. Ermann. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1992.
11. _____. *Crítica da razão prática*. Trad. de V. Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
12. MENDELSSOHN, M. M. *Mendelssohn's Gesammelte Schriften – Jubiläumausgabe*. Stuttgart/Bad Cannstatt, F. Fromann, 1971.
13. NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. de R.R. Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

14. _____. *A gaia ciência*. Trad. de R.R. Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1978b.
15. SANTOS, P.L. dos. “Quem possui a filosofia?”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 2, junho de 1997, p. 35-55.
16. SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. de M.L. Cacciola. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
17. SCHELLING, F.W. *Sämtliche Werke*, I, 1856.
18. SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1961.
19. TORRES FILHO, R.R. “Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, 7, 2001.