

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CEDRIC CORREVON SARTORI

A passagem para o abismo entre a natureza e a liberdade.

Uma investigação do sistema crítico de Immanuel Kant
a partir da Crítica da Faculdade do Juízo.

VITÓRIA - ES

2013

CEDRIC CORREVON SARTORI

A passagem para o abismo entre a natureza e a liberdade.

Uma investigação do sistema crítico de Immanuel Kant
a partir da Crítica da Faculdade do Juízo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Thana Mara de Souza

Vitória - ES

2013

CEDRIC CORREVON SARTORI

A passagem para o abismo entre a natureza e a liberdade.

Uma investigação do sistema crítico de Immanuel Kant
a partir da Crítica da Faculdade do Juízo.

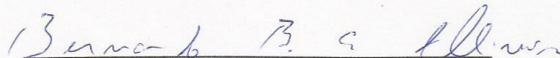
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 16 de dezembro de 2013.

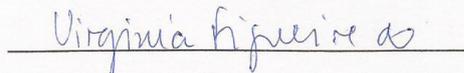
COMISSÃO EXAMINADORA



Prof. Dra. Thana Mara de Souza (Orientadora – UFES)



Prof. Dr. Bernardo Barros Coelho de Oliveira (UFF)



Prof. Dra. Virginia de Araujo Figueiredo (UFMG)

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S251p Sartori, Cedric Correvon, 1975-
A passagem para o abismo entre a natureza e a liberdade :
uma investigação do sistema crítico de Immanuel Kant a partir da
Crítica da faculdade do juízo / Cedric Correvon Sartori. – 2013.
159 f.

Orientador: Thana Mara de Souza.

Coorientador: Bernardo Barros Coelho de Oliveira.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal
do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804, Crítica da faculdade do juízo.
2. Estética. 3. Imaginação (Filosofia). 4. Humanidades. 5.
Crítico (Filosofia). I. Souza, Thana Mara de. II. Oliveira,
Bernardo Barros Coelho de, 1965-. III. Universidade Federal do
Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV.
Título.

CDU: 101

Este trabalho trata sobre a beleza.
Cabe dedicá-lo a mais bela obra
que pude admirar:
minha família.

Magda.
Ideal de beleza.

Pedro Vinicius e Arthur.
Símbolos da felicidade.

Agradeço aos professores,

Thana,
pela orientação dedicada e cuidadosa.

Bernardo,
por despertar o interesse
que resultou nesta pesquisa.

Virginia,
por gentilmente aceitar julgar o trabalho.

e a
CAPES
por financiar a pesquisa.

“Pois qual seja o grau mais elevado em que a humanidade deverá parar e a grandeza do intervalo que necessariamente separa a idéia da sua realização, é o que ninguém pode nem deve determinar, precisamente porque se trata de liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir.”

Immanuel Kant

RESUMO

A filosofia *Crítica* de *Immanuel Kant* pode ser dividida em três momentos fundamentais, cada um deles representado por uma obra. Em resumo, a primeira delas, a *Crítica da Razão Pura*, é uma investigação sobre os limites do conhecimento teórico que, por um lado, exhibe as bases *transcendentais* de constituição da *natureza*, que legitimam os conhecimentos *apodícticos* das ciências duras nesse domínio, e, por outro, limita o conhecimento teórico aos objetos da experiência, embora confirme que não há contradição em *pensar* como possível uma causalidade livre, a *liberdade*. A segunda obra, a *Crítica da Razão Prática*, confirmará a realidade *prática* da idéia de liberdade, através do reconhecimento de um domínio que a razão ocupa com as suas próprias leis, que determinam que a *vontade* se dirija para a construção do que *deve ser* uma humanidade livre. Contudo, considerando que o *livre-arbítrio* permite que a lei moral não seja atendida, e o mal radical da natureza humana que nas suas escolhas se inclina para o não cumprimento da lei, as idéias da *imortalidade da alma* e de *Deus*, que nos limites da primeira *Crítica* só puderam ser reconhecidas como legítimas por sua função *regulativa* para o conhecimento teórico, são atestadas como um *postulado* necessário da razão prática para a possibilidade do *Sumo Bem*, apesar de não resultarem em um conhecimento sobre a natureza, domínio onde devem ser realizadas historicamente as exigências da razão prática. A terceira *Crítica*, intitulada *Crítica da Faculdade de Julgar*, revela em sua *Introdução*, ao declarar que restou um *abismo* entre os conceitos de natureza e de liberdade, pela heterogeneidade de suas leis, o interesse sistemático na *Faculdade de Julgar* como a via de possibilidade para a *passagem* por sobre o abismo. A presente pesquisa apresenta uma interpretação sobre as duas primeiras obras *Críticas* para mostrar a constituição de cada um dos dois domínios do conhecimento filosófico e a limitação destas obras no que se refere à exigência da razão sobre a possibilidade da consumação do *fim terminal*: a realização moral da humanidade na natureza. Em seguida, interpreta a terceira *Crítica*, para mostrar como a *Faculdade de Julgar Estética*, orientada por um princípio próprio de uma *conformidade a fins da natureza*, ao julgar a beleza de certos objetos da natureza e das belas-artes, revela que a natureza, para além dos

limites mecânicos do entendimento, convém à harmonia das faculdades do conhecimento, o que a razão toma analogicamente como conforme aos seus interesses morais. Além disso, a consideração sobre a capacidade de criação da arte bela pelo *gênio*, e da imaginação na apresentação de *idéias estéticas*, alimentam a esperança sobre a capacidade humana para satisfazer as exigências da razão. Temos assim, por meio da *Faculdade de Julgar Estética* e da sua ligação com o *sentimento de prazer e desprazer*, uma experiência estética que realiza a passagem, ao ampliar, pelo sentimento ligado às faculdades de conhecimento, o conceito de natureza apresentado pela primeira *Crítica*, e aproximar a natureza da liberdade, permitindo integrar as duas partes da filosofia em um sistema completo.

ABREVIATURAS

CRP	Crítica da razão pura. (para depois citar A ou B)
CRPr	Crítica da razão prática. (para citar entre [] a paginação do original da 1ª edição original e em seguida a página da tradução adotada)
CFJ	Crítica da faculdade do juízo.
FMC	Fundamentação da metafísica dos costumes.
PICFJ	Primeira introdução à Crítica da faculdade do juízo.
Proleg.	Prolegômenos a toda metafísica futura.
Religião	A religião nos limites da simples razão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I - O DOMÍNIO DA NATUREZA	17
* Sensibilidade *	24
** Pensamento **	41
*** Coisa em si ***	57
CAPÍTULO II - O DOMÍNIO DA LIBERDADE	64
* Razão especulativa *	67
** A possibilidade teórica da idéia de liberdade **	74
*** Razão prática ***	83
CAPÍTULO III – A PASSAGEM	103
* As Introduções à Crítica da Faculdade de Julgar *	106
** A condição para a <i>passagem</i> nas Introduções **	128
*** A bela passagem ***	141
CONCLUSÃO	154
BIBLIOGRAFIA	156

INTRODUÇÃO

A terceira *Crítica* reconhece a *Faculdade de julgar reflexionante* como não subordinada aos interesses de uma razão teórica ou prática, que ditam suas leis para os domínios da natureza e da liberdade. Uma faculdade com um princípio transcendental próprio, para a atividade reflexionante, *simplesmente subjetivo*, que apesar de não estabelecer leis para um *domínio* próprio de objetos, “*pode todavia possuir um território próprio*”¹ onde é possível um certo tipo de conhecimento. Neste estado de liberdade em que pode encontrar-se, sob uma lei própria, a faculdade do Juízo terá um papel fundamental para reunir em um sistema, propriamente dito, os resultados das *Críticas* anteriores. Se, como assegura a *Introdução à Crítica da Faculdade do Juízo*, entre os domínios do entendimento e da razão restou um “*abismo intransponível*”, por meio de uma *Crítica* da faculdade de julgar estética será possível confirmar que esta faculdade permite uma passagem para o *abismo* e que é possível um sistema filosófico transcendental completo.

Apresentamos o percurso sistemático da *CFJ* como o esforço em solucionar o *abismo* da razão, compreendido como o problema humano (do homem enquanto ser de liberdade e natureza) em conhecer que é possível realizar o fim que a razão determina que deve ser realizado pela ação moral: a liberdade humana na natureza. Este problema pode ser dividido em dois aspectos: 1º) Que o homem possa confiar em sua capacidade de cumprir os deveres morais determinados *a priori* pela razão, dirigidos sempre para o universal, para o conceito de humanidade, sem deixar se levar por inclinações sensíveis que satisfazem somente aos seus interesses particulares e que, por isso, podem prejudicar os fins últimos da razão; 2º) Que a natureza, considerada em suas leis particulares, seja acolhedora aos efeitos das ações morais de modo que haja a correspondência entre os fins racionais e os fins da natureza. Uma solução que resulte em uma unidade entre liberdade e natureza pode parecer um paradoxo já que parece haver uma oposição entre ação moral e felicidade na maneira em que estes conceitos são apresentados na *Crítica da Razão*

1 *CFJ*, XXI-XXII

Prática. Contudo, a unidade entre moralidade e felicidade é uma exigência da razão e sem ela as leis morais perdem seu sentido.

O problema cuja solução ficou por conta da terceira *Crítica* é descrito em sua Introdução nos seguintes termos:

*Ainda que na verdade subsista um **abismo** intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que **nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão)**, como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter uma influencia no segundo, contudo este último deve ter uma influencia sobre aquele, isto é, **o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.** Mas por isso tem que existir um fundamento da unidade do supra-sensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista pratico, um conhecimento deste e, por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a **passagem** da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro.²*

Os resultados alcançados pelas duas primeiras críticas são confirmados pela primeira passagem grifada da citação acima, a saber: 1º) A razão teórica não pode conhecer absolutamente nada sobre os conceitos supra-sensíveis; 2º) A razão prática determina a vontade independente de qualquer outro móbil, mas não pode conhecer teoricamente o objeto transcendental, o supra-sensível à base da natureza. Estes resultados correspondem aos dois diferentes domínios: o domínio da natureza, determinado pelas leis do entendimento segundo suas categorias; e o domínio da liberdade onde as leis da razão determinam a vontade. Contudo, tais domínios se mantêm separados por um abismo de leis que não se comunicam.

A natureza nos aparece somente enquanto fenômeno (*Erscheinung*) e toda a ordem com que a apreendemos é o resultado da síntese, realizada pelo sujeito do conhecimento, da matéria da sensação sob as formas *a priori* da sensibilidade, espaço e tempo, e dos conceitos *a priori* do entendimento. Nosso conhecimento está

² CFJ, XIX – XX. Grifos nossos

limitado a estas formas à priori que constituem o domínio da natureza, que só nos é acessível enquanto fenômeno. No entanto, ao determinar como limite do nosso conhecimento os fenômenos, o entendimento reconhece que para além dele existe a *coisa em si (Dingansich)* sobre a qual nenhum conhecimento teórico é possível. A condição de possibilidade e os limites do conhecimento são apresentados por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Em sua segunda obra crítica, a *Crítica da Razão Prática*, Kant se debruça sobre os fundamentos de nossas ações e estabelece que são determinadas por leis a priori da razão, ou seja, anteriores e livres de qualquer determinação sensível. É da lei moral, como um *factum da razão*, que se extrai a realidade do conceito de *liberdade*. A ação moral, portanto, não é motivada nem determinada segundo as leis da natureza, não é submetida às relações de causa e efeito como acontece neste domínio. Na verdade é causalidade indeterminada, livre. A liberdade é real para a razão prática.

Mas, conforme a segunda passagem grifada na citação, a liberdade só pode realizar o que *deve ser* como fenômeno, tem que se realizar na natureza. É nela que podem ser experimentados os efeitos da liberdade; o que a razão prescreve como um dever tem que poder ser realizado. No entanto, ao considerar que a natureza humana não é *santa* e que a natureza *em geral* é mecânica e não está dirigida para fins, e que para além dos fenômenos da natureza, sobre as coisas em si que lhe são fundamento nenhum conhecimento é possível, permanece velado se suas leis particulares colaboram para a realização de algum fim ideal. Sendo assim, a via teórica não autoriza nenhum conhecimento do supra-sensível fundamento da natureza; assim como a via prática não autoriza nenhum conhecimento das leis particulares da natureza, enquanto fenômeno. O que podemos esperar sobre a possibilidade da realização moral do homem, ou seja, da liberdade, interesse e fim último da razão, na natureza?

**

Imaginemos uma ilha formada por imensos paredões rochosos e no topo, muito acima do nível do mar, as dimensões são insuficientes e os recursos escassos para a satisfação de seus habitantes, que são levados regularmente a se colocarem à beira da grande depressão para buscar, no imenso oceano à frente, única imagem em toda extensão que vai ao horizonte infinito, novas terras que possam ser ocupadas. Nenhuma outra terra à vista. É irresistível a tendência a lançar-se em busca de novos domínios. As investidas em que se lançam alguns aventureiros não oferecem boas condições. São constantes os nevoeiros que iludem fazendo tomar a descoberta de icebergs, que logo derretem desfazendo toda a segurança, por terras firmes...

É recorrendo a uma imagem comparável a esta que Kant se vale para dar início a um resumo dos resultados obtidos pela *Analítica Transcendental* e reforçar uma “*distinção de todos os objetos em fenômenos e númenos*”³. Poderíamos prosseguir a imagem oferecida por Kant para dar um panorama dos passos que se seguem à *Analítica*, e completar a representação geral da *Crítica da Razão Pura*, assim:

... Até que um dia um habitante toma a decisão de explorar sua própria ilha e se aproxima de uma margem nunca antes explorada. De lá é possível avistar algo que sugere novas terras. Não se sabe ainda como chegar lá para uma confirmação, mas a descoberta mantém renovada uma confiança inabalável sobre a *possibilidade* de novos domínios... Que serão ocupados, de fato, somente na *Crítica da Razão Prática*.

Esta imagem serve bem para introduzir as braçadas que daremos nos dois primeiros capítulos da dissertação para mostrar como as duas primeiras obras críticas estabeleceram cada uma um domínio: o da *natureza*, terra firme para o conhecimento teórico, e o da *liberdade*, onde a razão governa autônoma sobre as ações, e o *abismo* que os separa, que mobilizou Kant posteriormente a escrever uma terceira *Crítica* em busca de uma possível *passagem*.

3 Capítulo III da *Analítica dos Princípios*. CRP A 235, B 294.

No primeiro capítulo, *o domínio da natureza*, mostraremos que na *Estética* e na *Analítica Transcendental* Kant exhibe o mapa da “*terra da verdade*”, onde são possíveis conhecimentos legítimos e necessários, embora limitados aos “*objetos de uma experiência possível*”, objetos que, para nós, não passam de *fenômenos*. A *CRP* revela um único domínio legítimo para os conhecimentos teóricos, o *domínio da natureza*⁴, onde o entendimento legisla *a priori*. Ultrapassar os objetos da experiência em vista de um conhecimento teórico sobre as coisas em si, segundo os resultados da primeira *Crítica*, é somente lançar-se no vasto “*oceano*” que cerca a terra firme e que é o “*verdadeiro domínio da aparência*”⁵ onde ainda não foi possível encontrar um domínio legítimo para o conhecimento. Para exhibir as condições de possibilidade dos conhecimentos apodícticos das ciências e o limite do conhecimento teórico aos objetos da experiência, utilizaremos as duas primeiras seções do capítulo. Na primeira trataremos das formas *a priori* da sensibilidade e na segunda das formas *a priori* do pensamento. Na última seção defenderemos que como resultado de um *Idealismo Transcendental*, inaugurado pela *CRP*, é inevitável um *abismo epistemológico* entre o fenômeno e o nùmeno decorrente dos limites teóricos da razão e abordaremos o conceito de *coisa em si* como um conceito limite para o entendimento, que abrirá o caminho para a posterior solução da dialética cosmológica na *Terceira Antinomia*.

No segundo capítulo, *o domínio da liberdade*, a *primeira seção* estará ocupada em mostrar que a razão é a faculdade que dá origem ao conceito do incondicionado, que reúne os conceitos sempre condicionados do entendimento sobre a natureza em uma totalidade, mas que só tem aplicação legítima em um uso regulativo para o conhecimento teórico, e quando tomado em um uso constitutivo para o conhecimento do supra-sensível coloca a razão em um inevitável conflito. Na *segunda seção* mostraremos como foi possível, no âmbito da primeira *Crítica*, mostrar que não há contradição entre a idéia da razão de uma causalidade livre, pensada como nùmeno, e o mecanicismo da natureza, pensado como fenômeno, o que garante a possibilidade teórica do conceito da razão de uma *causalidade pela liberdade*. O limite do conhecimento teórico aos fenômenos é que torna possível

4 Adotamos este termo em referencia aos resultados da *CRP* apesar de seu emprego ser feito por Kant somente na terceira *Crítica*.

5 *CRP* A 235-6, B295. Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e nùmenos.

resolver a dialética em que se encontra a razão, em meio às posições de um *idealismo* (*problemático* ou *dogmático*) e de um *ceticismo*, quando tratam do conhecimento das *coisas em si*, e que só por meio desta solução transcendental foi possível preservar teoricamente tanto os fundamentos das ciências da natureza, com sua necessária cadeia causal, quanto a possibilidade da liberdade, como uma causalidade livre. A conquista da possibilidade da liberdade realizada pela via teórica na *CRP* abre o caminho para a futura constituição do domínio de uma razão prática. Por fim, a *terceira seção* estará dedicada a mostrar como Kant converte a possibilidade teórica da liberdade admitida na *CRP*, em um conhecimento prático objetivo da realidade da liberdade pela razão prática, para revelar um novo *domínio o da liberdade*.

Somente na segunda *Crítica* foi possível demonstrar a realidade da liberdade, com a confirmação de que a razão determina *a priori* a vontade para realizar o sumo bem, objeto e fim último da razão. E que o dever de realizar o sumo bem faz postular e exigir a realidade prática da imortalidade da alma e de Deus como garantia da possibilidade do sumo bem. Contudo, o conceito de *sumo bem* não foi suficiente para estabelecer a passagem, entre os dois domínios agora estabelecidos, reclamada posteriormente na *Introdução à terceira Crítica*.

Mostraremos, no terceiro capítulo, que os postulados não foram suficientes para garantir a possibilidade da realização dos fins morais da razão na natureza, pois faltava ainda sentir que os esforços morais não são em vão. Para isso, na primeira seção faremos uma comparação entre as duas *Introduções* escritas para a *CFJ*, para mostrar que somente na segunda delas, a versão publicada junto com a obra, a função sistemática da *CFJ* de dar solução ao problema da possibilidade da realização dos fins práticos da razão na natureza é colocada em destaque. Na segunda seção mostraremos como a o juízo reflexionante dá origem ao conceito de conformidade a fins e apresenta a faculdade de julgar estética como a condição transcendental de uma experiência que nos faz reconhecer a natureza conforme aos fins da razão. Por fim, na última seção, mostraremos como o juízo estético oferece a passagem entre a natureza e a liberdade.

CAPÍTULO I - O DOMÍNIO DA NATUREZA

Para acolher a definição kantiana de natureza estabelecida na *CRP* é preciso ter em mente que Kant é um “cientista newtoniano”⁶ comprometido com a tarefa de oferecer os fundamentos das ciências para os conhecimentos de um mundo real que, assegura, pode ser conhecido objetivamente, retirando-as de uma posição de inferioridade frente a uma metafísica dogmática. A relação entre a filosofia *Crítica* e as ciências, apesar da defesa comum entre alguns intérpretes do neokantismo de que a *CRP* existia fundamentalmente em função de legitimar as ciências⁷, é aos nossos olhos de complementaridade. As ciências têm a vantagem de poderem verificar seus princípios e conceitos na experiência.⁸ Esta vantagem, com relação à metafísica, contribui então para o desenvolvimento da *Crítica*, já que Kant esteve convicto da necessidade e da universalidade dos referidos princípios, inclusive nas ciências da natureza⁹, e tomou desta certeza¹⁰, confirmada na experiência, para desenvolver sua teoria sobre as condições *a priori* do conhecimento. Iniciar a *Crítica* com a demonstração da possibilidade da matemática e da ciência pura da natureza

6 Lebrun, 1993 p. 27

7 Hoffe (2005, p.43) acusa algumas tendências do neokantismo de reduzir a primeira *Crítica* a uma “teoria da experiência”, termo que Hermann Cohen emprega em referência à *CRP*. Na “disputa de Davos entre Ernest Cassirer e Martin Heidegger” este aponta o neokantismo como responsável por reduzir o objeto da filosofia ao conhecimento científico e que, sob este prisma, “Kant foi considerado como teórico da teoria matemático-física do conhecimento” (Heidegger. 1996, p.211)

8 Os pretensos conhecimentos que não podem ser confirmados pela experiência são fruto da razão teórica que no uso especulativo, sem ser refreada pela *Crítica*, produz ilusões.

9 *CRP*, B 17-8. “A ciência da natureza (*physica*) contém em si, como princípios, juízos sintéticos *a priori*”. Limitar-me-ei a tomar, como exemplo, as duas proposições seguintes: em todas as modificações do mundo corpóreo a quantidade da matéria permanece constante; ou: em toda a transmissão de movimento, a ação e a reação têm de ser sempre iguais uma à outra. Em ambas as proposições é patente não só a necessidade, portanto a sua origem *a priori*, mas também que são proposições sintéticas.” (grifo nosso)

10 *Ibid.*, B 20-1. “Como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura? Como estas ciências são realmente dadas, é conveniente interrogarmo-nos como são possíveis; que têm de ser possíveis demonstra-o a sua realidade*” (grifo nosso) e em nota inserida sobre esta passagem Kant complementa “* No respeitante à física pura, poder-se-ia ainda duvidar da sua existência real. Mas basta dar um relance de olhos às diferentes proposições que aparecem ao princípio da física propriamente dita (*empírica*), como sejam as da permanência da mesma quantidade de matéria, da inércia, da igualdade da ação e reação, etc., para logo nos convenceremos de que constituem uma *physica pura* (ou *rationalis*) que, como ciência especial, bem merece ser exposta, separadamente, em toda a sua extensão, quer esta extensão seja maior ou menor.” O que vem a reforçar o que pretendemos mostrar na nota 11 acima.

é uma eficiente estratégia metodológica já que nestas é possível uma confirmação objetiva pela experiência.¹¹

Não faltam passagens na CRP para mostrar que o interesse primordial de Kant é a metafísica¹². Para confirmar se no campo especulativo é possível ter o mesmo “*caminho seguro da ciência*”¹³, Kant precisará primeiro explicar, de forma clara, como são possíveis os evidentes conhecimentos apodícticos entre as ciências, problema que ele resume com a conhecida pergunta: *Como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*¹⁴.

Portanto, a *Crítica da Razão Pura* parte de uma constatação: a segurança e a firmeza que se mantêm entre os conhecimentos da matemática e da geometria e os avanços obtidos, na modernidade, no campo da física, cujos princípios para Kant são leis *necessárias* da natureza confirmadas pelas experiências empíricas, para formular um questionamento:

*Porque será então que ainda aqui [na metafísica] não se encontrou o caminho seguro da ciência? Acaso será ele impossível? De onde provém que a natureza pôs na nossa razão o impulso incansável de procurar esse caminho como um dos seus mais importantes desígnios? (...) [D]e que indícios nos poderemos servir para esperar, em novas investigações, sermos melhor sucedidos do que os outros que nos precederam?*¹⁵

Podemos perguntar se a tentativa de responder tais questões não é já um procedimento metafísico. Qualquer resposta dada a elas não seria um paradoxo frente ao próprio questionamento? Kant defenderia que sim, caso o pensamento metafísico se mantivesse dogmaticamente assentado na opinião de que os nossos conhecimentos são regulados pelos objetos; mas ao adotar um novo *método*, para uma nova metafísica, em analogia à mudança de ponto de vista realizada por

11 Proleg., §5 p. 24

12 CRP A 3, B 6-7. “É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. [Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência que, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se metafísica.”

13 Ibid., B XV

14 Ibid., B 19

15 Ibid., B XV

Copérnico na física, quando explica os movimentos celestes não mais pelo movimento dos astros em torno do observador, mas ao contrário, pelo movimento do observador ao redor dos astros, é possível descrever a origem e os fundamentos das certezas nos conhecimentos científicos e, ainda, colocar a própria metafísica no caminho seguro das ciências.

A metafísica, *rainha de todas as ciências*, trata de problemas inevitáveis à razão, que Kant resume sistematicamente em três: *Deus, mundo (que inclui o problema da liberdade) e a imortalidade da alma*. A *metafísica dogmática* é aquela que tem a pretensão de produzir conhecimento, mediante uma lógica formal, sobre tais conceitos que não encontram correspondentes possíveis na experiência. Ao longo de sua história, em meio a *disputas infundáveis*, a metafísica ofereceu as mais diversas soluções para os problemas em torno destes conceitos. Tantas respostas contraditórias resultaram, de tempos em tempos, no ceticismo: a descrença sobre a possibilidade de conhecimentos seguros. Kant mesmo, inicialmente, esteve entre aqueles que discursavam para seus alunos sobre a *Alma, o Mundo e Deus* até que despertou de seu *sonho dogmático* ao entrar em contato com o pensamento de Hume.¹⁶ O filósofo de Königsberg percebe então que, antes de qualquer afirmação a respeito de objetos e idéias, é preciso investigar as fontes do conhecimento no sujeito para compreender como são possíveis os conhecimentos realizados através de *juízos sintéticos a priori*, que possibilitam os avanços do conhecimento já confirmados nas ciências, para saber se esta mesma possibilidade se estende a todos os conceitos presentes em nossa mente.

O empirismo humeano afirma que o conhecimento tem origem na experiência. Disso resulta que, como a experiência só nos fornece representações contingentes nenhum conhecimento pode pretender necessidade e universalidade. Mesmo a conexão entre a causa e o efeito, tão cara à metafísica e às ciências, não pode ter sido gerada no seio da razão já que não é possível explicar “*com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa depreender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta.*”¹⁷. É impossível que a razão possa ter criado esta relação entre as coisas *a priori*. O conceito de causa, assegura Hume, é resultado de associações psicológicas de

¹⁶ Proleg., Introdução p. 10

¹⁷ Ibid., Introdução p. 8

percepções, que não podem fornecer nenhuma garantia de que algo venha a ocorrer necessariamente¹⁸; não é uma lei objetiva da natureza, e sim um conceito formado através do hábito. O hábito cria a crença de que podemos concluir das percepções atuais a existência objetiva de outras que se seguirão. Mas esta associação não passa de uma criação da imaginação de um sujeito psicológico. Os resultados desta posição cética têm reflexos devastadores para as ciências, pois desencoraja as pretensões de objetividade e necessidade de seus conceitos fundamentais e, também para o campo da metafísica, já que se todos os nossos conceitos e princípios fundamentais são formados pela associação de representações sensíveis nada nos autoriza pretender conhecimentos para além daqueles incertos que resultam da experiência¹⁹. Não é possível falar sobre as idéias da alma como substância e de Deus como existência²⁰. Não é possível a Metafísica.

Kant estaria certamente convencido pelos argumentos de Hume não fosse a evidencia de certos conhecimentos da matemática e da física contidos em princípios que julgou serem necessários e universais e que, portanto, não poderiam ser fruto da experiência²¹. É preciso investigar como são possíveis os conhecimentos apodícticos destas ciências adotando o novo método de investigação, copiado dos físicos, que Kant chama de *revolução copernicana*, e que se volta para os objetos admitindo que estes *se deveriam regular pelo nosso conhecimento*²², e que, portanto, *só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos*²³. Que todo conhecimento, propriamente dito, seja fruto da experiência não significa que provenha somente daí. Somente assim é possível explicar os conhecimentos *a priori* sobre os objetos, conhecimentos que nos vêm antes que os objetos nos sejam dados pela experiência. Com isso, Kant inaugura um novo momento na filosofia que vai investigar como são possíveis os conhecimentos *a priori* voltando-se para os elementos transcendentais do sujeito. Agora, filosofia é *Crítica*. E como para Kant

18 Nos Proleg. (§ 57. p. 76) Kant apresenta como se deu, no pensamento de Hume, a passagem do empirismo cético em relação à metafísica, ao ceticismo que se estende aos princípios da experiência. Nesta exposição Kant defende que Hume verificou que os princípios aplicados à metafísica eram os mesmos aplicados às ciências. Como Hume não foi capaz de distinguir um uso constitutivo de outro especulativo destes conceitos condenou sua aplicação em todos os casos.

19 CRP, B127

20 Cf. a introdução do tradutor Alexandre F. Morujão à edição portuguesa da CRP.

21 CRP., B128

22 Ibid., B XVI

23 Ibid., B XVII

todo conhecimento resulta de *juízos sintéticos*, onde são acrescentados predicados não contidos no próprio conceito, é preciso dar resposta ao problema fundamental da filosofia transcendental: “*como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*”, únicos com os quais podemos contar com uma confirmação necessária na experiência para, em seguida poder concluir sobre aquele que é seu questionamento fundamental: *É possível uma ciência metafísica?*

Se a investigação sobre a possibilidade de conhecimentos legítimos entre as ciências está diretamente vinculada aos interesses propriamente metafísicos de Kant, ele percorre um longo caminho na primeira *Crítica* para realizar sua primeira tarefa: revelar as condições do conhecimento científico, com um traçado sistemático preciso que se inicia com a exposição da legitimidade da matemática e da geometria, como ciências que contam com juízos sintéticos *a priori* aplicáveis aos objetos reais, até encerrar com a mesma conclusão a respeito das ciências da natureza²⁴.

Expor o conceito de *natureza* apresentado pela *CRP*, nosso alvo neste capítulo, significa então, problematizar o percurso que vai da *Estética Transcendental* à *Analítica Transcendental*. Ao longo destas páginas, Kant está envolvido não só com a tarefa de defender suas próprias teses, que resultam de uma síntese entre o idealismo e o empirismo, e que solucionarão o problema de cada um destes, mas também de refutá-los, o que vai exigir dele uma exposição prolongada que caminha sobre o fio da navalha.

Kant mesmo confessa sua insatisfação com os resultados da primeira edição e, por não ter sido compreendido suficientemente pelos críticos *eruditos*, que se queixaram de “*certa obscuridade, causada em parte pela extensão do plano*”²⁵ propôs-se “*então a sanar esta queixa com [os] Prolegômenos*”²⁶. Entretanto, como a *CRP* “*continua sendo sempre o fundamento ao qual estes Prolegômenos se referem como meros exercícios preliminares*”²⁷ Kant retorna e lança uma segunda edição da *Crítica* com

24 Quando empregamos o termo “*ciências da natureza*” estamos nos referindo propriamente à física, sobre a qual Kant se dedica na *CRP*. Uma abordagem sobre a biologia pode ser encontrada no sistema crítico mas somente na *CFJ* quando Kant trata sobre os juízos teleológicos.

25 *Proleg.*, Introdução p. 11

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

alterações que suscitaram censuras de filósofos como Schopenhauer e Heidegger, principalmente sobre a *Dedução* que foi reescrita integralmente.

Kant não poupou justificativas para aridez de sua obra *Crítica* inaugural, principalmente no que se refere à *Dedução* que, defende, foi “*a tarefa mais árdua que jamais se empreendeu a favor da metafísica*”²⁸, o que poderia justificar então sua total reformulação na segunda edição da obra, além de outras passagens que sofreram cortes ou acréscimos.²⁹

O *idealismo problemático* de Descartes põe em dúvida a existência dos objetos fora de nós. O *idealismo dogmático* de Berkeley vai além, e nega a existência das coisas materiais, já que considera impossível o espaço em si, logo, também todas as coisas que possam ocupá-lo. Kant está encarregado de mostrar os equívocos destes pensadores e de confirmar a existência material real dos objetos e a possibilidade de conhecê-los através das ciências. Por outro lado, o ceticismo de Hume descredencia o mecanicismo necessário da natureza, como já foi dito acima. O princípio moderno fundamental de investigação no domínio da natureza perde a sua garantia de legitimidade. “(...) *Surgiu assim uma confusão especial para a ciência, que não pode determinar até onde se pode confiar na razão e porque até ali e não mais longe.*”³⁰. Cabe a Kant opor-se a estes resultados para garantir a legitimidade das ciências da natureza.

28 *Ibid.*

29 São grandes os indícios que sugerem que a reformulação da segunda edição ultrapassou a tarefa de uma mera simplificação da exposição e trouxe modificações substanciais que diminuem o papel da imaginação como faculdade fundamental para as sínteses e privilegiam o papel do entendimento na síntese transcendental como ato de espontaneidade responsável pela ligação de um diverso em geral. Em CRP A 97-98, Kant afirma que as “três sínteses conduzem-nos às três fontes subjetivas do conhecimento que tornam possível o entendimento e, mediante este, toda a experiência considerada como um produto empírico do entendimento”. Interessante notar que entendimento assim como as demais faculdades não são um substantivo (substancia) e sim verbo (ato). Visto que “a síntese da apreensão [na intuição] está, portanto, inseparavelmente ligada à síntese da reprodução [na imaginação] e como a primeira exprime o princípio transcendental da possibilidade de todos os conhecimentos em geral (não só dos conhecimentos empíricos, mas também dos conhecimentos puros a priori), a síntese reprodutiva da imaginação pertence aos atos transcendentais do espírito e, em vista disso, designaremos também esta faculdade por faculdade transcendental da imaginação.”. Contudo, na segunda edição, em B 129-30, Kant reformula sua exposição e defende que “a ligação... de um diverso em geral... é um ato da espontaneidade do entendimento”. Heidegger rejeita a segunda edição já que as modificações operadas por ela não permitem tomar a imaginação como a raiz entre a sensibilidade e o pensamento que ele pretende defender em sua leitura de uma ontologia fundamental na CRP. Cf. Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. p. 167 sg.

30 *Proleg.*, § 57

É em meio a este panorama do pensamento moderno que Kant desenvolve sua primeira *Crítica*. E já que nossa tarefa é esclarecer o que é o *domínio da natureza* na *CRP*, guiaremos nossa exposição para mostrar as respostas de Kant às seguintes questões: Como é possível que os princípios e conceitos da matemática e da geometria, assim como os da física, possam ter realidade necessária demonstrada pelas experiências com os objetos da natureza? Como é possível conhecer a natureza de modo a poder prever como ela se comportará necessariamente? E afinal, o que é uma natureza?

A exposição do conceito de *natureza* terá início com uma discussão sobre as formas *a priori* da sensibilidade e o conceito de *fenômeno* exposto pela *Estética Transcendental*, para mostrar que com ela tem início o que podemos chamar de um *abismo epistemológico* configurado pela *CRP*. Poderemos ainda mostrar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática e na geometria e faremos uma discussão em torno do conceito de necessidade. Em seguida, passaremos às formas *a priori* do pensamento, as categorias, para mostrar como são possíveis os conhecimentos apodícticos dos objetos da natureza e das suas relações. Colocaremos em discussão o que são, na *CRP*, objeto e experiência. Nosso propósito será mostrar que na *CRP* a natureza é o domínio das leis do entendimento, único possível para os conhecimentos teóricos.

* Sensibilidade *

Bem conhecida é a tese fundamental da *Estética Transcendental* de que o espaço e o tempo não são entes reais e nem mesmo relações entre as coisas em si³¹. Kant defende que espaço e tempo são as formas *a priori* da sensibilidade: o espaço é a forma do sentido externo, pelo qual representamos todos os objetos como exteriores a consciência e o tempo é a forma do sentido interno, pelo qual é possível intuir a si mesmo.³² E mostra que a sensibilidade é a faculdade que dá origem a um tipo específico de representação, que não pode ser produzida por nenhuma outra faculdade humana, e por isso esta faculdade é indispensável a todo nosso conhecimento (e não somente aos enganosos que, aliás, não decorrem da sensibilidade, mas do uso equivocado da faculdade de julgar)³³. As representações da sensibilidade são as *intuições*, cuja caracterização é expressa no trecho que enceta a *Estética Transcendental*:

Sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes e ela é o fim para o qual tende, como meio, todo o pensamento. Esta intuição, porém, apenas se verifica na medida em que o objeto nos for dado; o que, por sua vez, só é possível, [pelo menos para nós homens,] se o objeto afetar o espírito de certa maneira. A capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos [Gegenständen], denomina-se sensibilidade. Por intermédio, pois, da sensibilidade são-nos dados objetos e só ela nos fornece intuições; mas é o entendimento que pensa esses objetos e é dele que provêm os conceitos. Contudo, o pensamento tem sempre que referir-se, finalmente, a intuições.³⁴

Nesta passagem, Kant começa a desenhar algumas das teses que serão argumentadas ao longo da *Analítica*: I. A intuição é a representação imediata dos objetos; II. Todo pensamento, representação mediata, se dirige para a intuição; III. Para nós homens (mas talvez não para outros seres) a intuição é sempre sensível (e

31 A exposição metafísica do espaço e do tempo tem como objetivo argumentar que a origem dos conceitos de espaço e tempo não decorre da experiência e que, na verdade, espaço e tempo não são nenhuma forma de conceito que represente universalmente a experiência dos objetos, e sim intuições *a priori* ou, a forma de toda intuição.

32 CRP, A22, B37

33 *Ibid.*, A 294, B350

34 *Ibid.*, A 20, B33. O trecho entre [] consta em B.

nunca intelectual); IV. Para que a intuição de um objeto seja conhecida é necessário que a sensibilidade, uma faculdade receptiva, seja afetada por um objeto que fornece aos sentidos a matéria empírica que será ordenada. A sensibilidade é a porta de acesso aos objetos, à objetividade do conhecimento, que não é possível simplesmente mediante o pensamento. A tendência então de ligar sensibilidade à subjetividade, ou seja, à mera percepção subjetiva, fica destronada; V. O conhecimento é o resultado da síntese entre a representação do entendimento, o conceito, e a representação da sensibilidade, a intuição.

As intuições³⁵ são, portanto, o aparecimento imediato dos objetos³⁶ sob a forma do tempo (no caso do sentido interno) e do espaço (no caso do sentido externo). Além de definir a intuição como uma representação imediata Kant acrescenta ainda a singularidade³⁷. A intuição é, portanto, a representação imediata e singular da sensibilidade, pela qual aparece, está presente para meu espírito, uma certa coisa aqui (no espaço) e agora (no tempo).

A confusão entre entendimento e sensibilidade foi motivo de muitos mal-entendidos na filosofia que é preciso por fim: suas representações são qualitativamente heterogêneas³⁸ e “*não podem permutar suas funções*”. Ao contrário da intuição, o conceito, representação do entendimento, só se refere mediatamente ao objeto e aponta nele aquilo que tem em comum com outros objetos, ou seja, é uma representação geral. Os conceitos do entendimento são a representação de outra representação dada imediatamente ao espírito: a intuição.

Se a sensibilidade foi tradicionalmente rebaixada à classe de faculdade inferior e enganosa, na *CRP* ela ganha um novo status, sua representação é aquela para a qual o pensamento deve se dirigir. Esta articulação faz (a)parecer uma primazia da

³⁵ Neste caso empíricas.

³⁶ Como veremos à frente teria sido mais conveniente se Kant empregasse na *Estética Transcendental*, um termo que não ‘objeto’ (*Gegenständen*) já que, como ensina a *Analítica dos Princípios*, aquilo que conhecemos como objeto, propriamente dito, é o resultado da aplicação das categorias dinâmicas às intuições. Logo, é imprescindível a mediação das categorias para o aparecimento do objeto.

³⁷ *CRP* A 320, B377

³⁸ Exclui-se dessa afirmação o fato de que o tempo, determinado pela imaginação, serve de esquema transcendental para as categorias por serem homogêneos quanto à universalidade da sua aplicação. A 138-9, B 177-8

sensibilidade sobre o pensamento³⁹. Contudo, esta conclusão não parece conveniente já que ambas são igualmente exigidas no processo cognitivo: “o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém o conhecimento”⁴⁰. Nossa condição de conhecimento, finita, requer que a sensibilidade seja afetada por algo que não é uma criação nossa⁴¹. “Somos afetados pelo objeto”. O que isso significa? Conceber esta afecção como o efeito de um objeto exterior envolve um problema. *Causa-efeito* é uma categoria do entendimento na representação dos objetos da experiência, como veremos à frente, e aplicá-la a coisas em si, ou seja, conceber que objetos em si sejam a causa da consciência, contraria a descrição crítica de que *causa-efeito* é já a consciência de uma experiência, e não seu efeito.

O embaraço todo se deve ao fato de que na *Estética Transcendental* Kant se vê diante da dificuldade de ainda não ter apresentado os resultados de uma *Lógica Transcendental* e de ter, então, para fazer-se entender pelo leitor desavisado, de usar o repertório que inclui o conceito de objeto em uma acepção pré-crítica. O que de fato Kant afirma é que o estado da nossa alma sofre modificações e esta consciência é de um *fenômeno-objeto*. Esta modificação como consciência de uma experiência é uma representação sensível sob o espaço e o tempo dentro de uma unidade de relações de *causa-efeito*. Nesta afecção da sensibilidade o múltiplo de representações recebidas é ordenado sob as formas *a priori* da sensibilidade. A sensação é a matéria desta afecção empírica e, portanto é sempre *a posteriori*. Contudo, esta matéria, um múltiplo desordenado, é de imediato submetido às formas *a priori* da sensibilidade na consciência do objeto (exterior, no espaço) organizada espacial e temporalmente. Mediante a síntese da matéria desordenada da sensação sob estas formas (que não tem sua origem na experiência, ao contrário estão anteriormente (*a priori*) no sujeito é que está, em primeiro lugar, a possibilidade de toda a experiência.

39 Heidegger (1996) enfatiza esta posição, central em sua interpretação da *Crítica*, como pode ser constatado na afirmação de que “quem queira entender a *Crítica da Razão Pura* tem que ter em mente que conhecer é primariamente intuir. Com isso se aclara que a interpretação do conhecimento como um julgar (pensar) está contra o sentido decisivo do problema kantiano. Pois todo pensar está simplesmente a serviço da intuição” (p.29)

40 CRP, A 51, B 75

41 “A representação em si mesma (...) não produz o seu objeto quanto à existência” CRP A 92, B125

Permanece estranho o fato de a sensibilidade ser descrita como “a capacidade de receber representações”. Não deveria ser a sensação a capacidade de *produzir* representações, as intuições, que são imediatas? Se for um receber, qual a origem da representação dada? Teria Kant se expressado mal na passagem?

Representação é um conceito de vasta aplicação e significado nas mais diversas áreas. Mesmo dentro do repertório crítico referido à sensibilidade assume diferentes roupagens. Temo sentido de mostrar na presença do representado. A imagem de meus próprios olhos não pode aparecer diretamente à minha visão, embora o possa por meio de um espelho. O reflexo é uma representação na presença do representado. Nele as marcas da superfície refletora estarão necessariamente presentes na representação. As marcas, manchas, poeira... irão compor a representação, a imagem refletida. Supondo que seja um espelho esférico, convexo, meus olhos terão as marcas dos “efeitos físicos” resultantes da curvatura do espelho. Os efeitos da superfície refletora fazem parte da representação⁴². A imagem dos meus olhos independente das marcas gravadas pela superfície do espelho na representação refletida nunca estará disponível para mim. É nesta acepção que a palavra representação está empregada na passagem citada. Contudo, representação ainda pode ser a referência a alguma coisa que se mostra sem estar presente na sensibilidade. Apresento um amigo a você, que passa a conhecê-lo. Em outra ocasião, na ausência dele, recordamos aquele momento e representamos, mediante descrição discursiva (modo de representar do pensamento) ou imitação (modo de representar da sensibilidade), suas características, coisas que lhe são peculiares. Representamos, tornamos presente desta maneira mesmo na ausência do representado. Kant ensina que a “*imaginação é a faculdade de representar na intuição um objeto que não está presente*”⁴³ e

42 Parmigianino compôs um autorretrato (1523-4) em que seus olhos são o reflexo de um espelho convexo. Posteriormente, Erscher dedica também algumas obras ao tema, incluindo um autorretrato (1943).

43 CRP, B 151. Hannah Arendt, em suas notas para o Seminário sobre a faculdade da “imaginação”, ministrada na New School for Social Research, no outono de 1970, reunidas sob o título “Da imaginação”, que podemos encontrar na obra traduzida para o português “Lições sobre a filosofia política de Kant”, seguindo os passos de seu professor Heidegger, compara este “objeto que não está presente” ao nous de Parmênides e ao «opsis gar ton adelon ta phainomena», o invisível entrevisto nas aparências de Anaxágoras, querendo mostrar com esta comparação que este “objeto que não está presente” é o resultado da faculdade de imaginar que, enquanto faculdade produtiva, torna “presente ao espírito o que está ausente da percepção sensível” e este presente-ausente é a síntese, ou a ligação, realizada pela imaginação, ou o ser que não aparece nos entes, mas que, de alguma forma, se manifesta através deles. Em resumo, Arendt vê nesta passagem “o objeto” ausente não como uma representação da imaginação enquanto faculdade reprodutiva, que torna presente a imagem de um objeto que

continua: “(...) visto que toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence à sensibilidade”⁴⁴. Destaquemos o “representar na intuição”. Por representar na intuição a imaginação justifica que a sensibilidade seja descrita como “a capacidade de receber representações”. A imaginação é a faculdade da “síntese figurada” ou “*synthesis speciosa*”. Terá esta designação de *síntese figurada* ligação com o fato de que

“(...) quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: **a extensão e a figura**. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica a priori no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade.”⁴⁵

Se a extensão e a figura pertencem à intuição pura, há indícios de que o texto declara um entrelaçamento entre intuição pura e imaginação e ganha ainda mais sentido a passagem citada onde a sensibilidade é descrita como “a capacidade de receber representações”. Este indício é ainda mais forte quando contrastado com a passagem do segundo capítulo da *Analítica dos Princípios* onde consta que “embora possamos conhecer a priori, nos juízos sintéticos, tantas coisas acerca do espaço em geral ou das figuras que nele recorta a imaginação”⁴⁶ e ainda “sobre esta síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção das figuras...”⁴⁷.

Invistamos nesta relação. O texto da *Estética* afirma que a matéria da sensação é ordenada sob as formas *a priori* da intuição, mas falta-lhe a explicação de como se realiza este processo, que aparecerá somente na *Lógica Transcendental* onde esclarecer o conceito de *síntese*, fundamental para a compreensão de todo processo cognitivo e mesmo da sensibilidade, torna-se prioridade. No §10 da *Dedução Metafísica*, a *síntese*, que compõe o objeto, é descrita como “o ato de juntar, umas às outras, diversas representações e conceber a sua diversidade num conhecimento (...) é pois ela que temos de atender em primeiro lugar, se quisermos

esteve presente na percepção e que agora não se encontra mais presente, mas como faculdade produtiva cuja representação a priori antecede e faz com que seja possível toda percepção.

44 *Ibid.*

45 CRP A 20-1, B 35. Grifo nosso.

46 *Ibid.* A 157, B196

47 *Ibid.* A 163, B 204

*julgar sobre a primeira origem do nosso conhecimento*⁴⁸. Para Kant todo objeto do nosso conhecimento resulta de sínteses transcendentais e empíricas, operadas por nossas faculdades cognitivas. A sensibilidade é uma faculdade receptiva que acolhe o diverso da matéria da sensação. Este acolher deve ser lido como organizar sob as formas *a priori* da sensibilidade, e esta matéria organizada, a intuição empírica, será o conteúdo convertido em conhecimento mediante conceitos⁴⁹. Receptividade e acolhimento, no entanto, não significam passividade.

Ainda no §10 da *Crítica*, Kant descreve a redução da síntese pura das representações a conceitos, no uso puro do entendimento, mediante três passos:

1º) “O que primeiro nos tem de ser dado para efeito do conhecimento de todos os objetos *a priori* é o diverso da intuição pura”;

2º) “a síntese desse diverso pela imaginação é o segundo passo, que não proporciona ainda conhecimento”;

3º) “Os conceitos, que conferem a unidade a esta síntese pura (...), são o terceiro passo”⁵⁰

À frente, no trecho final da *Passagem à dedução transcendental das categorias* (§14), suprimido na segunda edição, as três “fontes primitivas” que possibilitam o conhecimento transcendental, a saber: os sentidos, a imaginação e a apercepção (ou entendimento), fundam consecutivamente:

1º) “a sinopse do diverso *a priori* pelos sentidos;”

48 *Ibid.* A 77, B 103

49 CRP A 120 “A primeira coisa que nos é dada é o fenômeno que, se estiver ligado a uma consciência, se chama percepção (...). Mas, porque todo o fenômeno contém um diverso e, portanto, se encontram no espírito percepções diversas, disseminadas e isoladas, é necessária uma ligação entre elas, que elas não podem ter no próprio sentido. Há, pois, em nós uma faculdade ativa da síntese deste diverso, que chamamos imaginação, e a sua ação, que se exerce imediatamente nas percepções, designo por apreensão*. A imaginação deve, com efeito, reduzir a uma imagem o diverso da intuição; portanto, deve receber previamente as impressões na sua atividade, isto é, apreendê-las”. E sobre a participação fundamental da imaginação para a sensibilidade, mediante uma síntese do diverso da intuição empírica, Kant ressalta em nota marginal indicada no trecho citado anteriormente: “ * Que a imaginação seja um ingrediente necessário da própria percepção, certamente ainda nenhum psicólogo pensou. Isto acontece, em parte, porque se limitava essa faculdade apenas às reproduções, e em parte, porque se acreditava que os sentidos nos forneciam não só impressões, mas também as encadeavam e conseguiam formar imagens dos objetos, o que, sem dúvida, além da receptividade das impressões, ainda exige algo mais, a saber, uma função que as sintetize.”

50 CRP A 78-9; B 104

2º) “a síntese do diverso pela imaginação;”

3º) “a unidade dessa síntese pela apercepção originária”

Em ambas as passagens, a referência ao uso transcendental da imaginação se mantém inalterada. A imaginação é a faculdade da síntese transcendental. Contudo, no que alude à sensibilidade uma mudança pode ser percebida. Se no §10 Kant faz menção ao “*diverso da intuição pura*” como o conteúdo necessário para as categorias, no §14 este conteúdo não aparece mais como algo meramente *dado* pelos sentidos, existe uma atividade que Kant chama de *sinopse*. O termo *sinopse* (σύν = com, junto + ὄψις = ver, aspecto, aparência) usado no sentido de uma visão do todo, de um percorrer o diverso, como uma atividade fundada sobre os sentidos, pode ser facilmente associado à atividade da imaginação, como se constata na terceira apresentação das atividades que produzem o conhecimento transcendental, sobre a qual falaremos agora.

O processo que resulta em conhecimento é descrito ainda, na primeira edição da *Dedução Transcendental*, como “*uma tripla síntese*”. Vale ressaltar que Kant não fala mais de uma *sinopse*, uma *síntese* e uma *unidade*. Nem mesmo de três sínteses, mas de “*uma [única] tripla síntese*”. A ênfase não deve recair sobre a divisão, é preciso reconhecer a unidade do processo que, descrito de forma *tripla*, faz aparecer um conjunto de faculdades que podem ser descritas isoladamente, contudo só em uma unidade radical podem resultar em conhecimento. Conjunto não significa que as partes (as faculdades) sejam uma mesma coisa e nem mesmo que tenham todas elas uma origem comum. Kant se move com muita cautela nesta distinção entre a unidade e as partes que não é muito clara na primeira edição⁵¹.

51 Para Heidegger, que vê na exposição da primeira edição a imaginação transcendental como a “constituição originária da essência do homem” (p. 139), *raiz originária de todas as nossas faculdades*, “Kant retrocedeu ante esta raiz desconhecida” (*Ibid.*). Heidegger argumenta sobre um recuo de Kant na segunda edição frente aos indícios de uma unidade originária, onde a imaginação transcendental se destaca como origem da sensibilidade e do entendimento. Não desenvolveremos esta questão aqui, mas vale a pena evidenciar uma passagem da *Crítica*, que se encontra no Prefácio da primeira edição (1781), usada para amparar tal argumento. Kant descrevendo a importância do capítulo da *Dedução dos conceitos puros do entendimento* aponta que este é dividido em duas partes: uma dedução objetiva, que mostra “o valor objetivo dos conceitos a priori” e uma dedução subjetiva que “diz respeito ao entendimento puro, em si mesmo, do ponto de vista da sua possibilidade e das faculdades cognitivas em que assenta: estuda-o, portanto, no aspecto subjetivo”. Em seguida afirma que seu fim principal não reside em saber “como é possível a própria faculdade de pensar” já que investigar esta possibilidade é “a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese (embora de fato não seja assim, como noutra ocasião mostrarei) parece ser este o caso de me permitir formular opiniões e deixar ao leitor igualmente a liberdade de emitir outras

Nesta edição, a imaginação, que completa as três faculdades do conhecimento teórico, tem um papel de destaque para o conhecimento já que “a síntese em geral é (...) um simples efeito da imaginação, função cega⁵², embora imprescindível, da alma⁵³, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum⁵⁴. A tripla síntese, que torna possível o conhecimento puro, é composta pela I) síntese da apreensão das representações na intuição; II) síntese da reprodução na imaginação e, por último; III) síntese da *reconhecimento* no conceito.

A síntese na intuição, por vezes chamada *sinopse* e ainda *síntese da apreensão*, “deve percorrer esses elementos diversos e depois compreendê-los num todo⁵⁵. Mesmo as representações do espaço e do tempo dependem desta síntese da apreensão “pois sem ela não poderíamos ter a priori nem as representações do espaço, nem as do tempo⁵⁶, que em seguida Kant mostrará estar “inseparavelmente ligada à síntese da reprodução⁵⁷ na imaginação. Para que fique claro: a *imaginação transcendental* é a origem da forma universal da sensibilidade já que é por meio dela que se forma a síntese de uma sucessão temporal entre passado, presente e futuro. Nas lições de metafísica de Kant, anteriores a 1780 e

diferentes. Por isso devo pedir ao leitor para se lembrar de que, se a minha dedução subjetiva não lhe tiver criado a inteira convicção que espero, a dedução objetiva, que é a que aqui me importa principalmente” (A XVI-XVII). Fica a pergunta: Kant cumpriu a promessa de em outra ocasião mostrar que a investigação da causa do entendimento não seja “algo semelhante a uma hipótese”? Heidegger sugere que o motivo de um passo atrás de Kant sobre os resultados da primeira edição está ligado à influência da tradição onde o entendimento e a lógica pura são os responsáveis pelo conhecimento verdadeiro e a faculdade da imaginação está ligada ao onírico (§ 31, p.144) , ao fantástico e, ainda, aos possíveis prejuízos desta posição para a filosofia prática (§ 31, p. 144-5), já que a imaginação é uma faculdade sensível, caso não se extraia destes resultados que é a imaginação, formadora do tempo, que permite a liberdade do aqui e agora e, conseqüentemente, da possibilidade de algo como uma vontade a ser determinada pela razão prática. Por esse motivo, “a segunda edição se decidiu a favor do entendimento puro e contra a imaginação pura, para salvar a supremacia da razão” (§ 31, p.146) Porém, o que para nós é o principal motivo, é a carência da imaginação transcendental de uma faculdade que forneça as regras para a síntese, e o entendimento é a faculdade das regras.

52 Para H.J. Paton (1936 p. 269 sg.), a cegueira aqui denota a dependência que a imaginação tem em relação à intuição para o conhecimento da experiência, já que é esta que fornece a matéria que pode ser vista. É preciso a intuição da casa vermelha, que andemos ao seu redor a observá-la, para que ela possa ser para nós uma casa vermelha real.

53 Chama a atenção que a passagem da Dedução Metafísica que citamos seja mantida inalterada na segunda edição. Nesta edição todos os trechos que na edição anterior apresentam a imaginação como uma das “três fontes primitivas (...) de possibilidade de toda experiência” foram suprimidas (p. ex. CRP, A 94; A 115) em favor do entendimento. Embora mesmo a passagem da citação acima onde originalmente, na primeira edição, Kant escreveu que a imaginação é uma função “da alma” posteriormente substituiu em sua própria cópia (Nachtrage XLI) “alma” por “entendimento” subordinando claramente a posição privilegiada da imaginação à mera função do entendimento.

54 CRP, A 78, B103

55 Ibid. A 99

56 Ibid. A 99-100

57 Ibid. A 102.

editadas por Pöhlitz, a imaginação é exibida como a faculdade de formar imagens [Abbildung] tornando-as presentes, de reproduzir imagens [Nachbildung] como representação do passado e ainda de pré-ver imagens [Vorbildung] representando o futuro⁵⁸.

A subjetividade do tempo sucessivo não é uma inovação da *Crítica*. Agostinho já o havia feito em suas *Confissões*, em uma análise do estatuto ontológico do tempo. O problema que resulta em um questionamento sobre o tempo gira em torno da questão sobre o que fazia Deus antes da criação. A dificuldade que envolve uma analítica do tempo é declarada logo de início: “o que é por conseguinte o tempo? Se ninguém me perguntar eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”⁵⁹. Para Agostinho, “(...) O passado já não existe e o futuro ainda não existe?”⁶⁰. O que resta do tempo então? “Quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos (...) O pretérito, o presente e o futuro? Existirá somente o presente, visto que os outro dois não existem?”⁶¹ A resposta de Agostinho é que o passado e o futuro tornam-se presentes pelas nossas faculdades.

*Ainda que se narrem, como verdadeiras, coisas passadas, o que se vai buscar à memória não são as próprias coisas que já passaram, mas as palavras concebidas a partir das imagens de tais coisas, que, ao passarem pelos sentidos, gravaram na alma como que uma espécie de pegada.*⁶²

E sobre o futuro,

*Contemplo a aurora: preannuncio que o sol vai nascer. O que vejo é presente, o que preannuncio é futuro: não é o sol, que já existe, que é futuro, mas sim o seu nascimento, que ainda não existe: todavia, mesmo o próprio nascimento, se não o imaginasse no meu espírito, como agora quando estou a falar dele, não o poderia predizer*⁶³

Agostinho declara abertamente: a imaginação produz o futuro em meu espírito e o passado é fruto da memória. E o que é memória senão um produto da imaginação na concepção kantiana? A solução dada por Agostinho ao problema da Criação é: se para nós humanos o real se apresenta em um tempo sucessivo, fruto da

⁵⁸ Heidegger, *Ibid.*, p.150

⁵⁹ *Confissões XI. Seção 14, §17.*

⁶⁰ *Ibid.* Seção 15 §18

⁶¹ *Ibid.* Seção 17 §22

⁶² *Ibid.* Seção 18 §23

⁶³ *Ibid.*

imaginação, ao contrário da experiência de tempo humana, ligada à subjetividade, onde passado é memória e futuro é previsão, para Deus o tempo é sua criatura. Em Deus todos os acontecimentos temporalmente sucessivos, todo o real, são eternamente presentes, condensados desde sempre em um agora. Deus é criador do tempo e conhece desde sempre todos os tempos.

Teria Kant copiado Agostinho no que concerne ao tempo humano? Absolutamente. Em Agostinho o tempo humano é um tempo psicológico que resulta *-da-* percepção. Em Kant o tempo é *transcendental* e resulta *-na-* percepção. Contudo, em ambos a imaginação é formadora do tempo. Na CRP é a imaginação transcendental a origem da forma pura e universal da sensibilidade humana, o tempo, para onde, afinal de contas, se dirige todo o pensamento puro para possibilitar o conhecimento teórico.

A *Crítica* nos dá um bom exemplo desta operação, realizada pela imaginação, de trazer o passado ao presente na formação sucessiva de uma linha⁶⁴. É preciso que as primeiras partes da linha apresentadas como intuição à consciência, digamos os primeiros pontos, sejam reproduzidos pela imaginação, trazidos ao presente e reunidos à medida que vai sendo construída a linha como um todo. Para a formação do tempo dá-se o mesmo. O próprio reconhecimento de algo como uma sucessão depende da síntese da reprodução onde a imaginação torna presente ao espírito o que passou para unir ao presente imediato. Se o espírito não fosse capaz de representar a distinção no tempo da série de impressões sucessivas teríamos apenas a representação de um único momento sem relação com que o antecedeu. Não haveria tempo propriamente dito, pois como diria Agostinho: “*quem se atreveria a dizer-me que não há três tempos*”⁶⁵. Estaríamos presos ao presente. Na passagem que nos ocupamos agora, Kant está revelando os “*princípios a priori da possibilidade da experiência*”⁶⁶, ou seja, das fontes subjetivas e atos *a priori* que possibilitam algo como uma experiência. É sob a forma do *tempo* que representamos todos os nossos

64 CRP A 102

65 *Ibid.* Seção 17 §22

66 CRP, A 95

conhecimentos “conjuntamente ordenados, ligados e postos em relação”⁶⁷ sejam eles *a priori* ou *a posteriori*.⁶⁸

A matéria da sensação é posta sob as formas *a priori* da sensibilidade para compor a intuição empírica. E Kant afirma que “o objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se **fenômeno**”⁶⁹. Esta sentença parece obscura no início da *Estética*, principalmente para os leitores das traduções na língua portuguesa.⁷⁰ Cuidaremos de aclará-la. Kant, nesta passagem, apresenta pela primeira vez no corpo da CRP o conceito que, podemos afirmar, é o mais fundamental e mais conhecido de todo o sistema *Crítico*: *fenômeno*. Kant adota este termo para designar que tudo o que é possível de ser conhecido por nós humanos é representado no tempo e, quando representado pelo sentido externo, também no espaço. O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos. Reúne sob sua rubrica tanto os fenômenos internos quanto os externos, já que estes são dados ao espírito, ao estado interno. Por isso Kant sublinha que “o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral” enquanto “o espaço (...) limita-se (...) simplesmente aos fenômenos externos”⁷¹. Decorre daí, e esta é a grande tese da CRP, que somos capazes de conhecer somente o que nos aparece no tempo e no espaço, e nunca coisas em si fora destas marcas da sensibilidade impressas por nós nos objetos. A inversão de um realismo é clara: não são o tempo e o espaço entes exteriores a nós, com existência independente da consciência, que imprimem em nós suas marcas mediante a experiência. O sujeito, no ato de intuir, é quem imprime suas marcas, espaço e tempo, nas coisas que, em si mesmas, fora destas, jamais poderão ser conhecidas, ao menos por nós seres humanos. Esta é a “*revolução copernicana*” da *Crítica* de onde irrompe inevitavelmente um abismo epistemológico. Todas as

67 *Ibid.*, A 99

68 *Tratamos a respeito da síntese aqui, em meio à exposição sobre a Estética Transcendental, para mostrar o processo pelo qual a matéria empírica é submetida às formas a priori da intuição, e que permite conceber esta matéria como um diverso. Contudo, as passagens à que nos remetemos fazem parte da Dedução Transcendental e tem o objetivo de mostrar como é possível que as categorias se refiram a um objeto. Por isso, não abordaremos neste momento a terceira síntese, da reconhecimento no conceito. Na segunda edição, Kant não descreve mais a síntese transcendental desmembrando-a em uma tripla síntese. Voltaremos a tratar sobre este ponto.*

69 CRP A 19-20, B 34

70 Limite minha referência às traduções usadas nesta pesquisa: a de Alexandre Fradique Morujão e Manuela Pinto dos Santos, publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian e a de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, publicada pela Abril Cultural coleção Os Pensadores.

71 CRP A 34, B 50

nossas intuições, matéria prima de todo o conhecimento, são somente coisas no espaço e no tempo, *fenômenos*.

Para que não se confundam os resultados da *Estética Transcendental* com a compreensão dos conceitos de tempo e espaço de um idealismo ou realismo acríticos, Kant enfatiza I. a *realidade empírica* das intuições *a priori*.⁷² Que o espaço e o tempo são as condições de possibilidade de toda experiência, o que explica sua validade objetiva: tudo que se apresenta à consciência como intuição é imediatamente posto sob estas formas. Tempo e espaço são reais para tudo aquilo que pode aparecer em uma experiência. O real, a partir de agora, é o que aparece; real é o fenômeno. A rejeição da tradição filosófica ao que aparece se deve a uma indistinção entre o *aparecer* e a *aparência* (parecer, ilusão)⁷³ que a *Crítica* trata de sanar; II. a *idealidade transcendental*. Estas formas da intuição nada são como *coisas em si* com existência independente do sujeito que conhece.

Retornemos então ao enunciado que acima prometemos esclarecer: “o *objeto indeterminado de uma intuição empírica chama-se fenômeno [Erscheinung]*”. O que é o *objeto indeterminado*? Poderia parecer, em um primeiro momento, pela indeterminação descrita, uma referencia à *coisa em si*.⁷⁴ Contudo, é certamente contraditório, na argumentação *Crítica*, afirmar que a *coisa em si chama-se fenômeno*. As edições da *CRP* na língua portuguesa⁷⁵ traduzem nesta passagem por fenômeno o que consta no original alemão como “*Erscheinung*”. Kant estabelece, na primeira edição, a seguinte distinção entre *Erscheinung* e *Phaenomena*: “*chamam-se fenômenos [Phaenomena] as manifestações sensíveis [Erscheinung] na medida em que são pensadas como objetos [Gegenstände], segundo a unidade das categorias*”⁷⁶. Cabe notar que a mesma palavra do alemão (*Erscheinung*) que na primeira citação deste parágrafo, assim como em quase toda da *CRP*, foi traduzida no português por *fenômeno*, nesta última passagem, o tradutor chama de *manifestações sensíveis*. O termo *Erscheinung*, que nós preferimos

72 *Ibid.* A 28, B 44; A 35-6, B 52

73 Para se referir à *aparência*, no sentido de *ilusão*, Kant adota o termo *Schein*.

74 Faremos uma discussão sobre o conceito de *coisa em si* ainda nesta seção. Agora basta que se saiba que Kant adota este termo para designar a *coisa*, o “*x*” que nos aparece pela percepção, fora das formas *a priori* da consciência. Sobre tal *coisa* nada podemos conhecer. Este *incognoscível* é a *coisa em si*.

75 Utilizadas em nossa pesquisa e que constam na referencia bibliográfica.

76 *CRP* A 248-9. Caloust Gulbenkian

chamar de *aparição*⁷⁷, é aquilo que aparece para nossa consciência, uma intuição, que para ser convertido em um fenômeno (*Phaenomena*), para ser pensado sob um *ponto de vista* objetivo (como um objeto – *Gegenständ*), carece ainda da unidade operada pelas categorias. A distinção entre *Erscheinung* e *Phaenomena* é capaz de explicar a obscuridade da passagem aos leitores das traduções em língua portuguesa. O que aparece (*Erscheinung*) para ser pensado como objeto (*Gegenstände*), carece além das formas *a priori* da sensibilidade, das formas *a priori* do pensamento, das categorias.⁷⁸ Esta distinção justifica a declaração da *Estética Transcendental* de que *Erscheinung* é um objeto indeterminado.⁷⁹

As intuições *a priori* do espaço e do tempo são as fontes de conhecimentos sintéticos *a priori* para a matemática e para a geometria e seus princípios e conceitos têm validade necessária para todos os objetos da experiência, embora somente como fenômenos. Este limite do conhecimento reduzido à condição finita humana nunca pode ser ultrapassado e pretendido como conhecimento último e total do ser das coisas em si, como pretenderam produzir intelectualmente os idealistas pela via lógica mediante o princípio de contradição. Contudo, por outro lado, garante a aplicabilidade dos conhecimentos necessários matemáticos e geométricos aos fenômenos.

Conhecimento na CRP é, em primeiro lugar, o resultado de um juízo sintético. Conhecer significa ampliar um conceito. Esta ampliação é o fruto da síntese entre intuição e conceito. Podemos ampliar um conceito mediante a presença de um objeto da intuição que oferecerá predicados não contidos no conceito geral que poderão ampliá-lo. Entretanto, este conhecimento empírico é precário: falta necessidade e não oferece suporte para pensar a possibilidade da metafísica, logo não é ainda o conhecimento que importa para o filósofo. Seu interesse é pelo conhecimento *a priori* (*necessário e universal*). Os juízos empíricos não podem conter nem a necessidade nem a universalidade absolutas. Não é possível extrair

⁷⁷ Reproduzimos a tradução feita por Lebrun, *A aporética da coisa em si*, p.5.

⁷⁸ Sobre este ponto, da exigência das categorias para uma objetividade, trataremos mais detalhadamente à frente.

⁷⁹ MIRANDA, Maria do Carmo. em *O ser da matéria, não reconhece uma distinção entre Erscheinung e Phaenomena e classifica ambos como “o que é para nós” ou “o que se dá para nós” contrapostos ao “que está revestido com determinações objetivas, o objeto fenomenal, objeto físico, Gegenstand”* p.38 e 39. Contudo, esta posição não é capaz de resolver as dificuldades interpretativas das passagens citadas acima. Por outro lado, PIMENTA, OLAVO C. compartilha das nossas conclusões em seu estudo: *A distinção kantiana entre aparecimento e fenômeno*.

das experiências, sempre particulares, a necessidade. E Kant não concebe como ciência, propriamente dita, os conhecimentos que se movem sem princípios e conceitos apodícticos. É um metafísico dos fenômenos. Sobre o que aparece pretende verdades e certezas absolutas: *necessidade*.

A necessidade é a chave argumentativa para defesa de *juízos sintéticos a priori*. Mas, qual a chave argumentativa para defender que a falsidade destas proposições seja impossível, ou seja, a necessidade em certas proposições? Estaríamos diante de uma circularidade argumentativa onde a necessidade garante as formas *a priori* e estas garantem a necessidade? No título II da introdução (B) aparece: “*Estamos de posse de determinados conhecimentos a priori e mesmo o senso comum nunca deles é destituído.*” E segue:

*Necessitamos agora de um critério pelo qual possamos distinguir seguramente um conhecimento puro [a priori] de um conhecimento empírico. (...) Em primeiro lugar, se encontrarmos uma proposição que **apenas se possa pensar como necessária**, estamos em presença de um juízo **a priori**; se, além disso, essa proposição não for derivada de nenhuma outra, que por seu turno tenha o valor de uma proposição necessária, então é absolutamente **a priori**. Em segundo lugar, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma universalidade verdadeira e rigorosa, apenas universalidade suposta e comparativa (por indução), (...) Portanto, se um juízo é pensado com rigorosa universalidade, quer dizer, de tal modo que, nenhuma exceção se admite como possível, não é derivado da experiência, mas é absolutamente válido a priori. (...) Necessidade e rigorosa universalidade são pois os sinais seguros de um conhecimento **a priori** e são inseparáveis uma da outra.⁸⁰*

A necessidade e a universalidade são o critério de reconhecimento de juízos *a priori*⁸¹. Kant usa aqui a evidência da necessidade de um juízo, “*que apenas se possa pensar como necessári[o]*”, como critério para que estejamos certos de que um conhecimento seja *a priori* e apela para as ciências para exemplificar esta evidência:

É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros a priori. Se quisermos um exemplo, extraído das ciências, basta volver os olhos para todos os juízos da matemática;

Kant recorre a evidência da necessidade para concluir que “*estamos de posse de (...) conhecimentos a priori*”, evidência que encontramos em todos os juízos

⁸⁰ CRP, B 4-5

⁸¹ Já que necessidade e universalidade são inseparáveis tomaremos apenas a necessidade em nossa discussão que segue.

matemáticos⁸², por exemplo, o juízo da aritmética: $5+7=12$, ou com o princípio da geometria: “*a linha reta é a mais curta distancia entre dois pontos*”. Nestes, há uma evidencia imediata de necessidade⁸³. Não se duvidada verdade de que a reta seja a menor distancia entre dois pontos.⁸⁴ E, esta certeza não está fundada pela repetição da experiência de medir a distância. Além disso, não tem origem lógica (analítica), que resulte do princípio de contradição, e sim sintética, já que o conceito de reta não traz nada quantitativo, não há referência alguma à distância. A síntese operada na geometria e na matemática tem por fundamento as intuições puras de tempo e espaço e somente por meio destes princípios (tempo e espaço) é possível explicar a possibilidade de conhecimentos intuitivamente (evidentemente) necessários. A necessidade intuitiva resulta da intuição *a priori*.

Poderíamos questionar: tempo e espaço não são apenas formas dos sentidos interno e externo, essencialmente unos? O múltiplo, o diverso, que possibilita os juízos sintéticos, não é fornecido somente pela sensação?⁸⁵ Não, assegura Kant. A forma é ela mesma um múltiplo, um diverso.⁸⁶ A extensão e a figura são o espaço *a priori*⁸⁷ e somente por isso pode existir o conceito puro de reta ou círculo⁸⁸. Mesmo o

82 A convicção na evidencia da verdade presente nas proposições matemáticas é tão antiga quanto a própria filosofia e remete p. ex. à Platão. Newton, em seus *Princípios Matemáticos* (1687), afirma que em uma mecânica prática “tudo o que é exato refere-se à geometria”.

83 Prol. § 40. “A matemática pura e a ciência pura da natureza não teriam, em vista da sua própria segurança e certeza, necessitado de uma tal dedução, como a fizemos até agora para cada uma delas; com efeito, a primeira apoia-se na sua própria evidência; a segunda, porém, embora proveniente das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante;”

84 Kant está seguro da evidencia apodítica desta proposição já que em seu tempo as teorias euclidianas eram as únicas conhecidas. As teorias não-euclidianas posteriores negam este princípio assim como o espaço tridimensional. Não entraremos no mérito desta discussão, contudo vale ressaltar que Brocker e Strawson defendem que as novas descobertas não afetam a teoria kantiana do espaço transcendental. (Hoffe p.76)

85 Algumas passagens podem sugerir tal dúvida, como p. ex. a que encontramos na *Dedução*: “Não é o tempo que se escoo é a existência do mutável que nele se escoo. Ao tempo pois, que é imutável e permanente corresponde no fenômeno o imutável na existência; ou seja, a substância, e é simplesmente nela que podem ser determinadas a sucessão e a simultaneidade dos fenômenos em relação ao tempo” (CRP, A 144, B 183). Esta passagem poderia, se interpretada inadequadamente, sugerir que a própria sucessão depende da presença da intuição sensível, ou seja, que seria o resultado da experiência. À frente ofereceremos um esclarecimento a respeito da passagem citada.

86 “Ora, o espaço e o tempo contêm, sem dúvida, um diverso de elementos da intuição pura *a priori*...” (CRP, A 76-7, B 102)

87 “Essa forma pura da sensibilidade [espaço] chamar-se-á também intuição pura. Assim, quando separo da representação de um corpo o que o entendimento pensa dele, como seja substância, força, divisibilidade, etc., e igualmente o que pertence à sensação, como seja impenetrabilidade, dureza, cor, etc., algo me resta ainda dessa intuição empírica: a extensão e a figura. Estas pertencem à intuição pura, que se verifica *a priori* no espírito, mesmo independentemente de um objeto real dos sentidos ou da sensação, como simples forma da sensibilidade.” (CRP, A 31, B 35)

88 CRP, A 137, B 176

tempo, apesar de ter apenas uma dimensão, tem sua forma *a priori* composta por simultaneidade e sucessão (passado, presente e futuro)⁸⁹. Fica explicada a possibilidade de tempo e espaço serem fontes de conhecimentos diversos *a priori*⁹⁰: o tempo, que contem a forma *a priori* da sucessão, mediante a “*adição sucessiva de unidades no tempo*”, operada pela síntese tripla que comentamos acima, origina os conceitos dos números e possibilita os juízos sintéticos *a priori* da álgebra; o espaço, cuja forma *a priori* cria as figuras, fornece a matéria para os conhecimentos puros da geometria. A evidência de necessidade entre estes conhecimentos fica explicada mediante as formas *a priori* da sensibilidade.⁹¹

Mas mesmo aquelas representações que são subjetivas e que configuram toda a nossa experiência não poderiam sofrer alterações? Kant recorre a uma exposição metafísica⁹² como garantia da necessidade. Os princípios e conceitos matemáticos são metafísicos e não estão sujeitos ao tempo, às mudanças, já que toda a mudança acontece no tempo e nossas representações *a priori* não estão no tempo nem o espaço *a priori*, nem as categorias, e ainda, transcendentais por que formam o objeto *a priori* para acolhimento da experiência. A necessidade então é absoluta e por isso nossa razão reconhece que não é preciso recorrer à experiência a cada vez para assegurar a verdade deste tipo de conhecimento.

Se é tão evidente a necessidade dos conhecimentos matemáticos Kant já pode celebrar as conquistas da razão produzidas pela *Estética Transcendental*. As intuições *a priori* oferecem uma solução segura, apesar de estabelecer uma barreira

89 Na interpretação de Heidegger (1996) a faculdade da imaginação tem um caráter temporal interno que se manifesta através da tripla síntese pura. Como apreensão pura forma o presente; como reprodução pura torna possível uma representação de passado, quanto ao futuro é o resultado da síntese do reconhecimento puro, a capacidade da imaginação de pré-formar. Seria portanto, defende, a origem da intuição sensível pura. P. 149 sg.

90 CRP, A 38-9, B 55-6

91 Kant mesmo afirma serem os juízos matemáticos “juízos sempre intuitivos” Prol. § 7

92 “(...) a exposição é metafísica quando contém o que representa o conceito enquanto dado *a priori*” (CRP A 23) Kant fala sobre os conceitos de tempo e espaço buscando mostrar o que pertence a estes conceitos, o que eles representam afinal. Kant primeiro afirma que “o espaço não é um conceito empírico” (CRP A 23), o que é perfeitamente compreensível, em se tratando de pensar o conceito de espaço, já que este não é extraído da experiência, mas da própria intuição. À frente afirma que “o espaço não é um conceito discursivo”, o que pode parecer contraditório com a tese expressa acima e continua “(...) mas uma intuição pura”. Há portanto uma dificuldade nesta passagem na distinção entre o que seja o conceito de espaço e a intuição pura de espaço. Parece conveniente a seguinte explicação: o conceito de espaço é uma representação discursiva que se aplica à intuição pura do espaço (esta sim não discursiva). De onde se conclui que, em relação ao espaço, o fundamento de todos os seus conceitos é uma intuição *a priori*.

intransponível ao conhecimento: “*conhecemos os objetos unicamente como eles podem aparecer (aos nossos sentidos), não como eles podem ser em si*”⁹³

Kant não vê dificuldades na compreensão da objetividade das formas *a priori* da sensibilidade já que “*posso saber a priori que os objetos dos sentidos podem ser intuídos segundo esta forma da sensibilidade*”⁹⁴. Portanto, a aplicação da matemática e da geometria aos objetos da experiência não seria tão difícil de aceitar. O mesmo não acontece, porém com os conceitos puros do entendimento. Kant agora está diante de novo desafio. Fica demonstrado que mediante as intuições *a priori* podemos produzir conhecimentos necessários, ou seja, ciência matemática. Mas, e sobre as leis que regem o mundo exterior, sobre os objetos que nos são dados somente pela experiência, este conhecimento rigoroso (necessário) também é possível? Como é possível a ciência pura da natureza? E, afinal o que é natureza?

93 *Proleg.* § 9.

94 *Ibid.*

**** Pensamento ****

Para responder às perguntas colocadas acima mostraremos que: I) o conhecimento teórico-objetivo depende da aplicação das categorias. Apresentaremos a distinção entre intuição, percepção e experiência, três formas distintas de consciência, para sublinhar que somente na última, na experiência, se realiza um conhecimento objetivo do real, pleno de sentido e significado; II) Objeto é propriamente o resultado da unidade sintética originária da apercepção na ligação necessária de percepções em uma experiência. III) Natureza é a determinação dos fenômenos segundo leis necessárias do entendimento e; IV) A aplicação das categorias para um conhecimento está limitada aos objetos da experiência possível.

Com a conclusão da *Estética Transcendental* de que as intuições *a priori* são a origem dos conhecimentos apodícticos da matemática, a *Crítica* terá que dar um novo passo agora, para evidenciar as fontes dos conhecimentos nas ciências da natureza. Este passo é dado pela *Analítica Transcendental* que é dividida em duas partes: uma *Analítica dos conceitos* e uma *Analítica dos princípios*. Na primeira, que é por sua vez dividida em *Dedução metafísica* e *Dedução Transcendental*, Kant investiga a faculdade do entendimento para mostrá-la como a faculdade do pensamento, de onde originam os conceitos *a priori* que se referem aos objetos da experiência e possibilitam seu conhecimento necessário. Na segunda, são apresentados os esquemas da imaginação que permitem subsumir as intuições aos conceitos (tanto no nível empírico quanto transcendental) e os princípios que orientam a faculdade de julgar em sua atividade de aplicar as categorias aos objetos da experiência.

A *Dedução Transcendental* tem grande importância dentro da *Crítica* e grande parte da dificuldade da sua exposição advém do método utilizado na tentativa de mostrar a necessária aplicação das categorias à experiência, que isola a atividade de cada uma das faculdades envolvidas no conhecimento, mas que acaba revelando um entrelaçamento fundamental entre elas. Ou seja, a dificuldade se encontra na metodologia moderna, tão criticada contemporaneamente, de tentar compreender o todo pela divisão e explicação das partes isoladas. Esta dificuldade se apresenta principalmente na primeira edição, na exposição da “*tripla síntese*” da qual falamos acima e, isto nos leva a acreditar que a reformulação da *Dedução* na segunda edição, que suprimiu tal exposição que, afirma Kant, deveria servir para “*preparar o*

leitor mais do que instruí-lo”, se deve ao grande embaraço que causa este percurso. Pois, se há uma interdependência entre as partes para a síntese a explicação do funcionamento de cada uma delas isoladas se torna uma tarefa extremamente difícil de realizar. Esta é a tarefa pretendida para *Analítica Transcendental*: mostrar como os conceitos puros do entendimento podem aplicar-se aos objetos dos sentidos para construção de um mundo real, o que requer que se apresente a ligação *a priori* entre as categorias e as formas *a priori* da sensibilidade. Já que esta unidade é tão originária, corre o risco de que se declare uma origem comum entre as faculdades, resultado que Heidegger destaca, mas que justamente Kant não pode permitir, para não cair nos problemas do idealismo e empirismo que ele pretende superar, e o isolamento entre as faculdades pode ser confirmada pela exigência dos esquemas da imaginação, que não tem um papel secundário ou destituído de sentido na *Analítica Transcendental*⁹⁵, para uma sensibilização dos conceitos puros do entendimento, ou para que seja possível reconhecer cada intuição como um caso para a regra do conceito.

Na “*passagem à dedução transcendental das categorias*” é lançada a tese de que as categorias são a condição *a priori* de toda experiência e que por isso tem validade objetiva em todo conhecimento. As categorias são conceitos de objetos em geral.

*Ora, toda a experiência contém ainda, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um conceito de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece; há, pois, conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições a priori; conseqüentemente, a validade objetiva das categorias como conceitos a priori, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (quanto à forma do pensamento). Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente e **a priori** com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência.*⁹⁶

Para compreender o que Kant concebe como experiência é preciso estar atento às divisões estabelecidas na tábua das categorias, que a *Dedução metafísica* mostrou ter origem na tábua dos juízos, e na tábua dos princípios. A sequência numerada das rubricas das categorias em 1. *Quantidade*, 2. *Qualidade*, 3. *Relação* e 4. *Modalidade*, não é ao acaso, representa um sistema de progressão da consciência

⁹⁵ Como sugerem alguns intérpretes como Prichard e Warnock (Hoffe, 2004 p. 109)

⁹⁶ CRP A 93, B 126

empírica onde cada classe representa uma etapa do conhecimento. A evidência deste encadeamento é confirmada na apresentação dos princípios da faculdade de julgar divididos em 1. *Axiomas da intuição*; 2. *Antecipações da percepção*; 3. *Analogias da experiência* e 4. *Postulados do pensamento empírico em geral*. A experiência é o último estágio de um processo ascendente mediante degraus que tem início com as intuições, passa pelas percepções para chegar efetivamente ao que, na concepção de Kant, pode chamar-se conhecimento propriamente dito, pleno de objetividade, sentido e significado: a experiência.

Entre as quatro classes de categorias as duas primeiras (quantidade e qualidade) são *categorias matemáticas* e as duas últimas (relação e modalidade) *categorias dinâmicas*. As primeiras se referem “aos objetos da intuição (tanto pura como empírica)” e as segundas “à existência desses objetos (quer em relação entre eles, quer em relação com o entendimento)”. Nesta divisão Kant quer ressaltar que entre as categorias matemáticas não há “*correlatos*”, ou seja, objetos reais. A objetividade, a compreensão de uma correlação entre um objeto e minhas sensações é o resultado da aplicação das categorias dinâmicas. Das primeiras resultam a intuição e a percepção; das últimas a experiência (objetiva) ou, a existência dos objetos.

Por *intuição*, conforme os *axiomas do sistema dos princípios*, devemos compreender propriamente as intuições puras do espaço e do tempo, embora só da intuição pura não resultem conhecimentos (matemáticos). A objetividade destes conhecimentos depende das categorias da *quantidade*. Somente mediante estas pode haver algo como a objetividade de juízos matemáticos como, por exemplo, no axioma: *a linha reta é a mais curta entre dois pontos*, fonte de conhecimento *a priori* necessariamente aplicável a todo conhecimento da experiência. A objetividade e a necessidade do axioma não estão na intuição da linha, na sua figura, mas na quantidade (categoria) que é acrescida a ela *a priori* e que permite o axioma que prevê a quantidade objetiva (mais curta) a toda representação de reta. Resta, contudo acrescentar que os conhecimentos *a priori* da intuição pura, os conhecimentos matemáticos, são meros conhecimentos formais que para não serem vazios dependem ainda da apresentação da matéria da percepção empírica para um conhecimento do mundo real. Quando falamos de objetos aqui, ao referirmo-nos a intuições *a priori* e dos juízos decorrentes destas, este termo tem que ser compreendido somente em sentido fraco, quer dizer, ainda sem existência real,

carente ainda da percepção e da objetivação pelas categorias da qualidade e da relação para isto. “Uma intuição vazia sem objeto” é um *ens imaginarium*, “a simples forma da intuição, sem substância”.⁹⁷ Espaço e tempo sem percepção não são objetos.

A *percepção* é a consciência de uma sensação, que é sempre o efeito de uma intuição empírica sobre o meu espírito e, portanto, particular. Não posso exigir que o peso ou o calor ou ainda o amargor que sinto em uma sensação repitam-se necessariamente em futuras sensações ou que sejam julgadas da mesma forma por outros sujeitos. Não são predicados dos próprios objetos, mas de como eu os percebo em dado instante. Não esperamos que nossas representações subjetivas tenham validade necessária e universal, que sejam representações dos próprios objetos. Começa a aparecer que objetividade está relacionada com as representações *a priori*. Objetividade é o caráter de necessidade e universalidade contido em um juízo quando este é marcado pelas representações do pensamento (as categorias) *a priori*. Por outro lado, é preciso ter em mente que ao traçar a tábua dos princípios, e devemos desde já esclarecer que os princípios são regras para a faculdade de julgar subsumir as percepções às categorias, a percepção está em correspondência com a rubrica da *qualidade*, que inclui como categoria a *realidade* que, vale ressaltar, não significa existência. A categoria da *realidade* está entre as *categorias matemáticas* e, como vimos, só entre as *categorias dinâmicas* se constitui uma existência. Na consciência perceptiva o que se apresenta é uma representação do estado do sujeito. Ainda não há objetividade, proferimos então o juízo: *sinto o peso do corpo em minha mão*. O fato dos degraus para a experiência passarem pela percepção é um passo importante dentro do idealismo crítico, pois revela que os objetos da experiência são antes objetos de uma consciência que sente a si mesma e acrescenta a esta representação subjetiva o caráter de objetividade mediante a aplicação de categorias da relação, representações *a priori* necessárias e universais, o que significa objetividade. Por isso podemos reconhecer que os objetos são sempre representações de um sujeito. Contudo, se Kant enfatiza, por um lado, que os juízos de percepção são meramente subjetivos e não conhecimentos objetivos do mundo real, por outro, mediante o princípio das “*antecipações da percepção*”, a faculdade de julgar aplica a categoria de realidade às percepções e determina que

97 CRP A 291-2, B347-8

estas são uma grandeza que preenche um instante com intensidade diferente de zero. Ao reconhecer este princípio é possível aplicar a matemática (em graus de intensidade e não como grandeza extensiva das formas da sensibilidade) às percepções. E, este é um passo para a aplicação que se segue, no caso da experiência, das categorias da relação.

É somente mediante a *experiência* que há um conhecimento propriamente dito; conhecimento de um objeto existente e regulado por regras *a priori*.

Kant define assim:

A experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto mediante percepções. É, pois, uma síntese das percepções, que não está contida na percepção, antes contém, numa consciência, a unidade sintética do seu diverso, unidade que constitui o essencial de um conhecimento dos objetos dos sentidos, isto é, da experiência (não simplesmente da intuição ou da sensação dos sentidos).⁹⁸

Experiência é a construção dos objetos a partir da síntese das percepções, sob as regras das categorias dinâmicas, em uma consciência objetiva. A experiência é o resultado da aplicação das categorias de relação (*substância-acidente, causa-efeito e ação recíproca*) e modalidade (*possibilidade, existência e necessidade*) às percepções fazendo das percepções objetos que são então relacionados com o sujeito que conhece e, entre si. “*A experiência só é possível pela representação de uma ligação necessária das percepções*”⁹⁹. Se cada percepção é uma consciência instantânea voltada ao nosso estado interno, mantendo-nos no nível das percepções nada nos autoriza a afirmar, por exemplo, que “*o corpo é pesado*” ou que “*todo efeito tem uma causa*”. A experiência é a relação entre: I. um sujeito (substância), e um predicado (o acidente); II) Entre percepções colocadas em uma unidade de relação, a síntese das percepções sob as categorias do entendimento segundo a relação. A experiência relaciona (liga) necessariamente diferentes percepções pela aplicação das categorias de relação às percepções sensíveis. Experiência é sinônimo de objetividade. Um objeto existente é propriamente aquilo que tem uma substância que permanece em meio aos acidentes cujo acontecimento é o efeito de uma causa anterior.

⁹⁸ *Ibid.*, B 218

⁹⁹ *Ibid.*

Em resumo: intuição, percepção e experiência são diferentes estados de consciência. O último nível passa necessariamente pelos anteriores, por isso é necessário: I. a aplicação da matemática à experiência; II. a previsão da diferença de graus entre as sensações e III. reconhecer o real em uma consciência empírica pela presença da sensação que preenche um tempo. IV. Por fim, é conferida a existência dos objetos mediante a aplicação das categorias de relação. Tendo realizado esta distinção preliminar, passemos ao esclarecimento da necessidade da aplicação das categorias na experiência.

A *Dedução Transcendental* defende que todo nosso conhecimento só é possível mediante as categorias e enfatiza que a sensibilidade é uma faculdade receptiva, que acolhe o múltiplo da intuição, mas que toda ligação deste múltiplo só pode ser realizada pelo entendimento que é uma faculdade ativa cuja ação de ligar é chamada de *síntese*¹⁰⁰.

*[...] toda a ligação, (...) quer seja ligação do diverso da intuição ou de vários conceitos, quer, no primeiro caso, seja uma intuição sensível ou não sensível, é um ato do entendimento a que aplicaremos o nome genérico da síntese para fazer notar, ao mesmo tempo, que não podemos representar coisa alguma como sendo ligada no objeto se não a tivermos nós ligado previamente e também que, entre todas as representações, a ligação é a única que não pode ser dada pelos objetos, mas realizada unicamente pelo próprio sujeito, porque é um ato da sua espontaneidade.*¹⁰¹

Para confirmar a presença necessária das categorias em toda experiência Kant recorre à *apercepção transcendental*. Toda síntese tem que ser precedida por uma *unidade* que é anterior mesmo a todas as categorias. As representações de nossa mente têm que ser abrigadas em uma unidade para que possam ser conhecidas. Kant chama esta unidade *originária* da consciência de todas as representações de *apercepção pura* ou *transcendental*. Esta unidade transcendental, o “*eu penso*”, é um *ato a priori* de reconhecer todas as representações da consciência como minhas, unidas em uma consciência de todas as consciências, “*una e idêntica*”¹⁰², que “*precede a priori todo o meu pensamento determinado*”¹⁰³. Esta identidade de um

¹⁰⁰ Esta posição é sublinhada principalmente na segunda edição da CRP (comparar com a exposição sobre a síntese feita acima). Na primeira edição a síntese aparece como efeito da faculdade da imaginação. A modificação realizada na segunda edição torna mais clara a possibilidade da unidade já que síntese é julgar: entendimento.

¹⁰¹ CRP, B 130

¹⁰² Ibid., B 132

¹⁰³ Ibid., B 134

sujeito transcendental é o ponto mais alto, mais originário, de possibilidade de todo conhecimento¹⁰⁴, o “*princípio supremo de todo uso do entendimento*”¹⁰⁵, a unidade que reconhece todas as representações como minhas. Por isso, Kant afirma que

*O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim.*¹⁰⁶

Kant atribui à *apercepção transcendental*, como já havia feito com as condições formais da sensibilidade, uma objetividade no seguinte sentido: as formas da sensibilidade são objetivas, pois toda intuição só pode estar em uma consciência mediante essa condição. No mesmo sentido toda consciência só pode vê-la como consciência de uma *apercepção transcendental*. Sendo assim, é a condição de todos os objetos. Nem por isso, é ela a única condição da objetividade já que mesmo as percepções, que são meras consciências subjetivas, são minhas percepções, reunidas na unidade originária da autoconsciência. Ainda falta um passo.

Nos juízos sob a forma S é P, a cópula “é” que liga os dois conceitos consiste na “*unidade objetiva da apercepção dos conceitos aí contidos*”¹⁰⁷. Ou seja, no juízo “os corpos são pesados” a síntese operada entre S e P aponta para uma “*unidade objetiva da autoconsciência*”¹⁰⁸. Isto é objetividade: acrescentar mesmo um predicado dado pela sensação como ligado necessariamente ao sujeito. No conceito de corpo não há nenhuma representação do peso. O peso é uma sensação subjetiva que mediante categorias acrescentamos ao sujeito (corpo) objetivamente como seu. A objetividade, para Kant, pressupõe necessidade e universalidade que não tem origem na percepção e no juízo citado o predicado pesado está ligado objetivamente ao conceito de corpo. É certo que não podemos obter a representação do peso senão pelos sentidos, não é, portanto um conceito puro. De onde surge a ligação objetiva deste juízo? “(...) [A]contece por intermédio da

¹⁰⁴ *Ibid.*, B129 – B139 (§15 a 17)

¹⁰⁵ *Ibid.*, B 136 - B 139 (§17)

¹⁰⁶ *Ibid.*, B 131-2

¹⁰⁷ *CRP*, B 140 sg.

¹⁰⁸ *Ibid.*, B 139 sg.

*categoria*¹⁰⁹. Por isso, na “*passagem à dedução transcendental das categorias*” Kant já havia defendido a tese central da *Dedução* de que “*a validade objetiva das categorias como conceitos a priori, deverá assentar na circunstância de só elas possibilitarem a experiência (...)*”¹¹⁰. Sendo assim, as categorias relacionam-se necessariamente *a priori* com os objetos da experiência, pois só por intermédio destas em geral é possível pensar qualquer objeto da experiência.

Mas, o que é propriamente um objeto? Responder a esta questão é, ao mesmo tempo, iniciar uma descrição do que seja natureza. Toda caracterização do objeto serve também para a natureza. Portanto, iniciamos aqui, simultaneamente, uma resposta à questão: o que é natureza?

Como vimos acima, a percepção, apesar de representar um múltiplo como real, não apresenta nenhum objeto da experiência. Um objeto é, sobretudo e em primeiro lugar, o julgamento (síntese) de percepções sob a categoria de substância¹¹¹, por isso Kant afirma que “*todos os fenômenos contêm algo de permanente (substância) considerado como o próprio objeto*”¹¹². Substância é, antes de tudo, um conceito (regra) *a priori* do entendimento. O problema dos conceitos *a priori* de realidade e substância e dos seus respectivos esquemas carece de um pormenor. O “*esquematismo dos conceitos puros do entendimento*” revela que “*o esquema da substância é a permanência do real no tempo.*”¹¹³ Ou seja, antes de qualquer experiência o entendimento já tem uma regra que afirma uma substância, e que determina esta como uma permanência no tempo. Mas, como é possível um *esquema transcendental*, uma determinação *a priori* do tempo pela imaginação, que permita reconhecer a presença de um *conteúdo do tempo*, para o esquema da *qualidade*, e uma *ordem do tempo*, para os esquemas da *relação*¹¹⁴? O que pode preencher o tempo, acrescentar nele um conteúdo, antes de toda a intuição empírica? De que *conteúdo a priori* está se tratando? Kant define o tempo como “*um*

109 *Ibid.*, B 144

110 *Ibid.*, A 93, B 126

111 A substancialidade é a primeira determinação de um objeto e da natureza. A aplicação da categoria de causa-efeito exige já uma substância como agente-paciente desta relação. A lei (princípio) da permanência funda uma natureza.

112 *CRP*, A 182.

113 *Ibid.*, A 144, B 183

114 Sobre as determinações *a priori* do tempo como esquemas transcendentais ver: *CRP*, A 145, B 184-5

*tempo único*¹¹⁵, “*imutável e permanente*”¹¹⁶. Por outro lado, voltemo-nos aos conhecimentos matemáticos vistos acima, Kant insiste sobre um múltiplo *a priori* do tempo (na sucessão) como condição da produção dos juízos sintéticos na matemática, que permitirá, por exemplo, a composição dos números. A representação de um permanente só é possível mediante a relação com o mutável, o que justifica compartilharem uma mesma categoria de relação: substância e acidente. O esquema é uma determinação do tempo pela imaginação segundo a regra dos conceitos puros do entendimento.¹¹⁷ Logo, o tempo poderá servir de esquema para o conceito de substância exatamente por ser, por um lado, *permanente* e, por outro, *sucessivo*, mutável, estando ambos os aspectos relacionados. Temos visível agora a possibilidade de uma representação *a priori* de um permanente. Kant conquista aqui a legitimidade da categoria de substância. Mas, ainda não é suficiente. Estamos, por enquanto, no nível *transcendental a priori* e não de um conhecimento de uma experiência real. Por isso, a *Crítica* carece de um princípio para a faculdade de julgar aplicar na experiência a categoria de substância. Este princípio *a priori* diz:

*Todos os fenômenos contêm algo de permanente (substância) considerado como o próprio objeto e algo de mudável com sua mera determinação, isto é, como um modo de existência do objeto.*¹¹⁸

Para defender sua tese sobre a permanência da substância, Kant é mais uma vez desafiado a enfrentar as posições do idealismo e do realismo da coisa em si. Precisa defender, contra o idealismo, “*a existência dos objetos no espaço fora de mim*”¹¹⁹ e, contra um realismo dogmático, que toda objetividade é a produção de um sujeito e que estes objetos são somente fenômenos sob as formas *a priori* da consciência.

Em meio a esta situação, Kant apresenta uma tese de difícil interpretação que parece variar na definição do permanente ao afirmar que:

Todos os fenômenos são no tempo, e só neste, como substrato (como forma permanente da intuição interna), podem ser representadas tanto a simultaneidade como a sucessão. O tempo, em que toda a mudança dos fenômenos deverá ser

¹¹⁵ *Ibid.*, A 32, B 48

¹¹⁶ *Ibid.*, A 144, B 183

¹¹⁷ *Ibid.*, A 138-9, B 177-8

¹¹⁸ *Ibid.*, A 182.

¹¹⁹ *Ibid.*, B 275

*pensada, permanece e não muda, porque só nele a sucessão ou a simultaneidade podem ser representadas como determinações do tempo.*¹²⁰

Esta passagem parece indicar que o tempo, como substrato, seria o permanente que levaria a faculdade do juízo a aplicar a categoria de substância, ou seja, que o próprio tempo seria uma substância *a priori*. Neste caso, uma posição idealista triunfaria e as condições subjetivas teriam todos os elementos necessários para a produção e conhecimento de um objeto e a existência material estaria dispensada. Contudo, acrescenta contradizendo esta possível interpretação:

*Ora o tempo não pode ser percebido por si mesmo. Por conseguinte, nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, é que deverá encontrar-se o substrato que representa o tempo em geral e onde pode ser percebida na apreensão, mediante a relação dos fenômenos com ele, toda a mudança ou toda a simultaneidade. Mas o substrato de todo o real, isto é, de tudo o que pertence à existência das coisas, é a substância, na qual tudo quanto pertence à existência só pode ser pensado como determinação. Por conseguinte, o permanente, em relação ao qual somente todas as relações de tempo dos fenômenos podem ser determinadas, é a substância do fenômeno, isto é, o seu real, real que permanece sempre o mesmo como substrato de toda a mudança*¹²¹

Pelo caminho trilhado na passagem transcorre o seguinte argumento: I. Toda sucessão, simultaneidade e permanência são representações em um tempo. Portanto, são representações sob a forma (subjetiva) do tempo. II. Contudo, o tempo não é, ele mesmo, *percebido*. III. Logo, não pode ser o permanente de uma consciência perceptiva. O que permanece em uma percepção é “*a substância do fenômeno, isto é, o seu real*”. Há na percepção algo real e permanente reconhecido e subsumido sob o conceito de substância. Este argumento é retomado na “*Refutação do Idealismo*” que defende que “*simples consciência da minha própria existência prova a existência dos objetos no espaço fora de mim*”

Kant reconhece a dificuldade em combater as posições idealistas. Se o que conhecemos são representações, estamos diante dos seguintes problemas: como é possível uma tradução de coisas extensas (entes materiais) para representações mentais (entes imateriais)? Como pode haver o conhecimento de uma coisa material (*res extensa*) mediante uma representação do pensamento (*res cogitans* - coisa

¹²⁰ *Ibid.*, B224-5

¹²¹ *Ibid.*, B 225

pensante)? Estes problemas são perseguidos por Descartes que atribui uma “*semelhança*” entre as duas substâncias que permite o conhecimento. Mas Berkeley interroga este resultado: que tipo de “*semelhança*” pode haver nesta relação? A suposição de tal semelhança é absurda. Uma idéia só pode ser semelhante a outra ideia. E, disto conclui a inexistência de coisas materiais argumentando que para explicar que toda vez que entro em uma sala encontro as cadeiras dispostas da mesma maneira não é preciso considerar a existência de coisas materiais exteriores à nossa mente¹²². Apercepção, conclui, não é representação de coisa exterior, mas só uma idéia.

A dificuldade em refutar tal posição de forma clara obrigou Kant, na segunda edição, a realizar “o *único verdadeiro acréscimo*” desta edição já que, segundo o esclarecimento sobre a nova edição e suas alterações dado no prefácio (B), todas as outras modificações teriam sido meramente formais. Contudo, sobre o idealismo, diz Kant, “*dei uma prova rigorosa (a única possível, segundo creio) da realidade objetiva da intuição externa*” e, ante a aparente inocência (que “*na verdade não é*” nada inocente) nos argumentos do idealismo e o embaraço de seus resultados em meio à filosofia e ao *senso comum* viu-se obrigado a dar prova suficiente, que citaremos na íntegra devido à sua importância explicativa:

*Tenho a consciência da minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação de tempo pressupõe algo de permanente na percepção. Ora o que permanece não pode ser uma intuição em mim, pois os fundamentos de determinação da minha existência, que se podem encontrar em mim, são representações e, como tais, necessitam de algo permanente distinto delas e em relação ao qual possa ser determinada a sua alteração e, conseqüentemente, a minha existência no tempo em que elas se alteram. **Por conseguinte, a percepção desse permanente só é possível através de uma coisa exterior a mim, e não pela simples representação de uma coisa exterior a mim.** Conseqüentemente, a determinação da minha existência no tempo só é possível pela existência de coisas reais, que percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo; portanto, também necessariamente ligada à existência*

¹²² O idealismo de Berkeley defende a inexistência de coisas materiais. Não existem coisas independentes da nossa mente. “Ser é ser percebido”. Vejamos seu argumento: I) Percebemos os objetos; II) Percebemos somente ideias. Das premissas infere-se que os objetos são somente ideias e, percebemos somente ideias. Berkeley responde aos problemas da relação mente x coisas materiais, presentes na teoria da percepção representacionista de Locke e Descartes, reduzindo o real às ideias e estas só podem ser causadas por Deus. Berkeley não nega a objetividade. Nega somente a existência material fora e independente do pensamento. Não existe mundo material, embora exista mundo objetivo compostos por ideias em nossas mentes. As coisas reais se diferem das imaginárias e a regularidade e não voluntariedade daquelas em nossas ideias deve-se à Deus. Cf. Lisa Downing. George Berkeley in: Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2011 (<http://plato.stanford.edu>) Tradução de Jaimir Conte.

*das coisas exteriores a mim, como condição da determinação de tempo; isto é, a consciência da minha própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim.*¹²³

Sobre a consciência da minha existência no tempo os idealistas estariam de acordo com Kant, não há motivos para sustentar provas a respeito deste ponto. Contudo, sobre a consciência imediata da representação de coisas exteriores “*fica ainda indeciso se algo que lhes corresponda está ou não fora de mim*”. Quando Kant trata da minha existência no tempo não está se referindo à *apercepção transcendental*, mas ao eu empírico, às representações do *sentido interno*, do reconhecimento de um eu que se percebe em constante mudança. A prova de coisas exteriores passa pela exigência de um algo real permanente que possa ser representado e diante do qual o eu empírico reconhece a si mesmo. O que distingue a experiência real da imaginação é que esta pode estar desvinculada da minha experiência interna no tempo enquanto aquela não. Logo, reconhecer a mim é ao mesmo tempo reconhecer coisas permanentes e exteriores a mim com existência real e não somente representações mentais. A determinação da minha própria existência só é possível na relação com algo permanente e exterior a mim.

Ao contrário das teorias do racionalismo cartesiano, onde o sujeito e o objeto encontram-se isolados tornando necessário um terceiro elemento (Deus) para justificar a possibilidade do conhecimento teórico das coisas em si, Kant estabelece com o *idealismo crítico* uma unidade entre a subjetividade e a objetividade do fenômeno, a partir de uma origem comum na *apercepção transcendental*¹²⁴.

Se, como acreditamos, no percurso até este ponto ficou demonstrado que nossos conhecimentos objetivos resultam da objetivação dos fenômenos pelas categorias, é preciso ainda concluir a tarefa da *Dedução* para mostrar que estas mesmas categorias só podem aplicar-se aos objetos da experiência. Surge então um novo desafio. Os conhecimentos matemáticos, segundo os resultados da *Estética Transcendental*, são conhecimentos *a priori* e, justamente por isso fazem da matemática uma ciência, no sentido próprio da palavra concebido por Kant, e mesmo assim, ele defende a legitimidade destes conhecimentos. Poderíamos ser levados a crer que, já que são conhecimentos cuja matéria é dada *a priori*, o

¹²³ CRP B 275-6 – Grifo nosso.

¹²⁴ Devemos esta interpretação a Hoffe, (2005. p. 101)

conhecimento não estaria limitado apenas à experiência e que seria possível então, como fazem os dogmáticos, estendê-lo além dos limites da experiência em direção aos temas metafísicos. É preciso já, mesmo antes da *Dialética Transcendental*, estabelecer uma distinção entre “*pensar um objeto e **conhecer** um objeto*”¹²⁵ e enfatizar que, se para pensar um objeto basta o conceito e o único impedimento para pensar algo é a contradição lógica, por outro lado, para todo o conhecimento são exigidas as categorias e as intuições e, na verdade, além da forma, a matéria da sensação também tem que estar presente¹²⁶. Por isso, “*o pensamento de um objeto em geral só pode converter-se em nós num conhecimento, por meio de um conceito puro do entendimento, na medida em que este conceito se refere a objetos dos sentidos*”¹²⁷ e mesmo

*“os próprios espaço e tempo, por mais puros que sejam estes conceitos de todo o elemento empírico e por maior que seja a certeza de que são totalmente representados a priori no espírito, seriam destituídos de validade objetiva, privados de sentido e significado se não fosse mostrado o seu uso necessário para objetos da experiência (...)”*¹²⁸

O que Kant empreende na *Dedução* é a garantia dos conhecimentos sintéticos a *priori* mediante os conceitos puros do entendimento e as intuições puras, mas somente na medida em que podem aplicar-se aos objetos dos sentidos para tornar-se propriamente um conhecimento. A *Dedução* estabelece os limites dos conhecimentos: a experiência. Conhecer é conhecer a realidade, o que justifica uma clara distinção entre as faculdades do entendimento e da imaginação, do contrário teríamos entes de pensamento sem realidade objetiva que não poderiam se distinguir de entes imaginários. É por isso, propriamente, que Kant atribui à faculdade do entendimento o papel de legislador nos domínios da natureza, onde se realizam os conhecimentos teóricos e, submete a esta faculdade as atividades de todas as demais faculdades do conhecimento.

¹²⁵ CRP, B146 – destaque do autor.

¹²⁶ Confirmando os passos da *Dedução*, no prefácio (B) Kant afirma a exigência das categorias para um conhecimento e o limite deste à experiência sensível “*não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno; de onde deriva, em consequência, a restrição de todo o conhecimento especulativo da razão aos simples objetos da experiência*” CRP, B XXVI.

¹²⁷ CRP, B 146-7

¹²⁸ *Ibid.*, A 156, B 195

Estamos em condições agora de determinar diretamente o significado de natureza e, para isso, iniciaremos com a definição dada pelas palavras do próprio autor que, no *prefácio* à segunda edição, descreve a natureza como “o conjunto de objetos da experiência”¹²⁹ e nos *Prolegômenos* anuncia que “a natureza é a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais.”¹³⁰ Na *Crítica* enfatiza ainda:

*[p]or natureza (em sentido empírico), entendemos o encadeamento dos fenômenos, quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Há pois certas leis e, precisamente, leis a priori, que, antes de mais, tornam possível uma natureza; (...) todos os fenômenos residem numa natureza e nela têm de residir, porque sem esta unidade a priori não seria possível qualquer unidade da experiência nem, por conseguinte, qualquer determinação dos objetos na experiência.*¹³¹

Podemos de imediato afirmar: natureza é a experiência objetiva da realidade que se realiza mediante as categorias do entendimento. A experiência é o que constitui a natureza. Se, natureza é a existência dos objetos da experiência regulada por leis a priori, os princípios a priori “são propriamente leis da natureza, que se podem chamar dinâmicas”¹³². As leis da natureza são, portanto, as três analogias da experiência e os postulados do pensamento empírico em geral. Já tratamos sobre a primeira analogia, o princípio da permanência da substância, quando definimos acima objeto e objetividade. É preciso reafirmar, para que fique claro, que todo objeto, em sentido pleno, é um objeto da natureza. Por isso, “todos os fenômenos residem numa natureza”¹³³ As leis da natureza são leis do entendimento para todos os objetos da experiência. Portanto, a primeira lei universal da natureza já foi exposta acima. Restam a segunda e a terceira analogias, as regras para a aplicação na experiência das categorias de *causa-efeito* e de *comunidade*. Concentraremos a exposição, para concluir a definição de natureza, em torno da segunda lei, da categoria de causa e efeito, fundamental para a *Crítica* e principalmente para os nossos interesses.

129 CRP, B XIX

130 Proleg., §14

131 CRP, A 216, B263

132 Proleg., § 25

133 CRP, A 216, B263

Sobre o conhecimento, e esta é a grande questão da primeira *Crítica*, envolvida com as possibilidades e limites da razão teórica, Kant enfatiza que a sensibilidade só oferece ao pensamento fenômenos e nunca as coisas como são independentes ou fora da nossa humana e limitada forma de intuir, mediante espaço e tempo, que sempre apreende aspectos que se apresentam no tempo ligados em unidade pelas categorias. A experiência é sempre uma ligação de diferentes percepções no tempo onde a substância permanece em meio a mudanças sucessivas que lhe são atribuídas. Por isso, é possível pensar que uma mesma pedra ora esteja fria e que ao longo de um dia de sol es quente. Pensamos uma mesma pedra (substância) com diferentes temperaturas (acidentes). E, em seguida julgamos que o sol esquenta a pedra, o que demonstra que a ligação destes estados é objetiva, necessária e, para isso, conta com a categoria de *causa e efeito*. As coisas nunca se apresentam em um mesmo tempo com todos os seus predicados possíveis. Não podemos sequer pretender acrescentar predicados aos conceitos, quer dizer, ampliar o conhecimento das coisas mediante operações lógicas, sem a presença da intuição que é propriamente o que oferece a matéria para ser pensada e acrescida ao conceito. O conhecimento teórico da experiência significa sempre um conhecimento limitado pela ligação sucessiva de percepções que mudam.

*Embora os fenômenos não sejam coisas em si, como são, todavia, a única coisa que nos é dada para conhecer, terei que indicar qual a ligação que convém, no tempo, ao diverso nos próprios fenômenos, visto que a sua representação é sempre sucessiva na apreensão*¹³⁴

Kant estabelece uma distinção entre a *sucessão subjetiva*, onde p. ex. eu posso reunir diversas percepções de uma casa sucessivamente embora sem que haja uma regra para a ordem da sucessão. Posso apreendê-la de cima para baixo, iniciando pelo telhado e concluindo com o piso, ou o inverso. Neste caso, não há objetividade na sucessão, relação objetiva na ligação das percepções, pela simples percepção fica indeterminada a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem uns aos outros.¹³⁵ Ao contrário, a percepção do curso de um barco movido pela correnteza de um rio exige uma *sucessão objetiva*. Nesta a composição da relação não é arbitrária e sim regida por uma regra, uma lei *a priori* do entendimento que a torna necessária e universal. Segundo esta lei o tempo corre em um sentido e, a relação

¹³⁴ CRP, A 190, B 235

¹³⁵ *Ibid.*, B 234

entre os objetos só é possível de acordo com este. Portanto, mediante a lei de causalidade, o que sucede é determinado pelo que precede. Só é possível conceber um acontecimento na natureza como condicionado que remete a uma condição. Ligamos os diferentes momentos do curso do barco à ação necessária da força do rio por que nosso entendimento é portador de uma regra *a priori* da ligação necessária entre dois estados no tempo e, somente assim, são possíveis conhecimentos objetivos entre as diferentes percepções. Se, por um lado, podemos imaginar um barco subindo o rio contra a correnteza não podemos experimentar esta relação na ligação das percepções do real, esta ligação é operada mediante uma lei do entendimento que não admite exceção. Não é possível experimentar que um acontecimento atual modifique o que já passou na ordem do tempo. Se a sensibilidade contém a condição formal do tempo, como sucessão, é o pensamento que liga objetivamente as percepções e nos dá a conhecer e a exigir necessariamente determinadas sucessões nos objetos da experiência.

Que algo acontece, pois, é uma percepção que pertence a uma experiência possível, e que se torna real quando considero o fenômeno determinado no tempo quanto ao seu lugar, por conseguinte como um objeto, que pode sempre ser encontrado segundo uma regra no encadeamento das percepções. Esta regra, porém, para determinar algo na sucessão do tempo, é a seguinte: no que precede se encontra a condição pela qual se segue sempre (isto é, necessariamente) o acontecimento¹³⁶

A natureza é, portanto regida pela lei *a priori* do entendimento de que nas experiências todo acontecimento é um efeito determinado por um estado precedente. Ou seja, todo estado resulta de outro que lhe antecede. Na natureza todo acontecimento é precedido por uma causa. Esta lei serve para todo o nosso conhecimento. Só podemos conhecer fenômenos regidos por esta lei. As leis da natureza são leis da experiência e não das *coisas em si*. Os princípios, leis do entendimento, são esquemas puros para a experiência possível e não, como se pretendeu antes da *Crítica*, leis da natureza em si que podem ser conhecidas por operações do intelecto.

136 *Ibid.*, A 200, B 245-6

*** Coisa em si ***

O capítulo III da *Analítica dos Princípios*, sob o título “*Do princípio de distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*”, é um momento de transição entre os resultados da Analítica e a Dialética Transcendental onde importa que “antes de nos aventurarmos a esse mar” dos temas propriamente metafísicos é preciso que esteja claro que “a ilha da verdade” é o domínio seguro com o qual nos devemos contentar. É portanto uma conclusão para a Analítica que reúne “num só ponto os seus momentos”¹³⁷. A cartografia crítica mapeou os limites do nosso conhecimento teórico. Só conhecemos os objetos (*Gegenstände*) da experiência. Não podemos dar aos conceitos do entendimento um uso teórico que ultrapasse os limites do empírico. Sublinhemos mais uma vez: todos os conceitos e princípios puros do entendimento só têm aplicação teórica legítima em um uso empírico. Qualquer *uso transcendental* dos conceitos puros, abstraídos da sensibilidade, significa ultrapassar os seus limites legítimos para um conhecimento em direção às coisas em si e estar destituído de validade objetiva. É “*um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento*”.¹³⁸ Por isso, “*o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos*”.¹³⁹ Podemos constatar que nosso pensamento não está preso aos objetos da sensibilidade, podemos pensar coisas que não podem ser dadas em experiência alguma. Contudo, aplicar as categorias do entendimento a tais coisas em si e pretender que tenham sua realidade objetiva confirmada pelo pensamento sem reportar-se às condições *a priori* (sensíveis) de toda objetividade, é tão só *ilusão*. Quaisquer das categorias tem sentido somente visando os esquemas da imaginação, na sua relação com o tempo. A *Crítica* descreve caso a caso, categoria por categoria, esta carência das formas puras do pensamento¹⁴⁰. Citemos um caso: a categoria de substância em um uso puro do entendimento, desligado da sensibilidade, um uso meramente lógico, teria somente “*a representação lógica do sujeito*”. Na função lógica do juízo, o sujeito de uma proposição é aquele que só

137 CRP, A 236, B 295

138 *Ibid.*, A 239, B 298

139 *Ibid.*, A 246-7, B 303.

140 *Ibid.* A 240, B300 sg.

pode ser representado como sujeito e não cabe como predicado. Mas esta que é a única descrição possível de substância mediante o uso puro do entendimento não encontra nenhum objeto em que possa ser aplicado. “*Não se determina qualquer objeto para uso desse conceito e, portanto, ignora-se se alguma vez esse conceito significa qualquer coisa*”¹⁴¹. Para que o conceito de substância possa ter significado e uso objetivos a representação lógica de substância precisa estar ligada ao tempo onde é possível representar algo como uma permanência.. E o que permanece em meio às mudanças é o sujeito. Sem esta referência não há compreensão de algo como um sujeito, como uma substância.

Contudo, o entendimento é constantemente atraído pela ilusão de ultrapassar seus limites em direção a um *uso transcendental*. De acordo com a metáfora geográfica de Kant, somos seduzidos a lançarmo-nos no “*imenso oceano*” para além da ilha da experiência possível. Esta ilusão só é justificável se considerarmos a independência entre as faculdades do entendimento e da sensibilidade. Para chamar a atenção sobre este ponto Kant incluía na segunda edição a seguinte passagem ao expor o uso transcendental das categorias no capítulo sobre o *princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e númenos*:

*Contudo há aqui, no fundo, uma ilusão difícil de evitar. As categorias não se fundam, quanto à sua origem, na sensibilidade, como as formas da intuição, o espaço e o tempo, pelo que parecem autorizar uma aplicação larga, para além de todos os objetos dos sentidos.*¹⁴².

Pelo esquematismo “*ficou provado que os sentidos não fornecem os conceitos de entendimento puro em concreto, mas apenas o esquema para o uso dos mesmos*”¹⁴³. Se as categorias não têm origem na sensibilidade, seja ela pura ou empírica, não há de antemão nenhuma determinação que obrigue a faculdade de julgar a aplicar tais conceitos exclusivamente aos fenômenos¹⁴⁴. A independência

¹⁴¹ *Ibid.* A 242-3, B 300-1

¹⁴² *Ibid.* B 305

¹⁴³ *Proleg.* § 34.

¹⁴⁴ Este é o ponto onde se ancora a maior objeção que, cremos, pode ser feita à tentativa de Heidegger, em *Kant e o problema da metafísica*, de apontar a uma raiz comum para o entendimento e a sensibilidade na imaginação transcendental, e que acaba mesmo por defender uma identidade entre o entendimento puro e a intuição pura: “o pensar puro é receptivo em si e não somente de um modo adicional; quer dizer, é intuição pura” p. 134. A argumentação para esta conclusão é longa e não caberia sumariá-la neste espaço. O que importa é que Kant mantém a “raiz comum” desconhecida e a distinção entre estas

originária das categorias sugere a possibilidade de sua aplicação para o conhecimento, para além da experiência, de coisas em si, o que é mera ilusão¹⁴⁵. Esta é a armadilha em que caem os dogmáticos por não verem que a ampliação do conceito se dá mediante síntese e, esta carece do “*terceiro termo*”, da intuição.

É inevitável que o entendimento contraponha aos fenômenos, *seres dos sentidos* que se apresentam para nós sob as formas puras da sensibilidade e do entendimento, *seres do entendimento (nouména)*, ou coisas em si.

*O entendimento, pois, justamente por aceitar fenômenos, admite também a existência de coisas em si; podemos, por conseguinte, dizer que a representação de tais seres, que estão na base dos fenômenos, portanto, de simples seres inteligíveis, não só é admissível, mas também inevitável*¹⁴⁶

Kant dirá que a utilidade da CRP é, antes de qualquer conhecimento que ultrapasse os limites da experiência, onde as ciências já mostram seus avanços seguros, que o entendimento reconheça seus limites dentro desta fronteira e que seus conceitos e princípios só tem um uso empírico, para objetos de uma intuição sensível, e que fora deste uso são vazios de conteúdo e sentido.

*No entanto, quando denominamos certos objetos, enquanto fenômenos, seres dos sentidos (phaenomena), distinguindo a maneira pela qual os intuimos, da sua natureza em si, já na nossa mente contrapomos a estes seres dos sentidos, quer os mesmos objetos, considerados na sua natureza em si, embora não os intuamos nela, quer outras coisas possíveis, que não são objetos dos nossos sentidos (enquanto objetos pensados simplesmente pelo entendimento) e designamo-los por seres do entendimento (noumena)*¹⁴⁷

Nossa mente ao considerar os objetos da experiência como fenômenos distingue o modo como é possível para nós intuí-los do que são em si mesmos fora da nossa experiência. Esta distinção carrega duas possibilidades: como o supra-sensível na base do fenômeno que se manifesta para nós; como objetos concebidos pelo entendimento que nunca poderão manifestar-se sensivelmente.

faculdades como irredutível, pois, somente ao considerá-la é possível a distinção entre fenômeno e númeno, entre conhecer e pensar e o lugar para uma Dialética Transcendental.

145 Proleg. § 33.

146 Ibid. § 32.

147 Ibid., B 306

O númeno, *conceito limite*¹⁴⁸ do entendimento, é pensado em dois sentidos: 1º) como aquilo que “*não é objeto da nossa intuição sensível*”¹⁴⁹ e, portanto, não há uma intuição para que se aplique as categorias, logo nunca será um objeto para o nosso conhecimento, o *númeno em sentido negativo* ou; 2º) como a possibilidade de coisas que embora não sejam, e nem possam ser, objetos para os nossos sentidos, nada impede que sejam pensados como *objetos de uma intuição não sensível (uma intuição intelectual)*, para o qual correspondem as categorias e a objetividade, o *númeno em sentido positivo*. Contudo, esta intuição não estará jamais disponível para nós, seres sensíveis finitos que dependem da receptividade da matéria da intuição sensível. No primeiro sentido o conceito de númeno repete os resultados da *Analítica*, que limita o conhecimento teórico, e disto resulta que a coisa em si não pode ser conhecida por nós. No segundo, garante a possibilidade de, ao menos, *pensar coisas em si* embora não como objetos para nós.

O prefácio à segunda edição estabelece uma significativa distinção para o sistema crítico, entre *conhecer um objeto* e *pensar um objeto*, com as seguintes palavras:

*(...) não possuímos conceitos do entendimento e, portanto, tão-pouco elementos para o conhecimento das coisas, senão quando nos pode ser dada a intuição correspondente a esses conceitos; daí não poderemos ter conhecimento de nenhum objeto, enquanto coisa em si, mas tão somente como objeto da intuição sensível, ou seja, como fenômeno (...) Todavia, deverá ressaltar-se e ficar bem entendido que devemos, pelo menos, poder pensar esses objetos como coisas em si embora os não possamos conhecer*¹⁵⁰

e em nota conclui:

(...) posso pensar no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que o meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto

Portanto, conforme os resultados da *Analítica*, o conhecimento depende da intuição sensível, contudo o entendimento possui além do uso transcendental um uso lógico e, para que este uso tenha validade (embora não tenha verdade nem existência

148 CRP, A 255, B 311

149 Ibid. B 307

150 Ibid. B XXVI, sublinhado nosso.

objetiva garantidas) basta que não haja contradição¹⁵¹. Apesar de não poderem ser conhecidas, as coisas em si podem pelo menos ser pensadas com uma única restrição: que não haja contradição lógica do pensamento. Esta contradição lógica aparece, por exemplo, se pensarmos a liberdade como uma possibilidade no interior do domínio da natureza, onde impera a lei da relação de causa-efeito. A contradição está em pensar algo que não esteja determinado no tempo por um evento precedente.

Transparece, neste duplo sentido proposto por Kant (númeno em sentido negativo e positivo), a dupla tarefa, de difícil conciliação, designada para a CRP. Por um lado, garantir os fundamentos e a legitimidade do conhecimento e, por outro, os interesses de um uso prático da razão não determinado pela experiência.

Na discussão sobre o conceito de *númeno* encontramos pelo menos duas posições interpretativas opostas. De um lado aqueles que defendem que a diferença entre o fenômeno e o númeno é somente do ponto de vista a partir do qual um mesmo objeto é tomado¹⁵². Podemos citar como defensor desta posição, por exemplo, Heidegger para quem “o além do fenômeno é o mesmo ente”¹⁵³. Por outro lado, há os que argumentam que são duas entidades distintas.¹⁵⁴ Não faltam passagens que possam dar ensejo a ambos os lados, embora possamos afirmar que nos limites de uma CRP não há lugar para a segunda perspectiva interpretativa. No prefácio à segunda edição, Kant frisa que tanto fenômeno quanto númeno são

*os mesmos objetos (...) considerados de dois pontos de vista diferentes; por um lado, como objetos dos sentidos e do entendimento na experiência; por outro, como objetos que apenas são pensados, isto é, como objetos da razão pura isolada e que se esforça por transcender os limites da experiência*¹⁵⁵

Na CRP o desenvolvimento da questão da coisa em si está assentada no nível epistemológico, teórico. A aplicação das categorias já foi limitada à experiência

151 O critério lógico é “a pedra de toque, pelo menos negativa, da verdade”. Contudo “ninguém pode atrever-se a ajuizar dos objetos apenas mediante lógica”. Esta “verdade positiva” além do entendimento requer a sensibilidade.

152 ALLISON, Henry. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense* (237-255) sai em defesa desta posição, de que a distinção crítica entre fenômeno e númeno não sugere duas entidades, mas dois modos distintos de referência ao objeto.

153 Citado por LEBRUN. *Aporética da coisa em si.*, p.53.

154 ADICKES apresenta diversas passagens em Kant para defender posição, em *Kant und das Ding na sich*. In: LEBRUN. *Aporética da coisa em si.*, p.53.

155 CRP, B XVIII, em nota de rodapé

possível, assim como toda a objetividade que se queira dotada de significado e sentido. Qualquer objeto é vazio de sentido teórico fora desta ‘ilha’. Kant não pode abrir mão destes resultados sob o risco de uma vitória para as posições céticas ou dogmáticas por uma brecha concedida à razão teórica de afirmar coisas em si como objetos. A posição de Kant é clara: nosso entendimento é levado a pensar coisas em si, mas jamais poderá afirmar ou (felizmente para a liberdade) negar sua realidade. Só esta posição é capaz de resguardar certos temas metafísicos não para um uso teórico, mas somente prático.

Entretanto, algumas passagens dos *Prologômenos* poderiam sugerir a segunda interpretação, como por exemplo, no § 32 onde vemos:

De fato, se, como convém, considerarmos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, admitimos assim ao mesmo tempo que lhes está subjacente uma coisa em si, embora não saibamos como ela é constituída em si mesma, mas apenas conheçamos o seu fenômeno, isto é, a maneira como os nossos sentidos são afetados por este algo de desconhecido.

Se a ênfase interpretativa estiver no “subjacente” é natural a tendência a interpretar a coisa em si como uma entidade à parte do fenômeno. Entretanto, em outra passagem da mesma obra é “*possível pensar o mesmo objeto como coisa em si (...) seria absurdo pensar que há um aparecer sem algo que apareça*”¹⁵⁶. Esta passagem deixa claro que a coisa em si é somente um algo pensado e não uma entidade distinta. A *CRP* se mantém em um único domínio, o da natureza, nenhum outro está assegurado e o abismo é meramente no nível epistemológico.

O caminho que se segue é este: o entendimento liga em uma unidade objetiva o múltiplo da percepção. A consciência de uma experiência exige que se oponha aos objetos do conhecimento um algo que não pode ser conhecido por nós senão como aparece. O entendimento prova a existência de um permanente exterior e, sendo assim, que poderia ser pensado fora das formas *a priori* do nosso conhecimento. Deste ponto, se encaminha o passo derradeiro: a possibilidade de pensar a liberdade.

Defendemos, portanto, que a dupla designação é uma referência a dois modos distintos de pensar um mesmo objeto. O primeiro modo está ligado à representação

¹⁵⁶ *Ibid.*

da sensibilidade, aos fenômenos, o segundo é somente a conclusão de um pensamento que tem origem com uma exigência de uma coisa em si. “*O conceito de númeno não é, pois, o conceito de um objeto, mas uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da nossa sensibilidade*”¹⁵⁷. Que limitação? As formas *a priori*. Mostramos acima que a *Dedução* apresenta claramente os seguintes resultados: I) as categorias estão limitadas à intuição sensível, sem ela não podem acrescentar nada sobre a possibilidade ou não de objetos; II) A experiência só é possível por meio das categorias, assim como a objetividade. Só conhecemos objetos da experiência, não podemos conhecer a coisa em si como um objeto; III) as categorias não têm nenhum significado e sentido senão para uma experiência possível¹⁵⁸.

Lebrun¹⁵⁹ julga que o problema que divide os leitores de Kant se deve ao fato de que a referência à coisa em si sofre deslocamentos de acordo com o ponto que Kant quer enfatizar em cada passagem, que varia entre os interesses teóricos e práticos da razão e mostra que apesar da restrição das categorias que na *CRP* estão em primeiro plano, na *CRPr* a restrição passa para o segundo plano e o que sobressai é a independência da sensibilidade para concluir que a categoria, mesmo afastada do uso empírico, não é uma quimera e está disponível para um outro uso legítimo, não teórico mas prático, relativo às coisas em si.

Teria o conceito de númeno alguma contribuição para o pensamento e a razão? Ou seria somente um vilão que nos lança em direção às ilusões? Fica demonstrado que somente esta distinção, entre fenômeno e númeno, torna possível estabelecer os limites do conhecimento teórico e ainda pensar sem contradição os conceitos metafísicos.

157 *Ibid.* A 288, B 344

158 Veremos ao tratar da realidade prática das idéias da razão que, no interesse prático, a *CRP* adota uma posição assimétrica.

159 *LEBRUN, Gerard em “A aporética da coisa em si”*

CAPÍTULO II - O DOMÍNIO DA LIBERDADE

Duas coisas enchem o ânimo de admiração e veneração sempre nova e crescente, quanto mais freqüente e persistente a reflexão ocupa-se com elas: o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim. CRPr, [288], p.255

No primeiro capítulo mostramos que na *CRP* a natureza é definida como o domínio da experiência objetiva, regido por leis gerais *a priori* do entendimento e ordenado segundo as formas *a priori* da sensibilidade o que assegura o conhecimento para as ciências da natureza. Contudo, o conhecimento segundo as leis gerais do entendimento é sempre condicionado e, por isso mesmo, incompleto: para cada fenômeno haverá sempre uma série em que para cada membro haverá uma causa anterior. Logo, sob as leis do entendimento não é possível encerrar o conhecimento em uma totalidade. “Não é possível encontrar respostas finais na natureza [...] Para encontrá-las é preciso sair do seu domínio de conhecimento”¹⁶⁰. Não obstante, ao reconhecer os objetos como fenômenos a mente admite o númeno como um conceito que, apesar de não corresponder qualquer intuição que possibilite para nós um conhecimento objetivo, pode ser pensado como objeto de uma intuição inteligível (possível para Deus).

Veremos agora que o aspecto limitador da revolução copernicana, apresentado na *CRP*, que reduz o conhecimento aos fenômenos, é a solução para a possibilidade de pensar a liberdade, como númeno, o homem como um ser livre, sem contradição e que “*nada mais é preciso para a moral a não ser que a liberdade se não contradiga a si própria*”¹⁶¹. A razão, a terceira entre as faculdades superiores do conhecimento, extrai de si mesma o conceito de um incondicionado que oferece unidade aos conceitos sempre condicionados do entendimento. Para este conceito da razão, ao contrário dos conceitos do entendimento, nenhuma intuição sensível corresponde e, assim, nos limites da *CRP*, a liberdade, assim como as demais idéias da razão, não são objetos para o conhecimento teórico. Tem, contudo, um *uso regulativo* para dar unidade aos conhecimentos da experiência em geral e servem como um ponto de fuga que deve ser constantemente buscado pelas experiências.

¹⁶⁰ BECK, Lewis. *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p. 23.

¹⁶¹ *CRP*, B XXIX

São máximas para manter a natureza sob inquérito. Além disso, é o passo fundamental para que a liberdade possa ser, em seguida, demonstrado o *factum da razão*, a lei da razão prática para a determinação a priori da vontade, admitida pela razão prática como real. A realidade da liberdade terá que ser confirmada como um princípio para outro domínio que não a natureza. Um domínio onde a lei moral é a confirmação da liberdade e esta idéia é constitutiva para a experiência do que *deve ser*. Na *CRPr* a liberdade ascende ao reconhecimento de uma realidade prática e, junto com ela, os conceitos de imortalidade da alma e de Deus são postulados como uma realidade objetiva necessária para o sumo bem.

O tratamento dado a questão da liberdade no sistema crítico é dividido claramente em diferentes momentos, de onde destacamos: a CRP realiza a demonstração da possibilidade lógico-teórica do seu conceito pensado como númeno; a CRPr demonstra sua realidade prática pela determinação a priori da vontade segundo a lei necessária da razão prática, lei constitutiva para o domínio da liberdade; a liberdade, segundo a lei moral, determina o que *deve ser* realizado, o sumo bem e, o que *deve ser* tem que *poder ser* realizado. Para confirmar essa possibilidade os postulados da alma imortal e de Deus são exigidos pela razão prática e, como sobressaem os interesses práticos da razão sobre os teóricos, os postulados necessários são admitidos em sua realidade meramente prática, embora não o sejam como um conhecimento teórico.

Para exhibir os momentos indicados acima, argumentamos, na primeira seção deste capítulo, que a razão, em seu uso lógico, produz inferências (raciocínios), que nada mais são do que buscar a regra que é a condição geral do seu juízo, e “procura a *condição da condição, até onde for possível*”¹⁶² em busca do princípio de toda condição. O princípio lógico da razão *em geral* é, portanto, encontrar para todo condicionado o incondicionado para completar a unidade¹⁶³. Tal princípio é somente uma *máxima*, uma demanda lógica desvinculada de qualquer existência real objetiva. Contudo, a razão converte a máxima lógica do raciocínio em um “*princípio da razão pura*”, um princípio sintético, quando admite que para um *condicionado dado* é *dada* toda a série de condições, que é incondicionada. Um *princípio transcendental* que considera o incondicionado como parte ou mesmo a totalidade

¹⁶² *Ibid.*, A307, B 364

¹⁶³ *Ibid.*

que completa e da unidade para os objetos condicionados da experiência e atribui a este incondicionado um valor objetivo e necessário. Esta é a origem das idéias de uma *alma imortal*, do *mundo* e de *Deus* que os dogmáticos acreditaram ser objetos para a *psicologia*, a *cosmologia* e a *teologia* racionais. Este princípio sintético arrasta o entendimento na aplicação de seus conceitos para além da experiência donde surge uma aparência transcendental.

Em seguida, na segunda seção, trataremos da *razão cosmológica* para mostrar a tabua das idéias cosmológicas que formam as quatro antinomias, em correspondência às classes de categorias do entendimento e que, apesar de tanto a tese quanto a antítese serem falsas no caso das antinomias matemáticas (sobre um início no tempo e um limite no espaço e sobre o simples no mundo) o idealismo transcendental permite a satisfação dos interesses práticos e teóricos da razão pela confirmação da possibilidade de uma *causalidade livre* na *terceira antinomia* e de um *uso regulativo* adequado para a idéia de liberdade.

Por fim, na última seção, apresentaremos a demonstração da realidade prática da liberdade pela CRPr, que constitui legitimamente o domínio da liberdade sob as leis da razão e questionaremos por que os postulados da razão prática, que autorizam que tenhamos confiança na realidade do Sumo bem, não foram suficientes para a satisfação completa da razão, já que a terceira Crítica ainda assinala um *abismo* para o qual exige uma *passagem*.

* Razão especulativa *

A questão da *liberdade* será abordada pela *Crítica da Razão Pura*, no espaço das contradições, que Kant chama *antinomias*, que resultam das disputas entre *dogmáticos* e *empiristas* quando procuram defender suas posições em questões sobre o *mundo* considerado como uma coisa em si. Mais especificamente na *terceira antinomia*, onde os primeiros defendem que para explicar os fenômenos do mundo é necessário admitir uma causalidade pela liberdade, e os últimos que só há no mundo a causalidade segundo as leis da natureza. A crítica da razão revelará o motivo da contradição, e da solução deste conflito resultará uma confirmação da possibilidade teórica da idéia de liberdade. Daremos início a uma exposição para esclarecer como a faculdade da razão produz seus conceitos, as idéias, que incluem a idéia de liberdade.

Na introdução à *Lógica Transcendental*, Kant vai justificar a divisão da *Crítica* em uma *Analítica Transcendental* e uma *Dialética Transcendental*. Ao tomar em consideração que o conhecimento está ocupado em revelar verdades, Kant vai colocar a “*velha e famosa pergunta (...): Que é a verdade?*”, a que responde: é a “*concordância do conhecimento com seu objeto*”. Como já vimos, os resultados da *Analítica*, a “*lógica da verdade*”, revelaram as exigências mínimas de toda objetividade e, conseqüentemente, para toda a verdade. Uma *Lógica Transcendental* inclui uma *lógica geral* que trata sobre as condições formais do pensamento sem considerar a matéria do conhecimento. Desta lógica, meramente formal, não resulta uma verdade positiva: “*Ninguém pode atrever-se a ajuizar dos objetos apenas mediante a lógica*”¹⁶⁴, dispensando a presença destes na percepção. Toda ilusão decorre de que “*essa lógica geral, que é apenas um cânone para julgar, tem sido usada como um organon para produzir afirmações objetivas*”. O organon é um instrumento para ampliar conhecimentos, ou seja, um instrumento para ser usado nas experiências, por isso “*a lógica geral, considerada como organon, é sempre uma lógica da aparência, isto é, dialética*”¹⁶⁵. Fixa, portanto, um dos sentidos empregados para o termo *dialética*: uma *lógica da aparência*, na ausência de um conteúdo determinado. Na *Analítica dos princípios* Kant já apontava a *razão* como

¹⁶⁴ CRP, A60, B85

¹⁶⁵ *Ibid.*, A61, B86

uma das *faculdades superiores do conhecimento* (entendimento, faculdade de julgar e razão), a faculdade cuja função de *raciocinar* é fundamental para o conhecimento, mas limitava sua participação a uma lógica geral que “*abstrai de todo conteúdo do conhecimento... e apenas se ocupa da forma do pensamento*” e alerta que “**o uso transcendental da razão não é válido objetivamente, não pertence, portanto, à lógica da verdade, ou seja, à analítica; antes requer, como lógica da aparência, uma parte especial da doutrina escolástica, denominada dialética transcendental**”¹⁶⁶

A *Dialética Transcendental* vem dar continuidade à divisão e crítica das faculdades do conhecimento, e se debruça sobre a *faculdade da razão* para evidenciar que esta é uma faculdade que contém princípios para um uso teórico, que servem aos mais altos interesses da razão, mas que toda tentativa de conhecer objetivamente a partir destes princípios, de atribuir-lhes um *uso constitutivo*, cria uma ilusão e coloca a razão em contradição consigo mesma.

Negativamente: razão não é entendimento. A primeira diferença fundamental que reside entre a razão e o entendimento é que a razão não se ocupa com a sensibilidade e só se dirige aos conceitos do entendimento para dar-lhes “uma unidade *a priori*”¹⁶⁷ tão ampla que nunca poderá ser objeto de experiência. Tal unidade não corresponde ao entendimento, e só pode ter sua origem na razão como a faculdade que encerra todo o nosso conhecimento na “*mais alta unidade do pensamento*”¹⁶⁸. Entrega ao entendimento puro um uso para os conhecimentos da experiência, mas este uso não “*preenche inteiramente sua própria determinação*”¹⁶⁹ de uma *totalidade absoluta de toda a experiência possível* que nunca pode ser fornecida pelas experiências particulares.

A razão é uma faculdade que está sempre dirigida para ampliar a generalidade conceitual. Busca, de raciocínio em raciocínio, conceitos que abarquem cada vez mais a multiplicidade, e, para fornecer um princípio, salta para uma totalidade que encerra e da unidade sistemática aos conhecimentos parciais da experiência. Se o mapa da ilha da *razão teórica* já mostrou todos os conceitos *a priori* do

¹⁶⁶ *Ibid.*, A 131, B 170. Destaques do autor.

¹⁶⁷ *Ibid.*, A 302, B 359

¹⁶⁸ *Ibid.*, A 298-9, B 355

¹⁶⁹ *Proleg.* §40.

entendimento, fundados na tábua dos juízos, aplicáveis exclusivamente às experiências, o sinal dado por conceitos que nunca podem ser objetos de experiência possível, já aponta para uma capacidade com representações fora dos domínios do entendimento.

A razão, a partir do seu procedimento lógico, o raciocínio, dá origem à idéia de um *incondicionado* de onde derivarão todas as demais idéias abordadas na *Dialética*. Vejamos como se opera:

[...]a razão, no seu uso lógico, procura a condição geral do seu juízo (da conclusão) e o raciocínio não é também mais que um juízo obtido, subsumindo a sua condição numa regra geral (a premissa maior). Ora, como esta regra, por sua vez, está sujeita à mesma tentativa da razão e assim (mediante um pro-silogismo) se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade.¹⁷⁰

A razão é movida pelo princípio de buscar para cada juízo a premissa maior, mais geral, que lhe serve de regra, e segue este movimento ascendente contínuo, que Kant chama pro-silogismo, que vai de condição em condição para “*encontrar... o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade*”. Vemos aqui que o incondicionado neste procedimento lógico corresponde à exigência de uma completude para os *conceitos* do entendimento. Destaque-se: *dos conceitos e não do objeto*. Neste procedimento, meramente formal, não acontece uma ultrapassagem dos limites da experiência. Não há, na verdade, nenhuma referencia objetiva, somente um movimento que busca para todo juízo a sua condição e, para que seja possível assegurar aos juízos estabilidade, para que o pensamento não se veja na situação de Sísifo, de prosseguir sem fim de condição em condição, a razão completa a unidade conceitual por meio do incondicionado. Até aqui temos somente um procedimento formal.

Podemos exemplificar este *pro-silogismo* assim:

Para o clássico silogismo (...)

- I. Todo homem é mortal (regra maior do entendimento)

¹⁷⁰ CRP, A 307, B 364

- II. Sócrates é homem (conhecimento sob a condição da regra. Subsume o particular à regra pela faculdade de julgar)

Conclusão: Sócrates é mortal (Aplica a regra ao caso. Determina o conhecimento pelo predicado da regra a priori pela razão)

(...) a razão vai buscar pela condição que resulta na afirmação da premissa maior de que “todo homem é mortal” e procede assim:

- I. Todo animal é mortal
- II. Todo homem é animal

Conclusão: todo homem é mortal

E logo perguntará pela condição que justifique o juízo que afirma que “todo animal é mortal”, a assim por diante. O *pro-silogismo* é um silogismo que, para satisfazer aos interesses da razão, vai em direção da condição mais abrangente, do geral, na direção do conceito condicionado para a sua condição (sua regra) e desta para uma regra mais geral e assim sucessivamente. Esta cadeia interminável só pode ser rompida por uma condição última, ela mesma incondicionada.

Este “**princípio da razão em geral** (no uso lógico) [de] encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”¹⁷¹ é uma **máxima lógica** que para “**converter-se em um princípio da razão pura** [deve] admitir que, **dado** o condicionado, é também **dada** (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada.”¹⁷² Esta conversão opera uma mudança que merece toda a atenção. Temos entre a *máxima lógica* de “encontrar, para o conhecimento condicionado do entendimento, o incondicionado (...)” e o *princípio transcendental* que “**dado** o condicionado, é também **dada** (isto é, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada” um salto. A primeira é uma demanda lógica desvinculada de qualquer existência objetiva. O segundo, enquanto *princípio transcendental* faz menção a um *condicionado dado* e exige que todas as suas condições estejam

¹⁷¹ Ibid., A 307, B 364 Grifo nosso.

¹⁷² Ibid., A 307, B 364 Grifo nosso.

igualmente *dadas* para formar uma *série* completa, uma *série incondicionada*¹⁷³. Aqui é essencial a distinção da direção para a qual está orientado o raciocínio: se para o lado das condições, ou princípios, em um *prosyllogismus* (*pro-silogismo*), quando temos uma série ascendente; ou para o lado dos condicionados que seguem em um *epissyllogismus*, quando está em consideração uma série descendente¹⁷⁴. Se pensarmos o dado como condição para uma série descendente, a série que se seguirá não está pressuposta como dada e poderá seguir indefinidamente sem que haja uma exigência *a priori* da totalidade da série¹⁷⁵. Contudo, para a série de condições de um dado a razão exige a série completa de premissas, seja um *primeiro termo* ou a *totalidade de condições*.¹⁷⁶ Por fim, para que o *incondicionado* não seja mera formalidade, para que tenha valor epistêmico em consonância com o *modus operandi* do pensamento, é preciso assumi-lo como *objetivo* e *necessário*.

O incondicionado é a fonte originária dos conceitos da razão que, para distinguir das representações do entendimento, são chamados de idéias. O termo é tomado de Platão que o empregou em referência a “*algo que não só nunca provém dos sentidos, mas até mesmo ultrapassa largamente os conceitos do entendimento*”¹⁷⁷. Parte da confusão que acomete a metafísica dogmática está em não ter realizado esta distinção crítica e de ter tratado das idéias, que não podem ter um uso objetivo no âmbito teórico, sem distingui-las dos conceitos do entendimento, e de ambos como conceitos que promovem um conhecimento *a priori* de coisas em si. A ontologia já foi visitada na *Analítica* que mostrou que a aplicabilidade dos conceitos (ontológicos: substância, causa, etc.) do entendimento está restrita à experiência. Cabe recensear a *metafísica especial* a fim de evitar o “*ridículo espetáculo de duas*

173 M. Grier, em *Kant's doctrine of transcendental illusion*, toma esta distinção entre a máxima lógica e o princípio transcendental como ponto de partida para resolver o problema da posição crítica que surge do fato de Kant, por um lado, defender que a ilusão transcendental é inevitável e, por outro lado, de forma ambígua, que é evitável ceder aos erros em aceitar tais conclusões. Para conectar a demanda formal de unidade da máxima lógica com o conteúdo objetivo do entendimento é preciso o deslize para o princípio transcendental da razão. A ilusão transcendental não é em si enganosa, mas de acordo com a aplicação inadequada das categorias funda certas inferências falaciosas ou raciocínios dialéticos. Para M. Grier a aparência lógica sempre existirá mas o erro dos juízos pode ser evitado.

174 CRP, A 330, B 386 sg.; A 410, B436 sg.

175 Apesar da não exigência lógica da totalidade da série descendente, sabemos que os fins da razão são, tanto quanto o princípio, um problema fundamental para a razão. Mas, não há dúvida quanto a coerência da exposição desta passagem, principalmente considerando a relação entre uma série e o tempo. O que acontecerá no futuro não determina o dado que, por outro lado, esta necessariamente determinado pela série precedente que tem que ser considerada como uma totalidade.

176 CRP, A 332, B 389

177 *Ibid.*, A 313, B 369-70

*peças, das quais (como os antigos diziam) uma ordenha o bode enquanto outra apara com a peneira*¹⁷⁸.

O mesmo método que sistematizou a origem das categorias em relação à tábua dos juízos será empregado agora na *Dialética Transcendental* para evidenciar a fonte das *idéias*, e possibilitar um conhecimento completo destas que não é *forjado arbitrariamente*, mas que é dado “*pela própria natureza da razão*” relacionada com o “*uso total do entendimento*”¹⁷⁹. Assim como o entendimento tem a função de julgar, a razão é a faculdade cuja função é raciocinar. Qualquer que seja a forma do raciocínio resultará em um incondicionado. Como são três as formas do raciocínio serão três as idéias que lhes correspondem.

*A relação, pois, que a premissa maior representa, como regra, entre um conhecimento e a sua condição, constitui as diversas espécies de inferências da razão. Há, pois, precisamente três espécies de inferências de razão ou de raciocínios, tantas como as dos juízos em geral, segundo a maneira como exprimem a relação do conhecimento do entendimento, ou seja, raciocínios categóricos, hipotéticos e disjuntivos.*¹⁸⁰

Segundo esta passagem, a premissa maior, enquanto a regra que subsume a conclusão, estabelece três tipos de relação entre o conhecimento e sua condição que resultarão nas diferentes espécies de raciocínios. Na exposição da tábua dos juízos já foram mostradas as três relações do pensamento nos juízos:

- 1) a relação entre o *sujeito e o predicado* nos *juízos categóricos* do tipo: *todo homem é mortal*;
- 2) a relação entre o *princípio e a consequência* nos *juízos hipotéticos* como: *se houver justiça o mal obstinado será castigado*; e ainda,
- 3) entre o *conhecimento dividido e todos os membros entre si* nos *juízos disjuntivos*: *o mundo existe por cego acaso, ou por necessidade interior ou por causa exterior*;

Por isso,

¹⁷⁸ *Ibid.*, A 58, B 82-3

¹⁷⁹ *Ibid.*, A 327, B 384

¹⁸⁰ *Ibid.*, A 304, B 360-1

São estas, na verdade, as diversas espécies de raciocínios, cada uma das quais progride para o incondicionado por intermédio de pro-silogismos: uma para o sujeito que, por sua vez, já não é predicado, outra para a pressuposição que já não pressupõe mais nada e a terceira, para um agregado de elementos da divisão, à qual nada mais é exigido para completar a divisão de um conceito.

A análise formal do raciocínio esclarece a origem do princípio de um incondicionado para a série de condições e daí a origem objetiva de *idéias* pela aplicação das *categorias de relação* às três relações do raciocínio. Se os raciocínios são completamente descritos como categóricos, hipotéticos e disjuntivos, as idéias da razão estão igualmente descritas sistemática e completamente quando divididas em: 1) *idéia do sujeito completo*, a *idéia psicológica (fisiológica)* de uma *alma imortal* e substancial; 2) a *idéia da série completa das condições*, a *idéia cosmológica* de *mundo*, e; 3) na *idéia de uma completa totalidade do possível*, a *idéia teológica* de *Deus*.

Resta revelar qual a serventia destas idéias. Entre as idéias da razão, nosso interesse está especialmente ligado às idéias cosmológicas, “o mais notável fenômeno”¹⁸¹ da razão pura, e mais especificamente à *terceira antinomia*, de onde, em meio aos argumentos dialéticos sobre a possibilidade ou não de uma causa dotada de liberdade, Kant consegue exibir a possibilidade de pensar a liberdade de forma não contraditória dando, acreditamos, o passo mais significativo de todo o percurso da primeira *Crítica*.

181 Proleg. § 50

****A possibilidade teórica da idéia de liberdade****

Os raciocínios dialéticos têm seu “*esquema*” dado pela lógica, na forma dos raciocínios. A segunda forma do raciocínio é o *hipotético* onde a premissa maior contém uma relação condicional entre duas proposições: Se P logo Q, e conclui da “*unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno*”¹⁸². Se no *paralogismo*, ligado ao raciocínio categórico, a razão é capaz de reconhecer o erro formal do raciocínio que implica em um sofisma, para determinar a idéia que resulta do raciocínio hipotético, a razão é posta em um estado de contradição que não pode ser evitado. Este fato é relevante já que “*preserva de adormecer numa convicção imaginária, produzida por uma aparência meramente unilateral*”, como acontece no paralogismo. É da contradição em que a razão se coloca na tentativa de definir mundo que a razão pode exigir uma autocrítica. É sobre este “*papel pedagógico*” das idéias cosmológicas que os *Prolegômenos* (parag. 50) chamam a atenção: “*desejo que o leitor crítico se interesse principalmente pela antinomia*”. Lebrun ressalta que “*sem esse ‘estranho fenômeno’ como se poderia algum dia surpreender a metafísica em flagrante delito de erro, já que é impossível confrontar suas proposições com a experiência*”¹⁸³?

Os conceitos cosmológicos são a *unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno* e referem-se sempre a uma síntese empírica que “*retira seu objeto sempre e somente do mundo sensível... [apesar de que] amplia tanto a conexão do condicionado... que a experiência nunca pode seguir-se a ela e é sempre... uma idéia*”. As idéias cosmológicas são uma ampliação dos conceitos do entendimento que formam a condição objetiva de todo fenômeno. “*Consideram-se aqui dados os fenômenos e a razão exige a integridade absoluta das condições da sua possibilidade*”.¹⁸⁴ Se na *Introdução à Dialética* e nos *Conceitos da Razão Pura* foi enfatizada a autonomia da razão na produção das idéias, sobre as idéias cosmológicas Kant vai dizer que “*a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o conceito do entendimento das limitações inevitáveis da experiência*

182 CRP, A 406, B 433

183 Kant e o fim da metafísica. P. 96

184 CRP, A 416, B 443

possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este."¹⁸⁵.

Esta ultrapassagem inevitável resulta nas quatro idéias cosmológicas que correspondem às classes das categorias. Kant mesmo revela o quanto é surpreendente o êxito das analogias pelas quais seu pensamento se envereda: "*Mostra-se aqui um sistema das categorias tão clara e inequivocamente que, se faltasse outras provas, esta seria suficiente para apresentar sua indispensabilidade no sistema da razão pura*"¹⁸⁶. As quatro idéias cosmológicas são aquelas categorias que sintetizam uma série de condições subordinadas "*alargadas até o incondicionado*". É isso que acontece com o conceito de causa quando se pensa "*uma espontaneidade absoluta das causas... uma liberdade transcendental sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado da causa*"¹⁸⁷.

A *série de condições subordinadas* será aplicada a todas as classes de categorias:

- 1) Será exigida a *quantidade* completa da série de condições no tempo e no espaço para um dado presente que resulta nos seguintes princípios contraditórios:

TESE: O mundo tem um começo no tempo e um limite no espaço;

ANTÍTESE: O mundo é infinito no tempo e no espaço.

- 2) Da categoria de *realidade*, sob a rubrica da *qualidade*, será exigida pela razão a série completa de condição para a realidade no espaço (matéria) que resulta na idéia do simples; Teremos então:

TESE: Tudo no mundo é constituído pelo simples;

ANTÍTESE: Nada é simples, tudo é composto.

¹⁸⁵ *Ibid.*, A 409, B 435-6

¹⁸⁶ *Proleg.* § 51

¹⁸⁷ *CRP*, A 447, B 475

- 3) Entre as categorias da *relação* somente a de *causa e efeito* formam uma série de condições subordinadas onde a razão vai buscar toda a série de causas para um efeito dado; dará origem à seguinte oposição:

TESE: Há no mundo causas dotadas de liberdade;

ANTÍTESE: Não há liberdade, tudo é natureza.

- 4) Por fim, entre as categorias da *modalidade* a razão exigirá a condição necessária (não contingente) da série contingente. Teremos a antinomia seguinte:

TESE: Na série das causas do mundo há um ente necessário;

ANTÍTESE: Não há nada necessário na série, tudo é contingente.

Forma-se assim a tábua das idéias cosmológicas pela ampliação das categorias para além dos seus limites na busca do incondicionado. Do problema originário de uma idéia da razão da totalidade incondicionada dos fenômenos (mundo) desdobram-se os quatro problemas.

Mas o que leva a razão a assumir posições contraditórias com relação ao incondicionado? Este resultado é inevitável quando os fenômenos são apreciados como coisas em si mesmas. A contradição acontece quando, pela falta da crítica, o dogmático, seja empirista ou racionalista, exige conhecer algo como o *mundo* pensando uma totalidade de todos os tempos e espaços onde se encontra todo o existente independente de uma consciência finita - cuja série resulta no fenômeno que se apresenta agora, e para explicar esta totalidade, a que chama mundo, fala de um incondicionado que pode ser concebido de duas formas diferentes: 1º) como o *incondicionado absoluto* que faz parte da série como condição de todos os membros, sem estar submetida a qualquer condição, de onde resultam as idéias do *início do mundo*, do *simples*, da *liberdade* e do *ser necessário* ou; 2º) como a *série total* onde todos os membros são condicionados e somente a totalidade da série é incondicionada, neste caso teremos uma regressão infinita e dada integralmente,

“*embora a regressão nunca seja acabada e só possa chamar-se virtualmente infinita*”¹⁸⁸.

As duas maneiras de conceber o incondicionado impelem à oposição já que o entendimento nunca pode dar-se inteiramente por satisfeito com nenhuma delas. A tese não satisfaz já que fala de mundo como uma totalidade limitada pelo incondicionado (*inicio do mundo, do simples, da liberdade e do ser necessário*) e torna a série sempre *pequena demais* para as exigências da síntese das percepções na experiência onde o entendimento propõe uma continuidade ininterrupta de condições. A antítese não satisfaz por falar de uma série inapreensível, sempre *demasiadamente grande*. Por nenhuma das duas vias é possível conceber o mundo como algo que, por um lado, encerre o condicionamento e, por outro, seja apreensível pelo entendimento. Para defender o princípio em que se agarram, cada uma das posições usa argumentos negando razão ao princípio proposto pelo oponente, argumentos estes que não podem ser refutados, não contem erros. Tudo parece indicar que uma das partes deverá ter razão.

Voltemos ao princípio geral da razão: *Dado o condicionado, é dada também toda a série de condições subordinadas*. Este princípio será tomado como premissa maior para o argumento que resulta nos princípios dialéticos. A premissa menor será: *os objetos dos sentidos são dados como condicionados, logo...*¹⁸⁹ É possível, ao que segue da crítica, verificar que o condicionado assume sentidos diferentes na premissa maior e menor. Na primeira, o condicionado é compreendido formalmente, sem referencia ao tempo e a série completa é pensada como dada simultaneamente. Neste sentido não se concebe nenhum objeto ou série reais. Pensar o condicionado como conceito remete à exigência da condição. Esta conclusão é analítica e não uma referencia a um objeto particular da experiência. O conceito de condicionado não é um objeto condicionado. O primeiro é dado ao pensamento, o segundo é dado à sensibilidade. Na segunda, o condicionado é admitido como objeto da experiência e “*é natural considerar os fenômenos (na premissa menor) como coisas em si*”¹⁹⁰. Em nenhum dos casos é possível pressupor a totalidade absoluta das condições, pois na premissa maior “*todos os membros da*

188 CRP, A 418, B 445

189 Ibid., A 497, B 525

190 Ibid., A 500, B 528

série são dados em si” enquanto na premissa menor “só são possíveis na regressão sucessiva, que só é dada na medida em que realmente se efetua”¹⁹¹. O problema que ronda o pensamento nos problemas cosmológicos é a consideração dos objetos que são simples fenômenos como coisas em si e fazer da regressão na série que deve ser empírica algo possível pelo pensamento puro. Não há condições *dadas* fora da experiência.

*Assim desaparece a antinomia da razão pura nas suas idéias cosmológicas, desde que se mostrou que é apenas dialética e é o conflito de uma aparência proveniente de se ter aplicado a idéia da totalidade absoluta, válida unicamente como condição da coisa em si, a fenômenos, que só existem na representação, e quando constituem uma série, na regressão sucessiva, mas que não existem de qualquer outro modo*¹⁹²

A crítica desmascara o erro em que caíram os metafísicos ao fazerem um *uso constitutivo* da idéia de um incondicionado para oferecer um conhecimento do mundo sensível que ultrapassa toda a possibilidade da experiência. As antinomias são uma confirmação dos resultados do Idealismo transcendental. A prova é dada pelo resultado da consideração do mundo como coisa em si donde resulta que tanto tese quanto antítese são falsas. “Portanto, é também falso que o mundo... seja um todo existente em si.”¹⁹³

A divisão realizada na *Analítica* entre as categorias matemáticas e dinâmicas será de extrema importância na *Dialética*. As duas primeiras antinomias resultam da ampliação das categorias *matemáticas* e as duas últimas das categorias *dinâmicas*. Devemos ressaltar a confusão que resulta da indistinção entre tempo e causa. Parece que a relação de causa e efeito não tem significado fora do tempo e também que o tempo, como sucessão de mudanças, já que toda a mudança tem uma causa depende da relação de causa e efeito. Não parece possível desvincular uma da outra, parecem essencialmente ligadas. Contudo, como já vimos, Kant assegura a autonomia entre sensibilidade e entendimento. Há sim uma diferença fundamental que já ficou esclarecida acima: a aplicação das categorias determina a ligação entre as percepções como necessária. O uso das categorias é para a constituição da

¹⁹¹ *Ibid.*, A 500-1, B 529

¹⁹² *Ibid.*, A 506, B 534

¹⁹³ *Ibid.*, A 506-7, B 534-5

experiência na ligação necessária das percepções. Causa não é relação entre intuições e sim entre percepções. Ambos podem formar uma série: a série temporal (matemática) e a série causal (dinâmica). Esta distinção é fundamental e funda a diferença entre as antinomias matemáticas e as antinomias dinâmicas. A primeira leva em conta a adição ou divisão dos homogêneos. Agora fica clara a distinção que serve ainda para revelar a diferença entre condição e causa. A relação condição e condicionado pode estar limitada ao pensamento. A relação causa e efeito, ao contrário, só é possível na experiência. É por isso que “*o tempo é em si uma série (e a condição formal de todas as séries) [e] não posso considerar o momento presente a não ser como condicionado em relação ao tempo passado*”. A subordinação temporal não é causal, restrita à experiência. Assim, convém mostrar que *mundo* e *natureza* não são o mesmo. Mundo é propriamente “o conjunto matemático dos fenômenos”¹⁹⁴ enquanto a natureza é um todo dinâmico da unidade da existência dos fenômenos. A terceira antinomia incluída entre os problemas cosmológicos tem em vista a natureza.

Assim, nas antinomias matemáticas o embate se estabelece no campo da determinação da grandeza dos objetos dos sentidos para além da experiência em busca do incondicionado na série. Ora, “*nunca se pode falar de grandeza absoluta das séries no mundo sensível nem saber se podem ser em si limitadas ou ilimitadas*”, resta somente como uso válido para os princípios matemáticos da razão manter o entendimento em uma progressão ininterrupta na busca pelo incondicionado. Este *uso regulativo* das idéias, que supera seu uso dogmático (*constitutivo*), manterá o entendimento no empenho de avançar com as experiências para ampliar o conhecimento empírico sobre a grandeza do mundo, seja na direção de um início do tempo e dos limites espaciais, seja na da menor parte da matéria. Para as respostas que se opõem às perguntas sobre o começo do mundo e sobre a menor parte da matéria, a solução crítica às antinomias dirá: a única maneira de resolver o conflito é “*considerar falsas ambas as afirmações opostas*”. Não resta nada a fazer pelo pensamento para determinar a grandeza do mundo a não ser manter as experiências das ciências empíricas. Quanto às antinomias dinâmicas, que incluem a da liberdade, é possível propor um acordo que satisfaça ambas as partes. A determinação matemática da grandeza de uma série pressupõe todos os

194 *Ibid.*, A 418, B 446

membros como de uma mesma natureza, como *homogêneos*: todos os membros que se adicionam para formar a grandeza do mundo são sensíveis. Falar sobre uma grandeza significa agrupar os membros sob um conceito comum que abrange as partes. A grandeza do mundo sensível só pode ser expressa pela extensão das partes sensíveis.

Isto muda quando pensamos as antinomias dinâmicas. Na síntese dinâmica é possível pressupor uma condição que não seja parte da série empírica, uma condição heterogênea que “*como simplesmente inteligível se mantém fora da série.*”¹⁹⁵ sem afrontar às exigências do entendimento e da razão. Entramos agora no espaço onde se encontram verdadeiramente os nossos interesses pelas antinomias: saber se a razão teórica guiada pelo *Idealismo transcendental* soluciona a dissensão sobre as causas possíveis no mundo sensível: se toda causalidade é regida pelas leis da natureza (antítese) testemunhadas pela experiência ou, se há além dela uma causalidade espontânea (tese). Trataremos da idéia transcendental de liberdade “*a faculdade de iniciar por si um estado*” e, adiantamos que, neste caso, frente aos resultados críticos, as duas partes se dão por satisfeitas. É possível considerar para um mesmo evento sensível concomitantemente uma causa sensível, para satisfazer ao entendimento, e uma causa livre para satisfazer a razão, e isso, sem contradição. Tanto a tese quanto a antítese podem ser consideradas verdadeiras.

Já abordamos acima a distinção entre fenômeno e a coisa em si¹⁹⁶ para mostrar que o pensamento exige para todo o fenômeno (representação organizada segundo as condições subjetivas *a priori*) um fundamento que não é ele mesmo fenômeno, que não está sujeito às formas da sensibilidade e do entendimento. A distinção entre o fenômeno e a coisa em si será a base para demonstrar que a idéia de liberdade da razão não contradiz os conceitos e princípios do entendimento que estabelecem as leis da natureza. Assim, um mesmo ente pode ser pensado como *sensível*, um *objeto sensível* cuja causalidade será o efeito de uma causa anterior, preso à corrente das causas da natureza, e ainda como *inteligível*, um *sujeito transcendental* dotado do poder de iniciar por si mesmo uma série de eventos que se desdobrarão

¹⁹⁵ *Ibid.*, A 530-1, B558-9

¹⁹⁶ Terceira seção do primeiro capítulo deste trabalho: a coisa em si.

segundo as leis da natureza. Este ente, o homem¹⁹⁷, pode ser pensado em um duplo ponto de vista: sob o ponto de vista das ciências empíricas como uma causa natural e sob o ponto de vista transcendental; como *“coisa em si mesma, será inteligível segundo a sua ação, ao passo que se se referir a um fenômeno no mundo dos sentidos será sensível segundo os seus efeitos”*¹⁹⁸.

Assim,

Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece, além disso, a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno, mas, por outro, do ponto de vista de certas faculdades, é também um objeto meramente inteligível, porque a sua ação não pode de maneira nenhuma atribuir-se à receptividade da sensibilidade. Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina os seus objetos apenas segundo idéias, determinando, a partir daí, o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dúvida também puros).¹⁹⁹

É certo que este *sujeito transcendental* com poder de iniciar livremente uma série de eventos não pode ser conhecido, mas mesmo assim corresponde aos interesses práticos da razão e com estes resultados *“não fica[mos] privados de certos pressupostos intelectuais, nem da crença, necessários com vista ao nosso interesse prático”*²⁰⁰. Damos voz às palavras de Kant que finalizam a solução à terceira antinomia que mostram os resultados obtidos e aqueles que não puderam ser alcançados:

Deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a realidade da liberdade, como de uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível. Não só isso não teria sido uma consideração transcendental, que apenas se ocupa de conceitos, nem poderia ser bem sucedida, porquanto se não pode concluir da experiência algo que não deve ser pensado por leis da experiência. Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a possibilidade [real] da liberdade [mas somente que pode ser pensada sem contradição]; nem tal se conseguiria, porquanto não se pode conhecer em geral nem a possibilidade de qualquer princípio real, nem a de qualquer causalidade, mediante simples conceitos a priori [...]. Podemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente

¹⁹⁷ A causalidade livre é uma maneira de pensar um objeto sensível dotado de um poder inteligível. A terceira antinomia não inclui o problema teológico de uma intervenção divina já que Deus não possui o duplo caráter, não pode ser objeto dos sentidos.

¹⁹⁸ CRP, A 538, B 566

¹⁹⁹ Ibid., A 546-7, B 574-5

²⁰⁰ Ibid., A 470, B 498

*nos interessava que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade.*²⁰¹

Assim os resultados da *Dialética Transcendental* confirmam a possibilidade teórica da liberdade, sem poder, tendo em vista os limites do conhecimento teórico, avançar para uma demonstração da realidade da liberdade. Somente mediante uma *Crítica da Razão Prática* será possível fundar o *domínio da liberdade*, com a confirmação prática da sua realidade.

201 *Ibid.*, A 557-8, B 585-6

*** Razão prática ***

Para o interrogatório que a razão teórica faz à natureza não é possível encontrar respostas finais. É preciso sair do domínio do conhecimento da natureza para encontrá-las, e a razão teórica passa para o campo da *especulação*. “*Para completar o trabalho da teoria, a razão teórica se torna especulativa e deve deixar a física para tentar buscar respostas na metafísica.*”²⁰². A CRP exhibe as idéias da razão como uma exigência especulativa para dar fim à cadeia incessante da *causalidade natural*. A razão especulativa fornece um princípio da causalidade livre e assim uma solução para a limitação do entendimento, ultrapassa suas leis para fornecer o *incondicionado* para a cadeia de condições empíricas, e através dela somos conscientes da representação de uma causa livre. Enquanto razão teórica a faculdade da razão tem uma função específica para o conhecimento: unificar em uma totalidade os conhecimentos sempre parciais do entendimento. Unidade que permanece ela mesma desconhecida. Assim, a causalidade livre, a liberdade, no âmbito de uma razão teórica que conhece o que é (existe enquanto ente substancial), permanece como uma possibilidade embora sua realidade se mantenha desconhecida.

Não há dúvidas de que para Kant nossas ações estão ligadas ao pensamento, e é por isso que ele fala de uma *razão prática* como a capacidade de agir segundo uma decisão pensada e determinada pelo livre-arbítrio. O livre-arbítrio é o reconhecimento da capacidade de *escolha* entre diferentes possibilidades de ação, que podem ser morais (racionais) ou não. A *razão prática* representa um objeto de interesse, tendo em mente o seu conceito, e procura realizá-lo. A razão teórica fornece o conhecimento das leis que podem ser aplicadas para satisfazer aos interesses da razão e, neste caso, passa a ser uma *razão prática*²⁰³. A sentença da razão teórica que diz que “A causa B” se torna prática quando propõe que “se deseja B faz A”. “*Ação inteligente é a ação cuja motivação é um interesse guiado por uma concepção apropriada e não por um impulso cego*”²⁰⁴. Assim, as máximas que

202 BECK. Lewis, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p. 24. Tradução nossa.

203 *Ibid*, p. 39

204 *Ibid*, p. 35

orientam ações para uma vida politicamente prudente, que resultarão em uma vida feliz, podem ser chamadas de *conhecimentos da razão prática*²⁰⁵. Estes princípios de determinação da ação serão chamados por Kant, na *Introdução à CFJ*, de técnico-práticos e incluídos na parte teórica da filosofia²⁰⁶.

Mas o *livre-arbítrio* não é ainda a definição *positiva* de liberdade exposta pela *CRPr*. E o motivo pelo qual Kant não identifica as duas coisas pode ser bem compreendido pela distinção feita tardiamente, na *Metafísica dos Costumes*, entre *livre-arbítrio* e *vontade*. *Vontade* é a *razão prática pura* que legisla sem ser influenciada por móveis exteriores, por leis ou princípios que não aqueles da própria razão prática. “A *vontade* é o poder legislador da *razão pura prática*, ela pode ser santa, mas com uma limitação. Pois, conquanto puramente racional, sendo, nesta medida, santa, a *vontade* não dispõe propriamente de um poder executivo, cabendo este ao *livre-arbítrio*.”²⁰⁷ A *vontade* é o poder legislativo pelo qual a *razão prática pura* estabelece a lei incondicional para o agir moral, embora no homem ela não se identifique com a esfera executiva, que cabe ao *livre-arbítrio* como a capacidade de escolher entre as leis práticas categóricas a priori, por isso um imperativo necessário e universal, ou leis hipotéticas de uma razão prática empírica. A liberdade positiva, tese principal da *CRPr*, é a identificação entre o poder legislativo e o executivo da razão prática. Quando há esta identificação a razão prática é *pura*, a *vontade* é determinada *a priori* unicamente pela própria razão. Quando em meio às diversas opções de escolha nossa *vontade* é determinada pelo que *deve* ser feito, de acordo com a lei *a priori* da razão, quando a *vontade* se identifica com a lei, somos livres.

Na primeira *Crítica* a liberdade foi admitida em sentido negativo como “a *independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade*”²⁰⁸. E o que marca a diferença estabelecida pela *Crítica da Razão Prática* é a confirmação de um fundamento racional *a priori* para determinação da *vontade* com validade universal e necessária. Que a razão pura pode ser prática se constata na sua faculdade de determinar a *vontade* independente de qualquer princípio empírico somente por uma lei que só pode ter sua origem na própria razão pura, já que é possível determinar

205 *Ibid.*, p. 40

206 *CFJ.*, XIII sg. Voltaremos a este ponto na primeira seção do Cap. III.

207 Edgard José Jorge Filho. *Virtude e imortalidade em Kant. Verdade, conhecimento e Ação*. p. 222-3

208 *CRP*, A 534, B 562

máximas para a ação que não se sujeitam aos princípios empíricos. Por meio desta faculdade o homem se reconhece como pertencente a uma “*ordem inteligível das coisas*”²⁰⁹.

Na *CRPr* foi possível admitir a realidade objetiva da liberdade como um conceito que se refere somente a determinação *a priori* da vontade “*pela simples forma legislativa universal*”²¹⁰ independente de toda a matéria de um objeto empírico. Tornamo-nos conscientes desta lei prática pura pela *necessidade* com que a razão a prescreve, do mesmo modo que foi possível reconhecer na *CRP* as condições formais *a priori* para a sensibilidade e para o pensamento. Conscientes desta lei fundamental, do *imperativo categórico*, um *factum*, uma lei moral fundamental necessária e universal que constituía realidade prática, a razão é conduzida ao conceito de *liberdade*, conceito problemático para uma razão teórica.

“Que esta seja a verdadeira subordinação de nossos conceitos e que a moralidade descubra-nos primeiro o conceito de liberdade, que, por conseguinte, a razão prática seja a primeira a colocar a razão especulativa com esse conceito o mais insolúvel problema [...] aclara-se pelo seguinte: [... pela razão teórica] jamais se teria chegado à façanha de introduzir a liberdade na ciência, se a lei moral, e com ela a razão prática, não tivesse sobrevivido e impingido a nós esse conceito”²¹¹

Assim, uma *Analítica da Razão Prática Pura* “*demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico -, e isto na verdade mediante um factum*”²¹². Fica confirmada a existência de um segundo domínio dotado por leis próprias: o *domínio da liberdade*, onde é a razão prática pura que determina a vontade mediante suas leis, separado por um abismo do mundo sensível, da natureza. Mas ao mesmo tempo em que Kant precisa manter os domínios isolados, para garantir seus interesses epistemológicos e éticos, precisa também que entre eles seja possível uma passagem, para que o sujeito moral possa ter esperança de que suas ações morais tenham efeito no mundo, e que os fins práticos determinados pela razão possam ser realizados, ou seja, tem que ser possível confiar na realização do *sumo bem, objeto total da razão prática*. A *CRPr* vai defender que esta confiança racional está garantida pelos postulados práticos *a priori* da *imortalidade da alma* e de *Deus*. “*‘Postular’ significa ‘exigir com*

209 *CRPr*, [72] p. 68

210 *CRPr*, Teorema IV, p. 55

211 *CRPr.*, [53], p. 50

212 *CRPr.*, [72], p.67.

necessidade, e o que deve ser *'exigida com necessidade'* nada mais é do que a *possibilidade do sumo bem*²¹³. As três idéias da razão especulativa: da alma imortal, da causalidade livre e de Deus, que na *CRP* tiveram que ser admitidas somente para um *uso regulativo* que favorece a ciência, sem que a especulação fosse capaz de qualquer conhecimento sobre suas realidades, agora, na *CRPr*, Kant defenderá que são postulados necessários para a razão prática e seus interesses, e que esta necessidade garante a realidade prática deles, um conhecimento que é uma fé prática.

Na *CRPr*, Kant argumenta que só há dois objetos para a razão prática: o bom (*das Gute*) e o mau (*das Bose*). O primeiro é a *virtude* que resulta da adoção subjetiva de máximas morais que estejam de acordo com a forma da lei da razão, e o segundo, a adoção de máximas que contrariam a forma da lei. O objeto da razão prática, portanto, não é a causa da determinação da vontade, ao contrário, é um objeto que resulta de princípios práticos racionais. Embora Kant defenda que a virtude não é ainda o objeto completo da razão. É o *bem supremo* “*mas nem por isso ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a felicidade e, em verdade, não apenas aos olhos falaciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si.*”²¹⁴. Este *bem completo e consumado*, objeto da razão prática, é o *sumo bem*, com a distribuição adequada da felicidade em correspondência ao merecimento pela virtude, por ser moral.

Já na *CRP* o tema do sumo bem surge como um problema para a razão. Kant resume “*todo interesse da minha razão (tanto especulativa como prática) [...] nas três seguintes interrogações: 1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar?*”²¹⁵. A terceira entre as três interrogações “*é ao mesmo tempo teórica e prática*”²¹⁶. A razão ordena “*como nos devemos comportar para unicamente nos tornarmos dignos de felicidade*”²¹⁷. Mas, surge a questão inevitável para “*entes*

213 HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. In: *Studia Kantiana*, No 11, dezembro de 2011, (pp. 41-55)

214 *CRPr*, [198-9] p. 180.

215 *CRP*, A 804-5, B 832-3

216 *Ibid.*, A 805, B 833.

217 *Ibid.*, A 806, B 834

finitos racionais: “se faço o que devo fazer, que me é permitido esperar?”²¹⁸ Se considerarmos um mundo inteligível, de criaturas puramente racionais, a felicidade é necessariamente proporcional à moral. O único desejo racional é ser moral. A liberdade moral do mundo seria em si a causa da felicidade²¹⁹. Mas Kant reconhece que este sistema é só uma idéia cuja realização depende de que todos façam o que devem²²⁰, uma abstração de toda a “fraqueza ou corrupção da natureza humana”²²¹, e que não acontece no mundo natural onde os entes racionais estão inclinados às determinações empíricas da vontade, e a felicidade não corresponde necessariamente à moral. Não é possível *conhecer* teoricamente a existência de um mundo moral construído por um ser dotado de livre-arbítrio e dividido entre os domínios da natureza e da liberdade.

A razão exige, como um dever, a objetivação da idéia de um mundo inteligível na Terra, um mundo da racionalidade, da moralidade e, portanto, da liberdade que resulta da *suprema destinação da razão*²²². Contudo, o limite do conhecimento teórico sobre a realização de tal mundo serve também para a razão prática, que nada pode conhecer sobre a objetividade no mundo sensível, onde seus mandamentos devem realizar-se. Não correspondem intuições para os objetos da razão prática, que são “a representação de um objeto como efeito possível pela liberdade. Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou o seu contrário seria tornado efetivo.”²²³. O que a razão prática pode conhecer é a sua própria autonomia, a existência de uma vontade livre, enquanto *númeno*, embora nada possa conhecer sobre os fenômenos do mundo sensível.

Determinar a possibilidade da existência de uma realidade que corresponda objetivamente à idéia racional de *sumo bem*, a totalidade incondicionada do objeto da razão prática²²⁴, é um problema que coloca a razão em conflito, do mesmo modo

218 *Ibid.*, A 805, B 833.

219 Kneller, Jane. *Kant e o poder da imaginação*. P.57

220 CRP, A810, B 838

221 *Ibid.*, A808, B 836

222 CRPr, [193], p.176

223 *Ibid.* [100], p. 92

224 Se, como Kant esclarece na *Introdução e na Elucidação crítica da analítica da razão prática pura*, a CRPr. toma seu caminho em analogia com a CRP operando por sua vez o caminho inverso, já que na razão teórica as representações a priori das intuições e do entendimento são reportadas necessariamente a experiência em geral e têm na intuição sensível a matéria

como acontece com a razão teórica que se coloca em uma inevitável dialética ao defender uma causalidade livre no mundo considerado como coisa em si, sem distinguir o fenômeno do supra-sensível à sua base. A *Dialética da Razão Prática* revela uma *antinomia* da razão prática, que se manifesta entre duas posições:

PRIMEIRA PROPOSIÇÃO: A felicidade produz um fundamento de disposição virtuosa.

SEGUNDA PROPOSIÇÃO: A disposição à virtude produz necessariamente a felicidade.

SOBRE A PRIMEIRA PROPOSIÇÃO DA ANTINOMIA:

A primeira proposição da antinomia é *absolutamente falsa* diante da comprovação pela *Analítica* de que não há outro fundamento determinante de uma vontade livre que não seja uma máxima compatível com a forma da lei. A vontade livre não é determinada por nenhum fundamento material. No *Teorema II* aparece que “*todos os princípios práticos materiais são enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da **felicidade própria**.*”²²⁵ Tais princípios mobilizam a vontade em direção a um objeto cuja representação está ligada ao prazer (um objeto que por ser empírico não garante nenhuma vinculação necessária ao prazer e desprazer). Neste caso, a expectativa de prazer, ligada ao objeto, que determina a *faculdade de desejar* funda-se na receptividade dos sentidos e nos sentimentos empíricos.²²⁶ Todos os princípios materiais vinculam a *faculdade de apetição* à *faculdade de sentimento de prazer e desprazer*; a vontade (empírica) ao prazer. Tais princípios materiais jamais podem ser *a priori*. São empíricos e meramente subjetivos, ligados às preferências individuais e nunca podem pretender

necessária para garantir sentido e significado às representações a priori, e o conhecimento resulta da aplicação dos conceitos do entendimento às intuições para um conhecimento em geral, na CRPr. Kant teve de estabelecer o objeto do conhecimento prático na representação do efeito possível pela liberdade. “Ser um objeto do conhecimento prático enquanto tal significa, portanto, somente a referência da vontade à ação, pela qual esse objeto ou seu contrário seria tornado efetivo (...)”. A questão que Kant coloca sobre o objeto é sobre a possibilidade de querer praticar as ações que poderão ou não resultar em sua efetividade física. Portanto, é indispensável que, mesmo na incerteza da concretização do objeto a vontade pura possa estar mobilizada em sua direção.

225 CRPr, [40], p. 37. Grifo nosso.

226 Cabe notar que Kant na CRPr não faz distinção entre sentimento e sensação como o faz na CFJ.

universalidade e necessidade, que só cabem aos princípios objetivos *a priori*.²²⁷ Um princípio material não é uma lei universal, e um mundo inteligível não pode estar fundado sobre princípios particulares. Só uma lei necessária e universal pode constituir o domínio autônomo da razão prática e da liberdade. Na lei é pensada uma necessidade que não pode ser empírica. A lei moral é por isso um dever (com uma visada para o universal e que suprime o particular) e não uma opção. A necessidade com que a razão prática prescreve suas leis que faz surgir o conceito de vontade pura e, conscientes da lei prática somos conduzidos ao conceito de liberdade.

É *absolutamente impossível* que a vontade, motivada pela felicidade, possa resultar em virtude, já que a virtude resulta unicamente da obediência a lei da razão prática pura e nunca de princípios empíricos. Na *CRPr*, Kant distingue a definição crítica do conceito de *sumo bem*, daquela empregada pelas escolas gregas antigas, principalmente entre os estóicos e epicuristas, onde a conexão da virtude com a felicidade era o resultado de uma unidade analítica, lógica, que as identificava. Segundo esta doutrina ser feliz significa ser virtuoso. O sumo bem para Kant, ao contrário, é uma unidade sintética *a priori* da razão prática que representa uma *conexão causal* entre a virtude, que torna o sujeito moral merecedor, e a felicidade proporcional como efeito. Os estóicos e epicuristas foram infelizes ao pretender uma identidade do que é totalmente diverso, como ficou demonstrado pela *Analítica* da segunda *Crítica*, na distinção entre a *razão pura prática* e os objetos empíricos da vontade. Ser virtuoso não significa ser feliz.

SOBRE A SEGUNDA PROPOSIÇÃO DA ANTINOMIA:

Sobre a segunda proposição, Kant afirma que é **problemático** pretender que as máximas da virtude sejam uma causa *necessária* da felicidade. A razão prática determina o objeto que deve ser realizado por meio das nossas ações. Mas para que a lei moral, que determina um objeto que deve ser realizado por nossas ações,

227 Na *CFJ* Kant defende a distinção entre o juízo de gosto e o juízo de agrado e mostra que não pretendemos a universalidade do que agrada aos nossos sentidos por sermos conscientes de que nossas sensações são particulares. Não posso pretender que um objeto sobre o qual eu ligo um prazer, como por exemplo o prazer em comer jiló, produza o mesmo prazer em todos os seres humanos.

possa ter sentido para nós, seres racionais, é preciso que o sumo bem possa ser realizado.

*Se o sumo bem for impossível segundo regras práticas, então também a lei moral, que ordena a promoção do mesmo, tem que ser fantasiosa e fundar-se sobre fins fictícios vazios, por conseguinte tem que ser em si falsa.*²²⁸

Só há um meio para resolver a dialética da razão prática: postular a *imortalidade da alma* e a existência de *Deus*. Com os postulados a segunda proposição deixa de ser problemática e a síntese causal entre virtude e felicidade pode ser considerada *a priori* como necessária. Ou seja, a antinomia da razão só se resolve por meio de uma *fé prática*, quando se admite a possibilidade de *outro mundo*, de uma *alma imortal* e de *Deus*. Mais uma vez, como já havia ocorrido na dialética da *CRP*, é preciso recorrer ao *supra-sensível* para dar solução para os conflitos da razão. Kant inicia afirmando que:

*“A segunda [proposição], porém, de que a disposição à virtude produza necessariamente a felicidade, não é falsa de modo absoluto mas só na medida em que ela for considerada a forma da causalidade no mundo sensorial e, por conseguinte, se eu admito o existir nele como a única espécie de existência do ente racional, portanto é só condicionalmente falsa.”*²²⁹

A segunda proposição da antinomia só é falsa na medida em que consideramos a necessidade da sua realização apenas sob o ponto de vista da natureza. Do mesmo modo que na antinomia da razão especulativa a solução foi dada pela possibilidade de considerar um mesmo evento simultaneamente enquanto natureza e liberdade, a conexão necessária entre a virtude, como causa, e felicidade, como efeito, só é falsa na medida em que se considera a realidade do sumo bem contando somente com o ponto de vista do mundo como fenômeno. No entanto, não está vedado pensá-la sob o ponto de vista do mundo inteligível.

E continua:

Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como noumenon em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha

²²⁸ *CRPr*, [205] p. 185

²²⁹ *CRPr*, [206], p. 186-187, grifos do autor

*um nexo, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível da natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem.*²³⁰

Kant apresenta quatro passos na passagem citada: 1º) Retoma os resultados da Analítica onde ficou provado que o homem, sob o ponto de vista da liberdade, é uma causa incondicionada de efeitos no mundo sensível, quando age em conformidade com a lei moral pelo simples dever. 2º) Coloca a tese de que é possível sob o ponto de vista da liberdade uma conexão necessária “*tenha um nexo, (...) e, em verdade, necessário como causa (...)*” da virtude (*moralidade da disposição*) com a felicidade; 3º) Introduce a figura do *autor inteligível da natureza* como mediador para a possibilidade da conexão da virtude e da felicidade, que será desenvolvido à frente com o postulado da *existência de Deus*. 4º) Mostra que o conceito de sumo bem não é possível se for considerado somente o mundo sensível (como fizeram Epícuro e os estóicos), pois neste a conexão dos dois elementos no conceito de sumo bem não é necessária.

Segue com outro ponto que merece destaque:

*“Se nos vemos necessitados a procurar a uma tal distância, a saber, na conexão com um mundo inteligível, a possibilidade do sumo bem (...) tem de causar estranheza que, apesar disso, os filósofos tanto da Idade Antiga quanto da Moderna tenham podido encontrar a felicidade numa proporção totalmente adequada à virtude já **nesta vida** (no mundo sensorial), ou tenham podido deixar-se persuadir de ser conscientes dessa proporção.*²³¹

Fica claro nesta passagem que a tese defendida por Kant é de que o sumo bem tem que ser pensado como realizável na existência em outro mundo após a morte, e que é a este mundo que Kant está se referindo quando fala de um mundo inteligível e não somente a capacidade do ser humano de pensar sob o ponto de vista da liberdade, como parece em muitas passagens. A passagem pode ser desmembrada da seguinte maneira: 1º) Kant defende que só considerando que a existência não está limitada a esta vida na Terra é possível esperar uma proporção de felicidade compatível com a virtude, apontando para o postulado da *imortalidade da alma*, que falaremos a seguir; 2º) Kant parece introduzir aqui a tese do Deus avaliador, que virá

230 CRPr, [206-207], p.187

231 Ibid., [207-208], p.187-188

a ser desenvolvida na *Religião*, de que somente Deus pode conhecer o coração do homem a ponto de julgar a máxima que lhe move. O próprio indivíduo não pode determinar a devida proporção de felicidade que lhe cabe.

Kant conclui a *Supressão crítica da antinomia da razão prática* com as seguintes palavras:

“(...) visto que a possibilidade de uma tal vinculação do condicionado a sua condição pertence inteiramente à relação supra-sensível das coisas e não pode absolutamente ser dada segundo leis do mundo sensorial, apesar de a consequência prática dessa idéia, ou seja, as ações que objetivam tornar efetivo o sumo bem, pertencerem ao mundo sensorial: assim procuraremos apresentar os fundamentos daquela possibilidade, primeiro em vista do que se encontra imediatamente em nosso poder e então, em segundo lugar, no que a razão nos oferece como complementação à nossa incapacidade relativamente à possibilidade do sumo bem (necessário segundo princípios práticos) e que não se encontra em nosso poder.”²³²

Vemos que Kant insiste em que nos domínios da natureza, sob um ponto de vista que considere somente as suas leis e que não dê espaço para o ponto de vista do domínio do supra-sensível, uma conexão entre virtude e felicidade não pode ser acolhida. Temos a exigência do mundo inteligível, pois somente mediante este ponto de vista é possível dar créditos ao conceito de sumo bem que, afinal de contas, é o objeto da razão prática e que confere sentido à lei moral. Mediante o ponto de vista do mundo inteligível será possível apresentar, como se seguirá, os postulados exigidos pela razão prática para conferir unidade aos elementos do conceito de sumo bem.

A principal tese de Kant, exaustivamente afirmada ao longo da CRPr, é de que a lei moral é o único fundamento determinante da vontade. A razão prática, que se *encontra em nosso poder*, determina nossa vontade *a priori*. Mas, determinada pela razão, esta vontade se dirige para o fim último da razão, o *sumo bem*, objeto que carece do ponto de vista do mundo inteligível para completar seu sentido e garantir que a lei moral não se esvazie. Sobre aquilo *que não se encontra em nosso poder* para a realização do sumo bem só resta à razão postular a *imortalidade da alma* e a *existência de Deus*.

²³² CRPr, p. 193-194 [215], grifo nosso

O POSTULADO DA IMORTALIDADE DA ALMA

A *santidade* é a total conformidade da vontade à lei moral, que para o homem, um ente sensível que não se encontra sempre e somente sob o ponto de vista da liberdade, não é possível. Pelo contrário, é sempre necessária uma luta para cumpri-la. Por isso, “*em nenhum momento de sua existência*”²³³ há santidade no ser humano.

Para acolher a possibilidade do primeiro elemento do sumo bem - a virtude, a razão prática exige que se postule a imortalidade da alma como a única maneira da santidade “*ser encontrada em um progresso, que avança ao infinito em direção àquela conformidade plena (...)*”.²³⁴ Kant afirma que “*este progresso ao infinito somente é possível sob a pressuposição de uma existência e personalidade do mesmo ente racional perdurável ao infinito (...)*” A ênfase dada no postulado da imortalidade da alma é sobre a *personalidade*²³⁵. Kant não enfatiza aqui um progresso histórico possível à humanidade neste mundo, mas um progresso individual para além da condição de existência deste mundo. O espírito²³⁶ para o qual Kant chama a atenção é o individual e não o coletivo. O postulado da imortalidade da alma parece sugerir que a *Crítica da razão prática* não tem a preocupação fundamental com a realização da humanidade neste mundo.

Segundo o que entendemos, este postulado revela que Kant, mesmo depois dos limites especulativos reconhecidos pela CRP, mantém ainda uma forte ligação com os temas metafísicos da teologia cristã e o desejo de encontrar o fundamento que assegure a realidade de outro mundo, de uma alma imortal e de Deus. Neste ponto

233 CRPr, [220], p. 198

234 Ibid.

235 Sobre o valor atribuído ao conceito de personalidade merece destaque a passagem da Conclusão da CRPr: “*Dois coisas enchem o animo de admiração e veneração sempre nova e crescente (...) o céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim (...)* A segunda começa em meu si-mesmo <Selbst> invisível, em minha personalidade, e expõe-me em um mundo que tem verdadeira infinitude (...) O primeiro espetáculo de uma inumerável quantidade de mundos como que aniquila minha importância enquanto criatura animal, que tem de devolver novamente ao planeta (um simples ponto no universo) a matéria da qual ela se formara, depois que fora por um curto espaço de tempo (não se sabe como) dotada de força vital. O segundo espetáculo eleva infinitamente meu valor enquanto inteligência, mediante minha personalidade, na qual a lei moral revela-me uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial, pelo menos o quanto se deixa depreender da determinação conforme a fins de minha existência por essa lei, que não está circunscrita a condições e limites dessa vida mas penetra o infinito.” (CRPr, p.255-256 [288-289]- grifos do autor)

236 Kant na CRPr utiliza este termo para referir-se às ações cumpridas pelo mero dever contrapondo-o à legalidade onde pode haver coincidência com a lei embora a motivação seja dada por outro fundamento que não a própria lei.

concordamos com a opinião de Lewis White Beck de que a defesa de uma primazia da razão prática sobre a teórica, que resulta na objetivação dos postulados mediante a aplicação das categorias do entendimento, mesmo que não amplie o conhecimento teórico sobre os objetos, “*mas os objetos estão lá, eles são afirmados, a categoria de existência é aplicada*”²³⁷ e desta forma, mesmo que muito pequena, há uma contribuição para a teoria. Assim as pequenas transgressões dos limites teóricos impostos pela *CRP* “*lembram a jovem que se desculpou por ter um filho ilegítimo, insistindo que o bebê era muito pequeno*”²³⁸.

Defendemos esta posição sobre o interesse de Kant em assegurar a admissão dos temas teológicos metafísicos principalmente por não parecer haver compatibilidade entre o postulado da imortalidade da alma e os projetos políticos iluministas em que Kant está inserido: 1º) O postulado aponta para o progresso em outra vida, o que em nada contribui para este mundo; 2º) O que se postula é o progresso individual sem nenhuma relação com as relações sociais e políticas, com os problemas propriamente humanos para os quais a imortalidade da alma não contribui em nada. Para estes problemas a filosofia da história pode contribuir muito mais e, para ela, não vemos qualquer contribuição deste primeiro postulado. Seria possível argumentar que a imortalidade da alma é a única garantia possível para a felicidade individual, contudo, este postulado, da forma em que é apresentado na *CRPr*, está ligado somente ao primeiro elemento do sumo bem, à virtude, e não faz menção em nenhum momento a qualquer relação com a felicidade.

A única contribuição que pode ser razoavelmente admitida para o postulado da imortalidade da alma é a legitimação racional contra o abatimento frente a uma exigência moral inatingível no limite de uma vida humana no mundo sensível, e com isso evitar um conformismo com uma condição de finitude incompatível com a santidade da lei moral que poderiam enfraquecer a disposição moral.

Somos remetidos ainda a outra questão problemática no que se refere a este postulado: se Kant fala de um progresso infinito isso significa que em “*outra vida*”²³⁹ (no âmbito supra-sensível) as inclinações permanecem? Não seria esta uma

237 BECK. Lewis, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. p. 263. Tradução nossa.

238 *Ibid.*

239 Nos utilizamos deste termo em oposição à “*nesta vida*” que Kant emprega em (*CRPr*, p. 187-188 [207-208])

contradição? Não é possível neste âmbito (supra sensível) qualquer referencia ao tempo, qual então o significado de infinito aqui?²⁴⁰ Ao que Kant responde: “o progresso infinito, para o qual a condição temporal nada é, vê nessa série para nós [sob o ponto de vista da natureza] interminável o todo da conformidade com a lei moral”. Supre assim sob o ponto de vista da liberdade a exigência de totalidade da razão. Kant não se deixaria cair na armadilha de tentar responder a tais questões do ponto de vista teórico, o que seria contraditório com os resultados da CRP, pois o sentido do postulado está limitado ao âmbito prático. E como Kant mesmo afirma é “uma proposição teórica mas indemonstrável enquanto tal, na medida em que ele é inerente a uma lei prática que vale incondicionalmente a priori”²⁴¹

OS EFEITOS DO SUMO BEM SOBRE A NATUREZA

Até aqui destacamos como Kant enfatiza que a esperança na realização do sumo bem depende necessariamente da existência de outra vida, o curto período de uma vida não é suficiente para o progresso moral, e que somente mediante esta progressão infinita é possível dar ao conceito de sumo bem a totalidade que lhe é necessária como objeto da razão prática pura para completar o sentido da lei moral. Contudo, estamos certos de que Kant não desenvolveria uma filosofia moral assentada em uma lei que determina a vontade mediante máximas para ações que visam o universal em detrimento da felicidade individual, não fosse significativo que os resultados das ações morais no mundo dos sentidos pudessem estender o sumo bem a toda humanidade, e certamente a lei moral permaneceria vazia de sentido frente as exigência da razão.

240 Jorge Filho, Edgard. em *Virtude e imortalidade em Kant*, defende que, na teoria kantiana, a imortalidade da alma não consiste em um estado meramente inteligível desprovido das condições sensíveis. Para ele só é possível conceber a teoria da imortalidade da alma de Kant de um progresso infinito considerando sua condição temporal, espacial e suas inclinações sensíveis. Conclui que “a imortalidade da alma, condição de possibilidade da virtude, enquanto progresso infinito da disposição moral, pressupõe a continuidade infinita dos sentidos interno e externo e, portanto, pressupõe o prosseguimento interminável desta vida presente em outras mais, a ela semelhantes, no sentido de combinarem racionalidade finita, sentimento e sentido espaço-temporal” p. 229. Defende ainda que a posição kantiana sugere a tese da transmigração da alma, que no texto pré crítico de 1755, a Teoria do Céu, Kant considerou “digna e permissível”. Não é aqui o lugar para uma discussão deste tema, visto que o postulado da alma tem a função meramente prática e não especulativa na tese de Kant, mas parece que a tese da transmigração no pensamento de Kant é pouco provável visto as influências teológicas cristãs que estavam presentes em seu pensamento. Uma hipótese a ser confirmada é a de que talvez Kant estivesse pensando no corpo espiritual de que fala o apóstolo Paulo (Coríntios I 15:44).

241 CRPr., p. 198 [220]

Parece evidente que toda filosofia moral de Kant está interessada na realização humana no mundo sensível se considerarmos que: 1) A filosofia moral de Kant exige que cada sujeito se coloque sob o ponto de vista universal em detrimento de seus interesses particulares. Este é o sentido da universalidade no imperativo categórico; 2) Todos os efeitos da ação moral só são possíveis no mundo sensível; 3) O postulado do Deus moral criador da natureza e mediador entre os dois elementos do sumo bem só faz sentido para se pensar a realização do sumo bem *neste mundo*.

Frederick Beiser, em *Enlightenment, Revolution and Romanticism*, mapeia o desenvolvimento intelectual de Kant em vários estágios e defende que a partir de 1765, após ter lido Rousseau, sua posição sobre a importância da metafísica é transferida para o interesse nas questões práticas, onde vê maior utilidade para a filosofia, preocupação que Kant compartilha com outros iluministas. Nas palavras de Beiser:

O Aufklärung era um movimento prático na medida em que seu propósito não era descobrir os primeiros princípios da razão – a maioria dos Aufklärer acreditava que esta tarefa já tinha sido alcançada por pensadores como Leibniz, Wolf e Kant – mas que deviam trazê-los para a vida diária. Em resumo, seu objetivo era superar a lacuna entre a razão e a vida, a teoria e a prática, a especulação e a ação [...] A maioria dos pensadores do fim do século XVIII via-se como Aufklärer, não apenas as velhas figuras como Kant, Herder e Wieland, mas também os jovens como Schlegel, Holderlin e Novalis.²⁴²

Não há dúvidas de que Kant recorre aos postulados em socorro aos interesses da sua filosofia prática. Como afirma Habermas

A capacidade cognitiva humana não consegue prever a complexidade das conseqüências da cooperação ética no mundo conduzido por leis da natureza (...) É interessante notar que, não obstante isso, Kant manipula todos os registros conceituais disponíveis para alçar a realização do [sumo bem] no mundo à categoria de um dever moral.²⁴³

Vejamos se, ao contrário do postulado da imortalidade da alma, onde constatamos pouca fertilidade prática, o postulado da existência de Deus pode contribuir de forma

²⁴² In: Kneller, Jane. *Kant e o poder da imaginação*. p. 131-2.

²⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Entre naturalismo e religião*. p. 246

mais direta para a esperança na possibilidade de realização do sumo bem neste mundo.

O POSTULADO DA EXISTENCIA DE DEUS

Se, para dar créditos à realização plena da virtude, o primeiro elemento do sumo bem, a razão recorre ao postuladoda imortalidade da alma, com o segundo elemento, a felicidade, não é diferente. Diante da exigência da razão de que se tenha como efeito de uma conduta moral virtuosa uma felicidade à altura e, sem que as experiências empíricas dêem exemplos que possam garantir tais expectativas (a experiência empírica nunca dá garantias), ao contrário, parece exibir uma relação inversa entre virtude e felicidade, a razão carece do postulado da existência de Deus.

Na *CRPr* a felicidade tem um sentido particular:

“Felicidade é o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, tudo se passa segundo seu desejo e vontade e depende, pois da concordância na natureza com todo o seu fim, assim como com os fundamentos determinantes essenciais de sua vontade”²⁴⁴

Se, “*tudo se passa segundo seu desejo e vontade*” isto significa que a felicidade é um estado onde a vontade nunca é contrariada, traída. O primeiro e mais importante elemento do sumo bem é que sejamos virtuosos, o que significa que o desejo e a vontade são racionais, ou seja, a felicidade pode ser resumida em um estado de racionalidade e liberdade. Então, a natureza tem que concordar com o fim (moral) e com os “*fundamentos determinantes essenciais de sua vontade*”, ou seja, com a lei moral.

“(...) porém o ente racional agindo no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Logo, não há na lei moral o mínimo fundamento para uma interconexão necessária entre moralidade e a felicidade, proporcionada por ela, de um ente pertencente ao mundo e por isso dependente dele (...) Não obstante, (...) uma tal interconexão é postulada como necessária (...) Portanto é

244 *CRPr*. p.201 [224]

*postulada também a existência de uma causa da natureza distinta da natureza em conjunto, e que contenha o fundamento dessa interconexão.*²⁴⁵

Resultam da própria natureza finita humana dois problemas: primeiro pelas inclinações sensíveis incompatíveis com o conceito de felicidade, considerado como resultado da não contrariedade dos interesses morais; segundo, que cada indivíduo só pode responder por suas próprias ações e a constituição deste mundo compatível com a vontade pura só é possível pela ação de todos os humanos. Além disso, os efeitos da ação na natureza fogem à possibilidade de controle do homem, pelo menos segundo suas leis empíricas. Esta limitação da finitude humana justifica inclusive a opção de Kant por uma filosofia moral não consequencialista. A moralidade não pode ser julgada pelos efeitos da ação, já que estes não estão no campo das possibilidades de controle do homem, mas unicamente pela motivação. A lei moral que pertence ao domínio da liberdade não legisla sobre a natureza, logo a razão prática não determina nada neste domínio. Cabe fazer o que está ao alcance do que deve ser feito individualmente: tomar de máximas para a própria ação que estejam de acordo com a lei moral, e ter esperança de que o que não está sob controle possa cooperar.

Para manter a esperança é preciso então postular a existência de Deus como causa da natureza, um Deus moral criador que, ao contrário do que afirma Espinosa, não se identifica com a própria natureza, objeto para o nosso conhecimento que, segundo as leis a priori do entendimento, é um mero mecanismo que não persegue nenhuma idéia racional²⁴⁶. Somente um Deus moral criador, *causa suprema da natureza, mediante entendimento e vontade*²⁴⁷ pode compatibilizar a virtude com a felicidade. O sumo bem “só ocorre sob a condição da existência de Deus”²⁴⁸.

A origem da fé está na razão pura e a admissão de uma inteligência moral suprema, *sumo bem originário*, é uma fé prática. Na *Crítica do Juízo Teleológico* Kant define a fé como “o modo de **interpretação** moral da razão no assentimento daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível.”²⁴⁹ É importante ressaltar, contudo, o

²⁴⁵ *Idib.*

²⁴⁶ “Portanto é postulada também a existência de uma causa da natureza distinta da natureza (...)” (CRPr, p. 201, [225])

²⁴⁷ CRPr., p. 202 [226]

²⁴⁸ CRPr., p.203 [226]

²⁴⁹ CFJ, 462, p. 311. *Grifo nosso*

espaço da fé racional no âmbito da filosofia prática. Kant enfatiza que não é a fé que determina a moralidade. Ela é a resposta a uma exigência *que se segue* ao cumprimento do dever, mas não pode ser o móbil de uma ação moral, que Kant assegura com toda a força ser somente a lei racional. A fé moral não determina a virtude, deriva dela apenas para completar a esperança na possibilidade do conceito de sumo bem.

Kant descreve a doutrina moral cristã como exemplar para os interesses morais da razão. Primeiro, pelo reconhecimento da condição finitudo homem que não cria expectativas incompatíveis, pelo menos para esta vida, de uma santidade, ao contrário das doutrinas éticas dos estóicos e epicuristas. Neste ponto os dogmas cristãos são compatíveis com a exigência prática da virtude, o primeiro elemento do conceito de sumo bem, ao pregar a *imortalidade de alma*. Sobre o segundo elemento, a felicidade, a natureza em geral²⁵⁰, determinada pelas categorias do entendimento, é indiferente à moralidade e segue suas leis mecânicas sem consideração de qualquer fim da razão que lhe seja compatível. Contudo,

*“(...) a doutrina moral cristã complementa esta falta (do segundo elemento indispensável ao sumo bem) pela apresentação do mundo, em que entes racionais consagram-se com toda a alma a lei moral, como o **reino de Deus** no qual a natureza e moralidade chegam a uma harmonia por si mesma estranha a cada um dos dois, mediante um Autor santo que torna possível o sumo bem derivado.”²⁵¹*

Temos aqui a indicação de um novo elemento tomado do universo religioso cristão: o *reino de Deus*, o mundo que compreende a santidade e a beatitude.

*“A santidade dos costumes já lhes [aos entes racionais] é indicada nesta vida como norma, mas o bem-estar consentâneo a esta, a beatitude é representada como alcançável somente em uma eternidade; porque aquela tem de ser sempre em cada estado o arquétipo de sua conduta, e o prosseguir em direção a ela é possível e necessário já nesta vida: esta, porém, sob o nome de felicidade, não pode absolutamente ser alcançada neste mundo”²⁵² (**no que depende de nossa capacidade**) e por isso torna-se meramente objeto de esperança”²⁵³*

O tema do *reino de Deus*, a que Kant se refere na *CRPr*, será desenvolvido na *Religião*, como a transição da fé eclesial histórica para a fé prática, em que a boa

²⁵⁰ Que Kant distingue na CFJ da “natureza determinada por uma multiplicidade de leis particulares.” (CFJ, XXX-XXXI)

²⁵¹ *CRPr*, [231-232], p. 207 _ grifo do autor.

²⁵² [in *dieserWelt*]

²⁵³ *CRPr.*, p. 207, [232]- grifo nosso.

ação é motivada não por temor e esperança mas somente pela disposição de ânimo moralmente boa, um móbil interno e não externo²⁵⁴. E o lugar para a realização do reino de Deus é aqui, neste mundo, o que é uma exigência da razão, pois somente neste mundo é possível um encontro entre natureza e liberdade. É por isso que Kant abre parênteses, na citação acima, para destacar os limites da nossa capacidade que levam a razão prática a exigir o postulado da existência de Deus.

“A lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem [höchstenGuts] enquanto objeto e fim terminal [Endzweck]²⁵⁵ da razão prática pura, à religião (...) somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. Por isso também aqui tudo permanece desinteressado e fundado simplesmente sobre o dever; sem que se permita que temor ou esperança sejam postos no fundamento como motivos, os quais, se se tornam princípios, aniquilam todo o valor moral das ações. A lei moral ordena-me fazer do sumo bem possível num mundo²⁵⁶ o objeto último de toda conduta.”²⁵⁷

A noção de sumo bem abre duas frentes de desenvolvimento: a primeira é a de uma escatologia teológica, sob o ponto de vista do *noumeno*, de uma realização pessoal do sumo bem, que inclui principalmente **“a minha felicidade própria”** (p. 209 [234] grifo do autor) que não poderá se realizar nesta vida. Kant sofre críticas sobre sua filosofia moral que apontam que em sua reflexão o aspecto individual tem um peso demasiado e uma desvalorização do aspecto coletivo. Contudo, é inegável que os postulados da razão, ao menos indiretamente, abrem também a perspectiva de uma teleologia histórica²⁵⁸, que inclui a realização do fim terminal na história, à medida que, na confirmação da objetividade do conceito de sumo bem, a lei moral garante seu sentido para que a razão se empenhe no cumprimento do dever, mediante ações cujos efeitos se desdobram na natureza e pretendem **“trazer o reino de Deus a nós”**, baseado em um progresso **“possível e necessário já nesta vida”²⁵⁹**. A religião

254 Kant. *A religião nos limites da simples razão*. p. 120 sg.

255 O destaque dos termos no alemão, conforme ao texto original, deve-se ao fato de na CFJ Kant não emprega mais o conceito de sumo bem, mas somente o de fim terminal. E aqui o texto parece apontar que o que deve ser compreendido como fim terminal é a realização do sumo bem. Acreditamos que a CFJ não adota mais o conceito de sumo bem para marcar a diferença entre o juízo e a razão prática e marcar que o interesse de realização do sumo bem na CFJ é exclusivamente para a humanidade na natureza historicamente sem qualquer referência a outro mundo.

256 [in einerWelt]

257 CRPr., p. 208 [233]

258 Que Kant explorará em sua filosofia da história, do direito e, ainda na *Crítica da Faculdade do Juízo*, não só nos juízos teleológicos, mas também nos estéticos como defenderemos no capítulo III.

259 CRPr., p. 207 [232]

que resulta dos efeitos da lei moral sobre a razão, até certo ponto, permite que se tenha esta **esperança** mediante a consideração do postulado da existência de Deus.

*“(...) visto que a possibilidade de uma tal vinculação do condicionado a sua condição pertence inteiramente à relação supra-sensível das coisas e não pode absolutamente ser dada segundo leis do mundo sensorial, **apesar de a consequência prática dessa idéia, ou seja, as ações que objetivam tornar efetivo o sumo bem, pertencerem ao mundo sensorial**: assim procuraremos apresentar os fundamentos daquela possibilidade, primeiro em vista do que se encontra imediatamente em nosso poder e então, em segundo lugar, no que a razão nos oferece como complementação à nossa incapacidade relativamente à possibilidade do sumo bem (necessário segundo princípios práticos) e que não se encontra em nosso poder.”²⁶⁰*

O fundamental desta passagem para nós está no trecho grifado e permite que façamos uma conclusão sobre o conceito de sumo bem. A função dos postulados é seguramente prática. Não se trata de afirmar verdades objetivas sobre os postulados (apesar de, como defendemos acima, isto de fato aconteça na tese da primazia da razão prática), mas sim de que possamos depositar uma fé de que nossas ações morais não serão em vão na construção do fim último da razão, o sumo bem²⁶¹.

O tema do sumo bem tem um interesse especial dentro desta pesquisa por levantar um problema inevitável: apesar dos resultados de uma *CRPr*, a *Introdução à CFJ* ainda reclama o abismo entre os domínios da natureza e da liberdade para o qual a terceira *Crítica* deve confirmar uma possível passagem para a possibilidade de realização do fim terminal. Somos levados a colocar as seguintes perguntas: por que o conceito de *Sumo bem*, objeto de uma vontade livre, que conecta a priori a felicidade como efeito da virtude, não foi capaz de satisfazer a razão? Não foi o conceito de *Sumo bem*, para o qual a razão exige os postulados da *imortalidade da alma* e de *Deus*, uma solução para o abismo entre os domínios da natureza e da liberdade e para o problema da realização humana? Que limite existe no postulado prático de Deus, como autor moral da natureza, que não permitiu estabelecer uma solução para a razão no que diz respeito à realização moral do homem na natureza?

Não há dúvida de que o conceito de sumo bem ocupou seu lugar em uma filosofia prática, para suprir a exigência da razão, determinada pela lei prática,

²⁶⁰ *CRPr.*, p. 193-194 [215], grifo nosso

²⁶¹ Hamm concluirá que *O lugar sistemático do Sumo Bem, sua área, “não é a da fundamentação, senão da realização i.e., da realização de algo já fundamentado noutra parte [...] de ‘admitir como fim último de todas as coisas um sumo bem, possível mediante a nossa colaboração’ material”* p.52.

da existência de “*um mundo conforme aos fins morais supremos*”, embora a extensão dos postulados não ultrapasse este mesmo limite prático. Entretanto, uma fé racional não basta. A tentativa racional de argumentar ou postular fundamentos para convencer-nos de que toda luta moral não será em vão e sem sentido, de que nossa contribuição para o fim de alcançar um mundo moral livre terá resultados reais, não será suficiente se isto não puder ser realmente sentido ou experimentado de alguma forma. O sentido exigido racionalmente precisa ser sentido como um sentimento, como um sentido sensível. E para isso, a faculdade de julgar e a imaginação darão uma grande contribuição. Nossa impressão pode ser brilhantemente resumida nas palavras de Jane Kneller,

“É uma questão de termos um bom motivo para que nos imaginemos atingindo o que a razão exige, de sentir que é possível conseguir um mundo justo. Posso escolher acreditar em Deus, tentar acreditar em Deus, mas, se não o sentir realmente ou não puder imaginar que Deus existe, não há, neste caso, esperança para mim. Pode ser verdade que algumas pessoas sintam que Deus existe e imaginem conhecê-Lo, mas a revelação de uma pessoa é a ilusão de outra, e nenhuma quantidade de mandamentos morais pode forçar um sentimento em um cético. Duas facetas são necessárias: na primeira, alguma evidência concreta e natural de que o mundo é racional e condescendente com os nossos projetos morais; na segunda, a evidência de que nós mesmos podemos consumá-los. [...] A esperança não é uma atitude puramente racional – é um incentivo, e um incentivo envolve sentimentos. Os sentimentos não podem simplesmente ser adotados de acordo com a vontade [...]”²⁶²

A confirmação de um princípio próprio para a faculdade do juízo que constitui esta faculdade como independente tanto dos interesses e leis da razão teórica quanto da razão prática e que por isso serve de mediadora entre para os domínios da natureza e da liberdade. Se na mediação oferecida pelos postulados abordados pela *Dialética da razão prática* a razão teórica estava submetida aos seus interesses práticos, agora na *CFJ* a mediação é feita por uma faculdade transcendental intermediária que revela a harmonia entre todas as faculdades e capacidades humanas, e faz *sentir* que o fim terminal é uma idéia prática realizável.

²⁶² Kneller, Jane. *Op. Cit.* p.62.

CAPÍTULO III – A PASSAGEM

O conceito originariamente proveniente do Juízo e próprio a ele é, pois, o da natureza como arte [...]. (PICFJ 9)

Delimitados os dois e únicos domínios legítimos para a filosofia importa agora mostrar que ainda permaneceu entre eles um abismo, que deve ser entendido como a incapacidade, seja da razão teórica ou prática, de dar garantias sobre a possibilidade da realização do fim terminal de uma razão prática, a liberdade da humanidade, na natureza. Como vimos, a tentativa de dar uma solução a este problema mediante os postulados da razão prática não foi suficiente, afinal o domínio de uma razão prática (e dos seus postulados) não se confunde com o da natureza. Mas Kant, em suas reflexões sobre o gosto, é surpreendido pela descoberta de um novo princípio para a faculdade de Julgar, a terceira entre as faculdades do conhecimento, que segundo este princípio realiza uma atividade autônoma (heautônoma) de refletir sobre os objetos da natureza, sem determiná-los segundo as leis do entendimento ou da razão. A descoberta do princípio eleva esta faculdade ao nível de dignidade exigido para motivar uma nova *Crítica*. O entusiasmo com o potencial da nova descoberta para dar solução ao principal problema que aflige os resultados anteriores é digno de nota, e a *CFJ* é a tentativa de explorar as várias possibilidades que se mostram abertas para este fim. Este último capítulo da nossa pesquisa estará dedicado a exhibir algumas das passagens possíveis de serem decifradas ao longo da exposição de uma *Crítica do Juízo*.

No primeiro momento do capítulo faremos uma comparação entre as duas *Introduções* escritas para a obra, para mostrar que enquanto a primeira *Introdução* está visivelmente ocupada em exhibir o aspecto sistemático em que se insere a descoberta de que a faculdade de Julgar reflete segundo um princípio próprio de uma *técnica da natureza*, na segunda (a publicada) o destaque está orientado para a importância do *juízo estético*, dentro do domínio dos *juízos reflexionantes*, para a realização de uma *passagem* sobre o *abismo* entre a natureza e a liberdade. O olhar atento sobre as duas permitirá compreender de forma mais ampla a gênese, a relação entre as partes (estética e teleológica) e a finalidade de uma *CFJ*.

No segundo momento, mostraremos que a reflexão não é uma descoberta da *CFJ* e que já havia sido descrita na *CRP*, embora somente na *CFJ* o *juízo reflexionante* (a faculdade do Juízo) será confrontado com o *juízo determinante* (juízo do entendimento) e exibido sem dependência deste e, deste modo, já não determina a natureza segundo as regras do entendimento, mas reflete sobre seus objetos tomando em consideração o princípio de que estes são *conformes a fins*. Como veremos, a maneira como é exposto o conceito de conformidade a fins nas *Introduções* permite interpretá-lo de pelo menos três modos distintos: como conformidade a fins formal, estética e teleológica, sem que haja uma exposição clara sobre o elo entre elas. Sobre este ponto defenderemos que a unidade entre elas é a sua origem no gosto e, é o fato de que o gosto é a origem do princípio para o Juízo Reflexionante que faz dele o objeto privilegiado de uma *Crítica*. Este ponto nos levará a desenvolver, em seguida, a tese de que apesar da interpretação extraída das *Introduções* de que a *passagem* é uma operação conjunta entre o juízo de gosto e o juízo teleológico, leitura certamente coerente com o texto kantiano, é possível ao juízo de gosto a realização da passagem de forma independente do Juízo Teleológico, mas não o inverso, exatamente porque é aquele que prepara o entendimento a considerar a natureza conforme a fins. Assim, veremos como já na segunda introdução a faculdade de Julgar Estética é exibida como a condição de uma experiência da natureza que faz senti-la em conformidade com os nossos fins.

Por último, delimitaremos a exposição ao âmbito da primeira parte da *CFJ*, dedicada a uma *Crítica da faculdade de juízo estética*, que reduziremos ainda a uma apreciação específica sobre como o julgamento sobre o belo da natureza e da arte promovem a passagem prometida na Introdução para o abismo entre a *natureza* e a *liberdade*. No juízo de gosto puro sobre a beleza natural nossas faculdades de conhecimento são colocadas em uma relação harmoniosa que nos faz julgar os objetos da natureza como se fossem favoráveis para a realização humana no mundo sensível. Nesta harmonia somos compelidos a incluir em nossa reflexão toda a humanidade e a admitir um universal sentimento de prazer desinteressado, o que revela a capacidade humana de elevar-se sobre as inclinações dos sentidos para dirigir-se no sentido dos fins da razão. Por fim, indicaremos que as atividades ligadas à arte bela, tanto para a sua produção quando para o seu julgamento, exibem a imaginação produtiva como uma faculdade que apresenta analogicamente

as idéias da razão no mundo sensível e nos faz sentir confiantes sobre a nossa própria capacidade de realizá-las.

* As Introduções à Crítica da Faculdade de Julgar *

Muito se especula a respeito das circunstâncias do desenvolvimento do pensamento crítico que resultaram na *CFJ*, uma obra que reúne estranhamente uma estética e uma teleologia, temas aparentemente descontraídos e sem relação. O projeto inicial de Kant era escrever uma *Crítica do gosto*²⁶³, mas entre março de 1788 e maio de 1789 seus planos mudam, e nesta última data, Kant menciona seu empenho em uma *Crítica do Juízo* que inclui, além do belo e do sublime, sob a marca de uma *estética*, também uma parte dedicada aos organismos vivos como *fins naturais*, uma *teleologia*. Chama a atenção ainda o fato de terem sido escritas duas introduções para a obra. A datação da primeira é polêmica. Certo é que, em janeiro de 1790, quando é enviada a primeira parte do material da *CFJ* para publicação, Kant declara ao editor De Lagarde que enviará posteriormente a *Introdução* que precisa ainda ser resumida, o que indica que nesta época, a primeira *Introdução*, que acaba não publicada, já está pronta. Portanto a *Introdução* definitiva é escrita após esta data e enviada somente em 22 de março para ser publicada junto com a *CFJ*. A primeira foi enviada posteriormente (1793) para seu antigo aluno Jacob Beck para que fosse usada numa obra que ele estava redigindo sobre a filosofia kantiana. Apesar de ter sido considerado, pelo próprio Kant, um texto prolixo para servir de introdução, certamente era por ele estimado, já que declarou ser um texto que “*parece conter ainda muitas coisas que contribuem para uma inteligência mais completa do conceito de finalidade da natureza*”²⁶⁴.

Uma comparação entre as duas *Introduções* confirma que a promessa de uma variante mais compacta foi cumprida. Mas a diferença entre elas vai além. Salta aos olhos a ênfase da primeira no *papel sistemático* atribuído à *Faculdade de Julgar* e no desenvolvimento do conceito de uma “*técnica da natureza*”, da *natureza julgada como arte*, que contribui para uma melhor compreensão do conceito de finalidade da natureza, embora possamos perguntar que motivo levou o filósofo a desconsiderá-lo na versão definitiva. Ao que parece, paradoxalmente, o mesmo aspecto que faz

263 Correspondência a Jakob de 11 de setembro de 1787. Cf. TERRA, Ricardo, *Reflexão e sistema: as duas Introduções a Crítica do Juízo*. In. *Duas introduções à Crítica do Juízo*.

264 Correspondência a Beck de 4 de dezembro de 1792. In: LEBRUN, Kant e o fim da metafísica p. 328

deste conceito esclarecedor e rico de possibilidades para o desenvolvimento das idéias que interessam à finalidade sistemática da *CFJ*, faz dele problemático, ou não muito esclarecedor. Ressaltar a analogia entre a natureza e a arte, ou técnica humana, compreendida de maneira ampla como a atividade que visa fins, inserida na parte teórica da filosofia e considerada segundo os princípios da natureza, pode causar confusão quando confrontada com o representante típico do juízo reflexionante, o *juízo de gosto puro*, desinteressado por natureza, e fora de qualquer domínio constitutivo, seja da natureza ou da arte²⁶⁵. Se na primeira *Introdução*, como acabamos de afirmar, estão sublinhados os aspectos *sistemático* e o *conceito de técnica da natureza*, na *Introdução* publicada é que aparecerá, de forma evidente, em que sentido deve ser compreendido o papel intermediário do *Juízo*: realizar uma passagem entre natureza e liberdade, mais precisamente, permitir a possibilidade de pensar que a natureza é conforme aos fins práticos da razão. Esse é o interesse que perpassa a exposição das diferentes partes reunidas na *CFJ*, o elo entre o gosto, o sublime e a teleologia.

Nas páginas que virão abordaremos as *Introduções* não tanto com o interesse de destacar suas diferenças, mas para pensar de forma complementar os principais aspectos das duas e esclarecer a função principal de uma *CFJ*, repetimos: operar a *passagem sob o abismo entre natureza e liberdade*.

A primeira Introdução e o lugar sistemático da CFJ

Há grande empenho na primeira *Introdução* em evidenciar vários níveis de sistema que precisam ser admitidos como partes de um todo, ou seja, como um *sistema* completo e não um mero *agregado* de partes desvinculadas. A palavra “*sistema*” está presente em seis entre os doze títulos desta introdução. Ela expõe os *sistemas*: *da filosofia* (seção I); *das faculdades superiores do conhecimento* (seção II); *das faculdades da mente humana* (seção III); *da experiência para o Juízo* (seção IV); da

265 Voltaremos a abordar o conceito de “*técnica da natureza*” à frente e ficará mais clara a hipótese aqui defendida para justificar o abandono deste conceito na segunda versão.

finalidade das formas da natureza (seção V) e, por fim descreve uma *Introdução enciclopédica da Crítica do Juízo no sistema da crítica da razão pura*(seção XI).

A primeira seção deste texto, sob o título “*Da filosofia como sistema*”, sai em defesa da tese de que há somente duas partes em um *sistema da filosofia*: a *teórica*, como filosofia da natureza e *prática*, dos costumes. Esta divisão sistemática da filosofia corresponde aos resultados obtidos pelas duas primeiras *Críticas* que mostraram que o *entendimento* determina as leis para a *natureza* enquanto *fenômeno*, e que a *razão* determina as leis para a *liberdade* enquanto *supra-sensível* e que seus princípios não se confundem e não podem ser reduzidos a uma mesma parte da filosofia. Além da irredutibilidade dos princípios de uma filosofia teórica e de uma prática, não há nenhuma outra parte intermediária na filosofia que possa ocupar um lugar especial entre elas. É preciso mostrar, para evitar a confusão entre o teórico e o prático considerando-os sob os mesmo princípios, que nem todas as proposições práticas pertencem à *filosofia prática*, ou seja, “*as proposições práticas (quer sejam puramente a priori ou empíricas), quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio, pertencem sempre ao conhecimento da natureza*”²⁶⁶. Só há lugar em uma filosofia prática para aquelas prescrições que determinam imediatamente a vontade mediante uma lei cujo cumprimento é um dever por si mesmo.

A *FMC* exibiu uma divisão dos imperativos em *hipotéticos* (bom para), que prescrevem o conceito de um objeto para ser posto como fim para a ação, e os *categóricos* (bom em si), a *lei* da moralidade que determina a vontade com uma necessidade incondicionada. Neste caso a vontade não é imediatamente determinada por objeto algum que seja um fim, como vimos o objeto da vontade pura, o Sumo bem, apenas se segue à determinação da vontade como uma exigência da razão. Entre os imperativos hipotéticos estão as proposições de *destreza ou técnicas*, que são as *regras* para alcançar um fim possível, seja ele bom ou não²⁶⁷, e as de *prudência ou pragmáticas*, um *conselho* para a felicidade. A *Introdução* chama a atenção para o fato de que *todos* os imperativos *hipotéticos*

266 PICFJ, 5, p. 35

267 Segundo o exemplo da *FMC* as regras para curar usadas pelo médico ou para matar pelo envenenador serão ambas proposições de destreza, não importa nenhuma consideração sobre o bem mas somente como alcançar uma finalidade. *FMC* BA 41,42 p. 51

fazem parte da *filosofia teórica*, pois são prescrições inscritas na causalidade da natureza. Entre as ações humanas correspondem à parte prática da filosofia somente aquelas em que a vontade é imediatamente determinada por prescrições categóricas, fim em si mesmas. A *FMC* chama de *técnicas* somente as proposições de *destreza* o que em nota na *Introdução* será corrigido para incluir também as *pragmáticas*. Assim, todas as prescrições hipotéticas são *técnicas* e fazem parte de uma *filosofia teórica*.

O que aparece na *Introdução* é que proposições *técnicas* são aquelas que “pertencem à **arte** de instituir aquilo que se quer que seja”²⁶⁸. Neste escrito o conceito de *arte* será empregado em sentido amplo para referir-se à *causalidade que visa fins* e não no sentido estrito de belas-artes, ou seja, a *arte* é apresentada como sinônimo de *técnica*. Dos esclarecimentos sobre uma divisão da filosofia feitos pela *Introdução* fica estabelecido que a *arte humana* está contida na *filosofia teórica*, sob as *leis da natureza*. Resulta que a *arte*, ou o *estar dirigido para fins* 1) não acrescenta uma nova parte à filosofia além da teórica e da prática e, 2) não faz parte do âmbito da liberdade, donde se conclui que não há, por meio das prescrições técnicas, nenhuma passagem entre a parte teórica e a prática da filosofia. Ela não é intermediária, inscreve-se sob as leis da natureza. Na inclusão da *técnica* em uma *filosofia teórica*, uma operação que aproxima a ação racional humana do mecanismo da natureza, o que está em jogo é a abertura do caminho para uma analogia entre a *arte* e a *natureza*, de uma *técnica da natureza*, da natureza dirigida para fins, que será desenvolvida em seguida, embora, desta vez, situada *fora* da filosofia teórica assim como da prática. Por isso, próximo ao fim da seção certo trecho antecipa que

“[...] futuramente empregaremos também a expressão “técnica” onde objetos da natureza, às vezes, são **julgados** somente **como se** sua possibilidade se fundasse em arte, casos em que os juízos não são nem teóricos, nem práticos (na significação que acaba de ser apresentada), pois não **determinam** nada da índole do objeto, nem do modo de produzi-lo, mas através deles a natureza mesma é julgada meramente por analogia com uma arte, e aliás na referência subjetiva a nossa faculdade de conhecimento, e não na referência objetiva aos objetos”²⁶⁹

268 PICFJ, 6. p. 35

269 *Ibid*, 6, p. 36

Gostaríamos de considerar aqui um problema que parece inevitável: a *Introdução* enfatiza primeiro que a arte ou técnica humana só pode ser considerada por uma filosofia teórica, como natureza, e agora, de acordo com a passagem, os objetos da natureza não podem ser julgados diretamente como arte, mas somente *como se* sua possibilidade se fundasse em arte. O que, afinal de contas, pode marcar uma diferença entre a apreciação da técnica humana – natureza – com os demais objetos da natureza. Quando Kant inclui a ação racional que visa fins na parte teórica da filosofia resulta uma identidade entre *razão* e *natureza* e, mais ainda, disto pode-se concluir que o inverso seja *válido* logicamente e que a natureza se identifica com a arte humana? A definição do que seja *arte em geral* realizada pelo parágrafo 43²⁷⁰ da CFJ pode ser esclarecedora neste sentido. Ela é realizada em três passos e o primeiro deles, que ressalta a distinção entre *arte* e *natureza*, pode nos auxiliar neste problema.

*A arte distingue-se da natureza, como o fazer (facere) distingue-se do agir ou atuar em geral (agere) e o produto ou consequência da primeira, enquanto obra (opus), distingue-se da última como efeito (effectus)*²⁷¹

Arte é obra (*Werk*), e se limita “*somente a produção mediante liberdade isto é, mediante um arbítrio que põe a razão como fundamento de suas ações*”²⁷² e chamar um *produto* das abelhas, a colméia, de arte é somente uma *analogia* com a obra dos homens, mas “*tão logo nos recordemos que elas não fundam o seu trabalho sobre nenhuma ponderação racional própria, dizemos imediatamente que se trata de um produto da sua natureza (do instinto)*”²⁷³ Esta consideração evita legítimos problemas que poderiam advir da leitura da primeira seção da primeira *Introdução* quando a ação humana, caracterizada como técnica, é incluída na parte teórica da filosofia, ou, o que é o mesmo, no âmbito dos princípios da natureza. Confrontando a inclusão da *técnica* no âmbito da natureza com a definição de *arte em geral* vemos que aqui a arte é descrita como “*produção mediante liberdade*”. É preciso então esclarecer que a *arte em geral* é uma *liberdade negativa*, no sentido

²⁷⁰ Neste parágrafo a definição de arte em geral é feita com o propósito de registrar sua diferença com relação à arte bela, que é analisada no parágrafo seguinte

²⁷¹ CFJ, 173, p. 149

²⁷² *Ibid*, 174, p. 149. Sublinhados nossos.

²⁷³ *Ibid*.

de uma atividade racional que visa fins, uma consciência que, apesar de integrar a natureza enquanto fenômeno, transcende-a já que é consciente da sua posição nela do seu poder de representá-la, ou seja, uma liberdade possível pela *apercepção transcendental*. Por outro lado, a razão como a liberdade de realizar a ação mediante uma *representação que visa fins*, fruto do arbítrio, pelo fato de determinar a vontade como *um meio para atingir um fim* é somente uma *razão teórica*, e não uma *razão prática*, como determinação *a priori* da vontade por sua lei necessária para uma *liberdade positiva*, a única a ser apreciada por uma *filosofia prática*. Assim, a *técnica* ou *arte* humana é liberdade enquanto *razão* que *representa fins*, ao mesmo tempo que é *natureza* enquanto ocupa o espaço das causas naturais. Logo, apesar de a *Introdução* incluir a *técnica humana* na parte teórica da filosofia, *técnica* e *natureza* são conceitos que Kant não espera que se confundam e são, na verdade, tomados como avessas: a *natureza* é o desdobramento cego da causalidade natural – mecanismo ou instinto; a *técnica* é a ação humana consciente e dirigida a fins segundo uma representação conceitual. A *natureza* e a *arte*, a *phýsis* e a *téchnê* são pólos que se opõem dentro do sistema crítico. Como bom moderno, para Kant, natureza é mecanismo cego – pelo menos até que pudesse ser pensada para além dos limites do entendimento, para além dos limites de uma fundamentação para as ciências da natureza, em resumo, para além dos resultados de uma *CRP*. Revelar a capacidade humana que permite exceder esses limites constitutivos, para uma compreensão da natureza mais interessante para a razão prática, essa é a função de uma *CFJ*. O que reúne a *técnica* à *natureza* é um fundamento *a priori*, o *princípio transcendental do Juízo*, que não é *lógico* e não determina objetivamente a natureza. Por isso, ela tem que ser julgada meramente *como se fosse técnica*.²⁷⁴

É uma marca da *CFJ* reunir elementos antagônicos para construir certos conceitos. É o que acontece no caso do conceito de *técnica da natureza*, além de outros como: *conformidade a fins sem fim*, *universalidade subjetiva*, etc. Esta marca indica uma obra onde uma construção lingüística paradoxal é aceitável para dar conta do que

274 O problema da mudança de paradigma da concepção tradicional de finalidade da natureza no sentido de uma produção demiúrgica que era evocada por Kant em textos até aproximadamente 1787, e a necessidade de uma distinção entre os objetos da física – a natureza como matéria bruta, inorgânica - e da biologia – os organismos vivos, que forçou Kant a uma “formação do conceito de vivo”, é amplamente discutido por Lebrun nos capítulos IX e X de Kant e o fim da Metafísica e apesar de que certamente enriqueceria nossa discussão a respeito do conceito de finalidade da natureza ocuparia um espaço que não cabe neste trabalho.

precisa ser dito e mostrado. Afinal, trata-se exatamente de reunir em um sistema conceitos e princípios que se opõem: *natureza* e *liberdade*. Voltando à passagem que citamos acima, o que ela traz de novo é o *como se*. Na *Introdução* o conceito de *técnica* será empregado em referencia aos objetos da natureza *como se* eles fossem objetos de uma *arte* e a *natureza*, em *analogia* com a arte humana, será pensada como *técnica*. Esta forma de julgar a natureza não *determina* objetivamente seu *ser*, o que ela é, o que sempre é feito segundo as leis mecânicas do entendimento em um juízo determinante. Não está inscrita na parte teórica de uma filosofia da natureza, embora seja uma *referência subjetiva* absolutamente necessária para seu conhecimento.

Apesar de em um *sistema da filosofia* não caber parte alguma além do dualismo *teórico* e *prático* quando se trata do “*sistema das faculdades superiores do conhecimento, que está no fundamento da filosofia*”, título da segunda seção da primeira *Introdução*, a divisão sistemática é tripartida em *entendimento*, *razão* e *Juízo*. Temos que as duas primeiras fornecem as leis para a *natureza* e para a *liberdade*, ou seja, as leis que fundamentam a divisão da filosofia. É de se esperar que, mesmo não havendo outra parte na filosofia sistemática, o *Juízo* possua também um princípio próprio *a priori* que não sirva de lei nem para a *natureza*, que já tem suas leis gerais no entendimento, nem para a *liberdade*, que tem suas leis na razão, mas *somente para si mesma*, para uma atividade em que as leis daquelas não podem conduzi-la: a de sistematizar as *leis particulares empíricas* da natureza. Para esta tarefa o entendimento não contribui, pois suas leis transcendentais são leis necessárias para uma natureza *em geral*, mas as leis *particulares* da natureza, enquanto só podem ser conhecidas na experiência (*a posteriori*), não tem nenhuma determinação necessária *a priori*. Sobre elas objetivamente nada é possível saber segundo as leis do entendimento. O Juízo na atividade que lhe cabe de subsumir o particular sob leis gerais parte do *princípio*, que ele dá a si mesmo, de que a natureza dispõe suas formas de acordo com uma ordem que pode ser compreendida em conceitos, classes, gêneros, espécies, etc. ampliáveis até uma *unidade*, possível de ser conhecida, e assim faz da experiência “*um sistema para o Juízo*” (seção IV). O princípio do Juízo é fundamental para o conhecimento empírico, sem ele “*a diversidade e heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que [nunca seria possível] trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do*

*parentesco sob um princípio comum*²⁷⁵ e a natureza, mesmo ordenada pelas leis transcendentais, em sua consideração empírica não passaria de “*um agregado bruto, caótico, sem um menor vestígio de um sistema*”. Cabe sublinhar, contudo que, com “*isso, porém, o conhecimento da natureza não é enriquecido com nenhuma lei objetiva particular, mas é apenas fundada para o juízo uma máxima, para observá-la de acordo com ela*”²⁷⁶. Que a “*terceira crítica não abre caminho para mais uma metafísica além da natureza e da liberdade*”²⁷⁷ é explicável já que o juízo não conhece nenhum novo princípio para a objetividade. Contudo, se o sistema da filosofia tem duas partes, a filosofia *Crítica* passa a ter três, e esta parte acrescida serve especificamente para unir as duas partes do sistema da filosofia.

Resta expor ainda mais um aspecto *sistemático* que justifica as páginas da terceira seção da Introdução, “*Do sistema de todas as faculdades da mente humana*”. Kant está seguro de que as capacidades da mente humana são totalmente descritas como a de *conhecer*, a de *sentir prazer e desprazer* e a de *desejar*. Segundo ele, foi um erro comum na filosofia a tentativa de reduzi-las à faculdade de conhecer, erro, aliás, aceitável pela própria exigência de unidade que a razão se coloca. A faculdade de sentir prazer certamente pode ser ligada às faculdades de conhecer e de desejar como conseqüência destas, mas segundo a tese defendida aqui, neste caso as três faculdades formariam um mero agregado e “*desse modo não é por intermédio de prazer ou desprazer que a faculdade de conhecimento está ligada com a faculdade de desejar*”²⁷⁸. É preciso reconhecer o *sentimento de prazer e desprazer* como uma faculdade que precede o conhecimento e o desejo e que, independente de ambas, pode assim ligá-las sistematicamente. Teria que ser um sentimento de prazer que repousa sobre um princípio próprio e não é determinado pelo desejo ou pelo conhecimento. Como a faculdade de conhecer tem seus princípios no entendimento e a de desejar na razão, nada “*mais natural do que supor*” que o juízo seja a faculdade do conhecimento que contenha os princípios *a priori* para o sentimento de prazer e desprazer. O *juízo* ocupa posição intermediária entre *entendimento* e *razão*

275 PICFJ, 13-14, p. 44

276 *Ibid.* 9, p. 39

277 TERRA. Ricardo R.. O CONCEITO DE “PASSAGEM” (UBERGANG) EM KANT. P. 405

278 PICFJ, 11, p. 42

em um sistema das *faculdades de conhecimento*, do mesmo modo que o *sentimento de prazer e desprazer* ocupa entre as de *conhecer* e *desejar* em um sistema das *faculdades da mente*. Posição privilegiada para o interesse sistemático no *Juízo*, em destaque na primeira *Introdução*, que compatibiliza estas faculdades (*Juízo* e *sentimento*) com a imagem de uma *ponte* que liga as partes sistematicamente.

Desde a *CRP*, na *Arquitetônica da razão pura*, já havia o esforço para esboçar o caráter sistemático da filosofia. Naquelas páginas falar em *sistema* significava admitir uma representação *a priori* da faculdade da razão onde “*a unidade de conhecimentos diversos [é posta] sob uma idéia. Este é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam a priori, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes*” e leva em conta “*o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim.*”²⁷⁹ Portanto, o sistema é uma construção ideal da razão em que nenhuma parte pode faltar e todas estão dirigidas para um *fim* comum. Assim, a “*unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo em que se reportam umas às outras na idéia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes.*”²⁸⁰. Os trechos citados mostram a preocupação com que a *CRP* já se ocupa: o sistema da filosofia como *unidade do fim* da razão.

Kant defende a importância do pensamento orientado por fins para a satisfação completa da razão, mas não pode, por um lado, cair na posição dogmática de um conhecimento objetivo da própria natureza dirigida para fins, pretensão que a *CRP* já mostrou que passa ao longe das nossas possibilidades de conhecer, mas que encontra lugar, por exemplo, no pensamento de Aristóteles e, por outro lado, não pode reduzir a possibilidade de pensar o real ao modo da razão teórica que se identifica com o mecanicismo moderno, na figura de Newton, Descartes, entre outros, situação que não satisfaz a razão em seus interesses práticos. O pensamento orientado por fins terá que ocupar um novo lugar que não ultrapasse os limites da *Analítica*. O lugar para o desenvolvimento desta exigência racional é encontrado, finalmente, no *Juízo*, a terceira faculdade superior de conhecimento, que na *reflexão* tem ao seu encargo a importante atribuição de encontrar as regras para a experiência particular da natureza, um *Juízo* que não determina

²⁷⁹ *CRP* A 832, B 860

²⁸⁰ *Ibid.*

objetivamente a natureza, o que é feito pelo entendimento, mas que faz pensá-la como *arte*, ou seja, como natureza que tem finalidade. Agora será possível encerrar a tarefa da *Crítica* com uma satisfação para a razão assegurada. Isto significa que a

*'finalidade' está restrita ao seu sentido mais modesto: ela não designa mais que uma adequação (Geschicklichkeit) à classificação. Ela tinha sido considerada até aqui como a propriedade de um objeto dado (máquina artificial ou mesmo fim natural), a característica de um funcionamento; agora ela é apenas a condição de possibilidade da constituição de um sistema de conceitos [...] Portanto, não seremos mais tentados a dizer: Deus organizou a natureza como um sistema – mas diremos: a natureza presta-se espontaneamente a ser considerada por nós como um sistema.*²⁸¹

A questão dos fins está presente em todo o percurso das obras Críticas. A *CRP* dedicou especial atenção às *Idéias regulativas* como meio de dar unidade e completude ao conhecimento para satisfazer os *fins teóricos* da razão, embora seus limites permitam sustentar somente sua possibilidade, mas jamais conhecer sua realidade. Na *CRPr* temos, com base nos postulados, o *Sumo bem* como objeto e *fim para a razão prática* que permanece contudo como um objeto supra-sensível que não assegura nada no mundo sensível. A razão permanece na exigência de uma satisfação. É preciso um lugar que articule e compreenda sistematicamente os resultados destas duas Críticas. Confirmado um princípio próprio para o Juízo, a *Faculdade de Julgar Reflexionante*, o princípio de uma *técnica da natureza*, como é chamado na primeira *Introdução*, ou de uma *conformidade a fins da natureza*, conforme a segunda, será possível uma sistema segundo a *idéia* da razão de uma *unidade*. Essa confirmação é a tarefa que se coloca para uma *Crítica do Juízo*. A *Crítica* tem que articular como sistema as duas e únicas partes da filosofia: a *natureza* e a *liberdade* que, somente após serem conhecidas como heterogêneas e autônomas, podem encontrar-se “*finalmente num único sistema filosófico*”, mediante a participação da faculdade de Julgar.

²⁸¹ Lebrun, *Op. Cit.* p. 363.

A segunda Introdução e a colocação do problema sistemático como a exigência de uma passagem sobre o abismo entre natureza e liberdade.

Se a primeira *Introdução* chama a atenção para a função sistemática da *CFJ*, na segunda esta questão não estará mais em primeiro plano. Nos títulos desta a palavra sistema já não aparece. Aliás, em todo o texto só aparecerá uma única vez como *sistema da experiência*.²⁸² O que acontece entre uma e outra para que não se enfatize mais o aspecto sistemático da terceira *Crítica*?

Na verdade, o aspecto sistemático da *CFJ* é agora representado de uma nova forma: pelo problema de um *abismo* entre os *domínios da natureza e da liberdade* sobre o qual a *faculdade de Julgar* servirá de *passagem*. É certo que na primeira *Introdução* Kant faz referência, em um único trecho, a um *vínculo* entre *natureza e liberdade* realizado pelo Juízo:

*“assim descortina-se um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, das quais cada uma tem seus próprios princípios determinantes a priori e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma transição por intermédio do Juízo, que através de um princípio próprio vincula ambas as partes, a saber, do substrato sensível da primeira filosofia ao inteligível da segunda, pela crítica de uma faculdade (o juízo), que serve apenas para a vinculação [...]”*²⁸³

A passagem deixa claro que o lugar sistemático de uma *Crítica do Juízo* é o de permitir a *transição* entre os dois e únicos domínios legítimos, por meio do recém descoberto princípio para a *Faculdade de Julgar* de uma *técnica da natureza*, que agora, na segunda *Introdução*, leva o nome de *conformidade a fins*. Contudo, somente a segunda *Introdução* estará colocado de forma direta o sentido que deve ser atribuído ao problema de uma sistematização: a possibilidade da realização dos fins da razão na natureza, da realização humana na história.

O texto da segunda *Introdução* recorre à paisagem de um “*abismo intransponível*” entre os resultados das duas primeiras *Críticas*, para o qual é exigida uma “*passagem*”. Em quatro momentos da segunda *Introdução* o problema da passagem

282 A XXV, B XXVII

283 PICFJ 60-1 p. 85. *Grifo nosso*

é abordado. Aparece pela primeira vez em um trecho da segunda seção, que analisaremos a seguir e que para facilitar a discussão desmembraremos em três momentos:

I –

Ainda que na verdade subsista um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza, enquanto sensível, e do conceito de liberdade, como supra-sensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (por isso mediante o uso teórico da razão), como se se tratasse de outros tantos mundos diferentes, em que o primeiro não pode ter uma influência no segundo, [...]

O primeiro momento da passagem apresenta o problema da permanência de um “*abismo*” entre os *domínios* dos conceitos de natureza e do conceito de liberdade, que corresponde ao problema, discutido acima, de um sistema da filosofia dividida em teórica e prática. Mas retomemos a questão a partir da nova metáfora geográfica usadas na seção II, que antecede a da passagem em discussão, e que torna mais claro o que é exatamente um *domínio*.

*Conceitos, na medida em que se refiram a objetos, sem considerar se é possível ou não um conhecimento deles, têm seu **campo**, determinado apenas segundo a relação que o seu objeto tem com a nossa faculdade de conhecimento enquanto tal. – A parte desse campo onde conhecimento é possível para nós é um **território** (territorium) para esses conceitos e para a faculdade requerida para tal conhecimento. A parte do território onde esses conceitos são legisladores é o **domínio** (ditio) desses conceitos e das faculdades de conhecimento a eles convenientes.²⁸⁴*

Todo conhecimento é realizado por conceitos, e mesmo sem saber se o conceito tem ou não possibilidade de conhecer objetos, ele terá um *campo*. Podemos servir-nos de conceitos metafísicos sem que se realize propriamente um conhecimento teórico com eles. O *supra-sensível* é um *campo* de conceitos *possíveis* sem resultar em conhecimento teórico. Vimos, no primeiro capítulo do nosso trabalho, a distinção realizada na *CRP* entre *conhecer* e *pensar* um objeto. Para que um objeto seja pensado como possível basta que seu conceito não seja contraditório. O campo é a região de todos os conceitos que podem ser *pensados*. A parte de um campo em

284 CFJ, B XVI-XVII. Grifo nosso

que é possível um conhecimento é um *território* para os conceitos. Por isso, os conceitos empíricos possuem seu território, como conceitos para os quais correspondem objetos, apesar de não possuírem um *domínio* que é a parte do território onde as faculdades do conhecimento ditam suas leis. A filosofia possui, portanto, dois *domínios* que justificam sua divisão em teórica e prática. Aquele domínio onde a razão legisla sob o conceito de liberdade e o domínio da natureza onde o entendimento determina as leis. Estes domínios estão localizados em *um único território*. Todo o conhecimento filosófico tem que se assentar no reconhecimento de que os objetos da experiência não passam de *fenômenos*, único território para a filosofia. Assim, o supra-sensível é “*um campo que temos de ocupar com idéias*”²⁸⁵ que representam o seu objeto (neste caso *Objekt* e não *Gegenstand*) como coisa em si e, por isso, com elas “*não podemos proporcionar senão realidade prática*” sem poder ampliar o conhecimento teórico a seu respeito. A imagem do *abismo* é a de um *território* para o conhecimento em que se dividem dois domínios, ou seja, os objetos da experiência podem ser pensados como *fenômenos* e como *coisas-em-si*, sob os conceitos da *natureza* e da *liberdade*. Um mesmo território recortado por um *abismo* entre seus dois domínios esta é a nova metáfora geográfica exposta pela *CFJ*. Contudo, ainda sobre a metáfora geográfica, nossa atenção se fixa sobre a seguinte idéia apresentada na seção III da *Introdução*:

*Todavia, há ainda, na família das faculdades superiores de conhecimento, um termo médio entre o entendimento e a razão. É o Juízo, sobre o qual se têm razões para supor, por analogia, que, embora não possa conter uma legislação própria, poderia muito bem conter em si um princípio próprio para buscar leis – em todo caso um princípio a priori meramente subjetivo, o qual, ainda que nenhum campo de objetos lhe caiba como seu domínio, pode ter um território qualquer de um certo caráter para o qual somente este princípio poderia ser válido.*²⁸⁶

Lembrando que “a parte desse campo **onde conhecimento é possível para nós é um território**”²⁸⁷, o argumento apresentado na passagem é de que apesar de não possuir um domínio próprio que seja determinado por suas leis, a natureza é um território onde o Juízo realiza um conhecimento “*de um certo caráter*” a saber, o caráter de um conhecimento pelo sentimento que julga a natureza *conforme a fins*.

285 B XIX

286 CFJ, B XXI-XXII.

287 CFJ, B XVI

Sem deixar de reconhecer a exigência de que os juízos estéticos não sejam juízos de conhecimento lógicos, certamente a *passagem* é possível pela ampliação estética do conceito de natureza, mediante uma *síntese a priori* entre *sentimento* e *conhecimento*. Temos aqui a confirmação de que o conceito de conhecimento sofre mais uma torção ao longo das três Críticas: a primeira estabelece os limites teóricos e garante a regularidade para os conhecimentos das ciências da natureza; a segunda expande praticamente estes limites para a confirmação da realidade prática objetiva da liberdade e dos postulados e; a terceira Crítica admite um conhecimento pelo sentimento que permite ler, com os olhos da alma voltados para frente, a história humana a partir do fio condutor do progresso em direção ao fim terminal.

Retornando agora à passagem central da nossa atenção (que numeramos como I acima) e tendo claro, depois das constatações da metáfora geográfica, ao que se refere o declarado *abismo* sobre os *domínios* da *natureza* e da *liberdade*, a passagem que vínhamos analisando anteriormente declara em seguida que do primeiro para o segundo “*nenhuma passagem é possível*” confirmando os limites do conhecimento teórico. Nos capítulos anteriores mostramos os resultados das duas primeiras Críticas que podem ser descritos sucintamente como: Capítulo 1. A constituição pela CRP do *domínio da natureza* segundo as formas a priori da sensibilidade (tempo e espaço) e as leis do entendimento (categorias) e o estabelecimento dos limites para o conhecimento teórico aos objetos da experiência possível, somente como fenômenos e, Capítulo 2. A garantia do *domínio da liberdade* mediante a assegurada determinação da vontade a priori pela lei da razão prática de onde resulta a realidade prática do conceito de liberdade e, de onde se segue a confirmação prática dos postulados da razão da existência de uma alma imortal e de Deus, embora limitados ao supra-sensível, para o qual nenhum conhecimento teórico é possível. A exposição do *abismo* na passagem destaca que “*nenhuma passagem é possível*” da natureza para a liberdade e pode ser compreendido sob dois aspectos: a confirmação dos limites que foram evidenciados pela *Analítica Transcendental*, da impossibilidade do acesso teórico, mediante os conceitos de natureza, para um conhecimento do supra-sensível e, por outro lado que “*o primeiro não pode ter influência no segundo*” que é a confirmação dos resultados da Analítica da Razão Prática, da liberdade no sentido positivo.

II

[...] contudo este último deve ter uma influencia sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade.[...]

Este momento, que dá continuidade ao trecho I citado anteriormente, afirma que apesar de os limites de uma filosofia teórica não permitirem qualquer conhecimento que diga respeito ao supra-sensível, logo, de nenhuma *passagem* ser possível do domínio da natureza para o da liberdade, contudo, a liberdade “*deve ter uma influencia*” sobre a natureza a ponto de ser possível considerar que o fim determinado por uma razão prática possa realizar-se no mundo sensível. O verbo *dever* aparece em dois momentos distintos na passagem e pode assumir um duplo significado. Primeiro como obrigação imposta pela lei da razão prática para a determinação da vontade e a exigência incondicionada do seu acolhimento. Considerando os resultados da *CRPr* a ação moral é um *dever*²⁸⁸. Segundo, no sentido de probabilidade ou possibilidade de que a natureza *fora de nós* (que inclui o gênero humano) seja favorável aos fins da razão.

Toda realidade atribuída aos conceitos do supra-sensível só tem significado para um uso prático da razão. Não é possível atribuir-lhes significados compreensíveis ao entendimento sob as leis da natureza. Por isso, a citação enfatiza que nenhuma *passagem* é possível entre os dois domínios quando se trata de um conhecimento teórico do supra-sensível, mas ressalta que seja um dever para a razão prática, segundo o conceito de liberdade, “*tornar efetivo no mundo sensível o fim dado por suas leis*”²⁸⁹.

A que fim Kant está se referindo? O conceito de fim apresenta grandes variações na obra kantiana, consideramos aqui o que Kant chama de *fim último*: “[...] *Só a cultura pode ser o último fim, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do*

288 Embora seja sempre duvidosa, tendo em vista o mal radical no homem. Trata-se, portanto, de um aspecto do problema do abismo a condição de natureza em nós e da sua determinação segundo a lei moral. Sobre este aspecto da determinação da vontade pelo dever veremos que a faculdade de julgar estética dará sua contribuição para uma passagem mediante um sentimento que serve como símbolo da moralidade.

289 *Ibid.*

*gênero humano*²⁹⁰ dirá Kant. Deleuze inicia sua obra sobre *A filosofia Crítica de Kant*²⁹¹ com uma abordagem sobre os fins da razão, para mostrar que quando Kant define esses *fins* como *cultura* está se opondo aos empiristas e aos racionalistas. Para ambos a razão é somente um *meio* para alcançar algum valor exterior, seja sensível para os empiristas ou “*um Ser, um Bem, um Valor*”²⁹² para os racionalistas, posição que Kant vai combater desde a *CRPr*, para assumir que há somente um móbil para a determinação de uma vontade pura que assim se identifica com a própria razão. Como vimos acima, não admite que a razão prática seja um *meio* para obter satisfação. Os fins da razão são a própria razão ou, dito de outro modo, a razão é fim em si mesma. A *cultura* é tão logo um movimento da humanidade em direção à liberdade por um cultivo da moralidade. Só assim é possível falar de um *fim terminal*, que não é mais meio para nenhum outro. Mas, se pensarmos em analogia com o conceito de Sumo bem exposto na *CRPr* teríamos que perguntar se só o avanço moral basta como fim último ou se neste conceito Kant também inclui a felicidade para tornar completo o fim da razão. Uma passagem que encontramos no parágrafo 88 da *CFJ* responde esta questão, apesar de manter a mesma distância que já foi dada na *CRPr* para que a felicidade não seja admitida como princípio para a moral.

Somos determinados a priori pela razão, no sentido de promover com todas as nossas forças o maior bem do mundo <das Wetlbeste>, o qual consiste na ligação do maior bem <Wohl> dos seres racionais do mundo com a suprema condição do bem <desGuten> nos mesmos, isto é, da felicidade universal com a moralidade maximamente conforme a leis.

A possibilidade da felicidade, “*dependente da constituição da natureza (quer ela convenha ou não a este fim) é, de um ponto de vista teórico, problemática [...]*”²⁹³. Para que o fim da razão possa mostrar-se realizável na história é preciso “*um fundamento da unidade do supra-sensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático*” Resta então perguntar: O que explica que o fim terminal do homem seja ainda o fim último da natureza? A que fundamento Kant se refere?

290 *CFJ* 391-2, p. 272

291 DELEUZE. Gilles. *A FILOSOFIA CRÍTICA DE KANT* p. 10

292 *Ibid*,

293 *CFJ*, 429. p. 293

Antes de apresentar a resposta das *Introduções à CFJ* a estes questionamentos vale mostrar como o problema da realização humana na história é discutido nos escritos menores de Kant e como, apesar da desaprovação que estes escritos receberam pelos leitores, que viram uma contradição com os resultados do sistema crítico a ponto de acusá-lo de enfraquecimento mental ou de que tenham sido escritos como consolo à fé de seu fiel servidor Lampe²⁹⁴, a problemática levantada por estes escritos era de especial interesse para Kant e a terceira crítica tem como objetivo dar uma resposta ao problema da possibilidade da realização humana na história, sem entrar em contradição com os resultados críticos anteriores. Contudo, os escritos sobre a história que se seguem à *CFJ*, até o final da década de 90, mostram que o conflito entre caos e ordem perseguirá Kant até o final de sua produção. Kant pensa a história como “*uma ‘história do mundo’ a partir da qual se pode avaliar a dimensão da liberdade no fazer dos homens*”²⁹⁵. Nesta avaliação sofrem alternâncias ou acumulam-se a confiança na realização moral e o reconhecimento de uma natureza humana em que a lei moral é incapaz de uma determinação real. Para expor a relação entre o problema da história e a terceira Crítica faremos uma exposição sobre a *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, o primeiro texto kantiano que aborda diretamente a questão da história, publicado em 1784, portanto anterior à *CFJ*, ou seja, no auge da produção intelectual de Kant, o que refuta qualquer tentativa de taxá-lo como o resultado de senilidade intelectual.

Certa vez, um erudito divulgou um “*breve registro*” em uma publicação acadêmica sobre uma conversa que teve com Kant onde constava que: “[...] o fim último da espécie humana é alcançar a mais perfeita constituição política e ele [Kant] deseja que um historiador-filósofo queira empreender uma história da humanidade deste ponto de vista, mostrando-nos o quanto a humanidade aproximou-se e afastou-se deste fim último nas diferentes épocas, e o que é preciso fazer ainda para alcançá-lo.”²⁹⁶

294 Anedota feita por Heine para justificar o significado de história que Kant dá em seus escritos menores, como o desenrolar de um plano oculto da natureza que em algumas passagens aparece apoiar-se na noção de Providência.

295 ZINGANO. Marco Antônio. RAZÃO E HISTÓRIA EM KANT. p. 17.

296 KANT. Immanuel. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. P.9 nota (1)

Em uma nota marginal da *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* Kant explica que o texto foi escrito para dar esclarecimento sobre o “breve registro” publicado pelo erudito, citado acima, que sem ele seria incompreensível. Kant reflete sobre *o lugar da razão no seio da natureza*. Do ponto de vista metafísico as ações humanas são determinadas por leis universais naturais e cabe a uma ciência como a História revelar um “curso regular” do “jogo da liberdade da vontade” contraposto à variedade de motivações e interesses que determinam as vontades individuais que não exibem regularidade. Quando observamos os indivíduos vemos seu *livre-arbítrio*, ao observarmos a espécie humana vemos *regularidade*, como parte da natureza com leis que podem ser conhecidas. Assim, os indivíduos “enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização [...]”²⁹⁷.

A constatação de Kant é da imprevisibilidade do curso das ações humanas quando vistas sob o ponto de vista de cada indivíduo por isso resta buscar uma regularidade para a “história segundo um determinado plano da natureza”. Do ponto de vista dos indivíduos não há uma “história planejada” já que seu comportamento não está nem no plano instintivo (previsível como a colméia realizada pelas abelhas) nem “tampouco como razoáveis cidadãos do mundo”²⁹⁸, que agem somente sob uma vontade livre.

Para Kant, a *história da espécie* é escrita segundo a relação conflituosa entre os homens que permite seu constante desenvolvimento conforme a um fim “por meio da própria razão”. A razão é parida da natureza e é necessário que tenha, em meio ao mecanicismo natural, uma “razão” de ser. Na “*Ideia de uma história universal...*” Kant, sem cerimônia, e contrariando todos os resultados críticos, fala da natureza, em analogia com o homem, como dotada de *vontade* (“a natureza quis que o homem [...]”²⁹⁹) e de *razão*, ou seja, de fins orientados por uma representação

“a natureza não faz nada supérfluo [...] tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de

²⁹⁷ *Ibid.* p. 10

²⁹⁸ *Ibid*

²⁹⁹ *Ibid* p. 12

seu propósito quanto a maneira de dotá-lo. Ele não devia ser guiado pelo instinto [...] ele deveria, antes, tirar tudo de si mesmo [...] para alcançar] mediante isso, à felicidade, [e] ter o mérito exclusivo disso e fosse grato somente a si mesmo”³⁰⁰

É somente na consciência do mérito das conquistas realizadas mediante o uso das próprias capacidades que o homem encontra sua satisfação, e isso faz dele propriamente feliz: ser feliz é saber que se é feliz por merecimento, por dignidade, o que confirma a posição da *CRPr*.

Sob o ponto de vista da história, não mais dos postulados práticos do Sumo bem, somente a espécie pode usufruir dos resultados desta história. Os indivíduos são mortais e limitados temporalmente para alcançar sua plenitude por meio do progresso; a espécie, ao contrário, é “imortal”.³⁰¹ A história é o progresso da espécie que não é dirigido por consciências individuais, mas por um “*propósito da natureza*” que, em meio aos conflitos entre os homens, vai cultivando a sociabilidade e “*ai desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início... uma sociedade em um todo moral*”³⁰². Portanto, Kant concebe os conflitos como o ingrediente necessário para o desenvolvimento que tira o homem da acomodação e da preguiça e que o dirige, por fim, a uma “*constituição civil perfeitamente justa [...] a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana*”³⁰³.

Contudo a história da natureza ainda precisará dar mais um passo. Não basta uma “constituição civil perfeita” se nas relações entre os diferentes Estados o conflito continue a abater constantemente. Com as guerras inevitáveis resultará um esgotamento em meio a “*tanta devastação e transtornos*”³⁰⁴ que promoverá uma “*grande confederação de nações*” que protegerá com uma vontade unificada mesmo os menores Estados. Este é o grande fim da *história de um ponto de vista cosmopolita*.

Na nona (e última) proposição da “*Idéia*” Kant, em vias de encerrar o texto, apresenta a seguinte passagem:

³⁰⁰ *Ibid*

³⁰¹ *Ibid.* p. 13

³⁰² *Ibid.* p, 13-14

³⁰³ *Ibid* p. 14

³⁰⁴ *Ibid*, p.17

*Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem um propósito final, então esta idéia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta idéia poderá nos servir como **um fio condutor para expor**, ao menos em linhas gerais, **como um sistema**, aquilo que de outro modo seria um agregado sem plano das ações humanas.*³⁰⁵

É surpreendente como a primeira Introdução da CFJ parece dar continuidade ao texto de 1784. As Introduções revelam justamente como a natureza em suas leis particulares, ou seja, para além das leis do entendimento, é pensada como um *sistema* (e não somente como um *agregado*) conforme a fins para as ações humanas. O Juízo reflexionante oferece, mediante o princípio de *conformidade a fins*, o ponto de vista adequado para pensar a natureza sob o *fio condutor* requerido no “*Idéia*”.³⁰⁶

O que faz com que a natureza seja “*pensada de tal modo que a conformidade a leis de sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo as leis da natureza*”, ou seja, que seja pensada conforme aos fins da razão, é o conceito de uma finalidade da natureza posto como fundamento para pensar que o “*supra-sensível [...] na base da natureza*” está em unidade com “*aquilo que contém o conceito de liberdade de modo prático*” realizando desse modo a *passagem* entre os domínios da liberdade e da natureza. Essa é a grande descoberta realizada por Kant³⁰⁷, que resultou da sua observação sobre o gosto, e que justifica uma Crítica da

³⁰⁵ *Ibid.* p. 22 Grifos nossos.

³⁰⁶ Para ir ainda mais longe, sem desenvolver a idéia aqui, podemos dizer que a reflexão é o ponto de vista adequado para pensar a humanidade, o humano, o ser “entre”: além da natureza, pois, apesar da arte (no sentido de ação que visa fins) humana ter sido incluída na parte teórica da filosofia, como vimos, esta é apenas uma das partes da filosofia e por isso a dificuldade de uma ciência humana dentro dos limites da experiência empírica, matemática, física, etc. como acontece nas ciências da natureza. Tem que se considerar a parte que cabe à filosofia prática e, ainda, que o humano está aquém da liberdade positiva integral, longe de qualquer garantia prática objetiva para seu ser fenomênico. Portanto, parece compatível com os resultados críticos que o ponto de vista ideal para o humano seja o reflexionante ou estético, o ponto de vista da “passagem” entre os âmbitos da filosofia.

³⁰⁷ O entusiasmo com a grande descoberta, que chamou a atenção de Virginia Figueiredo, pode ser visto na carta de Kant a Reinhold, de 28 de dezembro de 1787: “Trabalho agora na Crítica do gosto, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio a priori, diferente dos precedentes. [...] e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida...” In: FIGUEIREDO. Virginia. Os três espectros de Kant. p. 65-6. Esta incrível declaração faz ver além da grande descoberta, a fecundidade do conceito de conformidade a fins que, como veremos, assume diferentes sentidos ao longo das introduções. Kant aqui manifesta o embaraço causado pela dificuldade em articular as diferentes dimensões que atravessam

Faculdade de Julgar: um princípio *a priori* para a faculdade de julgar a natureza conforme a fins.

Na *CRPr* ficou claro que o que a razão determina como um *dever a ser realizado* tem que *poder ser realizado*, caso contrário a razão estaria em contradição consigo mesma e a moralidade estaria condenada. É uma exigência da razão que seus fins devam poder ser realizados. Faz parte do *abismo*, como vimos acima, a impossibilidade de uma certeza teórica a este respeito. Este aspecto do problema é relativo não só ao homem como indivíduo, ser político e social, como a uma consideração da *humanidade* enquanto *espécie* que deve ser considerada como *natureza* e resta saber se há motivos para considerar sua realização como possível. Portanto, os dois aspectos do dever exigem que a *natureza*, tanto dentro de nós (de mim mesmo como indivíduo racional e sensível) como fora de nós (cuja unidade a razão chama humanidade), possa ser considerada conforme aos fins prescritos pela razão. Este é o lugar sistemático em que está inserido a *CFJ*: o de fornecer um princípio para pensar a *natureza*, nos dois sentidos acima, conforme a fins sem que este princípio seja constitutivo para um conhecimento sobre a natureza, mas simplesmente um princípio para refletir sobre ela, mas

III –

*[...] por isso tem que existir um fundamento da unidade do supra-sensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e, por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro.*³⁰⁸

Este trecho é revelador sobre o sentido de *passagem* que a Introdução publicada pretende para uma *CFJ*, como já afirmamos anteriormente. A *passagem* é a possibilidade de pensar simultaneamente a natureza como fenômeno e objeto de conhecimento de uma ciência física, sob as leis mecânicas necessárias do

este conceito. As introduções são o resultado de um grande esforço na tentativa de ligar no entendimento os diferentes modos de conformidade a fins (de reflexão) tarefa que pela riqueza de possibilidades de relações e desdobramentos que merecem ser esclarecidos pareceu exigir dedicação "para o resto da minha vida".

308 *CFJ*, Seção II, XIX-XX

entendimento, e como manifestação fenomênica de um fundamento, o sentimento puro, desconhecido nos domínios teórico e prático, conforme aos fins do conceito de liberdade. Para satisfazer as exigências de um sistema da razão, de uma *passagem* entre as duas partes da filosofia é preciso considerar a natureza conforme a fins.

Mostraremos a seguir que cabe à *CFJ* mostrar que o *Juízo* é uma faculdade que, apesar de não ter leis para um conhecimento, seja de um ponto de vista teórico ou prático, pode *refletir* sobre a natureza julgando segundo o princípio de uma *conformidade a fins* e com isso torna possível a *passagem* entre a *liberdade* e a *natureza*.

**** A condição para a *passagem* nas Introduções ****

A reflexão e o princípio da faculdade de Julgar.

O primeiro ponto a ser destacado é que todo o esforço em reconhecer e confirmar uma atividade reflexionante do juízo só é justificável considerando que somente quando a faculdade de julgar não determina objetos sob as leis do entendimento ou da razão é que ela pode servir de passagem entre os domínios da natureza e da liberdade. Contudo, isolar os juízos reflexionantes e os determinantes não é uma tarefa fácil já que são duas faces de uma mesma atividade: julgar. Como veremos, não há uma atividade do juízo em que a reflexão não esteja presente, mesmo naqueles casos que parecem exemplares para a definição de um juízo determinante, a saber, os que sintetizam a intuição sob os conceitos puros do entendimento, a reflexão estará presente. Contudo, Kant pressentiu que o inverso fosse possível, ou seja, viu no gosto um exemplo de juízo em que a reflexão não se encerra com uma determinação e, por isso, serve de exemplar máximo de *reflexão*. A “*complacência no belo tem que depender da reflexão sobre um objeto, que conduz a um conceito qualquer (sem determinar qual)*”³⁰⁹. No “isto é belo” o belo é a referencia ao sentimento que decorre do jogo entre imaginação e entendimento em que nenhum conceito que dê conta de determinar objetivamente a representação é encontrado e o juízo se mantém refletindo, a imaginação compara, cria regra, busca, joga, mas não determina e, livre de determinações e leis exteriores intensifica um estado da alma de harmonia e prazer. Como exemplar máximo da reflexão, o gosto é a parte “*essencial*”³¹⁰ de uma *CFJ*.

Desde a *CRP* a faculdade de julgar é elencada entre as três faculdades superiores do conhecimento. Nela julgar é definido como “*a capacidade de **subsumir** a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado à dada regra ou não (casus data elegis)*”³¹¹. Sob esta definição, a faculdade de julgar pode receber, junto com o entendimento e a razão, “*a denominação lata de entendimento em geral*”³¹². O

³⁰⁹ *CFJ*, 11. p. 52

³¹⁰ *CFJ*, L

³¹¹ *CRP.*, A 132, B 172

³¹² *Ibid.*, A 131, B 169

entendimento é a faculdade das regras (conceitos) para pensar o múltiplo da intuição. O interesse pela faculdade de julgar transcendental na *CRP* é, como sabemos, mostrar que é possível estar certo sobre a necessidade das regras do entendimento na experiência, ou seja, da *condição transcendental* que assegura que a matéria da intuição sensível seja necessariamente pensada sob os conceitos puros do entendimento, ou de como é possível *subsumir* o múltiplo da intuição às *regras* do entendimento, o que terá resposta nos *esquemas* da imaginação que determinam *a priori* o tempo (a forma *a priori* de toda intuição) de acordo com aqueles conceitos.

Mas, no final do ano de 1787 Kant faz uma declaração entusiasmada à Reinhold,

“Trabalho agora na Crítica do gosto, por ocasião da qual foi descoberta uma nova espécie de princípio *a priori*, diferente dos precedentes. [...] e mesmo que, uma vez, tenha considerado impossível encontrá-los, fui posto nesta via pela sistematicidade que a análise das faculdades consideradas anteriormente me fizera descobrir no espírito humano, e que me fornecerá matéria a admirar e a aprofundar, na medida do possível, suficiente para o resto da minha vida...” 313

Nesta época Kant ainda não fala de uma Crítica do Juízo, mas já declara a descoberta de um novo princípio *a priori* pela via da sistematicidade das faculdades. Esta declaração insinua que Kant já considera tal princípio para o sentimento. Como sabemos esta análise sistemática resultará no reconhecimento do princípio de conformidade a fins da natureza para a faculdade de Julgar, vista agora, não mais como na época da *CRP*, como uma faculdade *heautônoma* que dá a si mesma um princípio para a atividade que lhe compete: a *reflexão*. Kant vai descobrir no gosto um princípio para a faculdade de Julgar que reúne as diversas figuras da reflexão. Assim, o juízo não estará mais unicamente subordinado ao entendimento ou à razão para determinar objetos em seus respectivos domínios, atividade que Kant chamará juízo *determinante*, mas também guiado unicamente por si mesmo em um juízo *reflexionante*. Kant faz a oposição entre o *reflexionante* e o *determinante* para mostrar a diferença entre o julgar determinado pelas regras do entendimento e a

313 A descoberta foi obra de arte, que colocou a imaginação de Kant em um intenso jogo que não se encerrou nele mesmo, e que até hoje por seu poder hermenêutico, ainda nos coloca no jogo. Possivelmente Kant mesmo não concordaria com essa idéia e talvez dissesse: filosofia não é arte! Será? A CFJ atribui agora à imaginação e ao sentimento a responsabilidade de fechar a cúpula do sistema. A ligação sistemática da filosofia é desenhada pelo Juízo mediante um princípio que se aplica à arte! (de acordo com o quadro que encerra a Introdução) Aqui ela se instalou e não saiu mais!

Faculdade de Julgar, que é propriamente o Juízo reflexionante, que tem um princípio próprio para buscar regras. O princípio do Juízo, diferente do entendimento, não é uma lei que molda sob suas formas *a priori* a representação dada. Não submete a natureza a nenhuma forma nova, apenas nos faz vê-la de certo modo, experimentá-la como conforme as nossas faculdades, *como se* suas leis particulares (não as ditadas pela objetivação do entendimento) coincidissem com nossos interesses.

É de se esperar que o melhor lugar para encontrar uma demarcação sobre o Juízo reflexionante seja na seção da primeira *Introdução* que leva seu nome. E nela encontramos uma passagem que remete aos resultados da *Analítica* da *CRP*.

“quanto aos conceitos universais da natureza [categorias] unicamente sob os quais é possível, em geral, um conceito de experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão tem já, no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e o Juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas esquematiza-a a priori e aplica esses esquemas a toda a síntese empírica, sem a qual nenhum juízo de experiência seria possível. O juízo é aqui em sua reflexão ao mesmo tempo determinante.”³¹⁴

O que vemos na passagem é o exemplo da determinação *transcendental* da experiência pelas categorias, caso em que a reflexão é ligada ao juízo determinante, e é sob este aspecto em que a reflexão é abordada na *CRP*. A tese de Longuenesse³¹⁵ é de que a novidade na *CFJ* não é a indicação da reflexão como atividade do juízo, e sim que a reflexão possa ser uma atividade autônoma, o que a *CFJ* faz questão de exibir na contraposição entre os juízos *determinantes* e *reflexionantes* e na descrição deste como um Juízo com princípio próprio o que justifica seu lugar em uma *Crítica*. Alisson³¹⁶ dirá que a passagem citada se refere ao *esquematismo dos conceitos puros do entendimento* e ressalta três tópicos abordados nela: 1) As categorias como todos os conceitos resultam da atividade de reflexão do juízo; 2) Para a formação das categorias o juízo reflexivo não precisa de um princípio próprio, mas somente do próprio esquematismo; 3) O juízo é ao mesmo tempo reflexivo e determinante. A reflexão dá origem não somente aos conceitos empíricos, mas a todos os conceitos inclusive às categorias. Para Alisson, não há

³¹⁴ PICFJ, 18 p. 48 Grifos nossos

³¹⁵ LONGUENESSE, Béatrice. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Charles T. Wolfe, trans. Princeton: Princeton University Press, 1998.

³¹⁶ ALISSON, Henry. *Kant's Theory of taste. A reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, p. 13 sg.

dúvidas quanto à origem das categorias que, como Longuenesse lembra, está claramente exposta na resposta de Kant a Eberhard quando afirma que nem as categorias nem as formas da sensibilidade são inatas, e sim o resultado de *reflexão*, da atividade sintética da imaginação guiada pelas funções lógicas dos juízos, somente estas originais. Desde a *CRP* a imaginação tem um papel de destaque entre as faculdades para que um juízo seja possível. É a imaginação que opera uma “*passagem*” entre as representações do entendimento (os conceitos), e as da sensibilidade (as intuições), mediante o *esquema*. Seguindo o fio das coerentes sugestões heideggerianas, vimos, no primeiro capítulo, que na primeira edição daquela *Crítica* é possível extrair da letra que a imaginação desempenha a formação transcendental do *tempo*³¹⁷, ou seja, da intuição *a priori* universal para toda experiência, embora Kant paralise este pensamento a respeito da formação dos conceitos puros, e insista em dar autonomia aos conceitos do entendimento que servirão de regra para a síntese da imaginação. O que a *CFJ* revela agora é a imaginação como a faculdade que dá a regra para a formação dos conceitos, não só dos empíricos, mas também das categorias, uma regra que funciona como princípio para a *Faculdade de Julgar*³¹⁸, o conceito *a priori* de uma *técnica da natureza*, que recebe ainda, dependendo da ocasião, os nomes de *finalidade da natureza* ou *conformidade a fins*. A técnica da natureza é um conceito da imaginação para a faculdade de *Julgar reflexionante*, exatamente a faculdade responsável por encontrar a regra para os particulares. Não cabe a este estudo aprofundar esta questão, mas é de se considerar a ampla importância conferida atualmente pelos intérpretes à *reflexão*, que inclui também o aspecto transcendental desta faculdade. Lebrun compartilha desta posição e também afirma “*que todos os conceitos são ditos refletidos*”³¹⁹.

O fundamental para nós aqui não é a atividade descrita na passagem acima, onde a *reflexão* ainda sofre as influências do entendimento, mas a inovação que justifica

317 Toda a análise que fizemos sobre o tempo orientada pela obra de Heidegger no primeiro capítulo onde identificamos a formação do tempo pela imaginação transcendental pode agora ser descrita como *reflexão* de acordo com o que defende Longuenesse.

318 A Prof. Virgínia Figueiredo fala da *finalidade da natureza* como um “conceito’ [...] da imaginação” no texto *Duas ou três coisas que sei sobre a reflexão* p.164. In.: *Verdade, conhecimento e ação*.

319 LEBRUN. *Kant e o fim da metafísica*, p. 378 sg.

uma *CFJ* de que a *reflexão* pode ser um juízo que tem um princípio próprio. Vejamos como esta atividade é descrita na segunda Introdução:

A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular é determinante (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica a priori as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva.

O trecho inicia com uma descrição da faculdade do juízo válida tanto para o *determinante* quanto para o *reflexionante*: *pensar o particular como contido no universal*. Pensar é propriamente uma atividade que requer uma representação universal, o conceito, e julgar é dado um particular colocá-lo em relação com o universal. O juízo determinante é aquele que julga esquematicamente e determina a intuição segundo as leis do entendimento válidas necessariamente e universalmente. Neste caso a regra está disponível de antemão e cabe ao juízo somente subsumir a intuição dada, submetê-la à regra. O juízo determinante é propriamente aquele que submete a intuição às categorias. Contudo, não julgamos os objetos particulares da experiência somente como substâncias, causa e efeito, etc. A consideração que fazemos sobre eles extrapola estas regras *a priori* e tem que considerar as formas e a matéria empíricas. Julgamos uma flor, uma montanha, estas árvores, os mamíferos, aqueles animais, etc. Nestes exemplos de juízos empíricos a faculdade de julgar se apresenta como reflexionante e determinante. Já que refletir é “*comparar e manter juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referencia a um conceito tornado possível através disso*”³²⁰, a regra para cada um destes particulares da experiência empírica tem que ser buscada a partir da *comparação* entre representações e em um momento seguinte, encontrado o conceito, a regra correspondente, o juízo determina o particular subsumindo ao conceito, regra, lei empíricos. Em todos esses casos incluímos os particulares da experiência sob um universal embora este tenha, em um primeiro instante, que ser *procurado* pela faculdade de julgar. Para que o juízo em uma experiência particular da natureza seja possível, diante da infinita possibilidade de formas, regras e leis particulares da natureza empírica, desconhecidas por qualquer referência a priori, o Juízo orienta sua tarefa de pensar

320 *PICFJ* 16, p. 47

o particular segundo o *princípio transcendental* que ela mesma se dá de uma *conformidade a fins formal da natureza* para a atividade de julgar reflexionante.

O princípio de conformidade a fins é a chave para uma resposta ao nosso problema. É este princípio transcendental que permite julgar a natureza conforme aos fins da liberdade. Mas, vemos aqui que esta primeira descrição do princípio do juízo estabelece a conformidade da natureza ao conhecimento, mas não expressa nenhuma ligação com a liberdade. Nas duas Introduções este é o primeiro sentido de conformidade a fins apresentado, embora não seja o único. Muitos intérpretes sugerem, o que certamente se confirma na letra do texto kantiano, que a conformidade a fins deve ser considerada em pelo menos três sentidos diferentes, já que guardam marcas irreduzíveis: 1) Como *conformidade a fins formal* no sentido de que a natureza é final ao nosso poder de conhecer; 2) Como *conformidade a fins estética* quando a representação do objeto está ligada imediatamente ao sentimento de prazer e desprazer e; 3) Como *conformidade a fins objetiva* para certas características dos organismos vivos onde a explicação mecânica não é suficiente. Contudo, existe grande dificuldade em esclarecer a ligação entre eles.³²¹ Defenderemos que o princípio de conformidade a fins transcendental se manifesta originariamente nos juízos de gosto e que, a partir deste, o princípio mostra a natureza conforme seja para o sentimento de prazer (estético), ou para faculdade de conhecer (formal), ou para a faculdade de desejar, para a liberdade (objetiva). E é por este motivo que o juízo estético é capaz de por si mesmo, produzir a passagem entre natureza e liberdade, quando o sentimento liga o conhecimento e a vontade.

A faculdade de Julgar, em meio à multiplicidade infinita dos objetos e leis particulares da natureza, considera que existe uma ordenação possível de ser sistematizada segundo o modo humano de conhecimento, ou seja, de que a natureza em suas leis particulares, que são “*deixadas indeterminadas por aquelas*

321 Cf. CORDEIRO, Renato Valois. O princípio da finalidade formal como um princípio regulativo-transcendental da faculdade de julgar reflexiva. In: *Studia Kantiana* 12 (2012): 145-174. Neste estudo, em uma nota (p.147), Cordeiro lista algumas tentativas de evidenciar o fio que liga as diferentes concepções de conformidade a fins e menciona as seguintes conclusões: Zocher (1959) – o princípio de finalidade não pertence nem a filosofia teórica nem a prática; Biemel (1959) – a finalidade formal está ligada à teleológica; Marc-Wogau (1938) – Talvez haja relação entre as finalidades teleológica e estética mas não aparece explicitamente no texto; Ungerer – que investiga a fundamentação da finalidade estética pela formal; Bauch (1917) – A finalidade estética fundamenta as demais. Estamos de acordo com este último e defenderemos que o juízo estético é a origem do conceito de conformidade

*leis dadas a priori pelo entendimento puro*³²², leis que dão unidade ao múltiplo da intuição, também é organizada segundo uma unidade, desta vez não segundo as leis do nosso entendimento, mas “*como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares*”. A faculdade do juízo, sem que o universal esteja dado, precisa buscar ela mesma a regra, a lei, e fará isto segundo um princípio que só pode originar dela mesma, e nunca da experiência ou do entendimento, “*um princípio próprio para procurar leis; [...] um princípio simplesmente subjetivo*. Por isso,

“*o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto chama-se fim e o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins se chama conformidade a fins <Zweckmassigkeit> da forma dessa coisa, o princípio da faculdade do juízo é então, no que respeita à forma das coisas da natureza na sua multiplicidade*³²³”.

Nestes termos a Introdução descreve o princípio de uma *conformidade a fins formal* que é o princípio para a faculdade de julgar reflexionante procurar leis para os particulares da experiência, um princípio transcendental que não determina a natureza, mas que serve de regra para a faculdade de julgar procurar regras empíricas para ordenar a natureza.

Portanto, podemos caracterizar o princípio de conformidade a fins formal como aquele que serve à faculdade de julgar reflexionante em uma *intenção*, ou um *interesse* específico: o conhecimento dos conceitos, regras e leis empíricas da natureza, apesar de não ser ele mesmo um conhecimento sobre a natureza, mas somente princípio para a necessidade subjetiva da faculdade de julgar. O que causa certo desconforto na leitura das Introduções é o inevitável questionamento que surge sobre o que levou Kant a descrever esta atividade da reflexão sem que caiba a ela qualquer parte dentro da *CFJ*. Faremos uma breve descrição da *conformidade a fins estética*, que elencamos como o segundo sentido para o princípio do Juízo, para em seguida tentar superar este problema.

³²² *CFJ*, XXVI

³²³ *CFJ*, XXVIII

Vejamos como é descrita a “*representação estética da conformidade a fins da natureza*”³²⁴. Quando a um objeto está ligado o sentimento de prazer e desprazer a representação deste sentimento é simplesmente subjetiva, quer dizer, é uma referência não ao objeto mas ao sujeito da representação. Não é parte do conhecimento do objeto. É o que acontece com a representação da conformidade a fins “*que precede o conhecimento de um objeto, até mesmo sem pretender utilizar a sua representação para um conhecimento e não obstante estando imediatamente ligada àquela*”. Salta a diferença entre a conformidade a fins estética com a que tratamos logo acima. Aqui não há interesse na representação para um conhecimento e mesmo assim há uma imediata ligação ao sentimento de prazer. Esta imediata ligação significa a coincidência entre o princípio de conformidade a fins e o sentimento de prazer, ambos os elementos subjetivos nesta consciência. “*Por isso, o objeto só pode ser designado conforme a fins, porque a sua representação está imediatamente ligada ao sentimento do prazer*”³²⁵. Existe portanto uma conformidade a fins estética que nada mais é do que o resultado de uma reflexão judicante que compara a apreensão da forma de um objeto pela imaginação com conceitos e a reflexão permanece nesta comparação em que imaginação não se sujeita ao entendimento mas mantém uma relação harmoniosa com ele donde resulta um sentimento de prazer de uma atividade desinteressada. Esta atividade, onde a reflexão não encerra na determinação, é por isso a reflexão arquetipo. “*Um tal juízo é um juízo estético sobre a conformidade a fins do objeto*”³²⁶.

*“[E]ntão nesta mesma representação este prazer é julgado como estando necessariamente ligado à representação, por consequência, não simplesmente para o sujeito que apreende esta forma, mas sim para todo aquele que julga em geral. O objeto chama-se então belo e a faculdade de julgar mediante um tal prazer (por conseguinte também universalmente válido) chama-se gosto.”*³²⁷

Agora, contrapondo os dois sentidos de conformidade a fins apresentados temos que perguntar: por que a *conformidade a fins formal* esta incluída nas *Introduções* sem que nenhuma parte lhe caiba no texto da obra? São realmente o princípio formal e estético essencialmente distintos? O primeiro marcado pelo *interesse*, pelo

324 Título da seção VII da *Introdução*

325 *Ibid.*, XLIV

326 *Ibid.*, XLV

327 *Ibid.*

conhecimento e pela falta de ligação com o sentimento de prazer, enquanto o segundo pelo desinteresse, pela falta de conhecimento e pela ligação com o sentimento de prazer?

No Prólogo à CFJ será atribuída a esta obra três ocupações: esclarecer se 1) o Juízo tem princípios *a priori*; 2) Se estes são constitutivos ou regulativos e; 3) se fornece *a priori* a regra para o sentimento de prazer e desprazer. Se seguirmos o texto da Introdução veremos que está ordenado de acordo com estas etapas. Ocupa-se primeiro em mostrar que a faculdade de Julgar tem um princípio *a priori* meramente regulativo para, em seguida, mostrá-lo como regra para o sentimento de prazer e desprazer. Após mostrar que o princípio para a faculdade de julgar serve para possibilitar o conhecimento empírico a Introdução dará início à transição que mostrará sua ligação com o prazer.

*“[n]a verdade nós já não pressentimos mais qualquer prazer notável ao apreendermos a natureza e a sua unidade da divisão em gêneros e espécies, mediante o que apenas são possíveis conceitos empíricos, pelos quais a conhecemos segundo as suas leis particulares. Mas certamente esse prazer já existiu noutros tempos e somente porque a experiência mais comum não seria possível sem ele, foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento sem se tornar mais especialmente notado”.*³²⁸

O belo é aquele prazer que surpreende. Quando menos esperamos, inusitadamente, algo se destaca como favorável às nossas faculdades. Originariamente o conhecimento empírico, sempre contingente para nós, já foi também uma experiência inesperada que colocava em jogo nossas faculdades embora tenha historicamente se tornado “mero conhecimento” e não mais uma surpresa. Esta perspectiva permite pensar toda uma inversão no sistema *Crítico*. Na *CRP* conhecer é a síntese regulada pela previsibilidade necessária construída sobre as condições *a priori* de possibilidade de toda experiência em geral. Agora a *Crítica* está às voltas com o conhecimento como a relação com o imprevisível que por uma exigência da razão deve ser vista como conforme a fins humanos e quando o imprevisível (se) oferece (como) um acordo nossa alma vibra. Vemos, portanto, que a conformidade a fins formal é o princípio que rege o conhecimento empírico e a experiência do belo. Em ambos é o formal, a forma da experiência particular, que está sendo apreciado.

³²⁸ *Ibid.*, XXXIX

Em ambos a imaginação, faculdade das imagens, das formas particulares, comanda a atividade de reconhecer nas formas da natureza uma conveniência para a subjetividade. As marcas de oposição: interesse e desinteresse, conhecimento e desconhecimento; falta de prazer e prazer, como habitualmente acontece na CFJ *jogam* uma unidade. O conhecimento empírico interessado já foi surpresa prazerosa; o prazer desinteressado que nada conhece (do estético) é a própria faculdade *de conhecer* em jogo, além do conhecido *interesse intelectual pelo belo*³²⁹.

Para confirmar nossa idéia citamos uma passagem que a reforça:

*“Numa crítica da faculdade do juízo a parte que contém a faculdade do juízo estética é aquela que lhe é essencial, por que apenas esta contém um princípio que a faculdade do juízo coloca como princípio inteiramente a priori na sua reflexão sobre a natureza, a saber o princípio de uma conformidade a fins formal da natureza segundo suas leis particulares (empíricas) para a nossa faculdade de conhecimento, conformidade sem a qual o entendimento não se orientaria naquelas.”*³³⁰

A importância da passagem acima não se limita ao destaque atribuído ao juízo estético (certamente o mais importante aspecto da passagem). Outro ponto também chama a atenção: a inclusão da conformidade a fins *formal* no âmbito estético sem o qual “o entendimento não se orientaria” na natureza considerada empiricamente. Aqui aparece que Kant não realiza propriamente uma distinção entre a conformidade a fins formal, entendida como a sistematização do conhecimento das experiências particulares, e a conformidade a fins estética. Posição que também é confirmada pelos dois parágrafos que antecedem o citado. No primeiro deles é traçada a distinção entre o estético e o teleológico na afirmação de que “nos é possível considerar a beleza da natureza como apresentação do conceito de conformidade a fins formal (simplesmente subjetiva) e os fins da natureza como apresentação do conceito da conformidade a fins real (objetiva)”³³¹. Logo, o belo é a apresentação estética do conceito de conformidade a fins formal e não há, portanto, nada que justifique uma divisão tripartite da CFJ em juízos formais, estéticos e teleológicos. Há uma ligação essencial entre os dois primeiros. A análise do juízo estético em sua reflexão fornece os fundamentos para a compreensão de como é possível orientar o pensamento sobre a natureza para o conhecimento de suas leis empíricas

³²⁹ Que trataremos à frente.

³³⁰ CFJ, L-LI

³³¹ *Ibid.*, L

particulares tomando por base um princípio de conformidade a fim originariamente estético. O encontro entre os dois é explicado pelo jogo analógico produzido na primeira parte da obra entre o conceito de natureza e de arte, entre o belo da natureza e da arte que resulta na ampliação do conceito de natureza, que agora pode ser pensado para além dos limites mecânicos, e na delimitação do conceito de arte, onde a intenção tem que estar oculta, e é isso que faz o gênio, uma expressão da natureza.

Permanece ainda a distinção entre o estético e o teleológico, “*pela primeira entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins formal (também chamada subjetiva) mediante o sentimento de prazer e desprazer, pela segunda entendemos a faculdade de ajuizar a conformidade a fins real (objetiva) da natureza mediante o entendimento e a razão (logicamente segundo conceitos)*”³³². Temos, mais uma vez a identificação do estético com o formal, e, em seguida, sua distinção com relação ao teleológico. Se seguirmos o texto ficará claro que se trata de um único princípio de conformidade a fins, e não de três como os comentadores de Kant costumam frisar. Considerando o juízo teleológico,

*“pelo fato de não poder ser dado a priori absolutamente nenhum princípio, nem mesmo a possibilidade deste, a partir de um conceito de uma natureza, decorre daí que terá que haver fins objetivos da natureza, isto é, coisas que somente são possíveis como fins da natureza; mas só a faculdade do juízo, sem conter em si para isso a priori um princípio, contém em certos casos (em certos produtos) a regra para fazer uso do conceito dos fins, em favor da razão, depois que aquele princípio transcendental já preparou o entendimento a aplicar à natureza o conceito de um fim (pelo menos segundo a forma).”*³³³

Este trecho da segunda Introdução mostra claramente o trabalho conjunto entre os juízos estéticos e teleológicos para a passagem entre o entendimento (natureza) e a razão e seus fins (liberdade). Contudo, temos que o princípio que prepara o entendimento seja aquele do gosto. Assim,

“É, pois, propriamente apenas no gosto, e aliás quanto aos objetos da natureza, que o Juízo se manifesta como uma faculdade que tem seu princípio próprio, e com isso tem pretensão fundada a um lugar na crítica geral das faculdades-de-conhecimento superiores, pretensão esta que talvez não lhe teria sido concedida. Mas, uma vez dada a faculdade que tem o Juízo de se dar princípios a priori, é também necessário determinar seu âmbito, e para essa completude da crítica é

332 *Ibid.*

333 *CFJ*,

*requerido que sua faculdade estética, juntamente com a teleológica, seja conhecida como contida em uma faculdade e repousando sobre o mesmo princípio [...]*³³⁴

Podemos agora concluir que a divisão da obra fica justificada, ao mesmo tempo em que o princípio para o Juízo reflexionante é essencialmente um princípio que se manifesta no gosto e que prepara nossas faculdades para conceber a natureza conforme a fins seja para o conhecimento, seja para a realização moral da humanidade, e proporciona assim a *passagem* no sentido exposto pela *Introdução* que apresentamos anteriormente. Como afirmamos, no início da nossa exposição sobre a reflexão, o juízo de gosto é a atividade reflexionante por excelência. É “*propriamente apenas no gosto, e, aliás quanto aos objetos da natureza, que o Juízo se manifesta como uma faculdade que tem seu princípio próprio*”³³⁵ e “*porque somente ele contém um princípio que o Juízo põe inteiramente a priori no fundamento de sua reflexão sobre a natureza, qual seja, o princípio de uma finalidade formal desta segundo suas leis particulares (empíricas) para nossa faculdade de conhecimento*”³³⁶. O juízo de gosto é, portanto, não só o elo entre as duas partes da divisão da *CFJ*, que realizam a passagem conjuntamente, mas de todos os sentidos apresentados nas *Introduções* para a reflexão e a correspondente conformidade a fins da natureza. Um julgamento provocado por certas percepções cuja representação vai colocar o Juízo refletindo sobre a representação de si mesmo, na contemplação do estado das faculdades de conhecimento, sem qualquer referência ao objeto (anterior à objetivação), que evidenciará a *reflexão* segundo o princípio de uma *finalidade da natureza*, e pode ser chamado propriamente de Faculdade de Julgar.

Para encerrar esta etapa vejamos como a *Introdução* encerra seu texto:

[...] O conceito da faculdade do juízo de uma conformidade a fins da natureza pertence ainda aos conceitos de natureza, mas somente como princípio regulativo da faculdade de conhecimento, se bem que o juízo estético sobre certos objetos (da natureza ou da arte), que ocasiona tal conceito, seja um princípio constitutivo em respeito ao sentimento do prazer ou desprazer. A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cujo acordo contém o fundamento deste prazer, torna o conceito pensado adequado para uma mediação da conexão

³³⁴ PICFJ, 57, 58. P. 83 Grifo nosso.

³³⁵ PICFJ 57, p. 83

³³⁶ CFJ. B L-LI

dos domínios do conceito de natureza com o conceito de liberdade nas suas conseqüências, na medida em que este acordo promove ao mesmo tempo a receptividade do ânimo ao sentimento moral.³³⁷

A passagem concentra não apenas uma confirmação de que o juízo estético é a ocasião originária da conformidade a fins, mas também que tem papel fundamental na realização do conceito de liberdade na natureza. Admitindo este privilégio da reflexão estética concentraremos as próximas páginas para mostrar os modos como os julgamentos dos objetos belos da natureza e da arte, além do sublime, realizam a *passagem pelo abismo entre a natureza e a liberdade*.

337 CFJ, LVII. Grifos nossos.

*** A bela passagem ***

É inquestionável a defesa nas *Introduções* de uma complementaridade entre o juízo estético e o teleológico para a passagem. Uma interpretação coerente com a letra do texto é a de que o juízo de gosto tem um papel preparatório para que a passagem seja realizada pelo juízo teleológico. No estético a finalidade é representada “*a partir de um fundamento meramente subjetivo*”³³⁸ da relação harmoniosa entre as faculdades do conhecimento referida ao sentimento; enquanto no teleológico a representação do objeto é relacionada a um conceito do entendimento e a finalidade da natureza é julgada objetivamente, como uma *representação lógica da finalidade da natureza*³³⁹. E, “*desse modo, podemos considerar a beleza natural como exibição do conceito de finalidade formal (meramente subjetiva), e os fins naturais como exibição do conceito de uma finalidade real (objetiva), das quais uma julgamos através do gosto (esteticamente, por meio do sentimento de prazer), a outra através do entendimento e da razão (logicamente, segundo conceitos)*”³⁴⁰. Assim, “*depois de aquele princípio transcendental já ter preparado o entendimento para aplicar o conceito de um fim (ao menos segundo a forma) à natureza*”³⁴¹, o entendimento em uma atividade conjunta com a razão determina objetivamente (logicamente) a natureza conforme a fins. Esta atividade conjunta realiza a passagem entre natureza e liberdade no julgamento lógico (de conhecimento) da natureza conforme aos fins da razão, embora mediante um juízo meramente reflexionante, o que significa uma objetividade meramente *regulativa* e não *constitutiva* para a natureza. Este papel sistemático de ligação entre razão e entendimento no juízo teleológico é confirmado na terceira seção da Introdução que trata especificamente “*da crítica da faculdade do juízo, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo*”³⁴².

A seção citada aborda a faculdade de julgar, situada entre entendimento e razão, como a que tem o princípio *a priori* para o sentimento de prazer e desprazer, localizado entre a faculdade de conhecer e de apetição, “*e como com a faculdade de*

338 PICFJ, B XLIX

339 Ibid.

340 Ibid. B L

341 Ibid. B LI

342 Ibid. B XX

*apetição está necessariamente ligado o prazer ou desprazer [...] produza do mesmo modo uma passagem da faculdade de conhecimento pura, isto é do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio do conceito de liberdade, quando no uso lógico torna possível a passagem do entendimento para a razão*³⁴³. A citação trata inegavelmente dos dois momentos, estético e lógico (que, neste caso, pode ser identificado com o teleológico) em um trabalho conjunto para a passagem. O sentimento de prazer (momento estético) está ligado à faculdade de apetição, como sentimento moral, e ligado às faculdades do conhecimento no juízo de gosto, e por esta ligação com ambas as faculdades superiores da mente, o sentimento possibilita a passagem entre as duas. E “do mesmo modo” o juízo teleológico “torna possível a passagem do entendimento para a razão”.

Tendo dado provas suficientes de que é possível uma interpretação da *Introdução* que defenda um papel preparatório para o juízo estético, no que se refere à *passagem*, mostraremos que é possível também considerá-lo como um juízo que por si mesmo opera a *passagem* sem depender do teleológico. Assim, o gosto assume não só o papel preparatório de fornecer o princípio, mas além dessa contribuição, do mais alto valor, realiza também de forma completa a *passagem*. Destacaremos algumas possíveis relações dos juízos reflexionantes estéticos com a *passagem*: 1º) Em primeiro lugar, consideraremos como a questão sobre o belo da natureza é abordada na primeira parte da *CFJ*, para mostrar que nesta experiência sentimos a natureza favorável aos desígnios morais, o que desperta um interesse racional por essa beleza. Além disso, que o juízo de gosto puro sobre os objetos da natureza simboliza que a relação com a natureza não é marcada pela submissão do espírito às determinações materiais, nele, apesar da presença imediata do objeto, prevalece a liberdade da imaginação sobre a determinação das categorias do entendimento. Essa relação desinteressada e prazerosa é um forte símbolo para o cultivo do sentimento moral. 2º) Em seguida, mostraremos que o poder da imaginação produtiva na criação artística do gênio, assim como o julgamento da arte bela, nos faz sentir capazes de realizar, por nossa própria conta, o fim terminal;

³⁴³ Um dos problemas dos textos das introduções é o emprego do conceito de lógico. Em muitos casos não é possível reconhecer se se trata do teleológico ou do formal.

O belo na natureza.

O *juízo de gosto puro* tem marcas que fazem dele o modelo máximo de um juízo reflexionante, e que legitima o Juízo como ocupante de um espaço entre as demais faculdades superiores do conhecimento ao revelar uma atividade desta faculdade segundo um princípio próprio *a priori* para a capacidade de sentir prazer e desprazer. Há, portanto, um sentimento puro sobre os objetos da natureza, não determinado pela inclinação ou pela atividade das demais capacidades da alma, seja do conhecimento ou da vontade.

A *Analítica do belo* vai revelar as marcas fundamentais do *juízo de gosto* em quatro momentos, correspondentes às quatro classes lógicas, que podemos aqui resumir como: 1) Segundo a *qualidade*: o *desinteresse*. Um *juízo estético puro* que não relaciona a representação com conceitos ou com a matéria da sensação, mas somente com a forma do objeto julgado. O *belo* neste juízo é somente o estado subjetivo daquele que julga sem consideração objetiva e, portanto, não tem qualquer interesse pelo objeto; 2) Segundo a *quantidade*: a *universalidade*. Apesar de ser um juízo que se refere simplesmente ao sentimento do sujeito que julga, ou seja, apesar de meramente subjetivo, o juízo de gosto, estranhamente, tem pretensão de universalidade, e o judicante exige de todos a mesma consideração pela beleza; 3) Segundo a *relação*: a *relação dos fins na forma*. O juízo de gosto puro concerne somente à *relação* entre as faculdades do conhecimento que resulta da simples forma do objeto julgado, da sua conformidade a fins subjetiva; 4) Segundo a *modalidade*: a *necessidade*. A beleza pura faz da representação do objeto julgado um exemplar para o sentimento de prazer para o qual se exige um assentimento *necessário*, embora uma necessidade subjetiva e não lógica, de todos.

Essas marcas (*desinteresse, universalidade, conformidade a fins formal e necessidade*), entretanto, não se manifestam integralmente em todos os juízos estéticos, mas notadamente naqueles juízos de gosto que a terceira *Crítica* designa como *puros*. Muitos objetos da natureza são favoráveis para um juízo de gosto puro por não remeterem a um conceito conhecido e não estarem ligados a um interesse pelo gozo imediato dos sentidos. A composição que faz julgar belos os objetos da

natureza não leva em conta um conceito de *fim*. Julgamos a natureza bela simplesmente por sua forma, sem considerar qualquer intenção de um fim determinado por conceito, diferente do que acontece com a *arte em geral*. Por isso, quando julgamos belo o canto de um pássaro e por fim descobrimos que não se trata de um pássaro verdadeiro, e sim de uma imitação humana, o desencanto encerra todo o prazer. É um objeto produzido com um fim que agora é conhecido com toda a clareza, não há mais jogo, há entendimento e razão (pensamentos e razões). O jogo, e o prazer decorrente, são produzidos quando o entendimento não tem conceitos apropriados para determinar a representação composta pela imaginação “*produtiva e espontânea (como autora de formas arbitrárias de intuições possíveis)*”³⁴⁴ da forma de um objeto que se a imaginação “*fosse entregue livremente a si própria – projetá-la-ia em concordância com a legalidade do entendimento em geral*”³⁴⁵. Assim, os objetos da natureza são um acesso privilegiado ao juízo estético puro que exigirá universalidade e necessidade de uma complacência.

Estes traços que marcam o *juízo de gosto puro* são a motivação para uma *CFJ*. Como é possível um juízo sintético *a priori* sobre a beleza? Esta é a questão fundamental da primeira parte da obra. Por isso, depois que a *Analítica* apresenta as marcas e exhibe o *juízo de gosto puro* como um julgamento essencialmente distinto do agrado ou do bom, resta ainda apresentar uma *Dedução* que responda: como é possível que um juízo estético exija universalidade e necessidade? Onde se assentam tais exigências do gosto?

O julgamento sobre a beleza é comunicado com a mesma estrutura que o juízo lógico, uma síntese entre um predicado (P) e um sujeito (S) apresentado na forma: S é P. O juízo de gosto acresce o predicado “bela” a um “isto” que se apresenta na percepção. Assim, julgamos que “esta flor é bela” como se este predicado pertencesse como uma propriedade à flor, o que faz com que o juízo de gosto tenha a aparência de um juízo lógico-determinante. Vimos na segunda seção do primeiro capítulo (**Pensamento**) que este formato de juízo em que o predicado aparece “colado” ao objeto é o resultado da aplicação das categorias. Mas, este não é o caso aqui. Julgar algo belo é manifestar que estamos experimentando um sentimento de

³⁴⁴ *Ibid*, 69

³⁴⁵ *Ibid*

prazer. A forma lógica denuncia somente que neste julgamento estão envolvidas as faculdade responsáveis pelo conhecimento *em geral*: entendimento e imaginação. E, como o gosto não é um juízo determinante segundo as categorias, esta relação só pode ser o estado de liberdade em que se encontra a imaginação na composição do múltiplo da forma da percepção, sem que qualquer conceito do entendimento determine objetivamente e encerre o jogo. Contudo, para que seja um jogo é necessária a relação com o entendimento, como faculdade de regras que, neste caso, não são regras para o objeto, mas somente para o próprio jogo. O objeto que julgamos belo é aquele cuja forma coloca a imaginação em busca de uma regra para determiná-lo e não encontra nenhuma que seja suficiente para isto. Logo, apesar da forma lógica o juízo de gosto é uma referencia ao livre-jogo subjetivo.

Qual é então a regra que faz decidir pela beleza e imputar a esse juízo uma validade universal e necessária? Por que dizemos que “isto é belo” e não que “isto me apraz” manifestando de forma mais clara que se trata somente do meu prazer particular? A exigência de respostas para estas perguntas é o que torna necessária uma *Dedução* do juízo de gosto. Certamente não é nenhum conceito empírico que se expressa no juízo, já que neste caso não pretenderíamos universalidade e necessidade sobre nossa posição; nem um conceito *a priori* do entendimento, caso em que a exigência seria “*imposta através de provas*”³⁴⁶. Só é possível dar resposta a esta pergunta considerando que o gosto é a expressão de um estado de harmonia entre as *faculdades do conhecimento* que coincidem com a forma do uso *em geral* do juízo, “que se pode pressupor em todos os homens”³⁴⁷. O prazer decorre do reconhecimento de uma condição subjetiva universal e propriamente *humana*, de um estado que permite a atividade mais básica em qualquer ser que se possa considerar humano: a comunicação. A conclusão da *Dedução* é de que o prazer do gosto é um sentimento ligado a um estado de ânimo que representa em geral a vivificação das universais faculdades de conhecimento. É por isso que nossa posição sobre o belo é “*admitida a priori como válida para qualquer um*”³⁴⁸.

Julgar com gosto significa não somente manifestar um prazer “*mas a validade universal deste prazer, que é percebida como ligada no ânimo ao simples*

346 *Ibid*, 145

347 *Ibid*, 151

348 *Ibid.*, 151

*ajuizamento do objeto*³⁴⁹. Inicialmente pode causar espanto que esta capacidade universal receba o nome de *gosto*, justamente aquele sentido que, entre todos, é o mais particular e individual. Mas, Kant está certo de que no juízo sobre o belo, no gosto, assim como no juízo do paladar, não é possível convencer por meio de argumentos. A lógica, a razão, não tem aqui nenhuma chance de vitória, “*sou surdo a todos esses argumentos, eu provo o prato em minha língua e meu paladar e, de acordo com isso, não segundo princípios universais, profiro meu juízo.*”³⁵⁰. O juízo sobre o belo é chamado de *gosto* pela convicção imediata do julgamento, de que dificilmente se abre mão. Contudo, a este traço fundamental do gosto é acrescido ainda um outro: a *reflexão*. No juízo sobre o belo transpomos, transcendemos a percepção de um estado individual para uma reflexão que *compara* e inclui o ponto de vista de todos os outros e faz do gosto um sentido privilegiado, que sente um sentimento universal. O gosto é “*uma espécie de sensus communis*”³⁵¹. Esta descrição resulta do reconhecimento de um estado essencialmente humano, que confirma a exigência de universalidade quando “*a reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro [...] e transpõe-se ao lugar de qualquer outro, na medida em que simplesmente abstrai das limitações que acidentalmente aderem ao nosso próprio ajuizamento*”³⁵².

Esta é a *máxima* que orienta subjetivamente a faculdade de julgar: “*pensar no lugar de qualquer outro*”, que é na verdade, a capacidade de pensar adequadamente, de guiar o entendimento para um uso conveniente. Ao apresentar o gosto como um *sentido universal*, o §40 nada mais faz do que exibi-lo como um *símbolo para a moralidade*, como um exemplo da natureza social, da humanidade em nossas capacidades de conhecimento. É nesse sentido que devemos entender a passagem do segundo parágrafo do §40 que diz: “Por *sensus communis* [...] se tem que entender a **idéia** de um sentido comunitário <*gemeinschaftlichen*>”³⁵³. O emprego do termo *idéia* não significa que o fundamento do juízo de gosto puro seja uma representação da razão. Este pressuposto está desautorizado desde o começo por Kant, que não permite que se confundam a faculdade do juízo com a razão. Quer

349 *Ibid.* 150

350 *Ibid.*, 142. P. 131

351 *Ibid.* 156

352 *Ibid.* 157

353 *Ibid.*

dizer somente que a representação inteligível da razão do conceito de *humanidade*, como totalidade de seres livres com fins comuns, coincide *analogicamente* com o gosto, que abstrai de toda a matéria da sensação, que interessa individualmente, e se volta para uma forma universal que inclui o julgamento todos os seres humanos. Não resta dúvida sobre a “*passagem*” que está sendo lançada pelo §40 para as capacidades do ânimo de conhecer e de desejar. No gosto “*a representação comunica-se não como pensamento mas como sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins*”³⁵⁴ para os interesses da razão, um estado de ânimo tal que revela a disposição da nossa natureza de saltar da preferência do prazer individual para o prazer universal. A faculdade que permite este salto é a imaginação que nos retira do imediato presente aos sentidos externos e nos lança para outro nível de sentido.

Kant reconhece, no §41, que faz parte da natureza dos homens uma inclinação para a sociabilidade que nos torna interessados por belos objetos, e chega a admitir que tendemos a desejar possuí-los para que, através deles, possamos comunicar e compartilhar nossos sentimentos. Assim procuramos estar de posse de enfeites para nossa casa e mesmo para o nosso corpo, que nunca desejaríamos se estivéssemos isolados. O homem quer contagiar os ânimos com o prazer e, para que isso seja possível adiciona um interesse pelo objeto que não faz parte da própria experiência do belo, por si mesma uma contemplação desinteressada, que certamente deseja a manutenção do jogo, mas não o objeto, que, aliás, como já ressaltamos, nem está em questão no jogo. É realmente fascinante essa tendência humana para a qual Kant chama a atenção. Apesar de, no espaço de uma *Crítica*, pelo fato de este ser um *interesse empírico*, Kant mesmo não dedicar uma maior atenção a este aspecto, atenção que cabe somente a um interesse *a priori* pelo belo. Este interesse *a priori* tem que ser um *interesse intelectual* e sobre ele recai toda a importância, pois através desse interesse “[...] o gosto descobriria uma passagem de nossa faculdade de ajuizamento do gozo dos sentidos para o sentimento moral [...]”³⁵⁵.

Kant restringe enfaticamente o *interesse intelectual* pelo belo aos objetos da natureza. É um *amor*, um desejo de que não falte na natureza tão belas formas

354 *Ibid.*, 161., p. 142

355 *Ibid.*, 164, p. 144

como as da “*figura de uma flor silvestre, de um pássaro, de um inseto, etc.*”³⁵⁶ que nos aparecem como se estivessem aí para o nosso prazer³⁵⁷, como se fossem conformes a fins. Este interesse resulta de uma analogia entre o gosto e a “*propriedade da vontade de poder ser determinada a priori pela razão*” e o §42 defende que entre o interesse moral e o interesse intelectual pelo belo há uma “*afinidade interna*”. Temos, portanto, um estímulo reflexo, uma retro-alimentação entre o gosto e o sentimento moral. O gosto é símbolo para a moralidade e lhe serve de estímulo ao exhibir a conveniência da natureza aos interesses morais da razão enquanto o interesse moral pelo belo da natureza mostra ao gosto uma boa alma e o dever de cultivar o gosto.³⁵⁸

O que estamos tentando mostrar é que os interesses práticos se sobressaem sobre todos os demais na alma humana, e o que interessa à razão, acima de tudo, é a realização da liberdade humana na natureza e todo o sinal de uma conformidade da natureza, mesmo que seja para uma harmonia entre as faculdades de conhecimento, é tomado simbolicamente pela razão como uma confirmação desta possibilidade, o que garante um sentido para uma existência virtuosa. O gosto é *simbolicamente* a esperança que deve ser alimentada para que as exigências morais de uma razão prática possam fazer sentido. Por isso o gosto é um sentido privilegiado que, apesar de parecer, em um primeiro instante, estar ligado a um princípio de uma natureza que sinaliza conveniência somente ao conhecimento e ao prazer, é ela mesma (a faculdade do gosto) um símbolo para a moralidade. O fato de o gosto ser um *sentido comunitário*, um *sensus communis*, faz com que haja um *interesse intelectual* pelo belo. O belo só interessa por seu desinteresse. É esta marca basilar que torna *a priori* os objetos belos alvos de interesse. Assim,

visto que à razão também interessa que as idéias [...] tenham por sua vez realidade objetiva, isto é que a natureza pelo menos mostre um vestígio ou nos

356 *Ibid.*, 166, p. 145

357 “O pensamento de que a natureza produziu aquela beleza tem que acompanhar a intuição e a reflexão; e unicamente sobre ele funda-se o interesse imediato que se toma por ele” CFJ. 167, p. 145

358 ALLISON, em referência a passagem que encerra o §40 onde aparece que “o sentimento no juízo de gosto é atribuído quase como um dever a qualquer um”, dirá que alguns interpretes asseguram que a universalidade exigida no gosto assenta na relação com o interesse moral e que então a Dedução do gosto só se completaria com a apresentação deste fundamento moral, posição que ele não compartilha e defende que “o dever [...] é de desenvolver esta faculdade [do gosto] como condição de possibilidade de um interesse intelectual puro pelo belo natural [e que] este interesse é baseado no fato de que a beleza natural parece prover um sinal de uma conformidade moral da natureza” In: *Kant's Theory of Taste – A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment (CUP 2001) p. 220 (tradução nossa)*

*avise que ela contém em si algum fundamento para admitir uma concordância legal dos seus produtos com o nosso comprazimento, independente de todo o interesse (o qual reconhecemos a priori como lei para qualquer um, sem poder fundar esta sobre provas), assim a razão tem que tomar um interesse por toda a manifestação da natureza acerca de uma semelhante concordância; em consequência disso o ânimo não pode refletir sobre a beleza da natureza, sem se encontrar ao mesmo tempo interessada a esse propósito.*³⁵⁹

E, para completar,

*[...] a analogia entre o juízo de gosto puro, que sem depender de qualquer interesse permite sentir um comprazimento e ao mesmo tempo a representa a priori como conveniente à humanidade em geral, e o juízo moral, que faz o mesmo a partir de conceitos, conduz, mesmo sem uma reflexão clara, subtil e deliberada, a um igual interesse imediato pelo objeto de ambos [...]*³⁶⁰

Há, assim, especificamente nos juízos sobre a beleza da natureza, uma ligação entre os interesses morais e o gosto de tal maneira que a capacidade de contemplar o objeto natural e sentir um prazer desinteressado que é estendido em pensamento para toda a humanidade, e o interesse no objeto moral, a realização da liberdade humana na natureza, se fundam em uma harmonia de todas as faculdades do ânimo e do conhecimento e a passagem se realiza, e “a isso se acresce a *admiração da natureza, que se mostra em seus belos produtos como arte, não simplesmente por acaso, mas por assim dizer intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis e como conformidade a fins sem fim*”³⁶¹.

De forma ainda restrita ao belo natural se acresce que o juízo de gosto julga a natureza como arte, o que significa que a conformidade dos seus objetos não é considerada mero acaso, mas intencional. Esta intencionalidade só pode ser admitida subjetivamente. Na ponte, na transição entre a forma de pensar segundo os conceitos de natureza e a forma de pensar segundo o conceito de liberdade. Pois, não é uma consideração sobre a objetividade da natureza, o que contraria suas leis, ao mesmo tempo em que é fruto e atribuído ao fenômeno. Esta finalidade tem que ser ligada ao supra-sensível, pensada sob o ponto de vista da liberdade, por isso, não como arte em geral, mas somente como bela arte, como se o fundamento de toda a intuição fosse conforme a fins para a razão.

³⁵⁹ CFJ, 169

³⁶⁰ Ibid., 170

³⁶¹ Ibid., 170

O belo na arte

Depois de limitar o interesse intelectual do belo aos objetos da natureza no §42, os parágrafos que seguem serão dedicados à arte bela. E Kant saíra em defesa da tese fundamental de que a “*natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela é arte e que ela apesar disso nos parece ser natureza.*”³⁶²

Kant joga com os conceitos de natureza e de arte de modo a mostrar que quando julgamos a natureza bela consideramos seu objeto *como se* ele fosse intencionalmente feito para nos provocar prazer, apesar de nada a esse respeito se manifestar no fenômeno. Ao contrário, quando julgamos um objeto de arte admitimos que ele foi realmente produzido para provocar prazer, embora nenhuma intenção possa aparecer na obra como um apelo ao prazer, nenhuma regra pode ser reconhecida como determinante na produção da obra (como acontece na produção dos objetos da natureza que não podemos reconhecer uma regra – acessível ao entendimento – como seu fundamento).

Esta obra cuja beleza não está em regras do entendimento é uma arte do gênio. A produção dos grandes cientistas não está incluída entre os produtos do gênio, a que Kant se refere, por seguirem regras intelectuais que podem ser subsumidas em conceitos compartilháveis que podem ser comunicados e ensinados. A produção da arte bela pelo gênio, por outro lado, não pode ser ensinada, pois não é fruto de regras reconhecíveis nem mesmo pelo artista. Por isso, o “*gênio é a inata disposição de ânimo (ingênium) pela qual **a natureza dá regra à arte***”³⁶³

Nesta definição do gênio o conceito de natureza já incorporou o sentido, ampliado pelo gosto, de regras que extrapolam o entendimento e que, apesar de desconhecidas são julgadas conformes a fins. A descrição do gênio realizada por Kant parece encorajar uma leitura de que esta capacidade, não racional, fora do alcance do conhecimento, possa ser identificada com o supra-sensível (em nós). Como se, contraditoriamente, esta dimensão de liberdade, subterrânea à natureza

³⁶² *Ibid.*, 179-180

³⁶³ *Ibid.*, 181 *Grifo nosso.*

como objeto de experiência empírica, desse regra à arte. Assim, o gênio parece transitar entre natureza e liberdade e imprimir este trânsito à matéria.

O produto do gênio tem um algo a mais. Esta regra incomunicável que só pode ser apresentada intuitivamente Kant chama de *espírito*. A bela obra de arte, assim como o belo discurso ou a bela mulher, dirá Kant, tem que ter espírito. O espírito é que faz com que a obra coloque nossas faculdades em jogo. Em resumo, “o espírito em sentido estético significa o princípio vivificante no ânimo”³⁶⁴. Mas Kant aprofunda a análise desta faculdade e conclui que este espírito, impregnado na obra, é a “apresentação de idéias estéticas” e, na passagem talvez mais precisa sobre o que coloca as faculdades cognitivas em jogo, dirá que estas *idéias estéticas* são “aquela apresentação da faculdade da imaginação que dá muito a pensar, sem que contudo qualquer pensamento determinado, isto é, conceito, possa ser-lhe adequado que conseqüentemente nenhuma linguagem alcança inteiramente nem pode tornar compreensível.”³⁶⁵. Portanto, a idéia estética é uma intuição da faculdade da imaginação produtiva para a qual nenhum conceito é adequado. A imaginação é livre na síntese da intuição, sua composição não é orientada por regras.

*A faculdade da imaginação (enquanto faculdade de conhecimento produtiva) é mesmo muito poderosa na criação como que de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá. Nós entretemo-nos com ela sempre que a experiência nos pareça demasiadamente trivial; também a remodelamos de bom grado; na verdade sempre ainda segundo leis analógicas, mas contudo também segundo princípios, que se situam mais acima na razão (e que nos são tão naturais como aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); neste caso sentimos a nossa liberdade da lei da associação (a qual é inerente ao uso empírico daquela faculdade), de modo que segundo essa lei na verdade tomamos emprestada da natureza a matéria, a qual porém pode ser reelaborada por nós para algo diverso (a), a saber para aquilo que ultrapassa a natureza.*³⁶⁶

Bem, temos que o produto do gênio é julgado belo quando tem espírito, ou seja, apresenta uma representação da faculdade de imaginação produtiva designada idéia estética. Estamos tratando de um parágrafo (§49) em que Kant está empenhado em discutir as faculdades que constituem o gênio e ficou claro que a imaginação produtiva é uma delas. Contudo, quando nos confrontamos com a

³⁶⁴ *Ibid.*, 192

³⁶⁵ *Ibid.*, 192-193

³⁶⁶ *Ibid.*, 193

passagem acima, chama a atenção o fato da descrição desta faculdade não parecer limitada ao gênio. Na verdade, o gosto é a capacidade de refletir sem regras e, nesta reflexão a imaginação em sua liberdade é produtiva e espontânea “*autora de formas arbitrárias e intuições possíveis*”³⁶⁷. Resulta que o gosto é a faculdade de julgar segundo a imaginação produtiva e o gênio é a capacidade de imprimir uma representação da imaginação produtiva na matéria da natureza. Logo, a passagem acima trata de uma capacidade disponível universalmente de criar “*uma outra natureza a partir da matéria que a natureza efetiva lhe dá*”. Este poder criativo da imaginação é capaz de remodelar a matéria da natureza segundo os princípios da razão! Kant afirma com todas as letras que, por meio da imaginação produtiva podemos recriar a natureza conforme os princípios da razão (certamente prática). Estamos diante de uma confirmação direta sobre a realização de uma passagem possível pela imaginação, uma faculdade que é capaz de produzir livre das determinações seja das regras do entendimento ou da razão, certamente, segundo Kant, segundo leis analógicas, mas próprias e que faz dela um elo entre a natureza e a liberdade. Tudo indica que seja possível a identificação entre faculdade de julgar reflexionante estética e imaginação produtiva. Em referência ao trecho citado Jane Kneller afirma que:

*a explicação de Kant para a liberdade imaginativa na terceira Crítica oferece uma solução para o problema em basear nossa crença na possibilidade de atingir o sumo bem. A existência de um mundo moral pressupõe a interferência que pode produzi-la e o mandato de buscá-la pressupõe que podemos acreditar que isso é possível por meio da nossa interferência. Nossa habilidade em representar tal mundo moral na Terra e em nós mesmos como criadores desse mundo [...]*³⁶⁸

E continua,

*[...] somos capacitados para representar intuitivamente um mundo natural no qual as necessidades humanas individuais são encontradas em tal nível que todos nós nos comportamos racionalmente e somos felizes [...]*³⁶⁹

³⁶⁷ *Ibid.*, 69

³⁶⁸ KNELLER, Jane. *Kant e o poder da imaginação*. São Paulo: Madras, 2010. p.64.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 64-5

Portanto, a posição da autora é de que pelo poder da imaginação produtiva somos convencidos da nossa própria capacidade de realizar os fins morais da razão e esta “liberdade imaginativa” é experimentada principalmente na criação e contemplação/julgamento da obra de arte. A arte é, portanto, privilegiada para um encorajamento sobre a nossa própria capacidade de criar um mundo moral. Se a experiência da natureza não é capaz de oferecer nenhuma intuição que corresponda às idéias da razão prática, a imaginação produtiva é capaz de, seja no ato da criação ou do julgamento reflexionante, torná-las acessíveis à sensibilidade, permite senti-las e, essa experiência torna as exigências morais muito mais próximas da natureza e por elas somos encorajados, envolvidos pelo sentimento que nos mobiliza a perseguir a sua realização histórica.

Retornando ao texto kantiano, no que segue a passagem citada do §49, o fato é que Kant não cultiva os desdobramentos possíveis da imaginação produtiva de forma a incluir o espectador que julga e volta a ligar a idéia estética à produção do artista e declara agora que o poder da imaginação neste seu produto, a idéia estética, dá “*uma aparência de uma realidade objetiva*”³⁷⁰ às idéias da razão, capacidade que será exemplificada, por exemplo, a partir do poder da pena do “*poeta [que] ousa tornar sensíveis idéias racionais*”³⁷¹. Entre as belas artes a poesia é a linguagem privilegiada para expressar idéias estéticas. Ela imprime, por meio de seus versos, as marcas do supra-sensível nas imagens sensíveis para promover “uma visão ilimitada de um futuro feliz, que nenhuma expressão que seja adequada a um conceito determinado alcança inteiramente”³⁷².

Estas declarações da *CFJ* nos fazem concluir que o que temos esboçado não é um mero pensamento sobre um possível futuro feliz, o que na verdade não teria qualquer interesse *Crítico*, mas na verdade, de um jogo que envolve e harmoniza *a priori* as faculdades, segundo o interesse primordial para a razão, onde a exigência de realização moral é dotada de sentido e a esperança na realização do fim terminal é renovada.

370 *CFJ.*, 194

371 *Ibid.*

372 *Idid.*, 197

CONCLUSÃO

A Filosofia Transcendental de Kant elege as faculdades subjetivas como objeto filosófico, e defende o humano como um ser ativo na construção do mundo em três dimensões fundamentais: a teórica, a prática e a estética. Ao mesmo tempo, reconhece-o como um ser finito e faz da demarcação dos seus limites, tarefa da mais alta importância filosófica, para que a humanidade possa estar livre do jugo das ilusões e do abatimento ético.

Assim, a *Crítica* revelará a relação entre um sujeito finito e um mundo, que não foi, sob o aspecto material, criado por ele, mas que é a matéria transformada por este mesmo sujeito em objeto para o seu conhecimento e meio para que seu fim prático. O reconhecimento da finitude acaba por revelar certos abismos. O primeiro deles é o abismo epistemológico para o conhecimento teórico do absoluto; o segundo é o abismo prático de um ser com uma vontade reconhecidamente livre, mas dotado de livre-arbítrio e inclinado a mover-se segundo suas inclinações particulares; e, por fim, como resultado dos dois primeiros, o abismo entre a natureza e a liberdade que impede que a razão pura possa ver-se satisfeita sobre a possibilidade da realização do seu fim terminal: a humanidade existindo em liberdade. Fim que revela uma razão que, em sua origem, não pode ser acusada de instrumental.

Em meio a tantos abismos, Kant consegue desenvolver um sistema filosófico que articula as capacidades humanas de conhecer, de apetecer e de sentir prazer e desprazer de forma a harmonizá-las, de modo coerente e sem desprezar o valor de cada uma delas, e ao saltar por sobre a tradição que lhe antecede, acaba por reconhecer a importância das capacidades sensível, imaginativa, simbólica e estética do ser-humano, reunidas sob a designação de *faculdade de julgar estética* que ocupa um lugar hierárquico no mesmo horizonte que o conhecimento científico e que a capacidade racional de determinação da vontade. A faculdade de julgar estética será a passagem para o abismo entre a natureza e a liberdade. Será a confirmação, por meio da harmonia que a natureza desperta entre as faculdades cognitivas e do sentimento puro e desinteressado desta relação, de que a natureza é favorável a realização do mais alto interesse prático. Podemos senti-la assim dirigida aos mesmos fins humanos. E se, como acusa Gadamer, a filosofia crítica retira a dimensão estética do âmbito do conhecimento das verdades teóricas, o que é

inegável, por outro lado, faz com que os próprios conceitos de conhecimento e de verdade possam ser revisitados e que possam assumir novas acepções, entre elas a do conhecimento pelo sentimento e da verdade simbólica. Além disso, a experiência com a obra de arte, seja a experiência da criação ou da recepção, torna possível reconhecer nossa própria capacidade de produzir mundo, possivelmente um mundo livre.

Esta decisão filosófica, de reconhecer a dimensão estética humana, será o combustível que alimentará as gerações de pensadores que virão, entre eles os românticos e mesmo para aqueles que, em uma interpretação que não atenta aos resultados da terceira *Crítica*, se voltam contra o papel da razão na filosofia kantiana para ressaltar o valor da arte. Embora seja necessário reconhecer que Kant, como precursor de um novo movimento filosófico, esteja ainda preso aos horizontes de pensamento do seu tempo, o que sem dúvida impediu seu avanço na admissão do papel da imaginação e da criatividade tão coroados em nosso tempo. Mas, a volta ao originário, ao início de um movimento, é sempre uma tarefa a ser realizada e, evita que toda razoabilidade esteja perdida e que o pendulo do pensamento pese demasiado para um lado e nele se acomode, seja no lado do dogmatismo, em quaisquer de suas manifestações, ou do irracionalismo.

Que sejamos acusados de defesa demasiada da causa kantiana. O jogo interpretativo tem dessas coisas. O que importa é mantê-lo em movimento, que se possa, se não *disputar*, ao menos *discutir* sobre ele.

Bibliografia

AGOSTINHO, S. Confissões. In: *OS PENSADORES*. São Paulo: Abril Cultural. 1980.

ALLISON, H. E. *Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.

_____. *Kant's theory of freedom*. New York: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Kant's Transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.

ARENDT, H. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. (A. D. Macedo, Trad.) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago and London: THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1960.

CONTE, L. D. *George Berkeley*. Tradução Jaimir Conte. Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011.

CORDEIRO, R. V. O princípio da finalidade formal como um princípio regulativo-transcendental da faculdade de julgar reflexiva. . In: C. HAMM, *Studia Kantiana*, No 12. (pp. 145-174). Santa Maria: Revista da Sociedade Kant Brasileira, 2012.

DEJEANNE, S. Felicidade e dignidade de ser feliz: o sumo bem como ideal dialético da razão prática pura. In: C. HAMM, *Studia Kantiana* (pp. 56-77). Santa Maria: Revista da sociedade Kant brasileira, dezembro de 2011.

DELEUZE, G. *A filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70.

FERRAZ, C. A. Acerca do papel do juízo teleológico na realização do sumo bem moral em Kant. In: C. HAMM, *Studia Kantiana* (pp. 88-117). Santa Maria - RS: Revista da Sociedade Kant Brasileira, dezembro de 2009.

FIGUEIREDO, V. A. Duas ou três coisas que eu sei sobre a reflexão. In: E. d. Marques, *Verdade, conhecimento e ação* (pp. 161-174). São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. *Os três espectros de Kant*. Belo Horizonte, 2003.

FILHO, E. J. Virtude e imortalidade em Kant. In: E. d. MARques, *Verdade, conhecimento e ação* (pp. 219-232). São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FREITAS, V. A beleza como símbolo da moralidade. In: R. (. DUARTE, *Belo, Sublime e Kant*.(pp. 90-100). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, 2001

GUYER, P. Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* , 137-146, 1990.

_____. Os símbolos da liberdade na estética kantiana, 1995.

_____. The unity of nature and freedom: Kant's conception of the system of philosophy. In: S. SEDGWICK, *The reception of Kant's critical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HABERMAS. *Entre naturalismo e religião*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HEIDEGGER, M. A tese de Kant sobre o ser. In: M. Heidegger, *Heidegger, Os pensadores* (pp. 231-254). São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fundo de cultura económica, 1996.

_____. *Ser e tempo Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1998.

HENRICH, D. On the unity of subjectivity. In: D. HENRICH, *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trad. Richard Velkley. London: Harvard University Press, 1994.

HOFFE, O. *Immanuel Kant*. (V. ROHDEN, & C. V. HAMM, Trads.) São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KAMINSKI, L. E. *Beleza como símbolo da moralidade*. Curitiba: PUC Paraná, 2008.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1980.

_____. *A religião nos limites da simples razão*. Lisboa: edições 70, 1992.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Edição bilingue. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra. Comentários de R. Terra, G. Lebrun e J. A. Giannotti.* São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. O fim de todas as coisas. In: A. Morão, *A paz perpétua e outros opúsculos* (pp. 103-118). Lisboa: Edições 70, 1980.

KANT, I. *Prolegómenos a toda a metafísica futura.* Lisboa: Edições 70.(1985).

_____. *Textos selecionados (Os pensadores) vol. I.* São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Textos selecionados (Os pensadores) Vol. II.* São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KNELLER, J. *Kant e o poder da imaginação.* São Paulo: Madras editora limitada, 2012.

KULENKAMPPF, J. A lógica kantiana do juízo estético e o significado metafísico do belo da natureza. In: V. ROHDEN, *200 anos da Crítica da Faculdade do Juízo de Kant 1790-1990* (pp. 9-23). Porto Alegre: Instituto Goethe UFRGS, 1992.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica.* São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *Sobre Kant.* (J. O. Morais, Trad.) São Paulo: Iluminuras, 1993.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason.* Princeton: Princeton University Press, 1998.

LYOTARD, J.-F. *Lições sobre a analítica do sublime.* São Paulo: Papyrus, 1993.

MIRANDA, M. d. *O ser da matéria.* Recife: Editora universitária da Universidade Federal de Pernambuco, 1976.

Morujão, A. F. Sobre a noção de finalidade na crítica kantiana da Faculdade de julgar. *O Instituto*, 171-183, 1978.

NEIMAN, S. *The Unity of Reason. Rereading Kant.* New York: Oxford University Press, 1994.

NEWTON, I. PRINCÍPIOS MATEMÁTICOS. In: I. NEWTON, *Os pensadores.* São Paulo: Nova Cultural, 1987.

OLIVEIRA, B. B. O que significa orientar-se pela arte. TESE DE DOUTORADO.

PATON, H. J. *Kant's Methaphysics of Expirience Vol I e II.* London: GEORGE ALLEN & UNWIN LTD, 1936.

Perez, D. O. O sentimento moral em Kant. *UNIOESTE: Revista Tempo da Ciência*, nro.15, 2001.

PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant*. Porto Alegre: Edipuc.(2008).

_____. Por que Kant escreve duas introduções para a Crítica da faculdade do juízo? *Kriterion*, nº 121, Jun./2010.

PIMENTA, O. C. A DISTINÇÃO KANTIANA ENTRE APARECIMENTO E FENÔMENO. *I Colóquio de História da Filosofia – Bicentenário da Morte de Kant, na Unesp de Marília – SP*, 2004.

ROHDEN, V. A Função Transcendental Do Gemüt Na Crítica Da Razão Pura. *KRITERION*, nº 119, Junho/2009.

SANTOS, L. R. Técnica da Natureza. Reflexões em torno de um tópico kantiano. In: C. HAMM, *Studia Kantiana* (pp. 118-160). Santa Maria - RS: Revista da Sociedade Kant Brasileira, dezembro de 2009.

TERRA, R. R. Kant: juízo estético e reflexão. In: A. Novaes, *Artepensamento* (pp. pp. 113-126). São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Notas sobre o conceito de "Passagem" (Ubergang) no pensamento kantiano. In: E. d. MARQUES, *Verdade, conhecimento e ação*. (pp. 401-408). São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Reflexão e Sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo. In: R. Terra, *Duas Introduções à Crítica do Juízo* (pp. 11-27). São Paulo: Iluminuras, 1995.

ZAMMITO, J. *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.