

Resumo

O conceito de filosofia como actividade crítica é um dos mais importantes (senão o mais importante) legados de Kant para os tempos futuros e talvez uma das nossas principais tarefas enquanto filósofos seja a redefinição do perfil e limites da filosofia de uma perspectiva crítica. Na opinião de Kant o pensamento crítico é ao mesmo tempo reflexivo e a reflexão, no seu sentido mais profundo e apelativo, é actividade crítica. O objectivo deste texto é o de esclarecer alguns aspectos da ligação intrínseca e complexa entre *reflexão* e *filosofia crítica*. Ainda que pareça existir uma interdependência óbvia e quase natural entre os dois conceitos, a verdade é que geralmente os intérpretes não trabalham sistematicamente este tópico e não fazem mesmo uma distinção correcta entre um conceito de reflexão lógico ou formal e um conceito crítico. A reflexão transcendental, tal como é exposta na “Anfibologia dos Conceitos de Reflexão” da primeira Crítica, é uma actividade que opera por *comparação* de representações ou conceitos com o fim de identificar o seu lugar transcendental. De facto a reflexão transcendental (não lógica) contém dois momentos da actividade de comparação: a comparação de representações com representações e de representações com as nossas faculdades cognitivas. A reflexão meramente lógica tem como objectivo elucidar de que forma os conceitos são gerados a partir da sua base empírica. Deste modo, na primeira Crítica, a reflexão ocupa o

centro de todo o programa crítico e opera sobre qualquer juízo determinante, a fim de avaliar a sua legitimidade cognitiva.

Todavia a importância da reflexão transcendental não se contém nos limites da primeira Crítica. Para além disso deve ser compreendida como a estrutura mais fundamental do próprio juízo e a *Crítica da Faculdade do Juízo* desenvolverá uma teoria sistemática do juízo reflexivo. Aquilo que é novo no contexto da terceira Crítica é, por assim dizer, a transformação desta estrutura de reflexão numa verdadeira faculdade judicativa, dotada de um princípio específico. Assim a questão que podemos formular é a seguinte: que diferença ou continuidade relativamente ao anterior conceito de reflexão representa esta nova faculdade de um juízo reflexivo? A resposta será que ela representa um modo mais ágil e perspectivista de compreender as operações das nossas capacidades cognitivas. Devemo-nos lembrar como, na última Crítica, a mente se move do particular para o universal (o qual não é dado) mediante a comparação de representações e a procura da sua origem transcendental. É a mesma estrutura de reflexão que já se encontrou na “Anfibologia”, mas agora adquire, não apenas uma função crítica, mas também uma função mais sistemática, ao ajuizar coisas belas e coisas como fins naturais segundo uma regra de adequação a fins.

Sobre o direito da necessidade e o limite da razão

Christian Hamm

“Sair da sua menoridade”, “ter a coragem de fazer uso do *próprio* entendimento”, tornar-se maior e autónomo – tudo isso do que Kant nos fala no seu famoso ensaio¹ constitui, evidentemente, não apenas o “lema do esclarecimento”, mas também, e por excelência, o do próprio projeto crítico kantiano. Que a exigida emancipação do pensamento humano é possível e como ela deve ser concebida e instaurada, é o grande tema das três *Críticas*.

Quanto ao sucesso do seu empreendimento, Kant não tinha a mínima dúvida: convencido de ter “eliminado todos os equívocos” dos seus predecessores filosóficos, de ter “explicitado integralmente segundo princípios” todas as questões cruciais da metafísica e de tê-las solucionado de uma vez para sempre, ele achava que simplesmente “nada resta[ria] à posterioridade senão a organização disso em forma *didática*”².

Se bem que nós tenhamos bons motivos para não partilhar *ex toto* essa opinião de Kant datada de 1781 – ele mesmo se viu, como se sabe, obrigado a submeter sua concepção, no decorrer dos anos, a várias modificações substanciais – é inegável que o pensamento crítico-transcendental, da forma como se apresenta já na sua primeira versão completa, *i.e.*, na primeira edição da *Crítica da razão pura*, impressiona não só pela envergadura e a profundidade da proposta filosófica como tal, mas também, e não menos, pelo carácter meticuloso da sua

1 Cf. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: W. Weischedel (Ed.), Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956-64, vol. VI, p.53.

2 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781) In: *Werke*. Akademie Textausgabe IV, Berlin: de Gruyter, 1968, p. 1-252 (sigla: KrV, A); estas citações: A XII, A XX.

exposição e o rigor na organização sistemática dos seus diversos componentes doutrinários: tão ubíquas são as definições e explicitações, tão espesso o tecido de provas e contraprovas, de demonstrações e deduções, que a obra transmite, de fato, a idéia de ela representar algo irrevogavelmente completo, definitivo e incontestável, tanto nas suas premissas quanto nas conclusões.

Uma leitura mais cuidadosa mostra, no entanto, que vários pedaços de teoria, e entre eles até alguns dos verdadeiros “pilares” da construção kantiana, são muito menos sólidos do que parecem à primeira vista: menos sólidos no sentido de que não os vemos em nenhum lugar submetidos a um exame rigoroso, exame esse que, segundo as próprias máximas críticas de Kant, unicamente poderia comprovar sua pretensa solidez. Estou me referindo aqui não tanto àqueles elementos – como, p. ex., a famosa (mas nunca fundamentada) distinção entre os dois “troncos” do conhecimento, sensibilidade e entendimento, ou a “imaginação” enquanto “função cega embora indispensável da alma” (*KrV*, B 103) que servem, num sentido mais “arquitetônico”, para sustentar, por assim dizer, a “estática” do edifício de pensamento transcendental, mas àqueles muitos outros de caráter mais “dinâmico”, ligados, antes, à idéia central do “*tender*” [*Streben*], de um suposto desenvolvimento progressivo, um aperfeiçoamento possível ou até necessário da razão, como se expressa no uso de certas fórmulas como, p. ex., a de uma “disposição natural” [*Naturanlage*] (do “ser racional”, da “humanidade”, da “razão”) e do respectivo “dever” de “cultivá-la”, do “destino” do homem e da razão, ou da ambição e do “interesse” que esta última tem na existência de certos objetos ou num determinado modo de atuação. A esse conjunto de conceitos “dinâmicos” pertence também o da “necessidade da razão”.

Como interesses e necessidades se fazem notar mais nitidamente em momentos e situações em que sua realização se torna difícil ou parece até ameaçada por encontrar certos limites (sejam eles reais ou aparentes), convém tratar também a necessidade da razão, primeiramente, sob o ponto de vista da sua limitação. O lugar sistemático que escolhemos para sua abordagem é, portanto, aquele da determinação dos limites da razão pura, ou seja, o da “transição” do uso teórico-especulativo para o uso prático da razão, exposta, por Kant, pela primeira vez no contexto da também “transição” da *Analítica*

para a *Dialética transcendental* da primeira *Crítica*, com seu conceito sistematicamente central, a saber, da “idéia transcendental”.



Kant introduz e expõe as idéias transcendentais (*KrV*, B 378ss.) num momento em que ele já tem plena certeza de ter concluído, com êxito, a primeira grande parte do seu trabalho crítico: a fundamentação e a delimitação definitiva de todo conhecimento possível. O que ainda falta, é não só a apresentação da contraprova (negativa) de que qualquer tentativa de questionar esses fundamentos e de alterar, estender ou ultrapassar os limites desse conhecimento, da experiência possível, tem que fracassar necessariamente – isso o tema dos “Paralogismos”, das “Antinomias” e do “Ideal” da razão pura, no Livro Segundo da “Dialética” (*KrV*, B 396-670) –, mas também a outra prova (positiva) de que a exclusão rigorosa de tudo aquilo que ultrapassa a esfera da experiência não resulte necessariamente na sua simples negação ou invalidação. O que falta é, portanto, mostrar como e porque certas figuras do puro pensamento, isto é, figuras que não correspondem a nenhuma intuição e, por isso, não podem ter nenhuma função constitutiva para o conhecimento, contribuem, mesmo assim, produtivamente para a consolidação desse mesmo conhecimento. Essas figuras – as idéias transcendentais supracitadas – são concebidas, por Kant, em analogia com os conceitos puros do entendimento da “Analítica transcendental”, que

“deu-nos um exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter *a priori* a origem de conceitos puros, que representam objetos anteriormente a toda a experiência ou, antes, indicam a unidade sintética que unicamente torna possível um conhecimento empírico de objetos”³.

3 Citações deste e dos trechos seguintes da *Crítica da Razão Pura - Kritik der reinen Vernunft* 2. Auflage 1787. Ed. Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 37a; sigla: *KrV*, B) - segundo a tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger (Os Pensadores: Kant. 2 vols., São Paulo: Nova Cultural, 1988).

Assim como a forma dos juízos, “convertida num conceito da síntese das intuições”, produziu categorias, que “dirigem todo o uso do entendimento na experiência”,

“podemos esperar que a forma dos silogismos⁴, se for aplicada à unidade sintética das intuições segundo a norma das categorias, conterà *a priori* a origem de certos conceitos que podemos denominar conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* e que determinarão segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência.” (KrV, B 378)

Se a função da razão nas suas inferências consiste – à diferença da função do entendimento: de dar unidade à ação de “ordenar diversas representações sob uma representação comum”, da “**unidade nos juízos**” (KrV, B 93/94) – na “**universalidade do conhecimento por conceitos**”, e se o próprio silogismo é um juízo, que é determinado *a priori* na extensão total de sua condição, o conceito transcendental da razão não pode ser senão “o [conceito] da **totalidade das condições** para um condicionado dado” (KrV, B 379⁵). Ora,

“visto que unicamente o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito racional puro em geral pode ser explicado mediante o conceito do incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado.” (ibid.)

Assim está patente que, do mesmo modo que os conceitos puros do entendimento, as categorias, representaram formas **necessárias** do conhecimento, também os “conceitos racionais puros da totalidade na síntese das condições” devem ser tomados como necessários – necessários, todavia, não como conceitos de objetos cognoscíveis, mas “pelo menos como **tarefas**⁶ para fazer progredir a unidade do conhecimento, se possível até o incondicionado”, possuindo assim, talvez, nenhuma outra utilidade que a de “conduzir o entendimento em direção à qual o seu uso, enquanto é ampliado ao máximo possível, é ao mesmo tempo posto em perfeito acordo consigo mesmo” (KrV, B 380).

Os conceitos puros sempre se referem, assim, “apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado – isto é, incondicionado em toda relação.” Dado que a razão pura “deixa tudo ao encargo do entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição ou, antes, à sua síntese na faculdade da imaginação”, ela “reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o absolutamente incondicionado”. Deste modo,

“a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (pois totalidade absoluta das condições não é nenhum conceito utilizável em uma experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade, da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, em um *todo absoluto*.” (KrV, B 382s.)

É precisamente por isso que qualquer “uso objetivo” dos conceitos puros da razão, ou seja, o uso deles para **conhecer** objetos, é “sempre *transcendente*”: assim como um “todo absoluto” não pode ser encontrado em nenhuma experiência (já que não existe nem categoria nem intuição correspondente), também eles mesmos, por serem conceitos da **razão** (e não do entendimento), *i.e.*, por serem *idéias*, não se deixam usar, ou melhor, não podem ser transformados em instrumentos para a “produção” de conhecimentos.

Ora, se a *idéia* transcendental representa assim, de fato, um conceito da razão, ao qual, por um lado, “não pode ser dado nos sentidos nenhum

4 – Cabe lembrar aqui que a razão, considerada como faculdade de “uma certa forma lógica do conhecimento”, é definida, por Kant, como “a faculdade de inferir”, isto é, como a faculdade “de julgar mediatamente (mediante a subsunção da condição de um juízo possível sob a condição de um juízo dado)” (KrV, B 386).

5 – Todos os negritos nesse parágrafo são meus.

6 – Rohden e Moosburger (*op.cit.*, p. 20) traduzem a palavra alemã “*Aufgaben*” por “problemas”; negritos meus.

objeto congruente”, mas pelo qual, não obstante isso, “todo o conhecimento empírico” deve ser considerado “como determinado por uma absoluta totalidade das condições”⁷ – em que, poderia-se perguntar, consiste finalmente o peso e a legitimidade teórica dela? – Kant admite francamente, que “a totalidade absoluta dos fenômenos é *somente uma idéia*”; como tal, ela possui o mesmo “defeito” que qualquer outra idéia, a saber, o de dizer “*muitíssimo* [...] com respeito ao objeto (enquanto objeto do entendimento puro)”, mas “*pouquíssimo* [...] com respeito ao sujeito”, isto é, com respeito à realidade empírica deste (*ibid.*).

No entanto, o fato de se tratar “*somente*” de idéias – assim a continuação da argumentação kantiana – não significa de modo algum que os conceitos transcendentais da razão podem ser considerados como supérfluos ou inventados arbitrariamente, pois

“se mediante eles já não pode ser determinado nenhum objeto, eles, não obstante, podem, no fundo e sem que se perceba, servir ao entendimento como cânone para o seu uso amplo e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, e guiado melhor e adiante nesse conhecimento”⁸.

Na verdade, as idéias transcendentais podem ser consideradas não só como não supérfluas, mas devem ser tomadas até como imprescindíveis, uma vez que elas, segundo o anterior, têm, não menos que os conceitos puros do entendimento, sua fonte na própria razão, isto é, que elas são “propost[a]s [*aufgegeben*] pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso necessariamente ao uso total do entendimento”⁹. Mas, podemos perguntar novamente, de que forma, de que tipo de necessidade trata-se aqui, já que a categoria da necessidade, enquanto forma pura do entendimento, neste nível da reflexão, não tem mais lugar algum.

Se Kant fala aqui do “necessário” ou da “necessidade”, ele está retomando um motivo que já aparece no Prefácio da *Crítica da Razão Pura* (*KrV*, A VII), e que vem acompanhando, como motivo genuinamente me-

tafísico – se bem que, às vezes, de forma mais implícita – grandes partes da sua reflexão crítica. É o motivo inicialmente mencionado da *ambição* ou do *interesse natural* da razão:

“(…) A razão humana tem um destino singular: ela sente-se importunada por questões a que não pode esquivar-se, pois elas lhe são propostas [*aufgegeben*] pela própria natureza da razão; mas também não pode resolvê-las, já que ultrapassam toda a capacidade da razão humana. É sem culpa que ela cai neste impasse. Começa com princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente comprovado por esta. Com esses princípios ela vai-se elevando gradativamente [...] a condições sempre mais remotas. Mas percebendo que desta forma o seu labor deve sempre permanecer incompleto, porque questões nunca têm fim, vê-se obrigada a lançar mão de princípios que transcendem todo uso possível da experiência [...]. E assim envolve-se em trevas e contradições; e isso lhe permite inferir que algures, e subjacente a tudo, deve haver erros latentes; mas é incapaz de descobri-los, porque os princípios que emprega já não reconhecem a pedra-de-toque da experiência, por transcenderem o limite de toda experiência.”

A situação em que a razão se encontra, segundo essa exposição, é evidentemente dilemática. Pior ainda é que se trata, conforme Kant, de um dilema *natural*: conhecendo seus limites “naturais”, a razão vê-se confrontada permanentemente com algo não menos “natural”, a saber, com a sua própria ambição, seu profundo interesse em ampliar e ultrapassar esses mesmos limites. E não tem outra opção: é seu “destino” envolver-se com questões que ela mesma, sem ter nenhuma chance de resolvê-las, quer e precisa resolver; ela “exige” (*KrV*, B XX) uma solução, “impelida pela sua própria necessidade” (B 21).

7 *KrV*, B 384 (negritos meus).

8 *KrV*, B 385. – Rohden e Moosburger (*op.cit.*, p. 23) traduzem “*ausgebreitet*” por “ampliado”.

9 *KrV*, B 384 (negritos meus).

Ora, é exatamente essa acepção peculiar de “necessidade” à qual se relaciona também o termo supracitado: a “relação necessária [da razão] ao uso total do entendimento” funda-se, assim, numa necessidade “**subjéctiva**” – em alemão: “*Bedürfnis*” – numa necessidade que a própria razão “sente” frente ao dilema aqui descrito. É sua “**ânsia indomável**” de encontrar satisfação que a leva a “tomar pé firme em esferas que ultrapassam de todo os limites da experiência”¹⁰.

A distinção kantiana entre um “destino” objetivo e uma “necessidade” subjéctiva da razão, que pode parecer, a primeira vista, um pouco artificial e pedante, revela-se, no decorrer da argumentação, um momento de suma importância¹¹. É entre esses dois pólos que se desenvolve toda a dinâmica da procura dos últimos fundamentos do nosso saber, e é com vista a essa dinâmica que evidencia mais claramente não só o móbil dessa procura, mas também, e sobretudo, o risco permanente que a razão corre de **falhar** na sua procura do absoluto: seguindo cegamente seu “impulso”, sua “**ânsia indomável**”, ela vai ultrapassar seus limites, sem percebê-lo, e se perder “nas trevas” do desconhecido.

De suma importância é a acentuação dos dois aspectos, como se vê, já pelo fato de ela apontar exatamente para aquilo que constitui a idéia central da crítica kantiana no espírito da “revolução copernicana” do pensamento, a saber: que os objetos da experiência – e, como podemos completar agora, também os “objetos”, *i.e.*, as idéias do pensamento¹² – têm que se regular unicamente pela natureza das nossas faculdades cognitivas. Não menos importante é, no entanto, um segundo momento que segue diretamente dessa mudança da perspectiva no pensamento: a questão do **uso** adequado da razão. É somente nesse horizonte do uso que faz sentido falar de limites do conhecimento e da necessidade de uma **determinação de limites**: dos limites de qualquer experiência possível e, junto com isso, do limite entre entendimento e pensamento, do uso imanente e transcendente da razão, das áreas dos *phaenomena* e *noumena*, do condicionado e do incondicionado.



Uma das muitas metáforas de que Kant se serve para explicitar o uso da razão com respeito a seus limites é encontrada no início do último capítulo da “*Analítica dos Princípios*”¹³. Nesse passo, em que ele fala do “domínio do entendimento puro” que (na primeira parte da *Crítica*) não foi só “percorrido” e “examinado cuidadosamente”, mas também “medi[do] e determina[do] o lugar de cada coisa nele”, Kant compara esta “terra da verdade” com uma “ilha fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis”, uma ilha “circundada por um vasto e tempestuoso oceano, [...] onde nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se dão a falsa impressão de novas terras” – terras que exercem, bem no sentido supracitado, justamente pelo seu caráter fantasmático, grande atração sobre os ilhéus, despertando neles o desejo de explorá-las e de integrá-las no seu próprio domínio.

O inevitável fracasso de tal plano deve-se, neste caso, não só ao oceano, essa “verdadeira sede da ilusão”, mas evidentemente também ao comportamento dos próprios insulanos, *i.e.*, ao **mau uso** que eles fazem do seu instrumentário disponível, cuja utilidade se restringe, como deveriam

10 KrV, B 824 (negritos meus).

11 Vale, todavia, lembrar que o motivo da “razão interessada”, como tal, *i.e.*, fora das suas implicações especificamente transcendentais, não é tão novo, mas encontra-se já nas teorias metafísicas da tradição. O próprio Kant refere-se explicitamente a Platão e ao fato que este “observou muito bem que a nossa capacidade cognitiva sente uma necessidade bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma unidade sintética para pôder lê-los como experiência, [...] que a nossa razão eleva-se naturalmente a conhecimentos, que transcendem de muito a capacidade de qualquer objeto, proporcionável pela experiência, de jamais congruir com os mesmos, [e que tais conhecimentos] possuem apesar disso a sua realidade e de modo algum são simples quimeras.” (KrV, B 370s.)

12 Cf. a esse respeito, p.ex., KrV, B XVIII: “No que concerne aos objetos, na medida em que apenas pensados pela razão, na verdade necessariamente, sem porém (pelo menos do modo como a razão os pensa) poderem de maneira alguma ser dados na experiência, as tentativas de pensá-los (pois tem que ser possível pensá-los) constituirão mais tarde uma esplêndida pedra de toque daquilo que tomamos como o método transformado da maneira de pensar, a saber, que das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas.”

13 KrV, B 295 ss. (Seção Terceira da Doutrina Transcendental da Faculdade do Juízo: Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*).

saber, exclusivamente a operações dentro dos limites do seu território e, isso sim, à **demarcação desses limites** – (demarcação essa que, no entanto, não pode consistir de modo algum na construção de algo novo, mas pura e simplesmente na descoberta e no reconhecimento de um já “dado”, uma vez que se trata de uma ilha “fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis”). – Na aplicação dessa metáfora ao já exposto, evidencia-se mais um momento de grande importância: assim como a ilha não se deixa pensar sem o mar que a circunda – de contrário, o próprio conceito da ilha tornaria-se impossível – também o universo do incondicionado, não obstante seu caráter totalmente solto (“absoluto”) da área do conhecimento, deve ser tomado sempre como **sistematicamente** relacionado com esta última; e assim como o mar contribui essencialmente – só, por assim dizer, “por fora” – para a formação dos limites da ilha, também o incondicionado desempenha uma tal função limitativa com relação ao entendimento condicionado.

É essa constelação complexa – por um lado, a razão quê, para produzir conhecimento, só dispõe das categorias do entendimento e fica, portanto, “naturalmente” presa ao âmbito da experiência, sentindo, mesmo assim, o “insaciável desejo”, também natural, de sair dele (sem poder fazer uso nem daquele nem de um outro instrumentário); e, pelo outro, a “naturalidade” e imutabilidade dos limites entre os dois domínios do conhecimento e das idéias, os quais, não obstante a “autonomia” de cada um deles, condicionam-se mutuamente – é essa constelação que temos que ter presente em todos os momentos em que vemos abordada, explícita ou metaforicamente, a questão da “dupla-cidadania” físico-metafísica do homem, ou seja, a questão da possibilidade e da necessidade de sua transição do mundo sensível do “ser” ao mundo inteligível do “dever-ser”.

Um desses momentos (e, sob o ponto de vista sistemático, talvez um dos mais importantes) é aquele, nos últimos parágrafos dos *Prolegômenos*¹⁴, onde Kant, por ocasião de uma abordagem crítica da posição cética de Hume, volta a falar da “determinação dos limites da razão pura”¹⁵ e onde ele tenta diferenciar e aprofundar mais o que já foi exposto a respeito. Ele parte, neste contexto, de uma sucinta análise conceitual, segundo a qual “limites”, pelo menos “em entes extensos [...], pressupõem sempre um espaço que é

encontrado fora de um certo lugar determinado e o compreende”, distinguindo-a terminologicamente de “barreiras”, as quais, como tais, não necessitam disso, já que estas “são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir inteireza absoluta”. Se o conhecimento da razão é “homogêneo”, como, por exemplo, na matemática e nas ciências naturais, ela conhece apenas barreiras, mas não limites, ou, em outras palavras, conhece simplesmente “que há algo fora dela, algo que nunca poderá alcançar”, mas não que ela mesma “no seu processo interior algures será completada” (*Pr*, 352s.).

Cabe apontar que o reconhecimento da existência de barreiras, nas ciências, não contradiz de modo nenhum a idéia de uma ampliação ilimitada do conhecimento e de um permanente progresso científico, mas significa apenas que tal ampliação ou progresso podem ser projetados e realizados somente dentro do seu próprio campo de ação, ou seja, no campo dos fenômenos, da intuição sensível. Aquilo que se apresenta, como “tarefa” necessária e natural, unicamente à reflexão metafísica: as idéias transcendentais “[n]um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas”, isso fica inteiramente fora da matemática e das ciências naturais; elas não só “nunca pode[m] conduzir até lá”, mas “nem sequer necessita[m]” delas para seu trabalho exclusivamente construtivo ou descritivo: não há motivo, na linguagem metafórica sobredita, para elas se preocuparem com o jogo ilusório do nevoeiro no oceano; caso o façam, estão fazendo simplesmente algo errado, algo que deve e que pode ser corrigido, uma vez que se trataria, neste caso, do resultado de uma mera confusão, ou seja, de uma ilusão causada somente “mediante a influência despercebida da sensibilidade [sobre] o entendimento” no juízo (*KrV*, B 351), e não, como no caso da reflexão metafísica, de uma “ilusão transcendental” necessária, i.e., de um tipo de ilusão que, mesmo tendo descoberto seu caráter ilusório, não desaparece e não deixa de continuar fazendo efeito.

14 Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. (Werke. Akademie-Ausgabe IV. Berlin: de Gruyter, 1968, pp. 255-382; sigla: *Pr*)

Citações neste texto segundo a tradução brasileira de Tania Maria Bernkopf (*Prolegômenos*. In: *Os Pensadores: Kant* (II), São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 5 – 99), com algumas pequenas correções.

15 *Prolegômenos* (sigla: *Pr*), §§ 57 – 60 (Ak. 350 – 365).

É, pois, somente a metafísica que, “nas tentativas dialéticas da razão”, nos leva a **limites**, no sentido estrito da palavra. Ela não pode contentar-se com a mera instauração de barreiras, com a exclusão (apenas negativa) do não-cognoscível do universo da reflexão, mas vê-se, em virtude da necessidade das suas idéias transcendentais, obrigada a determinar também **positivamente** – embora, obviamente, não por meio de conceitos do entendimento – aquele “espaço pressuposto” que “é encontrado fora [do] lugar” da experiência possível e que “o compreende” (*Pr*, 353).

Se a determinação negativa por barreiras se efetua necessariamente como exclusão, como desconexão de um campo (o do cognoscível) de um outro (o do incognoscível), a determinação positiva de limites só pode ser concebida, analogamente, como **conexão** desses dois campos. Ora, dada a irrevogabilidade das restrições do poder cognoscitivo da razão, surge a questão de como esta vai operar uma tal conexão “real” entre o que conhecemos e o que não conhecemos e jamais conheceremos. Na solução que Kant nos oferece e que implica novamente tudo o que se apresentou, no anterior, como intrinsecamente ligado às idéias transcendentais da razão, a saber, que temos que pensar com necessidade

“um ente imaterial [e] um mundo inteligível [...], puros *noumena* [...], porque a razão só encontra neles [...] completude e satisfação, o que nunca pode esperar encontrar ao derivar os fenômenos de seus fundamentos homogêneos, e porque estes se referem realmente a algo distinto deles (por conseguinte, totalmente heterogêneo)”;

ele parte da idéia de que, não obstante a principal indeterminabilidade destes entes em si mesmos, “devemos”, pelo menos, “admiti-los na **relação** ao mundo dos sentidos e conectá-los pela razão”, uma vez que “podemos ao menos pensar esta conexão por meio de tais conceitos, que expressam sua relação com o mundo dos sentidos” (*Pr*, 355).

Ora, Kant sabe muito bem que a determinação de uma tal conexão, ainda que não se baseie em conceitos empiricamente definidos, só faz sentido na medida em que ela não fica totalmente vazia. Em outras palavras: ela tem

que ser mais que apenas uma “boa idéia”, uma mera hipótese – ela tem que ser entendida, não menos que qualquer outra relação no interior dos limites da experiência, como ato ou resultado de **conhecimento**. E é, de fato, exatamente nisso que Kant insiste:

– que a realização dessa conexão é ainda conhecimento – um conhecimento, todavia, “justamente em cima do *limite* [*auf der Grenze*] de todo o uso legítimo da razão”, que pertence, como tal (e, claro, na medida que confinamos nosso juízo unicamente à “**relação** que o mundo pode ter com um ente cujo próprio conceito está além de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo”), tanto ao campo da experiência como àquele dos “entes de pensamento” [*Gedankenwesen*], sem que isto implique numa violação do preceito básico de evitar todos os juízos transcendentais da razão (*Pr*, 356s.);

– que ela é conhecimento **real**, já que a razão, no ato da demarcação “positiva” dos seus limites, tem que se estender até aquele ponto extremo que não pode ser mais concebido como pertencendo ao “interior” do campo da experiência, descobrindo assim, de fato, algo “que aliás lhe é desconhecido”, a saber, aquele “lado exterior” do limite atrás do qual ela só “encontra um espaço vazio diante de si”, em que “pode conhecer formas para coisas, mas não as próprias coisas” (*Pr*, 361);

– e que ela é, finalmente, conhecimento **necessário**, uma vez que é só essa sua limitação positiva que faz com que a razão não permaneça “encerra[da]” dentro do mundo dos sentidos, nem “vaguei[e]” fora do mesmo, mas, como convém ao conhecimento real do limite, “circunscrev[a]-se apenas àquela relação daquilo que está fora dele com o que está contido dentro do mesmo limite” (*Pr*, 361).

Kant chama um conhecimento desse tipo, fundamentado não em conceitos mas só na possível relação entre eles, de “**conhecimento por analogia**”, deixando, no entanto, bem claro – isso o ponto decisivo para todo o seu raciocínio posterior – que vai usar o termo “analogia” não na sua acepção comum, a saber, como “uma semelhança imperfeita entre **duas coisas**”, mas, bem no sentido do já exposto, como “uma semelhança perfeita de **duas relações** entre duas coisas completamente dessemelhantes” (*Pr*, 357).

Como se aplica concretamente um tal conhecimento a uma determinada matéria de reflexão metafísica, isso é exemplificado, ainda no mesmo contexto, com base na idéia transcendental “teológica” da unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral, cujo objeto é “o ente de todos os entes”, ou seja, Deus (KrV, B 391). A argumentação kantiana a esse respeito é, resumidamente, a seguinte:

Se pensamos o conceito de deus somente como conceito puro da razão, o qual representa, neste caso, apenas “uma coisa que contém todas as realidades¹⁶”, sem, no entanto, “poder determinar uma única delas”, esse conceito fica, na verdade, vazio e sem significação. Problemático torna-se o procedimento só no momento em que atribuímos a ele, além dos predicados meramente ontológicos (eternidade, onipresença, onipotência, etc.) outros que expressam propriedades capazes de fornecer “um conceito *in concreto*”; se nós afirmamos, por exemplo, não só que o “ente original” é uma causa, mas se especificamos também como é constituída sua causalidade, a saber, pelo entendimento ou pela vontade. Nesse caso, nos vemos obrigados a recorrer a conceitos derivados do mundo dos sentidos, como, por exemplo, a nosso próprio entendimento humano, ou a nosso conceito empírico de vontade. Dada a insuficiência de todos esses conceitos empíricos para a determinação de um ser não empírico, não dependente de fenômenos, é inevitável que temos, a partir de um certo ponto, ou de ir para além deles, ou de estender seu uso também para objetos não-fenômicos. No primeiro caso, nada mais restaria a não ser a simples forma do pensar sem nenhuma intuição, o que significaria, novamente, não ter mais nada determinado, ou seja, nenhum objeto de conhecimento; enquanto que, no segundo, cairíamos inevitavelmente em contradição, justamente por continuarmos atribuindo ao ente supremo não – empírico as propriedades dos nossos objetos da experiência.

Ora, são, em tese, esses dois casos que representam as duas posições teológicas exemplares – a do “deísmo” e a do “teísmo” (na sua acepção dogmática) – às quais Kant vem contrapor sua própria doutrina crítica. Enquanto que o “deísta”, seguindo fielmente o princípio da não-aplicabilidade de conceitos empíricos a objetos numênicos, tem que se conformar com a convicção modesta de que “podemos” conhecer a existência de um ente

originário, “quando muito, pela simples razão, mas que o nosso conceito sobre ele é meramente transcendental”, isto é, não determinável por conceitos (KrV, B 659), e o “teísta”, pelo outro lado, na sua defesa de um “*Deus vivo*”, de uma “*summa intelligentia*” (KrV, B 661), não tem outro meio para “fundamentar” sua doutrina a não ser o uso transcendente dos conceitos empíricos, ou seja, a interpretação “antropomórfica” do conceito de deus, o procedimento crítico, proposto por Kant, de uma aplicação meramente analógica dos conceitos empíricos ao ente inteligível, possibilita, ao que parece, uma conciliação entre essas duas posições problemáticas: detendo-nos, no nosso juízo, como já foi dito, estritamente “em cima do limite” do uso legítimo da razão, “não atribuímos ao ente supremo nenhuma das propriedades [empíricas] *em si mesmas*, [...] evitando assim o antropomorfismo *dogmático*”; atribuindo, não obstante, essas propriedades “à relação do mesmo [do ente supremo] com o mundo”, praticamos uma forma bem diferente – e a única legítima – de antropomorfismo, a saber, um antropomorfismo meramente “*simbólico*, que de fato só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto” (Pr, 357):

“Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte.”¹⁷

16 Assim a correção proposta por K. Vorländer em Pr, 355,9/10 (“*alle Realitäten*” em vez de “*alle Realität*”).

17 O caráter peculiar de um tal “conhecimento por analogia”, baseado no uso “simbólico” da linguagem, e a sua capacidade específica de fornecer um conceito de relação de “coisas que me são totalmente desconhecidas” mostra-se ainda mais claramente num outro exemplo em que Kant aponta esta mesma relação, do seguinte modo: “[...] como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = *a* com o amor dos pais = *b*, como a prosperidade do gênero humano = *c*, com o desconhecido em Deus = *x*, o que denominamos amor, não que este tenha a mínima semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr sua relação com o mundo como semelhante com a que as coisas do mundo têm entre si.” (Pr, 358)

Kant chama este teísmo “simbólico” – mais uma vez: um teísmo, que a) não se contenta com a constatação da mera pensabilidade de uma “causa do mundo”, mas que pode afirmar, embora “problematicamente”, a realidade de um “criador do mundo”; que, entretanto, b) nega a determinabilidade “dogmática” deste ente supremo por conceitos empíricos; e que c) se realiza, conseqüentemente, não por meio de um conhecimento discursivo, mas exclusivamente “analgógico” – esta forma de teísmo Kant chama também de **teologia natural**. – “Natural” pode ser chamada essa teologia não só pelo fato de nela se manifestarem tanto a “necessidade” como o “destino” da razão, ambos eles, conforme as considerações anteriores, momentos também “naturalmente” inerentes nesta última; mas também pela sua própria qualidade específica, agora explicitada, de ser um conceito “no limite” da razão humana, que sustenta o caráter natural dela, isto é, pelo fato de ela ser fundada no conhecimento (positivo) dos seus próprios limites, os quais nada mais são do que os limites “naturais” entre o mundo fenomênico e o mundo numênico.

É, portanto, justamente esta perspectiva teológica, baseada no reconhecimento da necessidade natural e dos limites naturais da razão, que nos permite a formulação não contraditória e o uso legítimo do conceito de um ente supremo. Não contraditória é a idéia da necessidade de um ente supremo, nesta perspectiva, na medida em que ela se mostra plenamente compatível com a doutrina crítica kantiana, segundo a qual “a razão nunca nos ensina mais através dos seus princípios *a priori* do que objetos de experiência possível”¹⁸; e legítimo é o uso dessa idéia, porque ela, finalmente, não representa mais do que a “expressão adequada a nossos fracos conceitos: que pensamos o mundo de tal maneira *como se* ele derivasse de uma razão suprema de sua existência e determinação interna”, isto é, uma maneira de pensar “pela qual conhecemos, em parte, a constituição do mundo como tal, sem que com isso pretendamos determinar sua causa em si mesma”, e pela qual colocamos, por outro lado, “o fundamento desta constituição (da forma da razão no mundo) na *relação* da causa suprema com o mundo, sem considerar, no entanto, para isto o mundo suficiente por si mesmo” (*Pr*, 359).

Ora, fazer uso das idéias **como se** fossem entidades reais, significa, na terminologia kantiana, interpretá-las não como princípios constitutivos,

mas apenas **regulativos** de qualquer conhecimento. Que este uso regulativo não pode ser entendido apenas como defeito (*i.e.*, como conseqüência inevitável e, quiçá, até lamentável, da não-cognoscibilidade das idéias), mas, bem pelo contrário, como “excelente e imprescindivelmente necessário”, uma vez que ele “consiste em dirigir o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto”, um ponto que, embora seja apenas “um *focus imaginarius*, [...] totalmente fora dos limites da experiência possível, serve, no entanto, para propiciar [aos conceitos de entendimento] a máxima unidade ao lado da máxima extensão” (*KrV*, B 672): isso já foi salientado no início¹⁹ e resulta agora, depois da determinação positiva da função do limite e do conceito de um conhecimento analógico, ainda mais óbvio.

Quanto ao aspecto sobredito da necessidade (subjativa) da razão, da sua “ânsia indomável” de ultrapassar os limites da experiência, fica manifesto que um tal uso apenas “heurístico” das idéias transcendentais, baseado na interpretação delas como meros princípios regulativos, corresponde plenamente ao interesse da razão na sistematização das regras e dos conceitos do entendimento e na classificação sistemática dos conhecimentos empíricos, conseguindo assim, efetivamente, “proporcionar a mais perfeita satisfação [a ela] com respeito à investigação da máxima unidade em seu uso empírico” (*KrV*, B 704). Não precisa ser ressaltado, no entanto, que se trata aqui de um interesse e de uma satisfação que só a razão **teórica**, ou melhor, a razão “**especulativa**” (já que ela ultrapassa o limite da experiência), pode “sentir”. É só ela que, para a realização do seu único fim – a explicação da unidade sistemática da natureza e do nosso conhecimento dela – pode contentar-se com a mera idéia da totalidade incondicionada de todo condicionado e não precisa pressupor a existência de objetos correspondentes às

18 Essa restrição “não impede”, no entanto, como resultou da argumentação anterior (cf. pp. 10ss. deste texto), que a mesma razão “nos leve ao *limite* objetivo da experiência, a saber, à relação com algo que, não sendo objeto da experiência, deve ser o fundamento supremo [*oberster Grund*] de todos os objetos da mesma, sem nos ensinar, todavia, algo a respeito dele em si mesmo, mas apenas em relação ao seu próprio e inteiro uso, dirigido aos mais altos fins, no campo da experiência possível.” (*Pr*, 361s.)

19 Cf. p. 4 deste texto.

idéias (p.ex., um deus). E mais ainda: ela não somente não precisa pressupor, para sua satisfação, a existência de idéias reais, mas – e aqui faz-se notar, novamente, o momento do seu uso correto – nem tem o direito de fundamentar suas especulações em tais pressuposições, uma vez que isso implicaria [obviamente, inevitavelmente] na infração do preceito crítico da incognoscibilidade, ou seja, na utilização ilegítima, transcendente e, portanto, necessariamente contraditória dos conceitos da razão.

É com respeito a este aspecto do uso correto das idéias que Kant chama os princípios regulativos da razão especulativa de “máximas”, apontando com isso, mais uma vez, o caráter subjetivo desses princípios. Dado que eles, à diferença dos princípios objetivos do conhecimento (das categorias do entendimento), são, como já ouvimos, “inferidos não da constituição do objeto”, mas apenas “do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto” (*KrV*, B 694), cabe à própria razão resolver o problema do seu apaziguamento, ou seja, descobrir o modo certo da utilização dos seus conceitos e operar, em coerência consigo mesma – o que nada mais significa do que: seguindo a sua própria máxima de reflexão – a conciliação desejada entre estes e aqueles outros conceitos do entendimento.



Ora, seguir máximas, ter interesse, sentir a necessidade de ultrapassar limites dados, tudo isso caracteriza a razão não só na sua reflexão teórico-especulativa, mas também no seu uso prático – o que não causa surpresa, já que se trata, como Kant não se cansa de frisar, “no fundo sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar”²⁰. Com efeito, a constelação básica – por um lado, o sujeito dentro de seus limites imutáveis do conhecimento possível, e, pelo outro, a esfera do inteligível, definitivamente inalcançável pelo raciocínio teórico – não é outra, e também o “problema” a ser resolvido apresenta-se, pelo menos sistematicamente, igual ao da razão teórica: superar o abismo entre o condicionado e o absolutamente incondicionado, sem, todavia, violar os princípios básicos do seu próprio funcionamento. O que difere fundamentalmente, no entanto, são os motivos e

os objetivos que propulsam a razão prática na sua procura da totalidade incondicionada do seu objeto. Visto que ela não se ocupa, como a outra, em explicar ou fundamentar conhecimento, mas em determinar os princípios do dever e do agir humano, ela atua segundo as suas regras próprias, “não necessita[ndo mais] da assistência da razão especulativa” (*KrV*, B XXV).

Isso significa, primeiro, que a razão prática não pode mais contentar-se com um uso meramente regulativo das idéias transcendentais; ela tem que insistir, pelo menos, na possibilidade da existência delas, uma vez que a falta de tal pressuposição – ou seja, a negação prévia, i.e., “dogmática”, dessa possibilidade – simplesmente tornaria nula qualquer procura de um outro, próprio acesso ao mundo inteligível. E significa, mais, que a razão agora, uma vez disposta a entrar naquele “incomensurável espaço do supra-sensível, [...] cheio de espessas trevas”²¹, em que qualquer relação com um possível conhecimento fica cortada, tem que certificar-se ainda mais meticulosamente de como e até que ponto ela pode fazer valer o seu “direito da necessidade” de supor e admitir algo que não pode saber objetivamente.

“Uma necessidade da razão pura no seu uso especulativo”, lemos a esse respeito, na “Dialética” da segunda *Crítica*²², “leva somente a hipóteses”, mas a da razão pura prática “conduz a postulados”. Enquanto que, no primeiro caso, “ascendo, do derivado, tão alto como quero na série das causas”, recorrendo à idéia de uma causa originária, não, como já sabemos, para “dar realidade objetiva [...] àquele derivado, mas somente para “satisfazer [...] minha razão investigante”, no segundo caso, a necessidade da razão pura prática funda-se, em contrapartida, “num dever de fazer de algo [...] o objeto da minha vontade para promovê-lo com todas as minhas

20 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. (Werke, Akademie-Ausgabe, III, p. 8).

21 I. Kant, *Was heisst: Sich im Denken Orientieren?* (Werke in sechs Bänden. Ed. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956-1964, III, p. 312); aqui aparece também a fórmula do “direito da necessidade da razão”, citada no fim deste parágrafo.

22 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (sigla: *KpV*). Ed. Karl Vorländer. Hamburg: Meiner, 1993 (Philos. Bibliothek Bd. 38), I,2,2,VIII (“Do considerar-como-verdadeiro por uma necessidade da razão pura”), p. 163.

forças". Esse "algo" representa aquele absolutamente incondicionado que a razão pura prática procura para todo prático-condicionado (baseado nas inclinações e nas necessidades "naturais"), isto é, a totalidade incondicionada do objeto da razão pura prática. Kant chama este objeto de *sumo bem* [*summum bonum*; *höchstes Gut*], entendendo por ele a combinação ideal entre virtude e felicidade²³, o "bem perfeito", cuja "realização" nos é mandada *a priori* pela liberdade da vontade (KpV, 130).

Fazer algo por dever – essa é a fórmula que expressa o modo específico do agir moral, ou seja, um agir que resulta da determinação imediata pela lei da moralidade (KpV, 84). Sabe-se que a lei moral, em que todas as ações morais se fundam, é concebida como apoditicamente certa por si mesma e universalmente válida; ela independe, portanto, na só de inclinações sensíveis e de leis empíricas ou jurídicas, mas também não precisa de nenhum "outro apoio", p.ex., "pela opinião teórica acerca da constituição interna das coisas, do fim secreto da ordem do mundo ou de algum governante que a ela preside", para nos obrigar a ações incondicionalmente conformes à lei. Em outras palavras: "fazer do sumo bem o objeto da minha vontade" constitui uma necessidade da razão que se origina de um princípio objetivo de determinação, o qual é a lei moral.

Ora, com a rejeição explícita da necessidade de qualquer "apoio" por meio de outros teoremas metafísicos, Kant quer enfatizar o fato da autonomia irrestrita da vontade no ato da sua legislação moral, e de ela representar não só um entre outros, mas o único princípio de todas as leis morais e dos deveres conformes a elas (KpV, 39). Nesse sentido, qualquer eventual recorrência a outros princípios fundamentadores seria, de fato, fatal para a vontade, que perderia, com isso, sua propriedade essencial de ser autônoma, tornando-se condicionada, dependente, ou seja, heterônoma.

O fato de o dever fundar-se unicamente no princípio objetivo da moralidade não impede, no entanto, uma associação – até a associação necessária – de outros conceitos da razão a esse mesmo dever. É exatamente isso que Kant afirma com respeito à necessidade da razão prática pura: que ela, no cumprimento do seu dever de promover o sumo bem, tem que pressupor

(ou melhor: "sente" a necessidade e tem o direito de pressupor) não só a possibilidade deste, mas, junto com isso, também as condições para tal possibilidade, as quais sejam: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus, porque "não posso prová-las por meio da minha razão especulativa, embora também não as possa refutar" (KpV, 163/4). É, então, não a própria lei moral, mas "o efeito subjetivo desta lei", a saber, "a disposição [*Gesinnung*] adequada a ela [...] para promover o sumo bem", que pressupõe que este último é possível, ou seja, que se trata não apenas de um conceito vazio, "sem objeto". Dado que os referidos postulados – Deus, liberdade, imortalidade – atingem somente as condições da possibilidade do sumo bem, e isso em vista de um fim praticamente necessário da pura vontade da razão (a qual, nesse caso, "não escolhe, mas obedece a um mandamento incessante da razão"), Kant pode falar aqui, coerentemente, de uma "necessidade [fundada] numa intenção absolutamente necessária", que justifica, como tal, a sua pressuposição não apenas como hipótese permitida, mas como "postulado com propósito prático"; fato esse pelo qual, assim a conclusão kantiana,

"o homem honesto pode certamente dizer: *quero* que exista um Deus, que a minha existência neste mundo seja, também fora da conexão natural, uma existência num mundo puro do entendimento, e enfim, que minha duração seja infinita, insisto nesta fé e não me deixo tirá-la; pois essa é a única coisa em que o meu interesse, já que não *posso* nada restringir dele, determina inevitavelmente o meu juízo [...]."

Ora, o tom enfático em que Kant fala aqui da intenção "absolutamente necessária" da razão e da "determinação inevitável" do juízo pela

23 Cabe lembrar aqui da distinção kantiana entre "felicidade" [*Glückseligkeit*] e o "merecimento" ou a "dignidade de ser feliz" [*Glückwürdigkeit*] que desempenha um papel-chave na argumentação referente ao sumo bem enquanto "objeto total e perfeito" da razão prática pura, i.e., de uma vontade pura. Nem a primeira (entendida como fim ou estado subjetivo, baseado em sentimentos heterônomos de prazer e bem-estar), nem a segunda (entendida como agir moral livre, virtuosa e, como tal, autônoma) são adequadas, cada uma por si, para servir como sumo bem; ambas devem ser pensadas como ligadas necessariamente: "virtude (enquanto dignidade de ser feliz) é a condição suprema de tudo o que nos possa aparecer como desejável" e, portanto, também "de toda nossa busca da felicidade." (KpV, 127s.)

validade universal dos seus postulados poderia causar a impressão de ele, não obstante todas as afirmações contrárias, estar abandonando, finalmente, sua própria posição rigorosa relativamente ao caráter não-determinante, ou não-constitutivo, das idéias. Mas esse trecho – que representa, em tese, nada menos que o “credo” daquilo que Kant chamará de “fé racional” – deve ser lido com muita atenção: quem **pode** dizer que “*quer*[...] que exista um Deus”, e quem tem motivo, até motivo racional, para insistir numa tal fé, é somente o “homem honesto”, ou seja, o homem que não só admite a validade e a obrigatoriedade irrestrita da lei da moralidade mas que também a “prática”, isto é, que leva (ou faz, pelo menos, todo o possível para levar) uma vida em consonância com esta lei. É só com esta premissa da validade irrestrita da lei moral e da sua aplicação efetiva pelo “homem honesto” que a conclusão teológica faz sentido e se deixa até defender no sentido sobredito; e é apenas assim que ela pode figurar não só de “hipótese”, mas de um verdadeiro “postulado da razão”.

Esse postulado mostra-se, no entanto, na perspectiva da argumentação anterior, apenas **subjetivamente** necessário. É verdade que a “*ratio essendi*” dele só pode ser vista na **objetividade** da lei moral, mas sua **validade real** relaciona-se unicamente àquele “efeito subjetivo” desta lei identificado, por Kant, como “disposição [*Gesinnung*] adequada a ela para promover o sumo bem”. Ou, nos termos anteriormente usados, que o postulado tenha, de fato, **validade** é uma necessidade [*Bedürfnis*] – se bem uma necessidade irrejeitável – da razão; e é na consciência desta validade que a razão encontra, finalmente, sua satisfação.

Que essa necessidade, bem como sua satisfação, são legítimas, ou melhor, que a razão tem realmente o **direito** de recorrer a seu “sentimento” de necessidade e de satisfazê-la exatamente desse modo, é garantido, neste caso, da forma mais convincente e mais sólida possível, a saber, pela própria objetividade da lei moral, a qual, embora por sua vez não dependendo nem sendo objeto de nenhum postulado, nos obriga a fazer do sumo bem o objeto da nossa vontade e a “promovê-lo com todas as [nossas] forças”.

Retornando, enfim, à idéia inicial do **limite** e, junto com isso, da necessidade de uma orientação adequada aquém e além dos limites do conhecimento, cabe anotar, mais uma vez, que também a discussão das pos-

sibilidades e necessidades da razão **prática** representa, antes de mais nada, uma discussão crítica dos seus limites e do seu uso legítimo. O fato de a razão prática não precisar, para a fundamentação e a instauração dos seus próprios princípios, do apoio pela razão teórico-especulativa não significa que ela pode fazer este trabalho independentemente ou até contra ela. É, bem pelo contrário, só o reconhecimento do seu limite **comum**, pelo qual a razão se sente obrigada a “percorrer”, “examinar” e “determinar”, como no caso da famosa ilha, o seu mundo da experiência possível e, uma vez consciente da sua limitação “natural”, a certificar-se da sua possibilidade, da necessidade e, nomeadamente naquele “incomensurável espaço escuro” fora desse mundo, do **direito** desta sua necessidade, enquanto “fundamento subjetivo, para supor e admitir aquilo que ela com fundamento objetivo não pode pretender saber”²⁴.

24 *Was heisst: Sich im Denken Orientieren?*, l.c., p. 312.

Resumo

O objetivo deste artigo é ressaltar o papel sistemático de um termo frequentemente usado por Kant em todas as suas três *Críticas*, a saber, o da “necessidade da razão” (“*Vernunftbedürfnis*”). O uso deste termo, bem como a forma peculiar da sua legitimação teórica, é estreitamente ligado à abordagem das “idéias transcendentais”, a sua necessidade e utilidade sistemáticas e, ao mesmo tempo, ao seu uso legítimo ou ilegítimo no contexto da argumentação transcendental, no seu todo; ponto este que implica, por sua vez, a determinação rigorosa do limite entre aquilo que pode ser conhecido e o incognoscível. Embora reconhecendo a existência e o caráter “natural” e imutável de tal limite, a razão “sente” a incessante necessidade de ultrapassar seus próprios limites; algo que dá à sua atividade uma dinâmica muito particular. Eu quero mostrar que a figura de pensamento da “necessidade sentida” e do “direito” de um tal “sentir”, apesar do seu caráter claramente *assistemático*, representa muito mais do que um mero recurso retórico ou um capricho metafísico; desempenha, bem pelo contrário, uma função *sistemática* indispensável dentro do projeto crítico kantiano de conciliar as pretensões da razão teórica, bem como da prática.

Abstract

The object of this article is to emphasize the systematic role of a term frequently used by Kant in each of the three *Critiques*: “necessity” or “need of reason” (“*Vernunftbedürfnis*”). The use of this term, just as the peculiar form of its theoretical legitimation, is closely connected with the discussion of the “transcendental ideas”, their systematic necessity and utility and, at the same time, their legitimate or illegitimate use in the context of transcendental argumentation on the whole; this last a topic which involves, for its part, a rigorous fixation of the boundary between what can and cannot be known. Although recognizing the existence and the “natural”, unchangeable character of such boundary, reason “feels” an incessant necessity to transgress its own limits, what gives its activity a very particular dynamic force. My concern is to show that the thinking figure of a “felt necessity” of reason and its “right” of that “feeling”, despite its clearly *asystematic* character, represents by far more than a mere rhetorical figure or a metaphysical caprice; it fulfils, on the contrary, an indispensable *systematic* function within Kant’s critical project to conciliate the claims of theoretical and practical reason.

O esquematismo kantiano e a crítica à indústria cultural

Rodrigo Duarte

Departamento de Filosofia da FAFICH-UFMG

1. Introdução

Este trabalho, cujo principal objetivo é aprofundar a relação entre o esquematismo kantiano e a reorientação ideológica da percepção sensível, sugerida por Adorno e Horkheimer no capítulo sobre a indústria cultural da *Dialética do esclarecimento*¹, caracteriza-se pela busca de subsídios na *Crítica da razão pura* para a compreensão de questões estéticas num sentido amplo – elementos que, se por um lado, não se restringem àqueles da sensibilidade enquanto receptividade das impressões, na *Primeira Crítica*, por outro, não são também totalmente recobertas pelos constituintes do juízo de gosto, tal como são levantados na *Crítica da faculdade de julgar*.

Embora se saiba que Kant distinguia enfaticamente os âmbitos gnosiológico e estético no sentido atual do termo, parece-nos muito necessário procurar aproximar as investigações sobre a sensibilidade enquanto subordinada ao processo de conhecimento, por um lado, e sua “simples apreensão” da forma dos objetos no tocante à produção de sentimentos de prazer ou desprazer no sujeito, por outro, já que atualmente a contrapartida real dos objetos estéticos (obras de arte, por exemplo) é a triunfante tentativa de controle completo dos modos de percepção a partir dos “esquemas” fornecidos pela indústria cultural. Mas antes que entremos nessa discussão, com todos os problemas que ela pode

¹ Adorno, Theodor & Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Surhkamp, 1981, pp. 145 et seq.