

PARA A TELEOLOGIA MORAL: UM ESTUDO COMPARATIVO DE KANT E ZHU XI*

TOWARDS MORAL TELEOLOGY: A COMPARATIVE STUDY OF KANT AND ZHU XI

Ouyang Xiao
Wuhan University, China
ouyang.xiao@whu.edu.cn

Resumo: A cunhagem de Kant do “juízo reflexivo” na terceira *Crítica* pela clarificação conceitual da terceira faculdade cognitiva superior há muito tempo tem sido criticada como redundante por seu sistema filosófico e considerada um típico fracasso arquitetônico kantiano. O desenvolvimento vital de Zhu Xi da doutrina “*gewu*” em seu comentário sobre *The Great Learning* foi atacado por séculos por cometer uma falácia hermenêutica. Argumento que um estudo comparativo mostra que ambas as concepções conduziram a uma transição metafísica em direção ao “suprassensível” em cada filosofia, levando a uma construção semelhante de teleologia moral. O “*li*” de Zhu Xi é comparável ao “propósito” de Kant como uma propriedade teleológica moral. A dicotomia *li-qì* neoconfuciana fornece uma contraparte da dupla causalidade kantiana. No entanto, a teleologia moral neoconfuciana não depende de uma dedução racionalista do tipo kantiano a respeito da ideia do bem maior (como finalidade final) nem da chamada intuição intelectual. *Gewu* procura no exterior a coerência moral entre os seres humanos e as coisas, enquanto Kant acaba rejeitando o mundo natural em nome da certeza moral em termos de liberdade e identificação do que há de único dentro de nós.

Palavras-chave: Teleologia moral. Kant. Juízo reflexivo. Zhu Xi. Gewu.

Abstract: Kant’s coining of «reflective judgment» in the third *Critique* by a conceptual clarification of the third higher cognitive faculty has long been criticized as redundant for his philosophical system and deemed a typical Kantian architectonic failure. Zhu Xi’s vital development of the doctrine «*gewu*» in his commentary on *The Great Learning* has been attacked for centuries for committing a hermeneutic fallacy. I argue that a comparative study shows that both conceptions steered a metaphysical transition towards «the supersensible» in each philosophy, leading to a similar construction of moral teleology. Zhu Xi’s «*li*» is comparable to Kant’s «purpose» as a moral teleological property. The Neo-Confucian *li-qì* dichotomy provides a counterpart of the Kantian double causality. Nevertheless, Neo-Confucian moral teleology does not rely on a Kantian-type rationalistic deduction concerning the idea of highest good (as final purpose) nor on the so-called intellectual intuition. *Gewu* looks outwards for the moral coherence between humans and things, while Kant ultimately rejects the natural world for the sake of moral certainty in terms of freedom and identifies what is unique within us.

* [N.T. JTS] O presente artigo é uma tradução autorizada pela *Rivista di estetica*, em função da primeira publicação do artigo original, a saber: Ouyang Xiao, “Towards moral teleology – a comparative study of Kant and Zhu Xi”, *Rivista di estetica*, 72 | 2019, 99-124 URL: <http://journals.openedition.org/estetica/6054>; DOI: <https://doi.org/10.4000/estetica.6054> As citações ao longo do artigo foram traduzidas pelos editores da JTS, mas as referências constam aqui no mesmo formato e estilo do original.

Keywords: Moral teleology. Kant. Reflective Judgment. Zhu Xi. Gewu.

1. Uma reconstrução da Teleologia Moral de Kant

De 1784 a 1789, aproximadamente o período da concepção e escrita de Kant da *Crítica da Faculdade do Juízo* {doravante, CJ}, Kant esteve diretamente envolvido em três influentes disputas, uma com os fanáticos religiosos a respeito da fé (1784-1786), uma com os Wolffianos a respeito da metafísica dogmática (1786-1788), e uma com Herder a respeito da força orgânica (1785). Todas as controvérsias apontam para a mesma categoria: o supracensível. Robert Butts pensa que “o problema do status do supracensível é o problema central de Kant ao longo de sua carreira filosófica”, (Butts 1984: 5). Embora uma reivindicação tão forte ainda seja discutível, a questão de encontrar um método adequado de ascensão ao supracensível de forma mais positiva e consistente representa um desafio crucial para Kant no período crítico tardio. As três *Críticas*, apesar de serem dedicadas a diferentes potências cognitivas, finalmente convergem para um caminho comum em direção a uma teleologia moral que culmina nas concepções de Kant sobre o fim último e o bem mais elevado.

1.1. A CJ e a CRPr em uma revisão teleológica filosófica integrada

Em sua *The Teleology of Reason*, Courtney D. Fugate (Fugate 2014) tenta fornecer uma explicação integradora da filosofia crítica de Kant à luz da teleologia. Embora, como Fugate, eu endosse a motivação teleológica última da filosofia crítica de Kant e a forte base teleológica de seu trabalho, insisto que a teleologia de Kant é essencialmente uma teleologia moral. Assim, minha leitura e interpretação da teleologia de Kant é baseada em uma tese teleológica central à moral kantiana: o fim último (*Endzweck*) como o bem mais elevado (*höchster Zweck*). Além disso, diferente de Fugate, eu me concentro particularmente no papel do juízo reflexivo na construção de uma teleologia kantiana coerente e no lugar da terceira *Crítica* nesta construção. Tento assim integrar a “Crítica do

juízo teleológico” de Kant em uma teleologia kantiana coerente, que é em certa medida negligenciada por Fugate.

Como eu tento mostrar a seguir, se a teleologia filosófica é uma doutrina que emprega os conceitos de fim e conformidade a fins e o princípio da causalidade dos propósitos para sua explicação, então a teleologia kantiana é de fato estabelecida muito antes de sua “Crítica da Teleologia” na *CJ*, e é também muito mais ampla do que sua reflexão teleológica sobre o organismo. De fato, mesmo a “Crítica da Teleologia” na *CJ* supera uma mera explicação biológica do organismo e atinge um nível mais metafísico em sua discussão sobre a natureza como sistema teleológico, o propósito final do mundo, e a validade da prova teleológica físico-teológica da existência de Deus¹.

Abaixo, revisarei os principais temas investigados pelo juízo reflexivo de Kant - de uma perspectiva filosófico-teleológica geral, em termos de fim e conformidade a fins. A partir daí, também trarei os temas da *CRPr* para um quadro teleológico integrado.

a. *Finalidade na CJ*

O conceito de finalidade em geral

Para Kant, a finalidade possui uma peculiar legitimidade - “a finalidade é uma legalidade do contingente enquanto é contingente” (Kant 1987: 405)². Além desta definição imprecisa e sutil, a peculiaridade do conceito de finalidade do poder do julgamento reflexivo é bastante clara, o que pode ser compreendido nos seguintes aspectos:

1. O conceito de finalidade não é imanente como os puros conceitos de

¹ Em Peter McLaughlin's *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*, ele lê e interpreta “a crítica de Kant à teleologia como filosofia da biologia” e “como uma reflexão sobre problemas filosóficos, em particular, metodológicos que surgiram através da constituição de uma ciência independente da vida, a biologia” (McLaughlin 1990: 1).

² Kant tem vários termos para diferentes tipos de regras, tais como princípio, regra, lei, máxima, imperativo, etc, e cada um tem aplicações muito distintas e pertence a alguns poderes específicos. A “legalidade” implica necessidade e universalidade e não equivale simplesmente a “lei”. Este arranjo terminológico não é acidental. O termo “determinação”, como referência a um tipo peculiar de legalidade (em vez de “lei”), não tem uma forte presença na primeira crítica. Em *Prolegomena* (seção 36), Kant começou a se envolver mais com este termo, e ele é apenas enfatizado e intensamente utilizado na terceira *Crítica*.

compreensão, nem transcendente como as ideias da razão³. Por um lado, não é imanente no sentido de que “o conceito de finalidade não é de modo algum um conceito constitutivo de experiência; não é [um conceito que pode] determinar uma aparência [e assim] pertencer a um conceito empírico do objeto, pois não é uma categoria” (Kant 1987: 407-408). Por outro lado, o conceito de finalidade também é diferente de meras ideias de razão que são transcendentais no sentido de que “nenhum objeto correspondente pode ser dado por eles na experiência” (Kant 1997: 413). O conceito de finalidade, como princípio a priori do julgamento reflexivo, é realizado em uma “reflexão” que implica em algo dado em uma apresentação, seja como intuição ou como conceito (Kant 1987: 399).

2. Dentre a hierarquia kantiana da legalidade, ao contrário de outros tipos de legalidade, como os puros conceitos de compreensão ou imperativos de razão prática, a finalidade do julgamento é coordenada com uma das três capacidades da alma, os sentimentos de prazer ou desagrado (Kant 1987: 16).

3. A finalidade é uma legislação autodeterminada por um poder autônomo do julgamento reflexivo. É um conceito “percebe[ido] em nosso poder de julgamento[...] [quando] ele simplesmente reflete sobre[...] a intuição empírica do objeto [da apresentação estética] [...] ou sobre os conceitos empíricos [dos objetos naturais]” (Kant 1987: 408). Portanto, “é realmente o poder de julgamento que é técnico”. A natureza é apresentada como técnica apenas na medida em que se harmoniza com, e [assim] exige, esse procedimento [técnico] de julgamento” (Kant 1987: 408). Por “técnico” Kant aqui significa arte. Na medida em que a essência da arte é o pressuposto - posição de uma finalidade em sua causalidade (em vez de meramente algo sendo feito, ou artificial) (Kant 1987: 179), “técnico” pode ser entendido como “proposital” neste contexto.

De modo geral, as duas partes da *CJ* são dedicadas aos princípios a priori do poder de julgamento (reflexivo) em seu conceito de finalidade (e conformidade a fins) - a

³ Kant afirma que “o uso objetivo dos conceitos puros de razão é sempre transcendente, enquanto o uso objetivo do conceito puro de compreensão deve ser sempre, por sua natureza, imanente, pois se limita apenas à experiência possível” (Kant 1996: 371). Para mais, ver (Kant 1996: 371, Kant 1996: 617, Kant 1997: 380)

“Crítica da Faculdade de Juízo Estética” sobre a finalidade subjetiva da apresentação estética em nós mesmos, e a “Crítica da Faculdade de Juízo Teleológica” sobre a finalidade objetiva dos organismos.

O Conceito de Finalidade do Juízo Estético

Kant usa a finalidade para interpretar essas noções principais na CJ:

1. Ele define a beleza em termos de conformidade a fins sem fim (Kant 1987: 72), ou finalidade formal subjetiva (Kant 1987: 30). Argumento que a verdadeira inferência envolve um conceito mediador, “cognição em geral”, que conecta a beleza com a “finalidade” num argumento delicado (aproximadamente da seção 1 a 13 do CJ). “Cognição em geral” não é uma cognição específica, mas o padrão ou estrutura a priori dos poderes cognitivos em uma “sintonia proporcional” (Kant 1987: 61-63).

2. Ele define “o sublime” em termos de uma finalidade subjetiva e não-formal (Kant, 1987: 141-142). “A finalidade estética é a legalidade [subjetiva] da faculdade de julgar em sua liberdade” (Kant, 1987: 131), que se refere apenas às bases subjetivas. Ele explica que os julgamentos sobre “a beleza” ou “o sublime” contêm cada um deles uma relação proposital com as faculdades cognitivas. No entanto, o primeiro leva à “cognição em geral” que está a priori no padrão do entendimento (Kant 1987: 63), enquanto o segundo está a priori na base da faculdade dos propósitos, ou seja, a vontade, e assim está associado à razão prática (Kant 1987: 142).

Neste sentido, o julgamento estético reflexivo através de seu conceito de finalidade e princípio de finalidade subjetiva coopera e faz a ponte com as outras duas faculdades cognitivas superiores e seus respectivos conceitos, natureza e liberdade. O conceito de finalidade (estética), portanto, proporciona o primeiro momento de coerência teleológica no sistema filosófico crítico:

Ambas são explicações do julgamento estético universalmente válido e, como tal, referem-se a fundamentos subjetivos. No caso do belo, a referência é aos fundamentos subjetivos da sensibilidade, pois elas são conformes a fins do entendimento contemplativo. No caso do sublime, a referência é aos fundamentos subjetivos por serem

conformes aos fins em relação ao sentimento moral, ou seja, contra a sensibilidade, mas ao mesmo tempo, e dentro do mesmo assunto, para fins do raciocínio prático. O belo nos prepara para amar algo, mesmo a natureza, sem interesse; o sublime, para estimá-lo mesmo contra nosso interesse (sensível), [e, portanto, realizando a liberdade]. (Kant 1987: 127)

O Conceito de Finalidade do Juízo Teleológico

Em contraste com as duas espécies de finalidades estéticas acima mencionadas, a finalidade objetiva do organismo natural, ou chamada de “finalidade natural” no julgamento teleológico, manifesta um paradoxo em sua própria concepção: “como conceito de um produto natural, contém uma necessidade natural; e ainda, como conceito dessa mesma coisa como um fim, contém ao mesmo tempo uma contingência” (Kant 1987: 278). Também conduz ao “conceito de uma causalidade natural em termos da regra dos fins - e ainda mais ao conceito de um ser que é a base original da natureza, ou seja, um ser” como primeira causa, que “não pode ser provada pela razão” ou “dada em experiência” (Kant 1987: 279). O julgamento teleológico em sua reflexão sobre o mundo natural assume “um tipo especial de causalidade ou, pelo menos, uma legalidade bastante distinta da natureza” (Kant 1987: 236), “a saber, a causalidade dos fins (o *nexus finalis*)” (Kant 1987: 236) ou a assim chamada segunda causalidade, que explicarei em detalhes mais adiante.

A causalidade dos fins não é problemática no domínio prático, já que Kant define a vontade como a faculdade da finalidade (Kant 1997: 378). Entretanto, esta causalidade percebida pelo ajuizar teleológico em sua reflexão sobre o mundo natural é meramente um pseudo-*nexo finalis*, na medida em que é apenas “designada[...] por analogia com a causalidade [o verdadeiro *nexo finalis*] que temos no uso técnico [proposital] da razão” (Kant 1987: 264) de modo a orientar a pesquisa científica. Ela tem “uma influência [metodológica] negativa sobre como devemos proceder na ciência

natural teórica”⁴, e fornece “um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza” (Kant 1987: 295), ou “um guia especial” em “descrever a natureza” em termos de finalidade natural e do sistema teleológico (Kant 1987: 302)⁵. Afinal, a finalidade teleológica é apenas um princípio estrangeiro, e não um princípio intrínseco (ou inerente) para a ciência (Kant 1987: 260).

Para concluir, a finalidade do julgamento teleológico reflexivo é uma legalidade autolegislada pelo julgamento reflexivo em analogia à capacidade da razão, e é garantida pela peculiaridade de nosso entendimento discursivo (Kant 1987: 292)⁶. É uma finalidade com um propósito pressuposto - “precisamos da ideia de propósitos para estudar essas coisas em sua conexão causal e para conhecer a legalidade nessa conexão” (Kant 1987: 282). É verdadeiramente funcional como um princípio a priori de julgamento reflexivo, mas sem uma confirmação da realidade objetiva por outras faculdades cognitivas.

Pois, os fins na natureza não nos são dados através dos objetos: não observamos fins na natureza como se fossem em verdade fins intencionais, mas, pelo contrário, é somente na reflexão sobre os seus produtos que pensamos ainda este conceito como um fio condutor da faculdade de juízo. É até mesmo impossível para nós justificar a priori um tal conceito segundo a sua realidade objetiva. (Kant 1987: 292)

Rachel Zuckert (Zuckert 2007: 358) é correto ao sustentar que “a *CJ* pode ser lida para compreender um projeto unificado em defesa do princípio subjetivo necessário da finalidade, um projeto necessário para complementar o relato de Kant sobre as condições a priori para a possibilidade do julgamento, conhecimento e experiência na *CRP*”. Neste sentido, a *CJ* é o que eu chamo de uma camada

⁴ “Portanto, a metodologia [o estudo do método] da teleologia tem pelo menos uma influência negativa sobre como devemos proceder na ciência natural teórica, e também sobre como esta ciência pode, em metafísica, servir como propedêutica em relação à teologia”. (Kant, 1987: 302).

⁵ “Estabelecer finalidades à natureza em produtos naturais na medida em que estes formam um sistema em termos de conceitos teleológicos é apenas parte da descrição da natureza, ou seja, usando um guia especial [fornecido pelo poder de julgamento]”. (Kant, 1987: 302.)

⁶ “O conceito de uma coisa como um propósito natural é aquele que subsume a natureza sob uma causalidade que só é concebível [como exercida] pela razão, esta subsunção nos permite então usar esse princípio [causal] para julgar o que a experiência nos dá do objeto”. (Kant, 1987: 277)

hermenêutica da filosofia crítica estabelecida na CRP. Entretanto, sua generalização de um princípio a priori unificado de “três formas de julgamento” como “o princípio da conformidade a fins sem fim” (Zuckert 2007: 69-87) precisa ser reconsiderada. No mínimo, seu argumento de que o julgamento teleológico é também “o princípio do julgamento sem fim” (Zuckert 2007: 90) é impreciso⁷. Diferente do julgamento estético, Kant enfatiza que o julgamento teleológico não pode ser simplesmente “sem um fim”, mas precisa pressupor um fim como uma parte funcional no julgamento real (Kant 1987: 130, Kant 1987: 322), mesmo que este pressuposto não tenha nenhuma realidade objetiva⁸.

No conceito de finalidade do julgamento teleológico, encontra-se o segundo momento de uma coerência teleológica no sistema filosófico crítico. Entretanto, seu papel de mediador é bastante diferente daquele da finalidade do juízo estético, que desempenha o papel de intermediário, referindo-se a duas bases subjetivas diferentes que se ligam, respectivamente, à compreensão e à razão prática. A finalidade do julgamento teleológico, através de seu pressuposto de finalidade natural e causalidade de propósitos na natureza como um sistema teleológico, suscita a ideia de “fim último” ou o “propósito máximo” - um conceito prático no domínio natural. (Kant 2002: 146-163). A investigação dos diferentes poderes cognitivos superiores humanos acaba convergindo para uma única ideia - o fim último.

É o julgamento que pressupõe esta condição a priori, e sem considerar o prático, [para que] este poder nos forneça o conceito que medeia entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade: o conceito de uma *finalidade* da natureza, que torna possível a transição da pura teoria para a pura legalidade prática, da legalidade em termos de natureza para o fim derradeiro estabelecido pelo conceito de liberdade. Pois é através deste conceito que conhecemos a possibilidade de [alcançar] o fim último, que só pode ser realizado na natureza e de acordo com suas leis (Kant 1987: 36-37).

⁷ Ela argumenta que “o propósito da natureza para nosso entendimento pode, na leitura mais direta, ser tomado como propósito sem um propósito”. (Zuckert 2007: 80)

⁸ Um padrão para distinguir o puro julgamento estético do julgamento teleológico é se existe um conceito pressuposto de uma finalidade, ver (Kant 1987: 130, Kant 1987: 322).

b. *Finalidade além da CJ*

A legalidade implica necessidade e universalidade. A finalidade como uma peculiar legalidade - o princípio a priori do julgamento reflexivo (seja estético ou teleológico) - é uma peculiar legalidade que nos permite “colocar causas finais nas coisas” durante a reflexão sobre nossa apresentação, que é dada empiricamente e, portanto, implica apenas uma universalidade subjetiva. Kant argumenta: “[este] conceito de julgamento reflexivo, que nos permite perceber interiormente uma finalidade de nossas apresentações, também pode ser aplicado à apresentação do objeto [em si] como pertencente a este conceito” (Kant 1987: 408.). Uma nota de rodapé segue esta afirmação: “Dizemos que colocamos causas finais nas coisas, em vez de, por assim dizer, retirá-las de nossa percepção das coisas” (Kant 1987: 408.).

Na CJ, Kant faz uma distinção entre finalidade estética e o “pura finalidade intelectual (o supracensível)” - essa última refere-se ao “bem moral” e revela o “poder supracensível” de nossa “liberdade interior” (Kant 1987: 131-133.)⁹. Essa distinção leva o pensamento teleológico de Kant sobre a finalidade a transcender a CJ e fundir-se em uma teoria maior. No domínio prático, o tipo de licitude da finalidade engajada pela razão prática (como a ideia do bem mais elevado em um propósito moral) tem mais do que uma necessidade subjetiva heurística e autolegislada: ao contrário, diz respeito ao imperativo moral que tem “a pura base determinante objetiva” na pura razão prática de “todos os seres finitos” (Kant 2002: 47). No *Groundwork*, Kant concebe o famoso “imperativo categórico” em termos de finalidade (Gregor 1998: 37, Gregor 1998: 45.). A CRPr é o estudo sistemático adicional de Kant sobre “o uso prático da razão”, no qual “a razão trata de determinar as bases da vontade” (Kant 2002: 5:15.). Ela está “preocupada com uma vontade e tem que examinar a razão não em relação aos objetos, mas em relação a essa vontade e sua causalidade” (Kant 2002: 23.). Para Kant, a vontade “é a faculdade dos fins” (Kant 1997: 378). Como assinala P.C. Lo (Lo 1987: 41.), “Kant deixa muito claro que quando lidamos com a conduta humana em nível individual[...] temos que lidar com ela através de uma perspectiva teleológica”.

O pensamento teleológico de Kant está claramente presente em sua filosofia antes da “Crítica da Teleologia”. A CJ e a CRPr juntas retratam um quadro mais amplo da teleologia filosófica kantiana que supera a reflexão teleológica sobre o organismo. A este respeito, não é coincidência que ambas as *Críticas*, mesmo que iniciem a partir de investigações críticas de

⁹ Kant também chama esse tipo de propósito de “intelectual e intrinsecamente intencional”.

poderes cognitivos bastante díspares, acabem convergindo em relação à prova moral de ideias metafísicas tais como a segunda causalidade especial da finalidade, o conceito de primeira causa ou a base original da natureza (ou do mundo), ou seja, Deus, etc. Todos estes pontos implicam em uma única ideia: o bem mais elevado.

1.2. A confluência moral teleológica: fim último como bem mais elevado

A teleologia filosófica de Kant é uma teleologia moral. O pensamento crítico é finalmente realizado na identificação de Kant do *Summum Bonum* (bem supremo) com o fim último, e consequentemente lança luz sobre um fato teleológico moral (que tem “realidade prática subjetiva”): “a ideia de um propósito final no uso de nossa liberdade de acordo com as leis morais[...]que] nos determina a priori a lutar ao máximo para promover o bem mais elevado do mundo” (Kant 1987: 343). Além disso, o “propósito último da humanidade” é “moralmente bom” (Kant 1987: 165.). A realização desta confluência moral teleológica na CRPr e na CJ estão relacionadas. A seguir, reconstruo os principais argumentos:

CRPr: Do bem supremo ao fim último

Na CRPr, através de uma dedução transcendental, Kant primeiro demonstra que a “possibilidade do bem supremo” repousa “unicamente sobre bases a priori de cognição”: “é a priori (moralmente) necessário [e possível] produzir o maior bem através da liberdade da vontade” (Kant 2002: 144)¹⁰. Ele liga então a ideia moral do “bem mais elevado” à ideia teleológica do “propósito final”, ou “propósito mais elevado”, à luz de sua reflexão sobre “a lei moral”. Embora o bem maior não seja “a base determinante” de “uma pura razão prática, ou seja, de uma pura vontade” (Kant 2002: 139.), que é unicamente a lei moral, é, no entanto, “o objeto e a finalidade final

¹⁰ Ênfase minha.

da pura razão prática” (Kant 2002: 163)¹¹. “O bem mais elevado é o propósito mais elevado necessário de uma vontade moralmente determinada - um verdadeiro objeto de razão prática” (Kant 2002: 146). “A realização do bem supremo do mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável pela lei moral” (Kant 2002: 155). Finalmente, com base em sua concepção moral teleológica do “bem supremo”, Kant justifica o[s] “postulado[s] metafísico[s] necessário[s] da pura razão prática”, como “a imortalidade da alma” (Kant 2002: 155) e “uma causa suprema” (ou “uma causa da natureza como um todo”), ou seja, Deus (Kant 2002: 158). Estas chamadas ideias transcendentais, ou “as suprassensíveis”, que tinham causado problemas perenes dentro da cena intelectual alemã durante o período crítico tardio de Kant, estão agora, pela primeira vez, estabelecidas dentro de seu sistema filosófico crítico com uma coerência teleológica. A metafísica foi assim salva, na opinião de Kant, graças a esta teleologia moral.

Entretanto, embora a segunda *Crítica* de Kant pela primeira vez tenha resolvido adequadamente a questão do “suprassensível” na filosofia crítica, ela causou a divisão da razão e expôs uma assimetria sistêmica vital dentro da filosofia crítica kantiana. A terceira *Crítica*, como até certo ponto um esforço hermenêutico de autoexegese da filosofia crítica, foi, portanto, um remédio necessário para um emergente problema sistêmico, bem como um reforço para a solução da questão do “suprassensível” que ainda enfrentava a filosofia crítica com suas novas variações (por exemplo, a “força orgânica” de Herder).

CJ: Do fim último ao bem supremo

A confluência moral teleológica realizada na *CJ* toma uma direção diferente: aqui Kant orienta a ideia teleológica “fim último” para a ideia moral do “bem supremo”. Ao aplicar o julgamento teleológico no estudo da natureza, Kant colhe dois conceitos principais: organismo como fim natural (Kant 1987: 277), e natureza como sistema

¹¹ Ou, o “objeto inteiro de uma pura razão prática” (Kant 2002: 139.)

teleológico (Kant 1987: 302). O primeiro expande o poder explicativo da filosofia crítica de Kant na inconcebível “quimera dos poderes naturais” (Kant 1987: 295), ou seja, “objetos naturais cuja possibilidade é inconcebível para nós em termos meramente do princípio de mecanismo[...] de modo que devemos confiar também nos princípios teleológicos” (Kant 1987: 298). Este último leva a terceira *Crítica* eventualmente a uma busca para chegar ao fim da cadeia causal teleológica, o propósito último da natureza, “o fim por referência ao qual todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins” (Kant 1987: 317). Kant argumenta que o ser humano é o fim último da natureza, porque “ele é o único ser na Terra que pode formar um conceito de fins e usar sua razão para transformar um agregado de coisas estruturadas propositalmente em um sistema de fins”. Kant então vincula o propósito terminal com “o fim último”. Aqui eu esboço suas principais proposições:

1. O propósito terminal não é congruente com o fim último. O fim último deve ser algo suprassensível em vez de “natural” (no sentido da natureza material). “Podemos até mesmo provar a priori que o que talvez seja um propósito último para a natureza ainda pode, na medida em que é uma coisa natural, nunca ser um fim último, mesmo que a dotemos de todos os atributos e propriedades [naturais] concebíveis”. (Kant 1987: 313)

2. Somente os humanos têm a capacidade de se referir ao suprassensível. Portanto, através da própria existência do ser humano, Kant conecta as ideias do propósito terminal de um sistema teleológico e o fim último: “Se consideramos a natureza como um sistema teleológico, então é vocação do homem ser o propósito terminal da natureza[...] o fim último, porém não devemos procurar de forma alguma dentro da natureza”. (Kant 1987: 318) Em seguida, na medida em que o suprassensível em nós (e disponível para nós) é essencialmente moral, Kant revela que o propósito terminal, diferente de outros propósitos, é caracterizado por sua constituição moral (propriedade) - é idêntico ao bem mais elevado. Isto liga a *CJ* com a *CRPr* em uma teleologia moral integrada.

3. Ecoando o número um, o propósito terminal deve ser incondicionado,

ou seja, “[exigindo] nenhum outro propósito como condição de sua possibilidade” (Kant 1987: 322.), e não está dentro da natureza (Kant 1987: 5:322.), mas diz respeito ao supracensível.

4. O poder de julgamento em sua reflexão sobre a natureza orienta nosso pensamento teleológico da ideia supracensível do propósito terminal - que está essencialmente além de seu alcance - para uma ideia moral do bem maior. Mas somente por pura razão prática e seu princípio a priori o propósito último pode ser identificado como o bem mais elevado, como já está estabelecido por Kant na *CRPr*.

Somente a razão pura pode fornecer a priori um propósito terminal (porque todos os propósitos no mundo são empiricamente condicionados e [portanto] não podem conter o que é bom absolutista...). E apenas um propósito terminal me instruiria como devo conceber a causa suprema da natureza para julgar a natureza como um sistema teleológico[...] (Kant 1987: 329)

5. Portanto, na existência do humano “como um ser moral” e através da sua capacidade moral (isto é, “a liberdade de seu poder de desejo”), o “propósito terminal da criação” é assim descoberto, assim como sua propriedade moral - “o bem mais elevado sob a lei moral” (Kant 1987: 331-332).

As leis morais[...] têm esta característica peculiar: prescrevem algo à razão e a prescrevem como um propósito não sujeito a uma condição e, portanto, assim como o conceito de um propósito final requer[...] o único propósito terminal concebível da existência de um mundo é a existência deste tipo de razão, em outras palavras, a existência de seres racionais sob leis morais[...] A lei moral é a condição formal da razão para o uso de nossa liberdade e, portanto, nos obriga a todos nós por si mesmos, independentemente de qualquer propósito que seja como condição material. Mas ela também determina para nós, e a priori, um propósito terminal, e nos obriga a lutar para [alcançá-lo]; e esse propósito é o bem mais alto do mundo que podemos alcançar através da liberdade. (Kant 1987: 339)

6. A causalidade teleológica do propósito, em sua forma suprema, é a liberdade sob a lei moral: a capacidade que todos os seres racionais têm de iniciar uma cadeia causal em termos de propósito, como confirmado na *CRPr*¹². No *CJ*, Kant vem

¹² A razão prática por si só “fornece um objeto supracensível da categoria da causalidade, ou seja, a liberdade, com a realidade (um conceito prático[...] apenas para uso prático)”. (Kant 2002: 8)

novamente para salvar a metafísica, resolvendo quebra-cabeças metafísicos (Deus, liberdade e imortalidade) à luz da ideia de “liberdade sob a lei moral” (Kant 1987: 367).

Entre as três ideias puras da razão, Deus, liberdade e imortalidade, a de dom livre é o único conceito do suprassensível que (por meio da causalidade que pensamos nela) prova na natureza que tem realidade objetiva[...] temos em nós um princípio [a lei moral] que pode determinar a ideia do suprassensível dentro de nós, e através disto também a ideia do suprassensível fora de nós[...] Assim o conceito de liberdade (o conceito subjacente a todas as leis práticas incondicionadas) pode expandir a razão para além daqueles limites dentro dos quais quaisquer conceitos da natureza (i.e., conceito teórico) teria de permanecer confinado sem esperança. (Kant 1987: 368)

Ao conceber um novo método de julgamento reflexivo em termos de finalidade, Kant na terceira Crítica dirige o projeto de filosofia crítica através da crise metafísica causada pelo “suprassensível”, e transfere a explicação teleológica para a jurisdição final por razões práticas, unindo-se à CRPr para formar uma teleologia moral geral kantiana¹³.

2. Uma Análise Comparativa da Teleologia Moral Neoconfuciana

2.1 Impacto Filosófico do “Gewu” Re-inventado

O renascimento do confucionismo do novo solo que havia sido cultivado pela cosmologia Neodaoísta e pela psicologia metafísica Budista envolve uma transição para

¹³ Kant pensa que “existe de fato uma teleologia moral. Ela está conectada com a *nomotética* da liberdade por um lado e com a da natureza por outro” (Kant 1987: 337.). Com esta teleologia moral, Kant também reconcilia o conflito entre filosofia natural, metafísica e religião, combinando “nosso conhecimento dos propósitos físicos com o dos propósitos morais[...] [para] apoiar a realidade prática da ideia de Deus”, na medida em que é “a máxima da razão de lutar para unificar os princípios tanto quanto possível” (Kant 1987: 346). Em síntese, o julgamento teleológico em sua reflexão sobre a natureza não pode deixar de conjurar “uma teleologia física”, enquanto a razão em nós fornece a pedra filosófica, transformando-a em “uma teleologia moral”. Com sua necessária inferência desta transformação teleológica moral, não há mais devaneios metafísicos ou dogmas teológicos em torno do suprassensível. Para a elaboração da teleologia moral, ver Kant (1987: 336-337).

uma busca metafísica no reino do “além da forma” ou *xingershang*. O objetivo desta busca metafísica pelos confucionistas é realocar o suprassensível *Dao* de volta à vida cotidiana e à ordem social e reconectá-lo com a moralidade depois que foi separado por Budistas e Daoístas. No retorno aos clássicos confucionistas a fim de facilitar tal transição metafísica, a doutrina do “*gewu*” (investigação das coisas) de *The Great Learning* é reformulada pela escola Neoconfuciana Cheng-Zhu.

a. *De Dao a Li*

Zhu Xi acreditava que as abordagens metafísicas daoísta e budista separam a vida diária da verdade última e tornam *dao* “vazio, vazio, imóvel e morto, e de nenhum uso para o povo” (Zhu 2002: 1690.), e pior ainda, tornam o *dao* amoral - eles “[são] ignorantes e os separam [*dao* e virtude] em duas coisas”, “enquanto para os confucionistas, o *dao* e a virtude são a mesma coisa” (Zhu 2002: 397)¹⁴. A noção de princípio da escola neoconfucionista Cheng-Zhu é, portanto, combater o suprassensível dos daoístas e budistas, o amoral *dao*, para re-unir a virtude dividida e a verdade última, e para salvar o confucionismo clássico de sua crise metafísica.

Seja consciente ou não, a transição da terminologia de Zhu Xi¹⁵ - de *dao* a princípio - adapta-se estrategicamente a esta exigência filosófica:

Dao é o princípio do qual no passado e no presente todos dependem[e]. (Zhu 2002: 397).

Dao é assim chamado precisamente porque é o princípio natural da vida cotidiana. (Zhu, 2002: 1690)

Todos com forma e fenômeno são úteis [(qi 器)]. O princípio que os torna tão utilitários é então o *dao*. (Zhu 2002: 1573)

¹⁴ Todas as traduções são minhas, salvo indicação em contrário. As traduções são, às vezes, as sínteses dos textos originais mais longos.

¹⁵ Feng Youlan ressalta que a noção de princípio neoconfuciano tem uma presença muito menor no pensamento dos neoconfucianos da dinastia Early Song como Zhou Dunyi, Shao Yong, Zhang Zai, mas só ganha “destaque real” no pensamento dos dois Chengs e ganha clareza (e complexidade) em Zhu Xi (Feng 1983: 501).

Entre o Céu e a Terra, há princípios[s] e energia *qi*¹⁶. O princípio é o *Dao* além da forma, e a essência [(ou raiz, *ben*)] que gera as coisas. A energia *qi* é a utilidade dentro da forma, e o instrumento [(*ju* 具)] para a geração de coisas. (Zhu 2002: 2755)

O *Dao*, definido como “além da forma” em oposição à *utilidade* “dentro da forma” no *Livro das Mudanças*, é por este meio reduzido a princípio. Consequentemente, a divisão clássica *dao* vs. *qi* (utilidade) no estudo neodaoísta do “informe”, é atualizada em um contexto neoconfuciano em energia *li* vs. *qi*. O discípulo de Zhu Xi, Chen Chun, esclarece a sutil diferença entre os termos *dao* e princípio no contexto filosófico e linguístico neoconfuciano em seu *Beixi Ziyi*:

De modo geral, o *dao* e o princípio se referem à mesma coisa. Mas os dois termos são necessariamente distintos a fim de indicar uma diferença [em ênfase]. O termo “*dao*” é nomeado em termos de viabilidade para todas as pessoas [isto é, universalidade] [...] [enquanto] o termo “princípio” implica uma certeza imutável. Portanto, [para enfatizar o aspecto desta mesma coisa] que é universalmente válido, [usar] “*dao*”; [para enfatizar o aspecto desta mesma coisa] que é sempre imutável, [usar] princípio. (Chen C 1983: 41-42)

Chen Chun pode estar certo nesta sutil distinção terminológica, mas no uso de Zhu Xi e em geral no neoconfucionismo Cheng-Zhu, o princípio aparentemente se torna um termo mais genérico que incorpora o sentido da universalidade metafísica transmitida pelo termo “*dao*”, e não vice-versa. O princípio como uma propriedade teleológica moral será delineado no devido tempo.

b. Investigação das Coisas em Operação

A doutrina neoconfuciana da “Investigação das Coisas”, reformulada como “Princípio(s) de Exaustão” (ou princípio(s) de sondagem criteriosa), é o método utilizado para trazer a atenção de volta à vida diária. Ele reorienta a busca metafísica transcendental

¹⁶ 气, é traduzido em “força material” por Wing-tsit Chan, ou “ether” por Feng Youlan. A.C. Graham o deixa sem tradução. Vou chamá-lo de energia *qi* para evitar confusão com *qi* 器 como utilidade.

de volta ao mundo vivo que está cheio de coisas e eventos (sociais) nos quais o(s) princípio(s) está(ão) incorporado(s) - “Todas as coisas debaixo do céu não carecem de princípio(s)” (Zhu 2002: 20); “Nada é sem princípio, somente pela investigação das coisas, pode-se sondar completamente o(s) princípio(s)” (Cheng 1981: 1267).

Zhu Xi diz: “o Sábio não ensinou o princípio de exaustão do ar; em vez disso, é preciso investigar as coisas, o que exige que se descubra o princípio. [Princípio encontrado nas coisas] é então substancial e concreto (*shi* 实)” (Zhu 2002: 428). A investigação Cheng-Zhu das coisas é claramente articulada para combater os métodos filosóficos introspectivos, tais como a “mente de jejum” daoísta e a meditação budista, que estão nos olhos de Confúcio usados para sondar o princípio a partir do ar rarefeito. Zhu Xi pensa que os ensinamentos budistas “só entendem ‘o vazio’ (*xu* 虚), mas [ainda] não reconheceram o princípio [concreto e sólido] dentro do ‘vazio’ (*xu*). É precisamente por isso que *The Great Learning* valoriza e promove [a investigação das coisas e] princípio[s] exaustivo[s]” (Zhu 2002: 311).

Em vez de buscar uma súbita iluminação pelo reconhecimento de um único princípio ou verdade final, a investigação neoconfuciana das coisas requer o acúmulo de princípios concretos e o gradual alcance do estado de “tudo penetrar”. Teoricamente, a proposta neoconfuciana “um princípio e múltiplas realizações” (*liyi fenshu* 理一分殊) pressupõe a existência de um princípio universal único final, que Zhu Xi chama de “a única raiz” (*yiben* 一本).

Uma infinidade de coisas está unida em um princípio. (Zhu 2002: 368)

Tudo no céu e na terra, não importa o sutil ou o grosseiro, e o fundamental ou o incidental, tudo é [encarnação] de um princípio. (Zhu 2002: 292)

Os princípios são naturalmente coerentes. É por isso que se chama um princípio[...]. De um princípio se espalha dez mil coisas, claramente em uma ordem sem caos. Portanto, tudo então incorpora um princípio [particular], e tudo tem um nome [(ou papel, *ming*)]. Cada um tem sua propriedade. Deve-se observar se uma coisa é apropriada para seu princípio ou não. (Zhu 2002: 248-249)

Como Zhu Xi reconhece, a ideia de “um princípio e múltiplas realizações” foi

semelhante à ideia budista transmitida pela metáfora da lua (Zhu 2002: 607). Entretanto, praticamente, a investigação da doutrina do neoconfucionismo Cheng-Zhu sobre as coisas foi projetada para mudar a ênfase do discurso imprudente sobre um princípio. Zhu Xi diz: “Não é difícil reconhecer [existe] uma raiz, mas é difícil reconhecer que existem dez mil princípios particulares” (Zhu 2002: 989).

Embora dez mil princípios sejam todos [essencialmente] um princípio, o estudioso, no entanto, deve compreendê-lo a partir da investigação de dez mil princípios na miríade de coisas. Quando [a investigação é] feita em todos os aspectos, o princípio único é naturalmente revelado. A simples tentativa de compreender o princípio único [último], sem compreender os dez mil princípios [das coisas concretas][...] é apenas ter alucinações (Zhu 2002: 3692).

Aquele que defende a teoria como princípio celestial (*tianli*) [cujo reconhecimento iluminará todos os outros princípios] expressa ignorantemente o desejo humano [sem autoconsciência] (Zhu 2002: 598). Este pensamento pode ser rastreado até os escritos dos Mestres Cheng, que falam da ideia de “extensão” (*tui* 推), que significa inferir o princípio desconhecido a partir do conhecido, em vez de iluminação por um princípio. Em resumo, Zhu Xi acredita que a principal razão pela qual, apesar de todos os seus méritos, o budismo e o daoísmo são bastante limitados, é porque eles não praticam o método de investigação das coisas (Zhu 2002: 485.).

2.2 Reconstrução comparativa de uma Teleologia Moral Neoconfuciana à luz de Kant

À luz da filosofia de Kant, farei uma reconstrução comparativa do pensamento teleológico moral de Zhu Xi, caracterizado pela elaboração neoconfuciana da noção de princípio. Duas proposições devem ser estabelecidas: 1) A noção neoconfuciana de princípio é comparável ao conceito de Kant de propósito. A dicotomia Neoconfuciana entre princípio e energia *qi* fornece uma contraparte da doutrina Kantiana de dupla causalidade, apesar de sua significativa incomensurabilidade, e 2) através do método de

investigação das coisas e princípio exaustivo, uma teleologia moral semelhante é realizada no Neoconfucionismo Cheng-Zhu, o que, no entanto, leva a implicações práticas bastante díspares.

a. Propósito vs. Princípio

O propósito de Kant

Segundo Kant, o propósito é uma noção que pertence essencialmente à “filosofia pura” (ao invés de teologia ou filosofia natural). Duas definições de propósito na *CJ* parecem bastante contraditórias¹⁷:

D1: Um propósito é um conceito de objeto, que contém a base para a atualidade do objeto.

D2: Um propósito é um objeto de um conceito que é considerado como a base real da possibilidade do objeto.

As ambiguidades, de fato, mostram a prudência de Kant na terminologia. D2 é a definição de propósito no sentido transcendental, usada em argumentos. Vou utilizar D1 como minha definição para fins de reconstrução comparativa da teleologia moral de Zhu Xi.

A partir de D1:

- a) Na medida em que o propósito contém a base da atualidade (a base real ao invés de uma base lógica), indica uma espécie de relação causal e, portanto, implica em uma relação causal - como Kant a define, “causa” é uma espécie de base real (Kant 1997:315, Kant 1997:334-335¹⁸) que é “a base da atualidade” e “princípio de tornar-se” (Kant, 1997: 334) Em resumo, o

¹⁷ Estas duas definições são revisadas com base nas quatro definições de Kant (Kant 1987: 19, Kant 1987: 64, Kant 1987: 73, Kant, 1987: 292).

¹⁸ “O conceito de fundamento real [base, *grund*] é um conceito sintético. Aquilo que o fundamento real contém de algo é chamado de causa” (Kant 1997: 316) “Causa e fundamento devem ser discernidos[...] Toda causa deve ser em si algo real, pois aquilo que é o fundamento da realidade é algo positivo”. (Kant 1997: 334)

conceito de propósito de Kant indica um tipo especial de causalidade, para as coisas serem ou se tornarem como tal.

- b) O propósito requer um “conceito”, que implica a presença de um entendimento e de uma vontade - ou seja, os poderes cognitivos superiores.

De D1 e D2, o propósito pode ser ou uma base empírica e contingente para a atualidade do objeto, ou pode ser transcendental, para servir como uma base real da possibilidade do objeto.

O princípio de Zhu Xi

Agora, à luz do conceito de propósito de Kant, eu recorro à noção de princípio de Zhu Xi; Zhu Xi explica:

[(i)] Em relação a todas as coisas sob o céu, eles devem ter a causa[s] [(gu 故¹⁹)] por serem assim [como são], e também a[s] regra[s] [(ze 则²⁰)] por que eles devem ser assim. Este [gu e ze juntos] é chamado de princípio. [(ii)] Ninguém é incapaz de conhecer [princípio], mas muitas vezes não pode sondar completamente o sutil e o grosseiro, e a manifestação e os [princípios] ocultos sem omitir. [(iii)] Se o princípio não for esgotado [totalmente sondado], o conhecimento ainda é limitado - nesta circunstância, mesmo que se imponha a extensão do conhecimento, é impossível alcançá-lo. Portanto, o caminho da extensão do conhecimento está na abordagem [diária] dos assuntos e na observação dos princípios [neles], de modo a investigar as coisas. (Zhu 2002: 512)

Divido a citação acima em três seções. (i) é uma explicação padrão da noção de princípio, (ii) é sobre o princípio e a capacidade humana, e (iii) enfatiza a importância da investigação das coisas como um método para adquirir princípio.

¹⁹ Também traduzido como “razão”, como em a razão para x.

²⁰ Também traduzido como leis ou regulamentos.

1) Princípio como causalidade

Desde (i), os princípios para Zhu Xi são as causas para que as coisas sejam assim e a regra(s) para o porquê elas devem ser assim. Sobre isto, Zhu Xi também escreve: “as coisas são meramente coisas, enquanto *dao* é o princípio para as coisas sejam como tais” (Zhu 2002: 1858.). Portanto, na medida em que o “princípio” de Zhu Xi é a verdadeira base da atualidade das coisas, ou o princípio de se tornar coisas, é, nos termos de Kant, uma causalidade.

2) Princípio como causa não-material e indicação de um poder cognitivo

Para Zhu Xi, “princípio é o *dao* além da forma, e a essência (ou raiz, *ben*) que gera as coisas” (Zhu 2002: 2755.); é não-material ou não-sensível nos termos de Kant. A partir de (ii), Zhu Xi identifica a afinidade entre a capacidade cognitiva humana e o princípio. Ele enfatiza que o princípio é reconhecível (*kezhi* 可知) em vez de usar o termo sensato (*kegan* 可感). No quinto comentário e interpretação de *The Great Learning*, Zhu Xi reinventou um argumento semelhante: “já que a mente do coração de todos é inteligente e ninguém é incapaz de conhecer [o princípio], enquanto todas as coisas debaixo do céu não carecem de princípio[s], é assim apenas que quando o princípio ainda não está esgotado [totalmente sondado], o conhecimento [e sabedoria] ainda é limitado” (Zhu 2002: 21.). Em resumo, o princípio no neoconfucionismo também implica um poder cognitivo e é a causa não-material (*gu*) para o porquê das coisas virem a ser. Neste ponto, chego à minha conclusão preliminar: a noção de princípio do Neoconfucionismo se assemelha ao conceito de propósito de Kant.

b. A Causalidade Dupla de Kant versus Li-Qi Neoconfuciano

De acordo com Kant, a causalidade em geral é uma conexão necessária entre causa (a base real da atualidade ou existência) e efeito (a consequência de tal base). A

causalidade kantiana é dicotômica: causa eficiente (*causa efficiens*) e seu oposto. Entretanto, é notável que as expressões de sua doutrina de dupla causalidade nos principais escritos de Kant variam de acordo com o contexto. Em seu período crítico inicial, Kant se referiu ao outro tipo de causalidade (ou conexão causal) algumas vezes como causas finais, *causa finalis* (Kant 1997: 202.), algumas vezes como causas formais, *causa formalis* (ibid.), e algumas vezes como uma “conexão de utilidade”, *nexum utilitatis* (Kant 1997: 204). McLaughlin em sua análise do conceito de finalidade de Kant na CJ, aponta que, “quando Kant fala de[...] um “propósito” ou uma “causa final”, ele geralmente significa[...] não a *causa finalis* no sentido próprio, mas a *causa formalis*[...] Kant não parece ter discernido nitidamente entre as duas possibilidades conceituais [a saber, as causas finais e as causas formais]” (McLaughlin 1990: 38.).

Da perspectiva de Kant, a causa formal e a causa final não são díspares por si mesmas. Sugiro um possível argumento baseado no próprio pensamento de Kant: 1) A forma é a base real que determina a utilidade de uma coisa. 2) A finalidade (da utilidade de uma coisa) determina a base da atualidade da coisa (que inclui a forma da coisa). Através da ideia mediadora “utilidade” (que Kant também usou para expressar a segunda causalidade em contraste com as causas eficientes (Kant 1997: 205.), este argumento demonstra que as duas causas são essencialmente homogêneas em vez de irreduzíveis²¹. Isto quer dizer que o propósito determina a forma. Portanto, pode-se emendar a conclusão de McLaughlin: não há necessidade de “distinguir nitidamente” entre as duas causalidades, porque para Kant, as causas finais e as causas formais, apesar das ênfases diferentes dos nomes, referem-se essencialmente à mesma causalidade *sui generis* - vamos chamá-la de segunda causalidade. No final de seu período crítico, Kant expressou mais explicitamente uma dicotomia entre “conexão efetiva” e a “conexão de finalidade” como uma versão padrão de sua dupla causalidade (Kant 1997: 337). Para resumir, a segunda causalidade kantiana é a causalidade dos propósitos.

Em suas palestras metafísicas (1790-91) no final de seu período crítico, Kant

²¹ Além disso, uma boa ilustração é a própria interpretação de Kant de seu conceito de “arte em geral”. - “dizemos que é um produto da arte, e não da natureza, ou seja, que a causa que o produziu foi pensar num propósito ao qual este objeto deve sua forma” (Kant 1987: 170.).

define mais explicitamente sua dupla causalidade (Kant 1997: 335)²². Assim, pode-se resumir as características da dupla causalidade de Kant: 1) Os dois tipos de causalidade são essencialmente irreduzíveis. Mas ao invés de rejeitar uma em favor da outra, elas “devem estar ligadas”. Entretanto, as causas efetivas têm sempre prioridade epistemológica na pesquisa filosófica (natural) - apenas para “invocar o princípio da conexão de finalidade” só leva a “fazer a pergunta” (Kant 1997: 336). Ao mesmo tempo, as causas ou propósitos finais são funcionais no estudo da natureza - como “princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza” - e necessárias no domínio prático (liberdade), particularmente quando se trata dos postulados relativos ao suprassensível (Deus, imortalidade) (ibid.); 2) As duas causalidades são fundamentalmente diferentes “no método de filosofar” (ibid.); 3) A existência do organismo, visto como propósito natural - ou seja como um produto natural, mas visto como um propósito por julgamento reflexivo - sugere a confluência da dupla causalidade; 4) A existência dos seres humanos como seres morais é onde a confluência da dupla causalidade neste mundo é objetivamente confirmada pela razão prática à luz da lei moral.

Zhu Xi em Li e Qi

Zhu escreve:

Entre o Céu e a Terra, existem princípios[s] e energia *qi*. O princípio é o *tao* além da forma, e a essência [ou raiz] que gera as coisas. A energia *qi* é a utilidade dentro da forma, e o instrumento para gerar coisas. Portanto, para que os seres humanos e as coisas venham a existir, eles devem possuir princípio para ter natureza [(*xing* 性)], e possuir a energia *qi* para adquirir forma [(*xing* 形)]. (Zhu 2002: 2755)

O princípio nunca está separado da energia *qi*. Entretanto, o princípio é que além da forma, enquanto a energia *qi* é aquela dentro da forma. (Zhu 2002: 115).

Podemos obter uma grande visão do pensamento de Zhu Xi sobre princípios e energia *qi*, vendo-o em termos das duas causalidades de Kant. Classifiquei alguns

²² Ela ecoa muito dos argumentos de Kant na *CJ* e é, em certa medida, uma narrativa padrão de dupla causalidade após a intensa reflexão beneficiada pelas *Críticas*.

aspectos abaixo:

1. Uma dicotomia na explicação das causas:

Segundo Kant, “causa” é a “verdadeira base da atualidade” e o “princípio do vir-a-ser”, e a causalidade em geral é uma conexão necessária entre causa e efeito (a consequência de tal base). Na medida em que o pensamento de Zhu Xi sobre princípio e *qi* energia oferece uma abordagem dicotômica para a geração de coisas, ele se assemelha à doutrina de Kant de dupla causalidade. No entanto, sob esta semelhança estrutural, a incomensurabilidade entre as duas versões de dupla causalidade nos informa das qualidades mais fundamentais para cada tradição filosófica.

A “causa eficiente” de Kant diz respeito ao mecanismo da natureza e se aplica a coisas como “aparência” ou “objetos de experiência” (Pluhar 1996: xxvii). Kant chama esta conexão causal do que ocorre “no mundo do sentido de acordo com leis naturais imutáveis”, “a necessidade da natureza” (Kant 1996: 538-539). As causas eficientes de Kant incorporam tanto causas aristotélicas eficientes quanto causas materiais, na medida em que Kant entende o material como a “aparência” de “objetos de experiência” em vez da “coisa em si mesma” ou o substrato suprassensível. Para Zhu Xi, a energia *qi* de fato se refere à base sensata e material para o ser das coisas (tanto substância quanto força) nos termos de Kant, e pode ser bem comparada às “causas eficientes” kantianas. Mas não postula nada semelhante à controversa coisa em si mesma, como um substrato suprassensível necessário sob a aparência material.

Além disso, as “causas eficientes” de Kant estão associadas às “leis naturais imutáveis” e à necessidade natural. A este respeito, ela produz e se agarra à sensação de certeza e precisão. A energia *qi* de Zhu Xi, em contraste, tem um temperamento filosófico muito diferente. Ela está associada à mudança e à contingência. Na famosa metáfora de Zhu Xi sobre a relação entre o supremo (*taiji* 太极) e *yin-yang* (阴阳), ele compara a energia *qi* (*yin-yang*) a um cavalo, e o princípio a um cavaleiro: “a suprema máxima é princípio enquanto aquilo que se move [*yang*] ou descansa [*yin*] é energia *qi*[...]”

Se a suprema máxima (como princípio) é como um cavaleiro, então aquilo que se move ou descansa [(viz. energia *qi*)] é o cavalo” (Zhu 2002: 3129). Eu acho que há um subtexto de que o cavalo é a fonte de mudança (movimento), mas sem um cavaleiro ele fica selvagem²³. Além disso, Zhu Xi usa a noção de *qibing* (气稟 literalmente, [inata] ganhando da energia *qi*, vou chamá-lo de “natureza material” por conveniência) para explicar a contingência das duas maneiras seguintes:

a) Como a disposição humana de promulgar o mal ao lado da natureza humana universal e pura e boa na clássica ideologia confucionista (Mencius). A primeira nasce com, mas contingente (isto é, diferente de pessoa para pessoa), enquanto a segunda é inata e universal:

A natureza humana é boa. Entretanto, alguns nascem para ser bons, outros nascem para ser maus. Isto se deve à diferença em sua natureza material [(*qibing*)][(*qibing*)][(*qibing*)] quando o sol e a lua são brilhantes e o clima é harmonioso, as pessoas que nascem ganham a energia *qi* clara e vigorosa, e então fazem boas pessoas; enquanto que, quando o sol e a lua estão escuros e o clima é anormal, as pessoas que nascem ganham a energia *qi* violenta, elas farão pessoas más[...] a educação é transformar a natureza material [inata][...] é preciso se esforçar para superá-la e remediá-la, cortando seu excesso e devolvendo-o ao equilíbrio. (Zhu 2002: 198.)

b) Como a variação na capacidade física e mental das pessoas, sua personalidade, e até mesmo sua fortuna pessoal. Por exemplo, a clareza e pureza da energia *qi*, respectivamente, afetam a inteligência e o senso moral. As cinco categorias de energia *qi* condicionam a personalidade de uma pessoa de forma diferente. Finalmente, a natureza material também influencia, em certa medida, a fortuna pessoal com relação à riqueza e ao tempo de vida²⁴.

Em resumo, esta dicotomia entre princípio além da forma e energia *qi* dentro da forma no relato de Zhu Xi da geração das coisas, é qualificada em termos kantianos como dois tipos irreduzíveis de bases reais da atualidade ou existência das coisas. Mas a energia

²³ A teoria de Zhu Xi impede a possibilidade desta hipótese em sua ênfase na dependência mútua entre princípio e energia *qi*.

²⁴ Altamente resumido com base em várias passagens longas (Zhu 2002: 204-205, Zhu 2002: 213)

qi de Zhu Xi como a força vital em constante mudança e contingente tem muito mais funções teóricas do que as “causas suficientes” de Kant. A compreensão inovadora de Kant sobre o material, embora muito diferente da concepção predominante dos filósofos naturais em seu tempo, ainda foi influenciada pela ideia da matéria como inerte e morta. A este respeito, encontra-se a divergência nas duas versões de dupla causalidade e encontra temperamentos filosóficos fundamentalmente únicos.

2. A Unidade

Kant acha que os dois tipos de causalidade, apesar de serem irreduzíveis, “devem estar ligados”, em vez de rejeitar um em favor do outro. Esta proposta de fato revela um dilema kantiano: sua doutrina de duas causalidades é essencialmente perturbada por seu dualismo e pela assunção da coisa em si, e sofre de um efeito colateral inevitável de sua divisão da razão em duas (teórica e prática). A solução de Kant para preencher a lacuna, só vem no último estágio de seu projeto filosófico crítico em uma teleologia moral integrada trazida pela *CJ*, onde ele reúne natureza e liberdade na ideia de que o ser humano, como o propósito último da natureza, através de sua existência sob a lei moral, pode encarnar e promover o bem mais elevado como o propósito final. Zhu Xi não faz tal desvio do desapego ao reencontro, nem exige a unidade fornecida por um terceiro integrador. A versão de Zhu Xi de dupla causalidade impede a separação dualista em primeiro lugar: “princípio não é separado da energia *qi*” (Zhu 2002 115.). Mesmo na metáfora do cavalo mencionada acima, Zhu Xi enfatiza particularmente que, quando a energia *qi* viaja, o princípio também viaja. “Os dois são mutuamente dependentes e nunca separados[...]o cavalo transporta o cavaleiro e o cavaleiro monta o cavalo. Quando o cavalo vem e vai, o cavaleiro também vai”. (Zhu 2002: 3129)

3. A prioridade entre os dois:

As duas causalidades irreduzíveis estão ligadas, mas ainda há uma questão quanto

à prioridade. Zhu Xi, em seus últimos anos, relutou em responder a este tipo de conjectura metafísica.

Pergunta: Deve haver primeiro o princípio, e depois vem a energia *qi*?
Como você acha?

Resposta: Esta não é uma questão de prioridade [primeira ou segunda][...] Se se deve supor a gênese, deve ser que o princípio venha primeiro. Entretanto, o princípio não é uma coisa diferente, mas indispensável da energia *qi*. Sem energia *qi*, o princípio não tem como ser instanciado. Se a energia *qi* é metal, madeira, água e fogo, o(s) princípio(s) é(são) o coração humano (*ren*), a retidão (*yi*), a propriedade ritual (*li*) e a sabedoria (*zhi*). (Zhu 2002: 115.)

Para Zhu Xi, a relação entre o princípio e a energia *qi* é caracterizada por sua dependência mútua e indispensabilidade. Em outras passagens, particularmente em seus primeiros escritos, ele simplesmente afirma que o princípio vem em primeiro lugar. Chen Lai argumenta que a “prioridade” de princípio para Zhu Xi é meramente lógica e não temporal (Chen L 2011: 181.). No caso de Kant, ele dá prioridade epistemológica às causas efetivas na pesquisa filosófica (natural), advertindo que meramente “[invocando] o princípio da conexão de finalidade” leva a “fazer a pergunta” (Kant 1997: 337), enquanto no domínio prático, ele dá prioridade à segunda causalidade, a causalidade da vontade (a faculdade de propósito), cuja forma suprema é a liberdade (“um poder de espontaneidade absoluta”) - segundo Kant, a liberdade é o único conceito do supracensível encontrado em nós que é a realidade objetiva aprovada (e, portanto, um fato moral). Portanto, a segunda causalidade de Kant tem uma prioridade moral e metafísica, e mais precisamente, uma prioridade metaética. À luz do pensamento de Kant, sugiro que a prioridade de princípio não é apenas lógica, como Chen afirma, mas mais importante, é uma questão de valor - trata-se da prioridade moral. Tanto o princípio de Zhu Xi quanto o propósito de Kant são a causalidade que exige a propriedade moral.

c. Princípio como propriedade moral e ideias metaéticas neoconfucianas

A noção de princípio neoconfuciano de Zhu Xi, além de ser semelhante ao

propósito de Kant como um tipo especial de causalidade para as coisas sendo assim (*gu*)²⁵, também recebe um segundo sentido - é a(s) regra(s) do porquê as coisas deveriam ser assim (*dangran zhi ze*). Este “deve ser” acrescenta um imperativo moral e transforma o princípio de uma causalidade neutra em uma causalidade moral. Das duas causalidades, é muito claro esse princípio apresenta uma qualidade moral. “Se a energia *qi* é metal, madeira, água, fogo, então o(s) princípio(s) é(são) a cordialidade humana, a retidão, a propriedade ritual e a sabedoria”. Mais uma vez, “bondade, retidão, propriedade ritual e sabedoria humanas são os principais componentes da natureza humana. Todos eles são o que está além da forma. Como eles podem ser divididos?”! (Zhu 2002: 246.). Além disso, o princípio é universalmente difundido na vida cotidiana, e existe objetivamente nas coisas. Não são as “leis naturais imutáveis” kantianas para o mundo sensato, nem a lei moral suprasensível dentro de nós, mas as regras morais para que todos os seres (humanos e coisas afins) devam ser assim. Esta não é uma proposta pampsiquista ou uma proposta teológica. O discípulo de Zhu Xi, Chen Chun em seu *Beixi Ziyi*, explica melhor o que se entende por “deveria ser assim”:

O que os antigos significam por investigação das coisas e princípio(s) exaustivo(s), é buscar a regra [moral] [(*ze*)] para [as coisas] deveriam ser assim” (Chen C 1983: 42.)

“Princípio(s)” é(são) a(s) regra(s) para que as coisas devam ser assim. “Regra” é a norma ou lei. Ela denota certeza sem variabilidade. O que se entende por “deve ser assim” [(*dangran*)] é o que deve ser feito corretamente nas coisas, ou seja, ser adequado [(*qiaohao* 恰好)], sem qualquer excesso ou deficiência. Por exemplo, o governante repousa sobre a virtude do coração humano [(*ren*)], já que repousar sobre a virtude do coração humano é a regra de como o governante deve ser. (Chen C 1983: 42.)

Para o Neoconfucionismo, “deve ser assim” significa “ser adequado”. A adequabilidade em uma coisa (ou ser humano) define sua propriedade moral e determina que sua existência seja essencialmente moral. As coisas podem seguir várias regras específicas para serem adequadas - isto torna os princípios diversos - mas “ser adequado” é

²⁵ Nos termos de Kant, a base real da atualidade das coisas ou o princípio do vir-a-ser.

o princípio comum de que todas as coisas as quais “devem ser assim”. Da mesma forma, quando Zhu Xi defende a doutrina neoconfuciana de “um princípio e múltiplas realizações”, ele aponta que tudo incorpora o princípio específico que é adequado para seu nome ou papel (*ming*), ou seja, “cada um tem sua propriedade [(*dang*)]”, mas “os princípios são naturalmente coerentes” (Zhu 2002: 248-249.) Pode-se inferir daí que a coerência em todos os princípios reside na ideia de “propriedade”.

Seja no mundo natural ou no domínio humano, o princípio está presente. Como diz Cheng Yi, “a grama ou a madeira tem princípio; um evento ou um artefato tem princípio”²⁶. Chen Lai (Chen L 2011: 177.) aponta:

A noção de princípio no Neoconfucionismo tem dois significados principais: as leis das coisas e os princípios morais. Embora o significado de princípio esteja dividido nestes dois sentidos, eles estão essencialmente unidos do ponto de vista neoconfuciano - os princípios morais são a manifestação particular das leis universais do universo na sociedade humana.

Para Zhu Xi, os seres humanos não são supremos no sentido kantiano - isto é, como 1) o único ser moral (com liberdade) na terra, e 2) a última pureza da natureza que luta pela promoção do bem mais elevado como o propósito final da criação. Os seres humanos e as coisas na ideologia neoconfuciana não são diferenciados por causa da possibilidade de serem morais (adequados), mas meramente devido à distinta natureza material obtida da energia *qi*:

Em relação à energia *qi*, tanto os seres humanos quanto as coisas são gerados por ela; [Entretanto,] em relação à qualidade da energia *qi* (seja fina ou grosseira), os seres humanos recebem a energia *qi* adequada e fluida enquanto as coisas recebem o tipo desequilibrado e rígido. Devido à energia *qi* adequada, os humanos podem compreender o princípio, enquanto que devido à energia *qi* desequilibrada, o princípio nas coisas é bloqueado e eles não podem conhecê-lo. (Zhu 2002: 194)

²⁶ Aqui eu traduzi particularmente “*wu*” em “artefatos” para fazer o contraste no subtexto (Aqui, Cheng significa coisas feitas pelo homem em contraste com as coisas naturais como uma grama e uma madeira). “*Wu*” geralmente pode significar objetos ou coisas.

Baseado na ideia de “adequação” ou “propriedade” que todos os seres possuem e devem concretizar, Cheng-Zhu Neo-Confucionismo construiu seu fundamento metaético e justificou a importância metodológica do método filosófico reinventado de investigação das coisas. Portanto, Zhu Xi propõe que “se deve observar se uma coisa é ou não própria para seu princípio” logo após sua explicação sobre a coerência de princípio e a propriedade nas coisas (Zhu 2002: 248-249.).

Pelo reconhecimento da adequação nas coisas, não só se encontra os fatos morais difundidos no mundo vivo e encarnados por todas as coisas, mas também se ilumina o princípio coerente em si mesmo - a possibilidade de ser adequado e harmonioso com o próprio contexto, como barcos viajando suavemente na água e carruagens viajando com sucesso em terra, mas não o contrário (Zhu 2002: 189.). A investigação das coisas exige reorientar a busca metafísica de significado, verdade e valor final de volta às questões cotidianas e às dez mil coisas que encontramos no mundo vivo, em vez de perseguir o “distante, abstruso e suprassensível” *tao* sem forma além do “horizonte do domínio humano e do céu”, como acontece com os neodaoístas, ou de penetrar profundamente na mente do coração em prol de uma iluminação genuína a partir de dentro, como acontece com os budistas.

Além disso, a investigação das coisas também difere da pesquisa científica moderna em seu objetivo explícito de buscar o reconhecimento moral; assim, é fundamentalmente um método prático de auto-cultivo em vez de um método científico para o conhecimento cognitivo. Ele exige o “retorno a si mesmo” (*fanshen* 反身) para reforçar o princípio.

Pergunta: O que significa “voltar a si mesmo a fim de esgotar o princípio [sondar totalmente]”.

Resposta: O retorno a si mesmo significa reforço. Resposta adicional: busca no próprio corpo e [no próprio] papel social. (Zhu 2002: 3766)

Neste sentido, o Neoconfucionismo deve ser considerado como verdadeira filosofia (ou sabedoria) nos termos de Kant, que diz respeito ao propósito (moral) final dos poderes cognitivos humanos. O filósofo genuíno é o filósofo prático (Kant 1997: 300). O princípio não existe em uma espécie de espaço alienígena que transcende o

domínio do mundo humano. A investigação das coisas valoriza o momento do encontro - o momento do reconhecimento - onde se considera que seja interior ou exterior, é um e o mesmo princípio (Zhu 2002: 723.); seja nas coisas ou em mim, é um e o mesmo princípio (Chen C 1983: 42.); seja celestial ou humano, é um e o mesmo princípio. (Zhu 2002: 2676, 589.)

Quero concluir esta seção com outra citação de Zhu Xi:

As pessoas geralmente consideram o princípio (o *dao*) como uma coisa abstrata e transcendental [(*xüankong* 悬空²⁷)]. [O fato de que] *The Great Learning* não fala de princípio exaustivo, mas apenas de investigação das coisas, é para incitar as pessoas a compreender [o princípio] por meio de [investigação] das coisas. Desta forma, pode-se ver o corpo substancial [(ou essência, *shiti* 实体)]. O chamado corpo substancial não pode ser reconhecido, exceto por meio de [investigação] das coisas. Por exemplo, os barcos são feitos para viajar na água enquanto as carruagens são feitas para viajar em terra. Agora, mesmo juntando uma multidão de pessoas para empurrar um barco em terra, ele não viajará. Assim, reconhece-se que o barco não é [adequado] para viajar em terra. Isto mostra o chamado corpo substancial (ou essência). (Zhu 2002: 469.)

O princípio não é misterioso. O “corpo substancial” existe nas coisas, na adequação das coisas ou, nos termos de Kant, no propósito, ou seja, na utilidade num contexto específico²⁸. Na passagem acima, Zhu Xi justifica a reformulação da doutrina clássica “*gewu*” como investigação das coisas, e a associação dela com a noção central de princípio neoconfuciano. Com base na ideia de “adequação” como princípio moral coerente ou “corpo substancial” em todos os seres (humanos e coisas afins), o Neoconfucionismo constrói um fundamento metaético para sua ética normativa e prática de cultivo moral, e, com sucesso, recoloca o *tao* metafísico de volta ao mundo vivo.

²⁷ “*Xüankong*” significa literalmente “suspensão no ar”. Aqui escolho traduzi-lo como “abstrato e transcendental”, porque é de certa forma comparável à definição de Kant de “transcendental”, o que significa sem fundamento na experiência possível e impossível de ser confirmado objetivamente.

²⁸ A segunda causalidade de Kant, a causalidade do propósito, é também a “conexão da utilidade”, *nexum utilitatis* (Kant 1997:204).

3. Conclusão: avaliação das duas versões da teleologia moral

Para Zhu Xi, os princípios inatos em todas as coisas investigadas (tanto naturais quanto artificiais) são propriedades morais. A investigação neoconfuciana das coisas encontra um propósito moral em cada encontro com a “adequação” nas coisas (também em si mesmo). Cada momento de tal encontro é uma ocasião de auto-cultivo e de esclarecimento moral. Mas para Kant, o julgamento reflexivo como método, em seu estudo da natureza, encontra apenas a causalidade dos propósitos, isto é, a relação entre os meios e o fim. Embora a natureza seja então vista como um sistema teleológico, ela não é necessariamente caracterizada por qualquer propriedade moral. A teleologia moral kantiana - o esclarecimento da qual tem que fazer um desvio: quando o julgamento reflexivo em sua ideia da natureza como um sistema teleológico inevitavelmente ascende ao supracensível, e conjura a ideia de um propósito final incondicionado que está essencialmente além de seu alcance, sofrendo assim de uma antinomia, a razão com base na lei moral revela o profundo fato teleológico moral em nós - o propósito final deve ser, ao mesmo tempo, o bem moral mais elevado pelo qual temos que lutar.

Se Zhu Xi pudesse ter lido Kant, pode-se imaginar que a abordagem kantiana não sofreria menos críticas do que o taoísmo e o budismo. É exatamente o que Zhu Xi gostaria de evitar - pendurar toda a força moral e certeza no reconhecimento de uma ideia final - embora seja o propósito final, o bem maior, a lei moral ou a liberdade. Zhu Xi considera isso como uma abordagem fácil demais, que não leva à verdade última, mas a meras alucinações, e mostra um desejo meramente humano. Embora a investigação das coisas assuma teoricamente um princípio coerente (uma “raiz”, ou “corpo substancial”), o método em si é projetado para um uso exatamente oposto - para se envolver com as “múltiplas realizações” do princípio único na vida diária. Isto também explica o fato de que, mesmo que no Neoconfucionismo exista também a ideia do bem maior ou do bem perfeito (*zhishan* 至善²⁹), ele não tem um papel metaético e metodológico crucial, como a investigação das coisas. Zhu Xi direciona intencionalmente esta ideia para os assuntos

²⁹ “Zhishan” também é uma ideia de *The Great Learning*.

cotidianos - como relata seu discípulo: “quando ele [Zhu Xi] fala do “bem mais elevado”, ele diz novamente: “o que é mostrado na vida diária, tudo tem sua regra essencial e determinante, respectivamente” (Zhu 2002: 579). Para os neoconfucianos, não há necessidade de esperar pela única ideia final para a transformação moral.

A investigação neoconfuciana das coisas olha para o exterior para encontrar a coerência moral entre nós e as coisas, enquanto Kant rejeita fundamentalmente o mundo natural (como mecânico) em nome da certeza moral em termos de liberdade. O neoconfucionismo tenta revelar o que é parecido nos domínios humano e natural, enquanto Kant procura provar o que é único em nós. No entanto, ambos trazem sentido ao nosso mundo vivente e proporcionam uma visão de uma vida melhor. Ainda se pode perguntar: os dois filósofos estão corretos? Quem detém a verdade última? diria Kant: “Interrogue a lei moral em você! Você sempre sabe”. Enquanto Zhu Xi poderia dizer: “Comece a investigar as coisas ao seu redor, e algum dia, você saberá”.

Referências

- Kant, I. 1987, em W. S. Pluhar, (trans.), [*Critique of Judgment*](#), Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, I. 1996, em W. S. Pluhar, (trans.), [*Critique of Pure Reason*](#), Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, I. 1997, em K. Ameriks e S. Naragon, (trans.), [*Lectures on Metaphysics*](#), Cambridge, Cambridge University Press.
- Kant, I. 2002, em W. S. Pluhar, (trans.), [*Critique of Practical Reason*](#), Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.
- Butts, R.E. 1984, [*Kant and the Double Government Methodology*](#), Dordrecht, D.Reidel Publishing Company.
- Chen, C. 1983, *Beixi Ziyi* 北溪字义 (Master Beixi's Explanation of the Neo-Confucian Terms), 北京: 中华书局.
- Chen, L. 2011, *宋明理学* (Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties), 北京: 三联出版社.
- Cheng, Y. e Cheng H. 1981, *Ercheng Ji* 二程集 (The Collection of Two Chengs' Works), 北京: 中华书局.
- Feng, Y. 1983, em D. Bodde (trans.), [*A History of Chinese Philosophy II*](#). Princeton, Princeton University Press.
- Fugate, C.D. 2014, [*The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy \(Kantstudien-Ergänzungshefte Book 178\)*](#), De Gruyter.
- Gregor, M. 1997, [*Groundwork of the Metaphysics of Morals*](#), Cambridge, Cambridge University Press.
- LP, P. C. 1987, [*Treating Persons As Ends: An Essay on Kant's Moral Philosophy*](#). Lanham, University Press of America.
- Mclaughlin, P. 1990. [*Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*](#), Lampeter, The Edwin Mellen Press.

Zhu, X. 2002, em J. Zhu, Z. Yan, Y. Liu, (eds.), *Zhuzi Quanshu* 朱子全书 (The Complete Collection of Master Zhu's Works), 上海: 上海古籍出版社.

Zuckert, R. 2007, *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge, Cambridge University Press.

Abreviações

Títulos abreviados de Kant

CJ: Crítica da Faculdade de Julgar

CRP: Crítica da Razão Pura

CRPr: Crítica da Razão Prática

LM: Palestras sobre Metafísica

Títulos abreviados de Zhu Xi

Huowen: Sishu Huowen 四书或问

Yülei: Zhuzi Yülei 朱子语类

Wenji: Huian Xiansheng Zhuwengong Wenji 晦庵先生朱文公文集

Zhangju: Daxue zhangju 大学章句

Zhengyi: Liji Zhengyi 礼记正义

Ziyi: Beixi Ziyi 北溪字义

Creative Commons License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Received: 07/04/21

Accepted for publication: 20/04/21

Published: 03/06/21
