

# **Studia Kantiana**

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**Número 12  
junho de 2012  
ISSN 1518-403X**

## **Editor**

Christian Hamm  
Universidade Federal de Santa Maria

## **Editor-Associado**

Rogério Passos Severo  
Universidade Federal de Santa Maria

## **Comissão Editorial**

José Henrique Santos  
Universidade Federal de Minas Gerais

Valerio Rohden  
Universidade Federal de Santa Catarina

Zeljko Loparic  
Universidade Estadual de Campinas

## **Endereço para correspondência**

Christian Hamm  
Departamento de Filosofia – UFSM  
Av. Roraima, 1000 – prédio 74-A  
Cidade Universitária – Camobi  
97105-900 Santa Maria, RS  
Tel.: (55) 3220-8132 ramal 30  
Fax: (55) 3220-8404  
E-mail: chvhamm@gmail.com

## **Conselho editorial**

António Marques  
Universidade de Lisboa

Eckart Förster  
Universidade de München

Francisco Javier Herrero Botin  
Universidade Federal de Minas Gerais

Guido A. de Almeida  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Henry Allison  
Universidade de Boston

José Alexandre D. Guerzoni  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Julio Esteves  
Universidade Estadual do Norte Fluminense

Marco Zingano  
Universidade de São Paulo

Marcos Lutz Müller  
Universidade Estadual de Campinas

Mario Caimi  
Universidade de Buenos Aires

Otfried Höffe  
Universidade de Tübingen

Oswaldo Giacóia  
Universidade Estadual de Campinas

Paul Guyer  
Universidade da Pennsylvania

Ricardo Terra  
Universidade de São Paulo

Vera Cristina Andrade Bueno  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

# Studia Kantiana

número 12  
junho de 2012  
ISSN 1518-403X

## Artigos

- 05     **O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão**  
          [The concept of noumenon in the “Transcendental dialectics”: the opening to a legitimate use of the ideas of reason]  
Monique Hulshof
- 34     **La teoría de la *causa noumenon* en Kant: ¿una ficción incompleta e innecesaria?**  
          [Kant’s theory of *causa noumenon*: an unnecessary and incomplete fiction?]  
Rubén Casado
- 51     **Sobre as antecipações da percepção**  
          [On the anticipations of perception]  
Edgard José Jorge Filho
- 64     **Leis permissivas da razão e o problema das ações moralmente-indiferentes em Kant**  
          [Kant on permissive laws of reason and the problem of morally-indifferent actions]  
Ricardo Machado Santos
- 77     **Intersubjetividade e degradação moral em Kant**  
          [Kant on intersubjectivity and moral degradation]  
Letícia Machado Pinheiro
- 93     **A *Methodenlehre* da segunda *Crítica* e suas possíveis consequências para uma ética cívica em Kant**  
          [The *Methodenlehre* of the second *Critique* and its possible consequences for a civic ethics in Kant]  
Alessandro Pinzani

- 110 **A doutrina do método na terceira *Crítica***  
[The doctrine of method in the third *Critique*]  
Clélia Aparecida Martins
- 126 **Maneira e método. Notas para uma genealogia da *Crítica* a partir da “Metodologia do gosto” da *Crítica do juízo***  
[Manner and method. Notes for a genealogy of the *Critique* from the “Methodology of taste” of the *Critique of judgment*]  
Nuria Sánchez Madrid
- 145 **O princípio da finalidade formal como um princípio regulativo-transcendental da faculdade de julgar reflexiva**  
[The principle of formal finality as a regulative-transcendental principle of the reflexive faculty of judging]  
Renato Valois Cordeiro

#### **Discussão**

- 175 **História e direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola semântica de Campinas”**  
[History and law in 1784. Comments on the “Semantic school of Campinas” interpretation]  
Ricardo Terra

#### **Tradução**

- 195 **Kant: Carta enviada a Iohann Heinrich Tiefrunk em 13 de outubro de 1797**  
[Kant: Letter sent to Iohann Heinrich Tiefrunk on October 13, 1797]  
Marcio Tadeu Girotti

## O conceito de númeno na “Dialética transcendental”: a abertura para um uso legítimo das ideias da razão

[The concept of noumenon in the “Transcendental dialectics”: the opening to a legitimate use of the ideas of reason]

Monique Hulshof\*

Universidade de São Judas Tadeu (USJT), São Paulo

Há uma dialética natural e inevitável da razão pura [...] que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, mesmo depois de descoberta sua ilusão (*Blendwerk*), não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos, que terão de ser constantemente suprimidos (*gehoben*). (KrV, A 298/ B 354)

O presente artigo tem como intuito inicial delinear como a investigação empreendida por Kant, na Dialética transcendental, sobre a parte essencial da metafísica – que se refere aos objetos supra-sensíveis – constitui uma problemática em relação ao pensamento de ‘coisas em si’ diferente da discussão realizada ao longo da Analítica transcendental. Como se procurou esclarecer na primeira parte deste estudo, ao longo da Analítica a distinção entre fenômenos e númenos vinculava-se à necessidade de limitação do conhecimento teórico aos objetos da experiência possível, a fim de justificar a possibilidade de um conhecimento anterior à própria experiência. Ora, não são poucos os intérpretes de Kant que compreendem a Dialética transcendental como uma mera continuidade dessa limitação do conhecimento teórico<sup>1</sup>. Nesse tipo de leitura, a distinção entre fenômenos e númenos continuaria cumprindo uma mera função de limitação no interior do projeto crítico. A referência de Kant às coisas em si mesmas teria em vista apenas mostrar que a pretensão de conhecê-

\* Email para contato: mohulshof@yahoo.com.br

<sup>1</sup> Cf. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*. Bennet também atribui à Dialética um conteúdo essencialmente negativo, embora sustente que esse caráter negativo não tenha nada a ver com as proposições sintéticas *a priori*, o qual segundo o que o autor defende – recusando tudo o que é dito nos *Prolegômenos* – sequer seria o problema próprio da razão pura (Bennet, *Kant's Dialectic*, p. 7).

las acaba conduzindo a metafísica tradicional a uma série de falácias em suas argumentações.

Contrapondo-se a essa leitura, Michelle Grier defende, em *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, que a preocupação central de Kant na Dialética transcendental não é a de dar continuidade  limitação do conhecimento, mediante a crítica aos erros da psicologia, da cosmologia e da teologia racionais, mas antes delinear o fundamento desses erros: a ilusão transcendental da razão. Chamando atenção para a divisão da Dialética em dois livros – o primeiro sobre os conceitos da razão pura e o segundo sobre seus raciocínios dialéticos –, Grier argumenta que é preciso compreender a diferença entre a apresentação da ilusão natural e inevitável inerente  própria formação dos conceitos puros da razão (as ideias) e a exposição das falácias dos raciocínios da metafísica tradicional, que emergem em conjunto com essa ilusão. Com essa diferenciação, Grier procura ressaltar que a ilusão transcendental não é ela mesma "enganosa" ou "falaciosa". O erro estaria presente apenas nos raciocínios dialéticos e se constituiria a partir da combinação da ilusão com uma má aplicação das categorias do entendimento puro.

Para consolidar seu argumento, Grier recupera o quadro geral da ilusão transcendental descrita por Kant. Esta consistiria na necessidade que a razão tem de passar da exigência subjetiva de unidade completa do pensamento para a pressuposição de um incondicionado, ou um objeto dado independentemente das condições da experiência (coisa em si mesma) (Grier, 2008, p. 8) Ela nada mais seria, portanto, do que a projeção de uma unidade objetiva que a razão faz em vista de sua exigência subjetiva de unidade sistemática do entendimento. Assim, o erro metafísico apontado por Kant não estaria nessa exigência natural e inevitável da razão em projetar a unidade do pensamento em uma representação de objetos (na representação de coisas em si mesmas), mas na tentativa de conhecer ou determinar o objeto dessa representação mediante uma aplicação ilegítima das categorias. Ora, a aparência transcendental  inevitável, mas o uso das ideias da razão que pretende o conhecimento de seus objetos (coisas em si mesmas)  um engano que pode ser corrigido e evitado.

Tomando um caminho inverso ao percorrido por Grier, cuja intenção é explicitar a teoria ou a "doutrina" kantiana da ilusão transcendental, Lebrun procura recuperar o sentido "não-doutrinal" da Dialética transcendental<sup>2</sup>, que permite a Kant desvelar a própria razão como fonte

---

<sup>2</sup> Cf. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*, p. 66: "Da investigação subjetiva, mas até agora governada pela analítica lógica (doutrina para o juízo), a *Crítica da razão pura* torna-se então, expressamente, um exame não doutrinal".

da ilusão metafísica. Em *Kant e o fim da metafísica*, ele ressalta a diferença de registro em que a filosofia crítica se encontra em relação aos outros sistemas filosóficos. Esta se coloca fora da filosofia tradicional no momento em que abandona a pretensão de responder aos problemas tradicionais da metafísica e passa a se preocupar com a mudança de seu método, com a mudança da própria maneira de pensar ou colocar os problemas (Lebrun, 1993, p. 5). Ao invés de impor novos princípios metafísicos, a *Crítica* põe em questão a própria pretensão de verdade destes. É exatamente esse colocar-se em outro terreno, a partir do qual pode comparar os diferentes sistemas metafísicos, que torna possível à *Crítica* remontar à fonte do erro, do qual todos eles partilham (Lebrun, 1993, p. 65).

Embora insista no caráter “não-doutrinal da *Crítica*, a leitura de Lebrun assemelha-se à de Grier em um ponto: contra a interpretação positivista, ele argumenta que a Dialética não tem como objetivo livrar as ciências teóricas das pretensões metafísicas que estendem o conhecimento até as coisas em si, mas o de mostrar que “aquilo que não é objeto de uma experiência possível não é por isso uma não-coisa” (Refl. 5938, XVIII, 395)<sup>3</sup>. Enxergar a Dialética como um ataque de Kant aos diferentes sistemas metafísicos, ou como um alerta de que todos eles erram ao ultrapassar os limites da experiência possível para conhecer objetos supra-sensíveis seria um sinal de má compreensão do próprio projeto crítico. Nas palavras de Lebrun:

Centrar a crítica na restrição à intuição no nosso uso teórico da razão é forçosamente expor-se a deformar seu projeto; é privilegiar a análise do conhecimento (o meio) às expensas da determinação da envergadura da razão (o fim). Que nossa razão cognoscente seja limitada exclusivamente aos fenômenos, esse é um resultado essencial da *Crítica* – mas que ela “deva se situar em relação ao espaço que ela vê em torno dela” (*Proleg.* IV 353), essa é a sua motivação. É verdade que a *Crítica* nos proíbe de ultrapassar o plano dos fenômenos, pois “o limite dos fenômenos pertence ao fenômeno”; “mas a coisa que forma o limite está fora deste” (Rx 4958). Ora, é a presença dessa “coisa” que nos obriga a traçar a linha, é porque o oceano estende-se a perder de vista que nós percorremos a orla. (Lebrun, 1993, p. 44)

Com essa ênfase à intenção final da *Crítica* – que não se encontraria na restrição do conhecimento à experiência, mas no traçado exato da razão

---

<sup>3</sup> As obras de Kant serão citadas de acordo com a Akademie-Ausgabe, na seguinte ordem: abreviatura da obra, número do tomo em algarismo romano e número da página em algarismo arábico. A crítica da razão pura será citada segundo as edições A (1781) e B (1789). Nas citações as traduções para o português estão referidas na bibliografia. As ênfases em negrito são nossas.

que se projeta para além dessa experiência – Lebrun reconhece na distinção entre fen menos e n menos uma função que não   a de limitação. O que obriga a razão a instaurar a cisão entre dois modos de considerar os objetos não   apenas a necessidade de estabelecer os limites do território do entendimento, mas, principalmente, a necessidade que esta tem de se lançar além desses limites.   essa ilusão necessária e inevitável presente na 'estrutura' da razão que a *Crítica*, ao permanecer na "etapa do método" e dispensando-se de constituir uma "teoria", torna-se capaz de delinear.

Lebrun afirma que esta ilusão   uma "confusão das condi es subjetivas do pensamento com as condi es objetivas" (Refl. 5553, XVI-II, 227) que tem sua origem em uma dificuldade da razão em representar aquilo que seu próprio princípio exige: o incondicionado que complete a série de condi es para um dado condicionado. O problema encontra-se no fato de a razão não conseguir representar o incondicionado senão "imitando" a unidade sintética expressa nas categorias do entendimento. Ora, assim como Grier, Lebrun insiste que o erro da *metaphysica specialis*, que a crítica se propõe a corrigir, não está nesse procedimento de representa o do incondicionado pela razão. O engano estaria na "aplica o precipitada" do princípio da razão, que pretende uma determina o do conceito de incondicionado mediante predicados sensíveis. Não está, portanto, em conceber um objeto supra-sensível, mas na tentativa de conhecê-lo mediante princípios, cuja validade   limitada   experiência.

Sob estratégias de interpreta o distintas<sup>4</sup> sobre a Dialética, Lebrun e Grier evidenciam que a preocupa o central de Kant não   a apresenta o das falácias que resultariam da indistin o entre fen menos e n menos, mas, antes, o delineamento do modo de operar próprio   razão, cuja manifesta o pode ser observada nos raciocínios dialéticos da psicologia, cosmologia e teologia racionais. Segundo essa leitura, a Dialética não deve ser entendida como um mero embate de Kant contra os argumentos da "metafísica especial", mas como a tentativa de explicita o de uma ilusão necessária   razão que, segundo Kant, estaria na origem desses argumentos. Mais do que isso, a Dialética não teria apenas o papel de identificar a ilusão subjacente   razão em suas pretensões especulativas, mas também o de anunciar como os conceitos próprios   razão, mesmo envolvendo certa ilusão, poderiam adquirir um uso legítimo.

A partir das interpreta es de Lebrun e de Grier   possível argumentar que a asser o de Kant sobre a necessidade de conceber as

---

<sup>4</sup> Grier compreende a Dialética como uma "doutrina" da ilusão transcendental, ao passo que Lebrun insiste no caráter "não-doutrinal" da Dialética.

coisas em si ou númenos na Dialética associa-se não tanto à limitação do conhecimento teórico, mas à constatação feita pela investigação crítica de uma *atividade* própria à razão que transfigura, necessariamente, uma exigência pela unidade do pensamento em conceitos de objetos transcendentais.

A primeira parte deste artigo assumirá, assim, a tarefa de mostrar em que medida a referência de Kant ao pensamento de coisas em si ou númenos na Dialética transcendental deixa de operar como um mero “conceito-limite” para o conhecimento teórico e assume uma função de ampliação legítima do pensamento para além da experiência possível.

A elucidação dessa diferença de função torna necessário examinar se há uma mudança de representação das coisas em si mesmas. Enquanto na Analítica o conceito negativo de númeno era pensado mediante a abstração das condições sensíveis de intuição dos objetos e, nesse sentido, assemelhava-se ao “conceito de objeto em geral” ou mesmo ao conceito de “objeto transcendental”, a Dialética apresenta uma exigência da razão em conceber objetos inteligíveis que não pressupõe apenas a abstração da sensibilidade, mas também um “prolongamento” das funções categoriais até o incondicionado. Esse modo de representação envolve necessariamente uma aparência transcendental, na medida em que a unidade exigida por suas regras e máximas é projetada no conceito de um objeto. Neste contexto, portanto, o “modo de consideração” inteligível não pode mais ser compreendido apenas como uma mera representação feita pelo entendimento mediante a abstração da condição sensível de intuição dos objetos. Mais que uma abstração, o “ponto de vista” inteligível assumido pela razão exige um “prolongamento” da unidade pensada nas categorias até o incondicionado.

Mas seria possível à razão operar com essa aparência de maneira legítima? Existiria uma aplicação legítima para essa representação de objetos supra-sensíveis que não procure determinar esses conceitos da razão? A partir de uma análise da dissolução da dialética presente nos raciocínios cosmológicos, possibilitada pelo idealismo transcendental, pretendemos mostrar como Kant começa a anunciar um possível uso das ideias da razão: o uso prático.

Mediante o exame da distinção entre dois modos de considerar a faculdade de um sujeito agente, que permite a solução da antinomia liberdade *versus* natureza, ressaltaremos como Kant já indica que é a consciência de uma atividade originária da razão que nos dá motivo (*Grund*) para conceber uma causalidade inteligível, isto é, uma causalidade não submetida às leis da natureza. Ainda que a tarefa da solução da terceira antinomia seja apenas apresentar a possibilidade de conceber a

liberdade, sem contradizer a submissão de todos os acontecimentos   lei de causalidade natural, explicitaremos que Kant já oferece um indício de como a ideia de causalidade por liberdade será legitimada no uso prático: possuímos a consciência de uma espontaneidade da razão, que se difere da espontaneidade do entendimento, ao criar, segundo suas ideias e princípios, "uma ordem própria" completamente distinta da legisla o da natureza.

### **1. A aparência transcendental: a necessidade da razão em conceber um objeto em ideia**

Após o trabalho de delimita o do uso dos conceitos e princípios do entendimento puro   experiência possível realizado na Analítica, Kant apresenta, na introdu o   Dialética transcendental, a nova tarefa assumida pela *Crítica*: trata-se de desmascarar a "aparência transcendental" que influi sobre princípios transcendentais, ou seja, "princípios cujo uso nunca se aplica   experiência". Não fica claro de início como se constitui essa "aparência", o que só poderá ocorrer ao longo do exame crítico desses "ambiciosos" "princípios transcendentais". Kant apresenta, porém, duas características importantes da "aparência transcendental", com as quais oferece ao leitor os indícios de uma atividade da razão que a Dialética está prestes a delinear.

A primeira delas   um sintoma da aparência: esta pode conduzir a uma extensão ilegítima, e enganosa, dos conceitos do entendimento puro para além da experiência. Kant explicita esse sintoma ao distinguir entre o "uso (ou abuso) transcendental" das categorias e o seu "uso transcendente". O *uso transcendental* dos conceitos do entendimento puro   definido como um simples erro da capacidade de julgar (*Urteilkraft*) "quando esta   insuficientemente refreada pela crítica e não bastante atenta aos limites do único terreno em que se pode exercitar o entendimento puro" (KrV, A 296/ B 352). De acordo com Lebrun, este erro consiste numa "confusão lógico-ontológica" cometida pela metafísica tradicional, quando esta pretende conhecer as "coisas em geral" apenas a partir das formas lógicas do pensamento<sup>5</sup>.   o engano atribuído por Kant aos "intelectualistas", como Leibniz, que tomam os princípios do entendimento puro como válidos para conhecer os objetos em geral (ou em si

---

<sup>5</sup> Lebrun, cap. II. Se o IV. Na mesma dire o, Grier argumenta que com a apresenta o do uso transcendental das categorias na Analítica, Kant tem em vista a recusa da *metaphysica generalis* (também chamada de ontologia) que se refere ao conhecimento dos objetos em geral, ao passo que a Dialética se refere ao uso transcendente dos conceitos na *metaphysica specialis*.

mesmos). Engano que a *Crítica* ensina a corrigir mediante a “reflexão transcendental”.

Muito diferente é o *uso transcendente* das categorias ao qual a razão é conduzida por seus próprios princípios. Não se trata de um mero erro de aplicação, em que a faculdade de julgar (*Urteilkraft*), não se dá conta dos limites de uso das regras fornecidas pelo entendimento puro, mas antes de uma ilusão provinda da necessidade de a razão ultrapassar os limites da experiência. Sob influência da “aparência transcendental”, é a razão que arrasta a faculdade de julgar (*Urteilkraft*) – mesmo aquela advertida pela *Crítica* – a estender as regras do entendimento puro para além da experiência. Neste caso não se trata mais de desmascarar o erro da ontologia tradicional (*metaphysica generalis*) em pretender conhecer “objetos em geral”, mas de delinear uma atividade própria à razão que se encontra na base dos raciocínios da *metaphysica specialis*, cuja pretensão é conhecer “objetos supra-sensíveis”.

O segundo indício da atividade própria à razão é fornecido pelo caráter inevitável dessa “aparência”: mesmo quando o “engano” de usar as regras do entendimento para além da experiência possível é descoberto, a ilusão transcendental da razão não cessa de exercer sua influência. Kant explica da seguinte maneira o porquê de sua continuidade:

Na nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade humana de conhecimento) há **regras fundamentais e máximas relativas ao seu uso**, que possuem por completo o aspecto de princípios objetivos, pelo que sucede a **necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos**, em favor do entendimento, ser tomada como uma **necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas**. (KrV, B 354)

Anuncia-se aqui um modo de operar específico da razão que engendra a “aparência transcendental”. Ela possui regras e máximas próprias, mas meramente subjetivas, mediante as quais concebe uma unidade para o entendimento. Essas regras e máximas possuem, porém, um “aspecto de princípios objetivos” que leva a razão a interpretar a unidade do pensamento como designando objetos ou coisas em si mesmas, as quais ela procura então determinar. Mas como Kant delinea essa atividade da razão anunciada pela consideração preliminar da “aparência transcendental”?

## 1.1 A atividade da razão: da máxima lógica ao princípio transcendental

Ainda na Introdução, ao tentar buscar uma definição para a razão, Kant confessa ao leitor encontrar-se embaraçado em sua tarefa. Em seu uso lógico, diz ele, a razão “foi definida pelos lógicos como a faculdade de inferir mediatamente (por oposição às inferências imediatas)”. Todavia, como o caráter transcendental da investigação crítica exige que se vá além de uma exposição do uso meramente lógico da razão e que esta seja examinada em seu “uso real”, como fonte de princípios sintéticos *a priori*, Kant alega não ter onde buscar uma definição. A razão como “produtora” de conceitos e princípios “não é ainda conhecida por essa característica” (KrV, A 299/ B 355). O que resta a Kant é seguir o mesmo procedimento exercido na Analítica transcendental, pelo qual chegou à tábua das categorias a partir das funções lógicas do juízo. Para compreender o funcionamento da razão na produção de seus conceitos e princípios, é preciso partir do uso lógico da razão para encontrar um conceito da razão *em geral*, que englobe ambos os usos, o lógico e o real.

Considerada em seu *uso lógico* a razão não difere essencialmente do entendimento. Ambos operam com a busca de unidade. O entendimento produz as funções de unidade dos conceitos em um juízo, ao passo que a razão procura a unidade na *relação entre os juízos*. Assim, enquanto o entendimento pode fazer inferências imediatas, a razão exerce um papel mais complexo, na medida em que articula os juízos para inferir mediatamente a partir de uma condição presente em dois (ou mais) juízos. Esse processo complexo envolve uma nova combinação entre as faculdades do conhecimento. Primeiro é concebida uma regra geral (proposição maior) pelo *entendimento* (Todos os homens são mortais). Em seguida, a *faculdade de julgar* (*Urteilkraft*) subsume um caso (proposição menor) na condição da regra geral (Todos os sábios são homens). E, a partir disso, a *razão* conclui que o caso subsumido possui o predicado da regra geral (Todos os sábios são mortais)<sup>6</sup>. A função da razão em seu uso lógico é, portanto, a de oferecer as formas lógicas, pelas quais é possível elevar um caso particular a uma regra mais geral, mediante a “extensão completa” de uma condição presente na regra geral que englobe a condição do caso. Ela opera, portanto, em vista de uma unidade das regras do entendimento reduzindo “a grande diversidade dos conhecimen-

---

<sup>6</sup> KrV, A 304/ B 361. Visto que neste uso a razão trabalha apenas com a relação entre os juízos, ela toma como seu fio-condutor lógico as mesmas funções de relação da tábua dos juízos. Segundo essas funções suas inferências podem ser de três espécies: categóricas, hipotéticas e disjuntivas.

tos do entendimento ao número mínimo de princípios (de condições gerais)” (KrV, A 305/ B 361).

Grier chama atenção para o fato de este princípio da razão em seu uso geral, definido por Kant como uma “máxima lógica”, possuir um caráter apenas subjetivo. Não se trata de conhecimento, mas ainda de um requerimento estritamente formal de unidade das regras do entendimento ou de um mero “preceito da razão”, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento (Grier, 2001, p. 120). Nesse sentido, essa “máxima lógica” não se refere aos objetos, mas apenas ao próprio modo de proceder da razão. Isso fica claro na seguinte passagem:

A diversidade das regras e a unidade dos princípios é uma **exigência da razão** para levar o entendimento ao completo acordo consigo próprio, tal como o entendimento submete a conceitos o diverso da intuição ligando-o desse modo. Mas um tal princípio **não prescreve aos objetos nenhuma lei** e não contém o fundamento da possibilidade de os conhecer e de os determinar como tais em geral; é simplesmente uma lei subjetiva da economia no uso das riquezas do nosso entendimento, a qual consiste em reduzir o uso geral dos conceitos do entendimento ao mínimo número possível, por comparação entre eles, sem que por isso seja lícito exigir-se dos próprios objetos uma concordância tal, que seja favorável à comodidade e extensão do nosso entendimento e atribuir a essa máxima, ao mesmo tempo, validade objetiva. (KrV, A 306/ B 362)

Essa exigência da razão, manifestada em seu uso lógico, em buscar a unidade das regras do entendimento, possui um caráter subjetivo porque não prescreve nenhuma lei aos objetos, mas apenas à sua própria maneira de proceder. Ela não indica, portanto, nenhuma determinação ou conhecimento dos objetos, mas antes uma máxima para a atividade da razão.

Kant argumenta que, a fim de encontrar a definição da faculdade racional em sua capacidade transcendental, isto é, como produtora de conceitos e como fonte de princípios sintéticos *a priori*, é preciso dar um passo além dessa máxima lógica. Tal passo é descrito da seguinte maneira:

Essa **máxima lógica** só pode converter-se em **princípio da razão pura**, se se 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. Ora um tal princípio da razão pura é, manifestamente, **sintético**, porque o condicionado se refere, sem dúvida, analiticamente, a qualquer condição, mas não ao incondicionado. (KrV, A 308/ B 365)

S    possível ir além dessa "máxima lógica" e assumir a razão como faculdade de princípios sintéticos *a priori*, quando esta exige, em vista da unidade do pensamento, não apenas uma condi o mais elevada, mas um incondicionado que complete a série de todas as condi es. Quando a razão procura uma condi o tão geral, que não seja ela própria condicionada, ela não faz mais uso de uma proposi o meramente analítica – buscar a condi o mais geral para a condi o dada –, mas sim de uma proposi o sintética, pois **pressupõe** algo além da condi o ao qual o condicionado se refere. Ao buscar não apenas a "quantidade completa da extensão" sob uma condi o (a *universalidade*), mas a *totalidade* incondicionada da série de condi es a razão se torna, segundo Kant, fonte de conceitos sintéticos *a priori*, cuja validade objetiva a Dialética transcendental assume a tarefa de investigar.

Neste ponto podemos perceber o quanto a estratégia de Kant, na introdu o   Dialética, para buscar o princípio próprio   razão em seu uso real a partir de seu "uso lógico" precisa diferir da estratégia adotada na Analítica transcendental. Ora, ali era possível encontrar, a partir das fun es lógicas do juízo, as categorias que permitem conhecer *a priori* os objetos da experiência na medida em que essas fun es eram referidas a um conteúdo possível, fornecido pela intui o pura. Era a referência   sensibilidade que permitia a síntese, já que mesmo tendo sua origem independentemente da experiência, as categorias nada mais eram do que as fun es de síntese do diverso sensível. Em suma, a síntese era fundada na rela o entre entendimento e sensibilidade. Aqui o caso   outro, pois a razão não se refere a nenhum dado sensível, mas apenas ao que   pensado pelo entendimento. Se a razão relaciona-se apenas com o entendimento e não com a sensibilidade, como ela pode operar como faculdade produtora de conceitos?

## 1.2 A forma o dos conceitos puros da razão: um "prolongamento" da unidade pensada nas categorias

Na medida em que instaura uma investiga o transcendental da razão – que leva em conta não apenas seu *uso lógico*, mas seu *uso real* como fonte de conceitos e princípios *a priori* – a crítica descobre uma especificidade da razão na produ o de conceitos, em rela o aos conceitos puros do entendimento, que não aparecia no plano meramente lógico. Neste, as mesmas fun es de rela o do juízo dão origem às opera es homogêneas do entendimento (unir conceitos em uma inferência imediata) e da razão (unir juízos em uma inferência mediata). Do ponto de vista transcendental, porém, em que se considera não apenas as formas lógicas

do entendimento e da razão, mas a maneira pela qual essas formas se referem aos objetos, as mesmas funções de relação dão origem a conceitos heterogêneos. É esta diferença que Lebrun acentua na seguinte passagem:

Se bem que juízo e silogismo sejam formações logicamente homogêneas, seu exame transcendental (relacionamento das funções lógicas com o objeto-em-geral) desvela atos diferentes que engendram conceitos puros heterogêneos: os três momentos da relação, segundo eles concirnam à relação das representações ou a relação de uma asserção à regra que a justifica completamente, são como que o pivô de uma **dupla orientação da faculdade de julgar**. São coisas inteiramente diferentes relacionar conhecimentos com sua unidade necessária graças à unidade originária da apercepção e relacionar os termos de um juízo com sua unidade necessária graças à “quantidade absoluta de extensão na regra”. Existe aqui e ali uma constituição de uma ligação necessária, mas, enquanto o entendimento a constitui *impondo* a unidade às representações presentes, a razão somente chega a ela *presupondo* a unificação completa das condições supostas dadas. (Lebrun, 1993, p. 89)

Essa diferença entre os atos do entendimento e da razão na formação de conceitos puros heterogêneos se constitui no momento em que o caráter transcendental da investigação faz levar em conta a “matéria” à qual as formas lógicas se referem. O entendimento, de um lado, se refere diretamente à sensibilidade. Ele dá origem às categorias quando expressa em geral, a partir das funções lógicas do juízo, a unidade sintética do diverso possível de representações sensíveis. Ao exprimir essa unidade sintética, ele representa um objeto em geral (o objeto transcendental), que, todavia, só pode ser conhecido na presença de um esquema transcendental (uma determinação temporal), mediante a qual a faculdade de julgar (*Urteilskraft*) pode subsumir o caso à regra.

A razão, em contrapartida, não se relaciona diretamente com a sensibilidade, mas apenas com o entendimento para buscar a unidade completa de suas regras. Ela nunca se refere, portanto, “imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas apenas ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos dessa faculdade uma unidade *a priori* por conceitos”. Essa diferença no modo de operar do entendimento e da razão resulta em uma diferença da própria unidade buscada. A “unidade de razão”, diz Kant, “é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento” (KrV, A 302/ B 359). Vejamos mais de perto como Kant apresenta essa unidade da razão, que se diferencia daquela realizada pelo entendimento. Kant argumenta:

Com efeito, a razão pura entrega tudo ao entendimento, que se refere diretamente aos objetos da intuição, ou melhor,  sua síntese na imaginação. A razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e **procura levar (*hinausfhren*), até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética que é pensada na categoria**. Pode-se, pois, designar essa totalidade pelo nome de *unidade da razão* nos fenmenos, bem como se pode chamar a *unidade do entendimento* aquela que a categoria exprime. Assim, a razão relaciona-se apenas com o uso do entendimento; não na medida em que este contm o **fundamento da experiência possível** (porque a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável na experiência, porquanto nenhuma experiência é incondicionada), mas para lhe **prescrever a orientação** para uma certa unidade, de que o entendimento não possui qualquer conceito e que aspira reunir, num *todo absoluto*, todos os atos do entendimento com respeito a cada objeto. (KrV, A 326/ B 383)

O entendimento opera com a *constituição* da experiência possível. Suas categorias podem exprimir um objeto em geral (ou transcendental) porque consistem nas próprias funções de síntese da unidade originária da aperceo, única capaz de *impor* a unidade de representações sensíveis em objetos da experiência. Em outras palavras, as categorias podem representar um objeto transcendental na medida em que são elas mesmas que *fundam* toda a experiência que podemos ter de objetos. A razão, pelo contrário, como não se refere às representações sensíveis, mas somente às regras do entendimento, a fim de conduzi-las  máxima unidade, não opera com a *constituição* de uma unidade sintética. Ela apenas *pressupõe*, a partir das funções lógicas da relação, uma totalidade da síntese de condições, em que reúne num todo absoluto todos os atos do entendimento, a fim de lhe *prescrever* que progrida em direção a esta unidade. Há, contudo, um problema nesse modo de proceder da razão. Assim como as categorias exprimem o conceito de um "objeto transcendental", os conceitos da razão também concebem a totalidade da síntese de condições mediante a representação de *uma coisa ou de um objeto* que nunca pode ser dada na experiência e sobre a qual o entendimento não possui nenhum conceito. É o que Kant deixa claro na seguinte reflexão:

Assim como os conceitos puros do entendimento só se originam pela forma do juízo, na medida em que eu as torno sintticas (e com isso penso um objeto), também um conceito puro da razão se origina pela forma de um raciocínio. Este, porém, é a subsuno sob a universalidade da condição de um juízo; o conceito é, portanto, uma representação da totalidade das condições para conhecer um objeto segundo uma ou outra relação de um juízo. A condição lógica do juízo é a re-

lação com o sujeito, etc.; o **conceito de uma coisa** mediante a **função lógica** é a **categoria**. A universalidade da relação é a forma lógica do raciocínio; o **conceito de uma coisa** mediante a representação da **totalidade das condições do juízo** das (aplicação das) categorias é o **conceito da razão**. (Refl. 5555, XVIII, 231)

Em paralelo com as três espécies de raciocínio (categóricos, hipotéticos e disjuntivos), a razão concebe três tipos de “unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral”: a primeira contém “a *unidade absoluta* (incondicionada) do *sujeito pensante*; a segunda a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno* e a terceira, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral*” (KrV, A 334/ B 391).

Ao apresentar esses três tipos de conceitos, Kant torna explícita a dificuldade do modo de operar da razão: embora ela seja levada por uma necessidade própria a conceber algo incondicionado, a fim de conduzir o entendimento a uma unidade, ela só pode fazer isso de maneira problemática, a saber, mediante o *prolongamento* (*hinausführung*) da síntese condicionada, pensada nas categorias da relação, até o incondicionado. Ainda que conceba uma unidade sintética de todas as condições, que difere completamente da unidade sintética constituída pelo entendimento, a razão só consegue fazer isso estendendo a própria unidade pensada pelo entendimento até o incondicionado.

É neste modo de operar da razão, ao mesmo tempo semelhante e distinto do modo de operar do entendimento, que tem origem a *aparência transcendental*. De acordo com Lebrun, é nessa tentativa de proceder como o entendimento e de procurar transferir a unidade sintética pensada nas categorias até o simplesmente incondicionado que a razão se desvela em sua atividade própria, que pode tornar-se também enganosa. Essa tentativa, ressalta Lebrun, “já indica que a unidade subjetiva é interpretada como objetiva: é na medida em que ela imita o ato do entendimento que a razão revela sua originalidade assim como a necessidade de sua aparência” (Lebrun, 1993, p. 89).

É exatamente em relação a essa aparência de objetividade expressa nos conceitos puros da razão que o exame crítico sobre os raciocínios dialéticos exige cautela. Por se tratar apenas do conceito de um “maximum” que nunca pode corresponder a nenhuma imagem sensível, nem ser representados *in concreto* de uma maneira adequada (KrV, A 327/ B 384), os conceitos puros da razão não adquirem validade objetiva em seu uso especulativo, ou seja, não podem ser referidos a um objeto determinado. Por isso, Kant tem o cuidado de denominar esses conceitos como *ideias transcendentais*, visto ultrapassarem toda a experiência

possível e não poder "ser dado nos sentidos nenhum objeto que lhes corresponda" (KrV, A 327/ B 383). Sobre essa ausência de validade objetiva, Kant diz:

Vimos anteriormente que não se podem, em absoluto, representar objetos pelos *conceitos puros do entendimento*, independentemente de todas as condições da sensibilidade, porque faltam as condições da sua realidade objetiva e neles só se encontra a simples **forma** do pensamento. Podem, sem dvida, representar-se *in concreto*, quando se **aplicam** aos fenmenos, porque esses últimos constituem propriamente a **matéria** necessária para o conceito da experiência, que não é mais que um conceito do entendimento *in concreto*. As ideias, porém, ainda estão mais afastadas da realidade objetiva do que as categorias, pois não se encontra nenhum fenmeno em que possam ser representadas *in concreto*. (KrV, A 567/ B 596)

 essa ausência de validade objetiva dos conceitos puros da razão em seu uso especulativo, da qual a *metafísica especial* não se dava conta, que a investigao crítica pretende desvendar. Ao conceber os três tipos de totalidade absoluta – a do sujeito pensante, a da série de condições dos fenmenos, e a da condição de todos os objetos do pensamento em geral – a metafísica tradicional acreditava poder conhecer os objetos inteligíveis (ou em si mesmos), aos quais essas ideias estariam referidas: a alma, o mundo e Deus. Constituíam-se, então, doutrinas sobre esses pretensos objetos – a psicologia, a cosmologia e a teologia racionais respectivamente – com o propósito de apresentar os princípios de seu conhecimento.

Ao apresentar o exame dos princípios de cada uma dessas doutrinas metafísicas – psicologia, cosmologia e teologia racionais –, com o intuito de tornar manifesta a aparência de objetividade presente em seus raciocínios dialéticos e de mostrar ao leitor onde se encontra exatamente o engano, Kant procura deixar claro, todavia, que este não se encontra nas próprias ideias, concebidas necessariamente pela razão, mas na **aplico** ilegítima destas em vista do conhecimento de objetos suprassensveis.  esse resultado que Kant parece querer sublinhar ao final da investigao crítica sobre os três tipos de raciocínios dialéticos da razão. No Apêndice  Dialética transcendental Kant escreve:

Tudo o que se funda sobre a natureza das nossas capacidades (*Krfte*) tem de ser adequado a um fim (*zweckmssig*) e conforme o seu **uso legítimo** (*richtige Gebrauch*); trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a **direo própria dessas faculdades**. Assim, tanto quanto se pode supor, as ideias transcendentais possuirão um bom uso e, por conseguinte, um **uso imanente**, embora, no caso de

ser desconhecido o seu significado e de se tomarem por conceitos das coisas reais, possam ser transcendentais na **aplicação** e por isso mesmo enganosas. Não **é a ideia em si própria, mas tão-só seu uso** que pode ser, com respeito a toda a experiência possível, transcendente ou imanente, conforme se **aplica diretamente a um objeto que supostamente lhe corresponde**, ou então **apenas ao uso do entendimento** em geral em relação aos objetos com que se ocupa; e todos os vícios da sub-repção devem sempre ser atribuídos a uma deficiência da faculdade de julgar (*Urteilskraft*), mas nunca ao entendimento ou à razão. (KrV, A 643/ B 671)

Nesta passagem evidencia-se a dissociação entre a aparência transcendental presente nas ideias da razão e o engano dos raciocínios dialéticos. Ainda que estes raciocínios tenham seu ponto de partida na aparência de objetividade dos conceitos da razão, eles só se tornam dialéticos na medida em que fazem destes conceitos um **uso transcendente**, isto é, quando os aplicam em vista de objetos determinados que supostamente lhe seriam correspondentes. O engano encontra-se, portanto, na pretensa **aplicação** das ideias transcendentais a objetos suprassensíveis, como se estes fossem coisas reais dadas.

Assim como na anfibolia cometida pela *metaphysica generalis* o erro posto à luz pelo exame crítico não era atribuído aos próprios conceitos do entendimento puro, mas ao seu *uso transcendental*, também nos raciocínios dialéticos da *metaphysica specialis* Kant não reporta o engano aos próprios conceitos da razão, mas ao seu *uso transcendente*. Ali a faculdade de julgar errava ao aplicar as categorias aos objetos em geral (ou em si mesmos) na ausência de um esquema sensível. Aqui a faculdade de julgar, mesmo arrastada por uma dialética inevitável da razão, é ainda responsável pelo engano metafísico, na medida em que procura objetos determinados (*in concreto*) os quais possa subsumir aos conceitos da razão, ignorando o fato de que a estes nunca se poderá fornecer nenhuma representação sensível adequada.

A esse *uso transcendente* das ideias, Kant contrapõe, contudo, um possível *uso imanente*. Ora, se a faculdade de julgar nunca poderá encontrar um objeto determinado a que possa subsumir sob os conceitos da razão e se, mesmo assim, continua sendo arrastada pela razão a julgar segundo seus conceitos, como ela poderia ainda fazer destes um *uso imanente*? Se as ideias transcendentais consistem em “prolongamentos” da unidade sintética pensada nas categorias, as quais não permitem um uso transcendental e sequer adquirem significado fora de seu uso empírico, como seria possível à faculdade de julgar operar legitimamente com a aparência transcendental que lhes é inerente, sem recair no dogmatismo da *metaphysica specialis*?

## **2. Um uso legítimo da aparência transcendental: a *causa noumenon***

Até o presente momento procuramos mostrar que o conceito de númeno ou de ‘coisa em si’ começa a adquirir, ao longo da Dialética transcendental, não apenas uma nova função, mas uma diferente formulação. Na medida em que desvela uma atividade ou espontaneidade própria à razão na produção de conceitos, que se diferencia da atividade de síntese do entendimento, Kant não se refere mais ao conceito de númeno apenas como um “conceito-limite” para o conhecimento teórico. Passa a atribuir a este também uma função de abertura para o pensamento de objetos supra-sensíveis. Esta alteração de função conduz a uma modificação no modo de representação dos númenos, pois, neste contexto, o pensamento de númenos não envolve apenas uma abstração das condições sensíveis de intuição e o pensamento de um “objeto transcendental” mediante as categorias, como era o caso na Analítica. Para conceber algo suprassensível, exigido por princípios que lhe são próprios, a razão prolonga a unidade sintética pensada nas categorias até o incondicionado.

Embora apresente a ilegitimidade dos raciocínios dialéticos da razão especulativa, Kant deixa claro que não são as ideias e os princípios próprios à razão que conduzem ao erro, mas a tentativa de aplicá-los em vista de um conhecimento teórico de objetos supra-sensíveis. Nosso próximo passo será delinear, ainda no interior da Dialética, uma das aberturas apresentadas por Kant para uma aplicação legítima das ideias transcendentais: o uso prático da ideia de liberdade anunciado na solução da terceira antinomia.

### **2.1 O idealismo transcendental como “chave” para a solução das antinomias**

De acordo com o que procuramos explicitar em nossa análise sobre a formação das ideias da razão, também podemos observar, no caso das antinomias, que Kant não identifica o sofisma dos raciocínios como estando na necessidade que a razão possui de “prolongar” a unidade pensada nas categorias para conceber a totalidade da série de condições, mas na aplicação desse princípio. O sofisma encontra-se na pressuposição de que a série incondicionada possa ser dada como um objeto determinado ou como uma coisa em si mesma. Kant atribui essa pressuposição ao “realista, em sentido transcendental” que converte as modificações da sensibilidade em “coisas subsistentes por si mesmas e, por con-

seguinte, faz de meras representações coisas em si mesmas” (KrV, A 491/ B 519). Ao considerar as coisas indistintamente, como coisas em si mesmas, o realista ignora as diferentes condições de aplicação das categorias presentes nas premissas de seu raciocínio. Observemos aqui como Kant apresenta a estrutura do raciocínio e, em seguida, onde identifica sua dialética:

Toda antinomia da razão pura assenta no argumento dialético seguinte: quando o condicionado é dado, é dada também toda a série de condições do mesmo; ora os objetos dos sentidos são-nos dados como condicionados, por conseguinte, etc. (KrV, A 497/ B 525)

Daqui resulta claramente que a premissa maior do raciocínio cosmológico da razão toma o condicionado no significado transcendental de categoria pura, e a premissa menor o considera no significado empírico de um conceito aplicado a simples fenômenos, e que, por conseguinte, aí se encontra o erro dialético que se denomina *sophisma figurae dictionis*. (KrV, A 499/ B 527)

A fim de conceber a totalidade da série de condições a razão “liberta” a síntese, pensada nas categorias, da limitação ao seu uso empírico, único pelo qual elas podem fornecer conceitos de objetos determinados<sup>7</sup>. O princípio da razão expresso na premissa maior toma a categoria, portanto, no sentido transcendental. Nesses termos, a síntese entre condicionado e condição é pensada por meio da abstração de qualquer condição sensível, temporal ou espacial. Na premissa menor, contudo, a categoria é tomada em um sentido empírico e a síntese entre condicionado e condição é concebida como pertencente à mesma série espacial ou temporal.

O idealismo transcendental é apontado por Kant como “chave” para a solução dessa dialética presente nos raciocínios cosmológicos, na medida em que permite revelar a ambiguidade do significado da categoria utilizada como termo médio no raciocínio. Kant retoma o “idealismo transcendental” como sendo a “doutrina” que ensina que tudo o que pode ser intuído no espaço e no tempo são fenômenos ou “meras representações” que “não tem fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si” (KrV, A 491/ B 519). Ela ensina, portanto, que a intuição sensível não fornece propriamente objetos, mas apenas representações em uma certa relação espaço-temporal, que só podem ser denominadas “objetos”, “quando são ligadas e determináveis nessa relação segundo as leis

<sup>7</sup> Cf. A 674/ B 702: “Excluimos do objeto da ideia as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que são também as únicas que nos concedem um conceito determinado de uma coisa qualquer. Pensamos então algo de que não possuímos qualquer conceito acerca do que seja em si, mas de que concebemos, no entanto, uma relação com o conjunto dos fenômenos, análoga à que os fenômenos tem entre si”.

da unidade da experiência" (KrV, A 494/ B 522). A contrapartida dessa compreensão da "maneira" pela qual conhecemos objetos   que as regras da unidade da experiência (os conceitos puros do entendimento), por sua vez, também não representam as coisas "tais quais são" (KrV, A 498/ B 526), mas apenas as fun es de liga o das representa es sensíveis, sendo sua aplica o objetivamente válida apenas empiricamente.

Logo após apresentar a soluço para as antinomias matemáticas como sendo ambas falsas, Kant chama aten o para um novo caminho aberto para a soluço das antinomias din micas, devido a uma especificidade da síntese expressa nas categorias din micas, que a razão "aspira elevar a ideias":

Avançando para os conceitos dinâmicos do entendimento, na medida em que devem ajustar-se   ideia da razão, essa distin o torna-se importante e abre-se uma nova perspectiva totalmente nova quanto ao processo em que a razão está envolvida, processo que anteriormente havia sido encerrado porque de ambos os lados assentava em falsos pressupostos, mas que agora, encontrando-se porventura na antinomia din mica um pressuposto suscetível de estar de acordo com a pretensão da razão, poderá nesta perspectiva ser resolvido por um compromisso, a contento de ambas as partes. (KrV, A 529/ B 557)

Como as categorias din micas não exigem que a liga o seja necessariamente entre homogêneos, na premissa menor a categoria não tem de ser necessariamente tomada em um sentido empírico.   possível admitir para o condicionado dado sensivelmente uma condi o heterog nea, que "como simplesmente inteligível", se encontra **fora da série temporal**, "pelo que satisfaz a razão e antep e o incondicionado aos fen menos, sem perturbar a série destes, sempre condicionada e sem a romper, contrariamente aos princípios do entendimento" (KrV, A 531/ B 559). Neste caso, o idealismo transcendental, ao estabelecer dois modos de considera o – o das coisas como fen menos (sob a condi o do tempo) e das coisas em si mesmas (que abstrai dessa condi o) – cria uma abertura conceitual que permite conceber tanto a tese quanto a antítese como verdadeiras. Vejamos como isso ocorre na soluço da terceira antinomia<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Embora o caráter din mico da categoria de necessidade permita que a tese e a antítese da quarta antinomia também sejam consideradas como verdadeiras (ou seja,   possível pensar tanto que na regressão empírica todas as condi es sejam sempre contingentes quanto que um Ser necessário fora da série seja condi o da existência de todas as coisas no mundo), restringiremos nossa análise apenas   terceira antinomia, pois a categoria de causalidade será o único conceito a adquirir propriamente realidade objetiva no uso prático, ao passo que a ideia de um Ser necessário s  terá sua realidade assegurada a partir da efetividade da ideia da liberdade.   o que fica claro na seguinte passagem da *Crítica da razão prática*: "Não pod mos dar um tal passo em rela o   segunda ideia din mica, a saber, a de um *Ser necessário*. Não pod mos elevar-nos até Ele a partir do mundo sensível, sem a media o da primeira ideia din mica" (KpV, V, 105).

No caso da antítese, em que a categoria de causalidade na premissa menor é tomada em seu uso empírico, a proposição pode manter sua validade se a premissa maior (o princípio da razão que exige o incondicionado) deixa de operar como princípio constitutivo e passa a ser considerada apenas como princípio regulativo, isto é, como princípio para a regressão na série para uma causa empírica anterior<sup>9</sup>. Segundo essa ideia regulativa, portanto, para todo o efeito dado no tempo, a causa tem de ser procurada também na série do tempo e deve estar submetida, por sua vez, a uma causa no tempo, sempre segundo a lei da causalidade natural.

Em contrapartida, no caso da tese, a categoria de causalidade é tomada em sentido transcendental também na premissa menor, de modo que se permite ao menos a possibilidade de se conceber alguns efeitos no tempo como provenientes de um causa, cuja causalidade opera segundo uma lei da liberdade, ou seja, uma causa que não está determinada empiricamente e encontra-se, nesse sentido, fora do tempo. O idealismo transcendental, portanto, ao limitar nosso conhecimento aos fenômenos e exigir, ao mesmo tempo, que se conceba algo não submetido à condição sensível de nosso conhecimento, permite conceber uma causa inteligível (não-sensível) que não esteja submetida à lei de causalidade natural, universalmente válida para todos os fenômenos. Nas palavras de Kant:

Se os fenômenos (*Erscheinungen*) são coisas em si mesmas, não é possível salvar a liberdade. A natureza é então a causa completa e por si só suficiente, determinante de cada acontecimento, e a condição de cada um deles está sempre contida, unicamente, na série dos fenômenos que, juntamente com seus efeitos, estão necessariamente submetidos à lei natural. Se, pelo contrário, os fenômenos (*Erscheinungen*) nada mais valem do que de fato são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas segundo leis empíricas, têm, eles próprios, que possuir fundamentos (*Gründe*) que não sejam fenômenos. Uma causa inteligível desse gênero, porém, não é, quanto à sua causalidade, determinada por fenômenos, embora os seus efeitos se manifestem (*erscheinen*) e assim possam ser determinados por outros fenômenos. Encontram-se assim ela e a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos se encontram na série das condições empíricas. O efeito, portanto, pode ser considerado (*angesehen*) como livre quanto à sua causalidade inteligível e, ao mesmo tempo, quanto aos fenômenos, como consequência (*Erfolg*) dos mesmos segundo a necessidade da natureza. (KrV, A 537-8/ B 565-6)

<sup>9</sup> Segundo Beck, a antítese toma-se verdadeira quando é substituída pela “Ideia regulativa do mecanismo causal”. Cf. Beck, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, p. 187.

Antes de tudo,   preciso observar que, ao libertar a categoria de causalidade para uma significa o transcendental na Dialética, Kant parece dar um passo além do modo como havia apresentado o conceito de númeno ao final da Analítica. Ali, ao compreender os objetos como meras representa es, o entendimento era obrigado a conceber um "objeto transcendental" como fundamento dos fen menos, estabelecendo, assim, um "limite", em primeiro lugar, para a sensibilidade e, em segundo lugar, um limite para si mesmo. Assim, o conceito de objeto transcendental, também designado como conceito de númeno em sentido negativo, era formulado de maneira problemática, como um "conceito-limite". Aqui, na soluço da terceira antinomia, para conceber a causalidade por liberdade, além de representar um "objeto transcendental" como fundamento dos fen menos, Kant reivindica ainda a possibilidade de atribuir a esse "fundamento" uma causalidade por liberdade. Trata-se, portanto, de atribuir ao conceito de "objeto transcendental" uma causalidade inteligível. Nas palavras de Kant:

... tendo os fen menos que ter por fundamento um objeto transcendental que os determine como meras representa es, visto não serem coisas em si mesmas, nada impede de atribuir a este objeto transcendental, além da **faculdade** que tem de aparecer, também uma **causalidade**, que não   fen meno, embora o seu efeito se encontre, ainda assim no fen meno. (KrV, A 539)

Todavia, tendo em vista a proibi o de todo o uso transcendental das categorias (sua aplica o a objetos em geral ou em si mesmos), Kant precisa justificar a legitimidade desta ideia, ou seja, explicitar em que medida atribuir uma lei de causalidade ao "objeto transcendental", posto como fundamento do fen meno, não implica nenhuma determina o desse objeto.

A própria defini o que Kant oferece da ideia de liberdade em sentido cosmológico – "como **faculdade** de iniciar por si um estado, cuja causalidade não esteja, por sua vez, subordinada, segundo a lei natural" (KrV, A 533), já nos d  uma pista de como Kant pretende resolver a questão da legitimidade dessa ideia. O que salta aos olhos aqui   o uso da palavra faculdade (*Verm gen*), que não designa propriamente "algo" ou um objeto, mas apenas um "poder" ou uma "capacidade" de iniciar um novo estado. Logo em seguida, ao apresentar o sentido transcendental dessa ideia, Kant insiste na ausência de um objeto determinado que corresponda a ela. Seu objeto, diz Kant, "não pode ser dado de maneira **determinada** em nenhuma experiência" (KrV, A 533), pois todo o obje-

to da experiência possível tem de estar submetido à lei de causalidade natural.

Para legitimar a possibilidade de conceber a ideia de liberdade sem contradição com a submissão de todos os objetos da experiência à lei de causalidade natural, Kant não efetua uma distinção entre uma esfera de objetos inteligíveis, à qual se poderia atribuir a causalidade por liberdade, e uma esfera de objetos sensíveis, determinados pela causalidade natural. Não se trata, como alguns comentadores sugerem<sup>10</sup>, de uma divisão entre “dois mundos” – um atemporal e espontâneo e outro completamente determinado no tempo. Trata-se, antes, de estabelecer dois pontos de vista sobre a **faculdade** de um mesmo objeto dos sentidos<sup>11</sup>. Kant diz:

<sup>10</sup> Beck, por exemplo, considera que Kant soluciona a antinomia natureza *versus* liberdade mediante uma “teoria dos dois mundos”, que traria diversas complicações para a compreensão do conceito prático da liberdade. Nas palavras de Beck: “Kant encontrou em sua famosa ‘teoria dos dois mundos’ a solução para o problema proveniente das provas de verdade das duas proposições que contradizem uma à outra. De acordo com esta teoria, há um mundo fenomênico, em que cada mudança é determinada por uma anterior no espaço e no tempo; e um mundo numênico, que não é espacial e temporal, e do qual o mundo fenomênico é apenas um fenômeno para mentes constituídas como a nossa. A causalidade livre no interior do mundo numênico e entre o mundo fenomênico e o numênico pode ser **pensada** sem contradição, mas somente a causalidade temporal relacionando eventos e estados no mundo fenomênico pode ser **conhecida**. Não há contradição, porque a causalidade livre e a causalidade natural são predicados de tipos de seres ontologicamente distintos”. (Beck, “Five Concepts of freedom”, p. 41).

<sup>11</sup> Opondo-se à interpretação do idealismo kantiano como consistindo em uma “teoria dos dois mundos”, em *Kant’s transcendental idealism* Allison retoma sua interpretação da distinção transcendental entre fenômenos e númenos como dois modos de consideração sobre as coisas que resultam de uma “reflexão filosófica” sobre o conhecimento. Insistindo na concepção de “condição epistêmica”, Allison reafirma que a distinção tem de ser entendida como sendo entre as coisas enquanto submetidas a essas condições epistêmicas (espaço, tempo e categorias) e as coisas enquanto independentes da mente humana e do aparato cognitivo. Allison afirma, então, que embora não possamos conhecê-las, é possível pensar coisas em si mesmas como “objetos possíveis de uma mente divina, abençoada com uma intuição não-sensível ou uma intuição intelectual” (Allison, *Kant’s transcendental idealism*, p. 4). Allison argumenta que essa interpretação da distinção como um “duplo aspecto” sobre a mesma coisa, tem agora de ser referida não mais propriamente a uma coisa, mas à ação humana. O próprio Allison admite, no entanto, que essa interpretação, embora livre Kant da acusação de isolar a ação livre em um mundo inteligível distinto do sensível, não é suficiente para responder às objeções à teoria kantiana da liberdade, além de criar novos problemas ainda não apresentados na literatura kantiana. Diferentemente de Allison, procuramos compreender a distinção entre fenômenos e númenos não apenas a partir do modelo de reflexão filosófica sobre o conhecimento. Nossa tentativa é a de salientar duas formulações do conceito de númeno apresentadas por Kant. A primeira, introduzida no interior da Analítica, está ligada à reflexão filosófica sobre o conhecimento. O númeno é concebido como um “conceito-limite” a partir da espontaneidade do entendimento, que abstrai suas categorias da condição sensível de sua aplicação. A segunda formulação do conceito de númeno, que aparece na Dialética, está vinculada à ampliação do pensamento exigida por uma atividade própria à razão de buscar o incondicionado. Essa representação de númenos não se dá pela mera abstração da condição sensível do nosso conhecimento, mas mediante um prolongamento das categorias até o incondicionado.

Chamo inteligível àquilo que, num objeto dos sentidos, não   propriamente fen meno. **Se** aquilo que no mundo dos sentidos deve ser considerado como fen meno, tem em si mesmo uma **faculdade** que não   objeto da intui o sensível, mas em virtude da qual pode ser a causa de fen menos, **então** podemos considerar a **causalidade deste ser** sob **dois pontos de vista**: como *inteligível* quanto   sua *a o*, considerada a de uma coisa em si mesma, e como *sensível* pelos seus *efeitos*, enquanto fen meno no mundo sensível. Formar mos, portanto, acerca da **faculdade desse sujeito** um **conceito empírico** e, ao mesmo tempo, também um **conceito intelectual** da sua causalidade, que tem lugar num são e mesmo efeito. (KrV, A 538)

O que Kant sugere nessa passagem não   que todo objeto dos sentidos possa ser considerado sob dois pontos de vista e sim que **se**, por alguma razão, somos levados a admitir que um sujeito possui uma **faculdade** que não   objeto da intui o sensível, mas que opera como causa dos fen menos, **então** podemos conceber sua causalidade de duas maneiras. Mediante um conceito empírico, sua faculdade ou capacidade de causar um efeito   considerada como sensível e submetida   lei natural de causalidade. Mediante um conceito intelectual, concebemos a possibilidade de a faculdade inteligível do sujeito (isto  , aquela não pode ser intuída sensivelmente) determinar sua a o. Kant não propõe, portanto, uma aplica o da categoria de causalidade a dois tipos ontologicamente distintos de objetos (fen menos e coisas em si mesmas). Tampouco pretende a aplica o dessa categoria a um objeto determinado. Sugere apenas que   possível admitir em um sujeito uma faculdade inteligível que o determina a agir e, nesta medida, considerá-lo não como fen meno, mas como uma coisa em si mesma. Nesses termos, o conceito de *causa noumenon* designa apenas uma condi o não-sensível para a causalidade de uma das causas presentes na série temporal, a partir da qual se pode representar (de maneira indeterminada) um objeto fora do tempo operando na série temporal.   exatamente no sentido de não referir a ideia de liberdade a um 'objeto inteligível' determinado que Kant parece insistir na distin o entre dois tipos de caráter (inteligível e empírico): ora, caráter nada mais   do que a lei da causalidade de uma causa, isto  , aquilo que determina uma causa a agir. Lei que, embora possa ser condi o determinante de uma a o, nunca pode ser determinável (não pode ser ela mesma determinada).

Segundo o *caráter empírico*, o sujeito, assim como todas as coisas na natureza (seja inanimada ou animal), está submetido ao encadeamento causal na série de condi es empíricas (no tempo). Kant argumenta que em alguns casos também   possível acrescentar a esse caráter empírico um caráter inteligível. Segundo o *caráter inteligível*, pressupõe-se

uma ‘capacidade’ do sujeito de determinar a ação independentemente de quaisquer condições empíricas, ou seja, de agir segundo uma causalidade por liberdade.

Assim, quando Kant sustenta ser possível conceber uma “causa inteligível” (ou uma *causa noumenon*) para um efeito sensível, ele não designa com isso uma substância inteligível ou um objeto supra-sensível operando como causa. Designa apenas uma espontaneidade ou um “poder puramente inteligível” de determinar uma ação, que não pode ser intuído sensivelmente e, por isso, é representado como estando fora do tempo.

## 2.2. Da “atividade da razão” à “causalidade da razão”: a abertura para o uso prático da ideia de liberdade

Ao estabelecer o idealismo transcendental como única maneira de “salvar a liberdade”, Kant admite, contudo, que a distinção entre dois modos de considerar a causalidade de um efeito – como livre em vista de sua causalidade inteligível e como consequência dos fenômenos em vista de sua causalidade sensível – parece “extremamente sutil e obscura” quando apresentada de maneira geral e abstrata (KrV A537, B565). Assim, Kant argumenta que apenas em sua “aplicação” (*Anwendung*) esta distinção poderá ser esclarecida. Conquanto Kant já especifique, ao traçar a distinção entre caráter inteligível e caráter empírico, que a questão de fundo na solução da terceira antinomia cosmológica é a possibilidade de se pensar um sujeito agente como livre, é apenas na “elucidação” da ideia cosmológica da liberdade que ele apresenta propriamente a aplicação da distinção entre dois tipos de causalidade ou dois tipos de caráter. Kant apresenta o homem como o único ser ao qual podemos atribuir uma faculdade inteligível. Em suas palavras:

Apliquemos isso à experiência. O homem é um dos fenômenos (*Erscheinungen*) do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também caráter empírico como todas as outras coisas da natureza. Observamos esse caráter através de forças e faculdades que manifesta nos seus efeitos. Na natureza inanimada ou simplesmente animal, não há motivo (*Grund*) para conceber qualquer faculdade de outro modo que não seja sensivelmente condicionada. Só o homem que, de resto, conhece toda a natureza através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos (*Handlungen*) e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir na impressão dos sentidos. Por um lado, ele mesmo é, sem dúvida, fenômeno (*Phänomen*), mas, por outro lado, do ponto de vista de certas faculdades

(*Vermgen*),  também um objeto meramente inteligível, porque sua ação (*Handlung*) não pode de maneira nenhuma atribuir-se  receptividade da sensibilidade. (KrV, A 547/ B 575)

Confirma-se aqui o ponto para o qual havíamos chamado atenção: não são todos os objetos, cuja causalidade pode ser considerada sob dois pontos de vista. Apenas no caso do homem temos um "motivo" (*Grund*) para admitir, além das forças e faculdades que, do mesmo modo que em todas as outras coisas na natureza, são sempre sensivelmente condicionadas, também faculdades que independem completamente da sensibilidade. Na medida em que tem consciência não apenas da espontaneidade do entendimento – a aperceo transcendental – mas também de uma espontaneidade na determinação racional de suas ações, o homem pode admitir uma faculdade inteligível e considerar, assim, a causalidade de suas ações sob dois pontos de vista: como sensível e submetida ao encadeamento empírico segundo as leis da natureza e como inteligível e livre da determinação segundo leis naturais.

Do mesmo modo que, na Analítica, a consciência de uma atividade de síntese originariamente independente da sensibilidade permitia a representação de um objeto transcendental, aqui na solução da terceira antinomia  também a consciência de uma espontaneidade ou atividade originária em relação à sensibilidade que nos conduz a admitir uma "causalidade meramente inteligível" e, portanto, livre, das ações humanas.

Ora, a diferença em relação  Analítica é que Kant se refere não somente  consciência de uma espontaneidade do entendimento, mas, principalmente, à consciência de uma atividade da razão, enquanto produtora de ideias, que se distingue mais que o entendimento quanto à sua independência em relação à sensibilidade. Kant afirma:

Chamamos a estas faculdades entendimento e razão; esta última, sobretudo, distingue-se propriamente e sobremodo (*ganz eigentlich und vorzglichlicher Weise*) de todas as forças empiricamente condicionadas, porque examina seus objetos apenas segundo ideias, determinando a partir daí o entendimento, o qual, por sua vez, faz um uso empírico dos seus conceitos (sem dvida também puros). (KrV, A 547/ B 575)

A atividade da razão mostra-se mais originária em relação à sensibilidade do que a espontaneidade do entendimento, pois a atividade deste consiste apenas em fornecer as funções de síntese para as representações fornecidas pela sensibilidade, ao passo que a razão nunca se refere às representações sensíveis, mas apenas aos conceitos do entendimento,

para conceber objetos que nunca poderiam ser dados de modo algum na sensibilidade.

Ao diferenciar a consciência dessa atividade mais originária da razão em contraposição com a espontaneidade do entendimento, Kant já anuncia uma passagem para a consciência que temos de uma “causalidade da razão”, que só poderá ser efetivamente introduzida mediante o exame do uso prático da razão. Kant diz:

Que esta razão possua uma causalidade ou que, pelo menos, representemos nela uma causalidade, é o que claramente ressalta dos **imperativos que impomos como regras em toda a ordem prática**, às faculdades ativas. O *dever* exprime uma espécie de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza. O entendimento só pode conhecer desta o que é, foi ou será. É impossível que aí alguma coisa deva ser diferente do que é, de fato, em todas essas relações de tempo. (...) Este dever exprime uma **ação possível, cujo fundamento (*Grund*) é o mero conceito**, ao passo que o fundamento de uma mera ação da natureza terá de ser sempre um fenômeno (*Erscheinung*). (KrV, A 548/ B 576)

Voltando suas considerações para a ordem prática, Kant argumenta que aquilo que nos obriga a supor uma “causalidade da razão” é a consciência de certos “imperativos” que determinam nossas ações não a partir de condições sensíveis, mas de conceitos e fins que a própria razão estabelece. É porque temos a consciência de que algo “deve” acontecer na natureza, independentemente daquilo que “é” ou acontece segundo o encadeamento natural dos acontecimentos, que supomos uma causalidade inteligível, ou seja, uma causalidade racional que, como inteira espontaneidade cria “para si uma ordem própria, segundo ideias às quais adapta as condições empíricas e segundo as quais considera mesmo necessárias ações que ainda não aconteceram e talvez não venham a acontecer”.

Kant começa a introduzir, assim, a possibilidade de uma aplicação prática legítima das ideias e princípios próprios à razão. No domínio prático, em que não se trata de explicar as ações quanto a sua origem, mas da capacidade que a razão possui de “produzi-las” é possível encontrar “outra regra” e “outra ordem” completamente distintas da natureza (KrV, A 550/ B 578). A consciência que temos do dever<sup>12</sup> exprime uma

<sup>12</sup> O conceito de dever que Kant introduz na solução da terceira antinomia possui uma ambiguidade. Em algumas passagens Kant parece estar falando dos imperativos práticos em sentido geral, incluindo, assim, tanto os imperativos categóricos quanto os hipotéticos. Por exemplo, em A 548/ B 576: “(...) o dever que a razão proclama, impõe uma medida e um fim, e até mesmo uma proibição e uma autoridade. Quer seja um objeto da simples sensibilidade (o agradável) ou da razão pura (o bem), a razão não cede ao fundamento que é dado empiricamente e não segue a ordem das coisas (...)”. Em outras passagens, porém, o conceito de dever parece aproximar-se daquele expresso no imperativo

capacidade da razão de instituir uma "ordem própria", determinando as a es a partir de princípios puramente racionais, independentemente, portanto, de quaisquer condi es sensíveis.

  preciso observar, no entanto, que a consciência dessa causalidade inteligível   introduzida apenas como uma suposi o. Kant deixa claro que não   tarefa da Dialética transcendental investigar a possibilidade dessa causalidade da razão. A tarefa da soluço da terceira antinomia   apenas mostrar que não nos   impossível conceber uma causalidade não-sensível (ou livre de determina es sensíveis), ou seja, conceber um caráter inteligível de um agente pertencente ao mundo dos sentidos. Em outras palavras, trata-se de mostrar que   possível conceber uma causalidade inteligível para um efeito no tempo, sem contradizer a demanda da ideia reguladora de continuar infinitamente a regressão empírica para uma causa anterior. A soluço da terceira antinomia abre espaço para o pensamento da liberdade, mas não reivindica a realidade nem sequer a possibilidade da ideia transcendental de liberdade ou de uma lei de causalidade livre de um sujeito. A exposi o da efetividade de uma causalidade da razão (determina o não-sensível da vontade) e a justifica o de como seria possível atribuir realidade objetiva a uma *causa noumenon* ou a um "mundo inteligível", são tarefas de uma crítica da razão prática. Assim, o conceito ainda vazio de uma causalidade inteligível s  poderá adquirir seu significado em vista do uso prático da ideia de liberdade.

### Referências

- ADICKES, E. *Kant und das Ding an sich*. Berlin: Panverlag Rolf Heise, 1924.
- ALLISON, H. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Kant's transcendental idealism*. rev. ed. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ALMEIDA, Guido A. "Liberdade e moralidade segundo Kant", *Analytica* 2.1 (1997): 175-202.

---

moral, único que estabelece propriamente uma legisla o da razão distinta da legisla o natural.   o que se observa no exemplo da censura que se faz de uma mentira maldosa: "Esta censura funda-se numa lei da razão, pela qual se considera esta uma causa que poderia ser deveria ter determinado de outro modo o procedimento do homem, n  obstante as condi es empíricas mencionadas" (KrV, A 555/ B 583). Allison argumenta que quando introduz a necessidade de se pensar uma "causalidade inteligível" ou uma "causalidade da razão", Kant não estaria apresentando uma concep o da a o moral, mas apenas a concep o de a o racional em geral. Com sua insistência na espontaneidade da razão estaria, portanto, apenas explicando o processo de delibera o daquilo que devemos fazer. (Allison, *Kant's theory of freedom*, p. 35)

- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. "Five concepts of freedom". In: J. Szrednicki (org.), *Stephan Körner: Philosophical analysis and reconstruction*. pp. 52-58. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- BENNETT, J. *Kant's dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BUCHDAHL, G. "The Kantian 'Dynamic of reason' with special reference to the place of causality in Kant's system". In: L. W. Beck (org.), *Kant studies today*. pp. 187-208. La Salle, Ill.: Open Court, 1969.
- COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3<sup>a</sup> ed. Berlin: B. Cassirer, 1918.
- GRIER, M. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HARTMANN, Nicolai. "Diesseits von Idealismus und Realismus", *Kant-Studien* 29 (1924): 160-206.
- HEIMSOETH, H. *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 1967.
- HENRICH, J. *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*. Bonn: Bouvier, 1968.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften [anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften]*, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–2010.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KEINERT, M. *Da ideia ao juízo: O problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*. Dissertação de mestrado/USP, 2001.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- LOUZADO, G. "O paradoxo das coisas em si mesmas", *O que nos faz pensar* 19 (2005): 149-164.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

- MATTOS, F. C. "Kant e o problema da coisa em si: perspectiva de uma reflex o racional", *Cadernos de filosofia alem * 5 (1999): 27-44.
- PIMENTA, P. P. *Reflex o e moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- PRAUSS, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. 3. Auflage. Bonn: Bouvier, 1989.
- ROSEFELDT, T. "Dinge an sich und sekund re Qualit ten". In: J. Stoltenberg (org.). *Kant in der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- ROUSSET, B. *La doctrine kantienne de l'objectivit *. Paris: Vrin, 1967.
- SANTOS, P.R. Licht dos. "A teoria do objeto transcendental", *O que nos faz pensar* 19 (2005): 109-148.
- SUZUKI, M. "A palavra como inven o: heurística e linguagem em Kant", *Studia Kantiana* 6/7 (2008): 29-61.
- TERRA, R. R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- TORRES FILHO, R. R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Iluminuras, 2004.
- WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge University Press, 2004.
- WILLASCHEK, M. *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegr ndung bei Kant*. Stuttgart/Weimar: Metzler, 1992.

**Resumo:** A partir das leituras de Lebrun e de Grier que insistem no fato de a Dialética transcendental possuir não apenas um papel de limita o do conhecimento especulativo, mas antes o de expor um modo de operar próprio   razão, em que esta necessariamente ultrapassa a experiência possível, o presente artigo pretende mostrar que Kant propõe, neste contexto, um modo de representar os n menos que difere do que havia apresentado no interior da Analítica. Ali era a espontaneidade do entendimento que permitia a representa o negativa e problemática de um objeto transcendental. Já na Dialética,   a atividade originária da razão que projeta um "objeto em ideia", prolongando até o incondicionado a unidade pensada nas categorias. Num segundo momento, examinaremos como, na soluço da terceira antinomia, Kant se vale dessa diferença para anunciar um dos usos legítimos das ideias da razão: o uso prático.

**Palavras-chave:** Kant, razão, aparência transcendental, ideia, *causa noumenon*

**Abstract:** Departing from Lebrun's and Grier's readings of the transcendental dialectic as having not only the role to limit the speculative knowledge, but rather to describe an activity proper to reason, in which it necessarily goes beyond possible experience, this article aims to show that in this context Kant

proposes to represent the noumena in a different way as it was presented within the transcendental Analytic. There the spontaneity of the understanding allowed the negative and problematic representation of a transcendental object. In the Dialectic is the originary activity of reason that projects an “object in idea” extending until the unconditioned the unity thought in the categories. The second part of the article shows how in the solution of the third antinomy Kant appeals to this difference to announce one of the legitimate uses of the ideas of reason: the practical use.

**Keywords:** Kant, reason, transcendental appearance, idea, *causa noumenon*

Recebido em 31/08/2011; aprovado em 12/11/2011.

## La teoría de la *causa noumenon* en Kant: ¿una ficción incompleta e innecesaria?

[Kant's theory of *causa noumenon*: an unnecessary and incomplete fiction?]

Rubén Casado\*

Universidade de Santiago de Compostela (USC), Santiago de Compostela, España

### Introducción

En la *Crítica de la Razón Pura*, al tratar la segunda Analogía de la Experiencia nos dice Kant que cuando percibimos que algo sucede, es decir, que se produce algo que antes no era, siempre estamos presuponiendo “que algo antecede y que a ese algo sigue lo que sucede conforme a una regla” (B 240)<sup>1</sup>. Esta regla, que determina causalmente la relación temporal de los fenómenos, pertenece al sistema de principios puros del entendimiento, y como tal, no es originariamente un principio que apliquemos a aquello que percibimos sino, más bien, una condición de posibilidad de la experiencia, concretamente, una condición indispensable para poder experimentar una sucesión objetiva de fenómenos.

Dado un suceso cualquiera, por tanto, podemos establecer con mayor o menor certeza su vinculación causal con los fenómenos precedentes. Ahora bien, es una condición *a priori*, es decir, una condición válida para toda posible experiencia, que todo lo que suceda se halle “necesariamente determinado en su existencia por algo que precede” (B 247), independientemente del éxito (nunca totalmente confirmable) de nuestra investigación empírica.

---

\* Email para contato: ruben.casado@usc.es

<sup>1</sup> Las referencias a la *Crítica de la razón pura* se indican con la letra B, correspondiente a la segunda edición, seguida de la paginación original. Si hay alguna variación con respecto a la primera edición, se indicará a pie de página. La *Crítica de la razón práctica* se citará como *KpV*, la *Crítica del juicio* como *KU*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, como *GMS* y los *Prolegómenos*, como *Prol.* y seguidamente su localización en la edición de la Academia. Las traducciones empleadas aparecen recogidas en las Referencias.

A través de esta ley de conexión causal de los fenómenos presuponemos, entonces, que todo lo que ocurre se encuentra determinado necesariamente en una cadena objetiva de causas y efectos, lo que da lugar a un inexorable “mecanicismo natural”. Con vistas a la mayor parte de los eventos naturales este principio no genera mayor problema. Ahora bien, toda acción humana, por ejemplo, un asesinato, también es un evento natural y, por ello, debería estar gobernado por las mismas leyes que son válidas para toda experiencia posible. Esta interpretación parece contravenir la concepción que tenemos de esas mismas acciones desde un punto de vista práctico<sup>2</sup>. En efecto, parece obvio que si el asesinato está determinado en su existencia por sus condiciones antecedentes, su autor no pudo haberlo evitado, con lo que debería ser eximido de toda responsabilidad moral.

Lo que hace que los seres humanos no seamos meramente un pedazo de naturaleza sometido a sus leyes es la *personalidad*, entendida por Kant como “libertad e independencia respecto del mecanicismo de toda la naturaleza” (*KpV* V 87). Desde este punto de vista, se considera a la persona como responsable último de sus actos, al margen de las circunstancias que rodean cada acción. Esta imputación “sería imposible si nosotros no presupusiéramos que todo cuanto nace de su albedrío (como sin duda cualquier acción cometida deliberadamente) tiene por fundamento una causalidad libre” (*KpV* V 100). Kant llama *libertad trascendental* a esta causalidad libre (absoluta espontaneidad causal) en virtud de la cual se iniciaría una serie de fenómenos.

La viabilidad del punto de vista práctico parece exigir, por lo tanto, la posibilidad de que algún fenómeno, por lo menos aquellos relativos a las acciones deliberadas, esté *causalmente* desconectado de sus condiciones precedentes. Si esto es así, un fenómeno semejante supondría una excepción para la ley de conexión causal. No obstante, como hemos visto, dicha ley es un principio del entendimiento puro y, por ello, válido para toda posible experiencia, con lo que no admite ninguna excepción, pues en tal caso situaríamos tal fenómeno fuera de toda experiencia posible “convirtiéndolo en un mero producto mental y en una quimera” (B 571).

Llegamos, por tanto, a una posible contradicción entre la libertad requerida desde el punto de vista práctico y la necesidad natural establecida como condición de posibilidad de la experiencia. Según Kant, es obligación del filósofo aclarar esta contradicción pues de lo

---

<sup>2</sup> Es decir, desde ese uso de la razón que tiene que ver no con los objetos y la posibilidad de conocerlos sino con “su propia capacidad para realizarlos” (*KpV* V 89).

contrario la teoría quedaría “sobre este punto como un *bonum vacans*, en cuya posesión podría con razón instalarse el fatalista y expulsar toda moral de esa propiedad poseída sin título alguno” (*GMS IV* 456).

Llamamos teoría de la *causa noumenon* al intento de Kant de demostrar que esta contradicción es sólo aparente. Esta teoría, presentada originariamente como solución especial de la Tercera Antinomia, se apoya en la distinción establecida por el idealismo trascendental entre fenómenos y cosas en sí. Dicha distinción posibilitaría la consideración de un fenómeno desde dos puntos de vista distintos: en relación con los otros fenómenos o en relación con su fundamento nouménico. De este modo, se podría considerar un efecto “como libre con respecto a su causa inteligible, pero, con respecto a los fenómenos, podemos tomarlo, a la vez, por resultado de esos mismos fenómenos según la necesidad de la naturaleza” (B 565).

Este trabajo intenta reflexionar sobre la teoría de la *causa noumenon* de Kant, en primer lugar, en relación con su situación sistemática, en segundo lugar, con vistas a su articulación interna y, finalmente, en relación con el problema que intenta resolver. Se intentará probar, respectivamente, que esta teoría presenta cierto carácter ficcional, que en su articulación resulta insatisfactoria y que, en relación con el problema que intenta resolver, resulta innecesaria.

## **1. Fijación sistemática de la teoría de la *causa noumenon***

Aunque los elementos esenciales de la teoría de la *causa noumenon* ya comienzan a esbozarse a partir de la *Dissertatio*, su primer desarrollo positivo se produce en la *Crítica de la razón pura*, y se presenta como una “solución especial” al conflicto cosmológico que la razón mantiene consigo misma, concretamente, como solución especial para la Tercera Antinomia.

Llamamos “solución especial” a la teoría de la *causa noumenon* por dos razones. En primer lugar, porque esta teoría, como Kant mismo reconoce, supone un alejamiento con respecto a la “solución crítica” desarrollada de un modo general para todas las Antinomias. En segundo lugar, porque mediante su introducción se modifican de tal modo los presupuestos del conflicto cosmológico que el problema que se intenta resolver se encuentra, en último término, desvinculado sistemáticamente de dicho conflicto (cf. Strawson, 2005, p. 211; Bennett, 1981, p. 208; Höffe, 1988, p. 149).

El conflicto cosmológico de la razón consigo misma surge cuando la razón, de un modo “natural” e “inevitable” aplica el principio

de “unidad incondicionada” (B 433) y exige para todo condicionado dado la totalidad de sus condiciones. Este principio, que afirma que “si se da lo condicionado se da también la suma de las condiciones” implica la extensión de algunas categorías del entendimiento<sup>3</sup> más allá de los límites de toda experiencia posible. Esta extensión de las categorías hasta lo incondicionado tiene como objetivo dotar de completud absoluta a la síntesis empírica, dando así lugar a las ideas trascendentales.

La Tercera Antinomia surge como resultado de la extensión de la categoría causal y se dirige, por tanto, “a la serie de causas de un efecto dado” (B 441). El conflicto dialéctico se plantea entre la antítesis, que afirma que dicha serie es infinita y que, por tanto, todo cuanto sucede en el mundo puede ser explicado en base a la causalidad natural, y la tesis, que sostiene que dicha serie no puede extenderse infinitamente y que, por tanto, tiene que tener algún comienzo causal o dinámico. Tal como hemos visto, este comienzo dinámico o causa incausada consiste en una absoluta espontaneidad causal que inicia por sí misma una serie de fenómenos, es decir, una libertad trascendental.

La “solución crítica” del conflicto cosmológico, válida según Kant para las cuatro Antinomias (B 533), se apoya en el idealismo trascendental para declarar falaz la aplicación del principio de “unidad incondicionada”. Cuando la razón aplica el principio dialéctico y presupone la totalidad de las condiciones de un condicionado dado está tomando ambos elementos (lo condicionado y la suma de sus condiciones) desde dos puntos de vista distintos. Desde un punto de vista lógico se puede asumir que si se da lo condicionado también se da la serie completa de las condiciones. Sin embargo, según el idealismo trascendental los fenómenos no son cosas en sí sino una síntesis empírica y, por lo tanto, “no están dados a no ser que lleguemos a conocerlos” (B 527). Por lo tanto, se podría decir que si se nos da lo condicionado “se nos plantea” un regreso en la serie de sus condiciones. Ahora bien, la serie completa de las condiciones no está dada antes de efectuar ese recorrido, “el regreso sólo nos es dado gracias a que lo llevamos realmente a cabo” (B 529).

De este modo, aplicando la solución crítica a la Tercera Antinomia, podemos negar tanto la validez de la tesis como la de la antítesis. No es posible afirmar que la cadena causal de fenómenos tiene un primer miembro dinámico ni afirmar que no lo tiene debido a que dicha cadena no existe como un todo en sí, lo único que hay son fenómenos encadenados y el regreso proseguido indefinidamente que

---

<sup>3</sup> Aquellas cuya síntesis constituye una serie subordinada de condiciones (B 436).

nos lleva “empíricamente desde cada miembro dado en la serie de condiciones hasta otro miembro más elevado todavía” (B 547).

No deja, sin embargo, de llamar la atención que de las casi veinte páginas que Kant dedica a la solución de la Tercera Antinomia, sólo destine unas pocas líneas a recordar esta solución crítica. En el resto del epígrafe se desarrolla la teoría de la *causa noumenon* como un intento de demostrar que causalidad por libertad y causalidad por naturaleza son compatibles. Esta modificación en el desenlace de la Tercera Antinomia se intenta justificar en una *Observación* situada en la novena y última sección del capítulo de las Antinomias, en donde se introduce un supuesto que hasta ese momento no había jugado ningún papel. Según este supuesto, las categorías dinámicas, como no atañen a la constitución del fenómeno sino a su existencia y a la conexión entre sí con respecto a esta existencia, podrían admitir que la síntesis entre condición y condicionado no fuese homogénea. En este caso, si se toma por condicionado cualquier fenómeno, la condición podría ser exterior a la serie fenoménica, es decir, “una condición que no sea a su vez un fenómeno” (B 559). Como la categoría de causalidad en virtud de la cual surge la Tercera Antinomia es una categoría dinámica, este supuesto podría modificar su solución, facilitando un acuerdo entre su tesis y su antítesis<sup>4</sup>.

La introducción de lo nouménico permite entonces un desvío desde la solución crítica, que niega la validez de tesis y antítesis, hasta la solución especial (la teoría de la *causa noumenon*), que intenta demostrar su compatibilidad. Sin embargo, este desplazamiento no sólo se produce en la solución ofrecida sino que, a mayores, también se ve alterado el problema inicial<sup>5</sup>. El problema inicialmente planteado se dirigía a la serie total de las condiciones de un condicionado dado mientras que ahora, dice Kant, como la Tercera Antinomia está basada en una categoría dinámica, se puede prescindir de la magnitud de la serie de condiciones y considerar únicamente “la relación entre condición y condicionado” (B 563). A través de esta reducción el nuevo problema consiste ahora en

---

<sup>4</sup> Esta tesis no es cuestionada por Beade, quien asume que en la conexión dinámica la condición de un condicionado puede ser no sensible y, por ello, estar situada “fuera de la serie” (Beade, 2010, p. 15). Es precisamente esta tesis, como veremos, la que puede ser puesta en duda en virtud de la propia configuración de la problemática cosmológica.

<sup>5</sup> En la *Observación* que sigue a la tesis de la Tercera Antinomia, dice Kant: “Ahora bien, dado que con ello se ha demostrado (aunque no comprendido) la posibilidad de que una serie comience por sí misma en el tiempo, podemos admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad” (B 478). Esta posibilidad se presenta como un corolario de la tesis de la Tercera Antinomia por lo cual cabe pensar que mediante la invalidación de dicha tesis a través de la solución crítica también queda invalidada esta posibilidad.

averiguar si un efecto puede derivar simultáneamente de la naturaleza y de la libertad.

Que este nuevo problema se encuentra desvinculado del conflicto cosmológico se puede apreciar fácilmente si se analiza ese supuesto en el que se basa. Este supuesto implica un posible uso no empírico de las categorías que, en primer lugar, parece infringir los presupuestos del idealismo trascendental y que, en todo caso, no resulta pertinente en el contexto de las Antinomias. Se podría admitir que los fenómenos, como no son cosas en sí sino representaciones vinculadas según leyes, “tienen que poseer fundamentos que no sean fenómenos” (B 565). Ahora bien, lo que resulta totalmente aventurado es determinar la relación entre los fenómenos y sus fundamentos como una especie de causalidad, especialmente si se tiene en cuenta que la categoría de causalidad se constituye como la vinculación necesaria y según una regla entre algo que sucede y algo que precede, es decir, entre un antes y un después (B 243, B 246).

De todos modos, lo que resulta determinante en este contexto, es el hecho de que las ideas trascendentales “sólo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica” (B 434). Es decir, aunque las ideas trascendentales surgen cuando la razón extiende las categorías más allá de los límites de la experiencia, estas ideas llevan la síntesis a un grado “que sobrepasa la experiencia posible - si bien no rebasan, *por su índole*, el objeto, es decir, los fenómenos, sino que se ocupan del mundo sensible, no de númenos” (B 447). La insistencia de Kant en este aspecto (B 434, B 435, B 443, B 444, B 507) se comprende fácilmente si se observa su relevancia para la solución crítica de las Antinomias. En efecto, la construcción de la idea trascendental se produce a través de la aplicación progresiva de las categorías hasta lo incondicionado, pero sin abandonar en ningún caso la esfera fenoménica. Esto, en primer lugar, es acorde con la propia esencia de las categorías y, en segundo lugar, es lo que permitirá después desenmascarar el sofisma que subyace a la aplicación del principio dialéctico, en base al cual se toma por dado algo (la suma total de las condiciones) que sólo existe en el cerebro (B 512).

En vistas a las propias premisas del conflicto cosmológico no resulta, por tanto, oportuna la introducción de lo nouménico en este contexto. La teoría de la *causa noumenon* desarrolla una “solución especial” para un “problema especial” que no se deriva del conflicto cosmológico y que, a mayores, no parece un problema estrictamente teórico. Dado un fenómeno cualquiera, desde un punto de vista teórico, podríamos preguntar: ¿por qué tendría que preocuparnos que se

encontrase causalmente conectado con sus condiciones precedentes? En efecto, desde un punto de vista teórico, lo que supone una necesidad y una exigencia es exactamente lo contrario, es decir, demostrar que los fenómenos se encuentran causalmente vinculados. Una vez establecida la ley de causalidad, ningún fenómeno dado levanta mayor sospecha, pues sabemos *a priori* que está necesariamente conectado con los otros fenómenos. Esta ley nos empuja de cada fenómeno dado hacia su condición causal, y desde esta, hasta la siguiente, de tal modo que lo único que podría dar que pensar es la magnitud de esa cadena, si esa serie se extiende hacia el infinito o si tiene algún comienzo, es decir, el problema original de la Tercera Antinomia.

Obviamente, tal como hemos visto en la introducción, lo que motiva la introducción de este nuevo problema, es una cuestión de índole práctica (Strawson, 2005, p. 207)<sup>6</sup>. Los únicos fenómenos que, por así decir, nos molestaría que estuvieran causalmente conectados son aquellos que desde un punto de vista práctico suponemos que no lo están. El propio Kant en la *Crítica de la Razón Práctica* nos revela que lo que motiva la aplicación de las categorías más allá de toda experiencia posible “no es un propósito teórico, sino uno práctico” (*KpV V 54*)

Aún aceptando que el “problema especial” que intenta resolver la teoría de la *causa noumenon* no se desprende sistemáticamente del conflicto cosmológico quizás se podría pensar que si bien en su origen no es un problema teórico en su posterior desarrollo sí. En este caso, se interpretaría la teoría de la *causa noumenon* como un intento de comprobar si una exigencia que procede del ámbito práctico encuentra acomodo entre las leyes que regulan la experiencia. Ahora bien, desde un punto de vista estrictamente teórico la libertad trascendental queda descartada. La libertad trascendental supone un primer miembro causal o dinámico y desde un punto de vista teórico ni se puede decir que la cadena total de fenómenos posea tal miembro primero (esa cadena no existe como un todo en sí) ni se puede decir de un fenómeno cualquiera que sea un primero dinámico (eso invalidaría un principio del entendimiento). A este respecto es importante tener en cuenta que la

---

<sup>6</sup> Esta tesis de Strawson es explícitamente cuestionada por Henry Allison, quien afirma que el distinto tratamiento aplicado a las Antinomias matemáticas y a las dinámicas no busca “reconciliar ciencia y moralidad” sino que, más bien, se explicaría en relación con cierta particularidad sistemática. Esta particularidad consistiría en que el concepto matemático de mundo es contradictorio mientras que el concepto dinámico de naturaleza no lo es. Ahora bien, para justificar esta diferencia Allison asume que el concepto de “todo dinámico” no implica “that all the items in the explanation be themselves empirical”. Sin embargo, como hemos visto, en la medida en que la construcción de las ideas trascendentales supone la aplicación progresiva de alguna categoría, el abandono de la esfera empírica no se justifica (cf. Allison, 1990, p. 24-25). Insistamos en que las ideas trascendentales “sólo hacen referencia a la síntesis de los fenómenos, síntesis que es, por tanto, empírica” (B 434).

teoría de la *causa noumenon* en ningún caso admite que un fenómeno dado constituya un primero dinámico. Y en este sentido, libertad trascendental y causa inteligible no son equiparables.

Como intentaremos justificar en el siguiente epígrafe, la teoría de la *causa noumenon* presenta cierto estatuto especial relativo a la compatibilidad de la razón teórica y de la razón práctica. Como la libertad trascendental queda descartada desde un punto de vista estrictamente teórico, la cuestión radica en demostrar si esa exclusión es relativa o absoluta. Con este fin se genera una especie de tercer discurso que, partiendo de las exigencias de la razón teórica, añade a mayores los elementos necesarios para demostrar su compatibilidad con las exigencias de la razón práctica. Con vistas a este punto de vista global se habilita, por ejemplo, el uso trascendente de las categorías, algo que quedaba descartado en el uso teórico de la razón<sup>7</sup>. De este modo, de lo que se trata es de demostrar, por ejemplo, que “no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que algunas de las causas naturales posean una facultad que sea sólo inteligible” (B 573). Es decir, desde el uso teórico de la razón, esta teoría presenta cierto carácter ficticio, algo así como un *Gedankenexperiment* que se apoya en los presupuestos del idealismo trascendental para demostrar que la exclusión teórica de la libertad es sólo relativa.

## 2. La articulación interna de la teoría de la causa noumenon

En la teoría de la *causa noumenon* aparecen toda una serie de afirmaciones que proceden de la razón en su uso teórico: el hombre es uno de los fenómenos del mundo sensible (B 574), todas sus acciones se encuentran predeterminadas (B 581) y podrían ser predecibles con certeza si se conocieran suficientemente sus condiciones previas (B 578). Al mismo tiempo aparecen toda una serie de afirmaciones procedentes del uso práctico de la razón: independientemente de las circunstancias empíricas de un acto la razón es libre y puede actuar incluso en contra de las condiciones sensibles (B 583), a veces determinados actos parecen determinados no por causas empíricas sino por motivos de la razón (B 578). Desde un punto de vista, estamos ante una persona, desde otro, ante un pedazo de naturaleza sometido a sus leyes. La teoría de la *causa noumenon* pretende demostrar que la aceptación de esta segunda

---

<sup>7</sup> Kant es extremadamente cauteloso al tratar con toda esta serie de elementos y recuerda a menudo su grado de legitimidad. Advierte, por ejemplo, que con vistas al uso teórico de la razón, la *causa noumenon* incluso siendo un concepto posible y pensable “supone un concepto vacío” (*KpV* V 55) o que el concepto de un mundo inteligible “no es más que un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica” (*GMS* IV 458).

perspectiva no implica el rechazo de la primera, construyendo para ello un punto de vista global que concilie ambas<sup>8</sup>.

Como ya hemos anticipado, Kant intenta solucionar este problema basándose en la división que el idealismo trascendental establece entre fenómeno y cosa en sí<sup>9</sup>. En relación con esta distinción, en la facultad de causar que posee el ser humano encontraríamos dos caracteres distintos: el carácter empírico, en virtud del cual sus actos estarían ligados a otros fenómenos conforme a la ley de causalidad, y el carácter inteligible en virtud del cual el ser humano sería “efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos” (B 567).

El salto desde dos perspectivas distintas (la que procede de la razón en su uso teórico y en su uso práctico) a una visión global que intente conciliar las dos se produce cuando, tomando como base esta división que introduce el idealismo trascendental y vinculando la perspectiva teórica a lo fenoménico y la perspectiva práctica a lo nouménico<sup>10</sup>, se intenta articular un esquema global de la agencia humana. La articulación de este esquema quedaría del siguiente modo<sup>11</sup>: todo efecto en la esfera del fenómeno se halla ligado a su causa según leyes empíricas. Ahora bien, esta causalidad empírica, sin interrumpir en

---

<sup>8</sup> Se podría objetar que la teoría de la *causa noumenon* tiene como prioridad indagar si es posible en general que un efecto que se deriva de la naturaleza, pueda también derivarse simultáneamente y desde otro punto de vista desde la libertad. En este caso, se estaría supuestamente resolviendo un problema teórico y sólo en un segundo lugar se considerarían sus consecuencias en el terreno práctico. Ahora bien, aunque originalmente se plantea de ese modo y, de hecho, Kant manifiesta que el problema ha de ser resuelto en términos conceptuales antes de ejemplificarlo en el ser humano, se puede apreciar por lo indicado en el epígrafe anterior que su motivación fundamental es práctica. Además, ese “otro punto de vista” pronto se vincula con lo práctico.

<sup>9</sup> Es precisamente este recurso el que lleva a Kant a introducir este problema en el contexto de las Antinomias, pues de otro modo la Tercera Antinomia habría quedado liquidada con la “solución crítica”. Ahora bien, también es este recurso el que, como hemos visto, aleja este problema del contexto del conflicto cosmológico.

<sup>10</sup> A este respecto resulta interesante leer la solución de la Tercera Antinomia sustituyendo “desde el punto de vista de su carácter empírico/inteligible” por “desde el punto de vista de la razón teórica/práctica” respectivamente. Haciéndolo así se descubre que precisamente los factores que determinan el punto de vista inteligible se corresponden con lo práctico. Además, se observa que es precisamente al vincular teórico/práctico con fenoménico/inteligible cuando aparece como exigencia la habilitación positiva de lo nouménico, generando todos los problemas de articulación que veremos a continuación. Finalmente, es interesante comprobar que cuando surgen dificultades en esta perspectiva global, Kant acude de nuevo a la división entre dos puntos de vista, olvidando el esquema global.

<sup>11</sup> Se aprecia aquí el tránsito desde un discurso sobre dos puntos de vista, a un único discurso sobre dos partes de la cosa misma. Este doble juego entre dos discursos y dos partes apunta a la debatida cuestión de si la distinción entre fenómeno o cosa en sí ha de ser interpretada como división ontológica entre *dos mundos* o más bien como distinción entre *dos perspectivas* en base a las cuales consideramos la experiencia posible como objeto (Cf. Prauss, 1977; Allison, 1992). Para un debate acerca de las dos interpretaciones, cf. Allais, 2004. Para ver en qué medida la interpretación de las “dos perspectivas” también supone una fuente importante de problemas para la conciliación de libertad y naturaleza, cf. Nelkin, 2000.

absoluto su relación con las causas naturales, es efecto de una causalidad no empírica, sino inteligible, es decir, efecto de un acto originario en relación con los fenómenos y que procede de una causa que no es fenómeno sino inteligible, y ello a pesar de que ese acto, en tanto que miembro de la cadena natural, sea enteramente incluido en el mundo sensible. (B 572). Esa facultad de causar un acto originario correspondería en los seres humanos a la razón.

Kant da el nombre de inteligible “a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos” (B 566). La viabilidad de este esquema global depende precisamente de esta dimensión. En efecto, la determinación de la razón como “facultad puramente inteligible” (B 579) es lo que permite que no se encuentre sometida a las condiciones temporales y a las leyes que las regulan. Por otra parte, “en virtud de los *imperativos* que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas” (B 575), presuponemos que esta razón posee causalidad. Esto último garantiza la causalidad de la razón. Su condición inteligible garantizaría que esa causalidad sea incausada.

La razón bajo este esquema es, por tanto, “algo”, y algo que causa. Aunque a través de este procedimiento se infringen directamente los presupuestos teóricos que consideraban lo nouménico vacío y el uso trascendente de las categorías ilegítimo<sup>12</sup>, podemos justificar esta inobservancia en virtud del carácter ficcional de la teoría de la *causa noumenon*. Ahora bien, en aras de la completud del esquema, es necesario determinar cuándo y cómo la razón ejerce su eficacia causal. Y en este punto surgen numerosas dificultades<sup>13</sup>.

En efecto, aun liberando a la razón de las condiciones temporales, tiene que ejercer su eficacia causal de algún modo. Suponiendo que la razón posee causalidad en relación con los fenómenos, dice Kant, “la razón tiene que exhibir, por muy razón que sea, un carácter empírico, ya que toda causa supone una regla conforme a la cual se siguen ciertos fenómenos como efectos” (B 577). Ese carácter empírico, determinado en la *KrV* como carácter empírico del arbitrio [*Willkür*, (B 577)] y en la *KpV* como “ser sensible de nuestro sujeto” (*KpV* V 99), constituye la causa empírica de las acciones, las cuales, sin embargo, han de ser imputadas a la razón. Ahora bien, en la medida en que ese ser sensible y, consiguientemente sus acciones, es efecto de los

<sup>12</sup> Cuando menos, con pretensiones cognoscitivas.

<sup>13</sup> En último término, parece imposible sortear la sentencia de Bennett: o en este esquema lo “inteligible” no aporta nada, o si lo aporta el esquema es contradictorio (Bennett, 1974, p. 215). Wood pretende hacer recaer la “eficacia causal” de las acciones en lo inteligible. Pero de nuevo se rompe el esquema, porque en ese caso las causas naturales no serían realmente causas (Wood, 1984, p. 89).

fenómenos precedentes (B 577), la eficacia causal de la razón resultaría superflua<sup>14</sup>.

Por otra parte, aunque el “estado en el cual la razón determina la voluntad” (B 581) no se halle precedido por otro, con vistas a la realización de la acción esa determinación tiene que producirse en algún momento. Eso abriría la posibilidad de que el ser humano pudiese actuar dejando de lado todas las condiciones empíricas e incluso aunque dichas condiciones fuesen desfavorables (B 583), lo que explicaría a su vez que a veces “encontramos o creemos encontrar” actos que no han sido determinados por causas empíricas, “sino por motivos de la razón” (B 578). Ahora bien, es el mismo esquema el que descarta tal posibilidad al sostener que todo acto (incluso aquellos supuestamente deliberados) son efecto de sus condiciones precedentes y necesarios en su existencia una vez sucedidas éstas<sup>15</sup>.

En la *Crítica de la Razón Práctica* dice Kant:

si nosotros fuéramos capaces de otra mirada (que sin duda no se nos ha otorgado en absoluto, sino que sólo tenemos en su lugar el concepto racional), a saber, la de una intuición intelectual, nos percataríamos entonces de que toda esa cadena de fenómenos, en relación con lo que siempre puede interesarle sólo a la ley moral, depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí misma y de cuya determinación no cabe dar ninguna explicación física. (*KpV* V 99)

La teoría de la *causa noumenon* pretende, precisamente, reconstruir lo que veríamos desde esta mirada la cual, debido a nuestra finitud, nos está vetada. Aunque asumamos su carácter ficcional, no se puede evitar del todo su fracaso debido a la naturaleza heterogénea de los elementos que intenta integrar bajo un mismo esquema. En su intento de articular todos los elementos que según la razón teórica y la razón

---

<sup>14</sup> También se podrían encontrar dificultades para establecer las diferencias entre las acciones que meramente se derivan de nuestro ser sensible y aquellas que, a través de este, se derivan directamente de la razón. (Cf. Xie, 2009, pp. 73 ss.). Se podría ver, asimismo, cómo desde este punto surgen lecturas compatibilistas, según las cuales, la introducción de la causalidad de la razón permite distinguir los actos deliberados de aquellos que no lo son. En efecto, según esta lectura, aunque todos los actos estuvieran predeterminados, aquellos que *de facto* consideramos deliberados serían aquellos en los cuales la razón ha ejercido su causalidad. Una respuesta contundente a esta lectura compatibilista en Bojanowski, 2006, pp. 4 ss.

<sup>15</sup> A través de la adaptación a este esquema global algunos elementos son en cierto modo modificados. Resulta por ejemplo relativamente inadecuado referirse a la ejecución de acciones humanas mediante la categoría de causalidad, pues dicha ejecución por parte de un ser humano, incluso asumiendo su libertad, sólo de un modo impreciso se puede describir como “causación” y sólo de un modo muy impreciso se puede describir como “incausada” (cf. Allison, 1990, p. 51). El propio Kant reconoce la inadecuación del término “causa” para describir esta situación (cf. *KU V* ix)

práctica participarían en la realización de una acción humana, los elementos no susceptibles de una descripción semejante o bien resultan inexplicables o bien acaban interfiriendo con los demás elementos, con lo que el esquema global resulta contradictorio.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant cancela esta cuestión diciendo que únicamente buscaba demostrar que “naturaleza y causalidad por libertad *no son incompatibles*” (B 586). La causalidad por libertad quedaba determinada en el contexto de las Antinomias como la presencia de un primer miembro causal o dinámico, es decir, un fenómeno desconectado causalmente. La teoría de la *causa noumenon* ya descarta de entrada dicha posibilidad y plantea el asunto como la posibilidad de *una relación distinta* (B 564). En su desarrollo, sin embargo, intenta reconstruir un esquema global que concilie las exigencias de las dos perspectivas. Este esquema no permite<sup>16</sup> ni exige<sup>17</sup> un primer fenómeno desconectado causalmente de todos los demás. La causalidad inteligible, por tanto, no se corresponde con la “causalidad por libertad”, con lo que en último término, aunque la teoría fuese satisfactoria, no se demostraría la compatibilidad entre naturaleza y causalidad por libertad.

### 3. Teoría de la *causa noumenon* y el problema de la libertad

La constatación del carácter insatisfactorio de la teoría de la *causa noumenon* no tiene, sin embargo, mayores consecuencias para el sistema crítico. En efecto, tal como hemos visto en el primer epígrafe, desde el uso teórico de la razón esta teoría aparece como un añadido innecesario y, quizás, injustificado. Pero resulta también innecesaria tanto con vistas al uso práctico como a la cuestión de la unidad de la razón. En último término, mediante la teoría de la *causa noumenon* Kant intenta ilustrar en qué medida su filosofía combate las consecuencias fatalistas. Para ello se busca un punto de vista desde el cual, tomando como base al idealismo trascendental, se pudiese dar cuenta de la pensabilidad de la libertad. Los problemas en la construcción de este punto de vista no invalidan sus presupuestos generales.

<sup>16</sup> Cualquier excepción del principio de vinculación causal queda descartada (B 570).

<sup>17</sup> Se insiste en que la causación inteligible no debe interrumpir la causación natural (B 572). Cuando afirma que el efecto de la razón “comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie” (B 582), se refiere a que matemáticamente ese fenómeno nunca puede ser el primero. Ahora bien, se afirma constantemente que dinámicamente tampoco lo es, es decir, que no está desvinculado causalmente.

### a. La independencia de lo práctico

Es posible encontrar en Kant pasajes en base a los cuales la supresión de la libertad trascendental parece conllevar la supresión de la libertad práctica (*GMS* IV 456, *KrV* B 562). Ahora bien, también es posible encontrar otros pasajes en los que la libertad práctica (*Prol.* IV 448, *KrV* B 503, B 831, *KpV* V 50) mantiene su validez y autonomía con total independencia de la cuestión de la libertad trascendental. Esta última cuestión, dice Kant, “sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como totalmente indiferente” (B 831).

La autonomía de lo práctico está garantizada desde su *factum* fundamental y, por tanto, no puede verse menoscabada por otro punto de vista cuya legitimidad y confirmación no se apoyan en un elemento de rango mayor. Se podría establecer cierta analogía entre los principios del entendimiento puro en tanto que condición de posibilidad de la experiencia y la libertad práctica en tanto que condición de posibilidad de lo práctico. Es decir, del mismo modo que el concepto de “necesidad debe ser inevitablemente supuesto si ha de ser posible la propia experiencia” (*GMS* IV 455), la libertad práctica, es decir, “la *autonomía* de la razón pura práctica, o sea, la libertad..constituye incluso la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual pueden llegar a coincidir dichas máximas con la suprema ley práctica” (*KpV* V 33).

Quizás el problema relativo a la vinculación entre las máximas de la voluntad, la ley moral y sus condiciones de posibilidad, necesitaría mayor discusión, pero lo que es importante en este contexto es que las disquisiciones en torno a la libertad trascendental son totalmente prescindibles “mientras nuestro objetivo sea el hacer o dejar de hacer” (B 831). Y en el hacer o dejar de hacer, es decir, “tan pronto como nos trazamos máximas para la voluntad” (*KpV* V 29) cobramos consciencia de la ley moral, cuya imposición tendría legitimidad incluso si la libertad trascendental fuese una vana quimera (*GMS* IV 448n.).

Las cuestiones relativas a la pensabilidad de la libertad trascendental parece que tienen más que ver con la unidad de la razón y la compatibilidad de sus dos usos que con la legitimación del discurso práctico. Sin embargo, como veremos, con vistas a esta unidad de la razón la teoría de la *causa noumenon* tampoco parece jugar un papel relevante.

## b. La unidad de la razón

En términos kantianos, asumiendo que las acciones humanas están causadas por sus condiciones precedentes ya es está aceptando la pensabilidad de la libertad. En efecto, la demostración de los principios del entendimiento puro está vinculada con el reconocimiento de que “todos los objetos de la experiencia que nos es posible, no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independientemente de nuestros pensamientos” (B 518). Si los objetos de la experiencia fuesen cosas en sí, tendría razón Hume al declarar que la necesidad ligada a la causalidad es indemostrable (*KpV* V 53). Ahora bien, la experiencia sólo es posible “mediante una representación de la forzosa conexión de las percepciones” (B 218), es decir, el principio de causalidad no es, como hemos visto, un principio que encontremos en la experiencia sino la posibilidad misma de todo encontrar.

La fundamentación misma del uso teórico de la razón está ligada, por tanto, al reconocimiento de que la validez de su legislación no es, por así decir, absoluta, sino que está circunscrita al ámbito fenoménico. Que el ser humano sea “un mero pedazo de naturaleza sometido a sus leyes” no es falso, pero no agota la verdad del asunto. Si enfocamos el asunto no desde la razón especulativa, que explica las acciones, sino desde la razón práctica, que “es la causa que las *produce*”, aparece una “regla y un orden completamente distintos del orden natural” (B 578). Ambos usos de la razón, legitimados por sus *facta* fundamentales, conllevan dos modos distintos de considerar al ser humano (*GMS* IV 456).

La contradicción entre necesidad y libertad sería inevitable “si se tomasen los objetos del mundo sensible por cosas en sí mismas, y si a las leyes de la naturaleza, mencionadas anteriormente, se las tomase por leyes de las cosas en sí mismas” (*Prol.* IV 343). Ahora bien, la demostración de esto último ni se encuentra en la teoría de la *causa noumenon* ni es un mero corolario que se pueda derivar del uso teórico de la razón sino que es su presupuesto esencial. En efecto, “si nos dejamos vencer por la ilusión del idealismo trascendental, no queda naturaleza ni queda libertad” (B 571)

Es tan falso desde el punto de vista teórico que las acciones puedan estar desconectadas causalmente como lo es, desde el punto de vista práctico, que dichas acciones hayan de ser imputadas a sus

condiciones precedentes. En último término la misma finitud que constituye ambos usos de la razón se vuelve la garantía de su unidad.

#### 4. Observaciones finales

La teoría de la *causa noumenon*, apoyándose en las premisas del idealismo trascendental, intenta proporcionar una visión global que incluya las exigencias de razón teórica y razón práctica. En este sentido, supone un mero recurso que intenta reconstruir lo que veríamos a través de esa mirada intelectual que debido a nuestra finitud nos está vetada. Presenta, por ello, cierto carácter ficcional que la desvincula del conflicto cosmológico y del uso teórico de la razón. Aún aceptando este carácter, la disparidad de los elementos que integra malogran, en último término, su objetivo. Su fracaso, de todos modos, no tiene mayores consecuencias ni con vistas al sistema crítico ni con vistas a la pensabilidad de la libertad.

El despliegue y demostración de las condiciones de posibilidad de la experiencia están ligados al rechazo de “la común y engañosa suposición de la *realidad absoluta* de los fenómenos” (B 564). En vistas a la razón teórica, lo nouménico funciona como un concepto-límite que fundamenta y acota la validez de este uso de la razón. La exclusión teórica de la libertad no agota, por así decir, la verdad del asunto. Otro punto de vista, es decir, el práctico, es posible y, a mayores, legitimado a través de su *factum* fundamental.

#### Referencias

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- ALLAIS, Lucy. “Kant's one world: interpreting ‘Transcendental idealism’”, *British Journal for the History of Philosophy* 12.4 (2004): 655-684.
- BEADE, Ileana Paola. “Acerca del carácter cosmológico-práctico de la ‘Tercera antinomia de la razón pura’”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 27 (2010): 189-216.
- BENNETT, Jonathan. *La Crítica de la Razón Pura de Kant*. vol. II. Madrid: Alianza, 1981.
- BOJANOWSKI, Jochen. *Kants Theorie der Freiheit*. Berlin: De Gruyter, 2006.

- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Munich: C. H. Beck, 1988.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos, 2006
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Madrid: Itsmo, 1999.
- NELKIN, Dana K. "Two standpoints and the belief in freedom", *Journal of Philosophy* 97.10 (2000): 564-576.
- PRAUSS, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an Sich*. Bonn: Herbert Grundmann, 1977.
- STRAWSON, Peter. *The bounds of sense*. Routledge: Oxon, 2005.
- WOOD, Allen. "Kant's compatibilism". In: A. Wood (org.), *Self and nature in Kant's philosophy*. pp. 73-101. New York: Ithaca, 1984.
- XIE, Simon Shengjian. "What is Kant: a compatibilist or an incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem", *Kant-Studien* 100.1 (2009): 53-76.

**Resumo:** Na resolução da Terceira Antinomia da razão pura, Kant desvia-se da solução crítica válida para todas as antinomias e oferece uma reflexão sobre a compatibilidade entre natureza e liberdade. No presente trabalho tentaremos demonstrar que esta reflexão se encontra desvinculada do conflito cosmológico e desde o ponto de vista teórico apresenta certo carácter fictício. Em segundo lugar, exploraremos algumas das dificuldades que surgem na tentativa de articular num mesmo esquema elementos procedentes do âmbito prático e do âmbito teórico. Finalmente, tentaremos demonstrar em que medida a credibilidade da concepção kantiana da liberdade não está unida ao sucesso ou fracasso desta solução.

**Palavras-chave:** Terceira antinomia, liberdade transcendental, natureza, causalidade, númeno

**Abstract:** In the resolution of the Third Antinomy of Pure Reason, Kant deviates from the critical solution which is valid for all antinomies, and develops a *theory about the* compatibility of freedom and nature. This paper attempts to show that this theory is detached from the cosmological conflict, and presents, from the theoretical point of view, a

*fictional air*. Secondly, we will explore some of the challenges arising from the attempt to articulate, in the same framework, elements coming from both practical and theoretical standpoints. Finally, it will be briefly discussed to what extent the credibility of the Kantian conception of freedom is not dependant on the success or failure of this theory.

**Keywords:** Third antinomy, transcendental freedom, nature, causality, noumena

Recebido em 01/03/2012; aprovado em 14/05/2012.

## Sobre as antecipações da percepção

[On the anticipations of perception]

Edgard José Jorge Filho\*

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro

Na subseção da Analítica dos Princípios, da *Crítica da razão pura*, dedicada às Antecipações da Percepção, Kant formula o princípio destas, desenvolve sua prova e faz observações a respeito. O objetivo deste trabalho é examinar certos aspectos dessa concepção kantiana, apontando algumas dificuldades nela envolvidas, discutindo sua argumentação e buscando uma compreensão satisfatória da mesma.

O princípio das antecipações da percepção é formulado, na edição B da *Crítica da razão pura*, do seguinte modo: “Em todos os fenômenos o real, que é um objeto de sensação, tem uma grandeza intensiva, isto é, um grau” (B 207). O conceito de antecipação, por sua vez, é assim definido: “Pode chamar-se uma antecipação a todo conhecimento pelo qual posso conhecer e determinar a priori o que pertence ao conhecimento empírico” (A 166/ B 208). Ao conhecimento empírico, enquanto conhecimento de fenômenos, pertencem determinações da forma no espaço e no tempo e determinações da matéria. Ora, não há problema em se chamar “antecipação dos fenômenos às determinações puras no espaço e no tempo, tanto no que respeita à figura quanto à grandeza, porque representam a priori tudo o que pode sempre ser dado a posteriori na experiência” (A 167/ B 209). Contudo, o conceito de antecipação é referido prioritariamente não ao conhecimento e à determinação da forma dos fenômenos, mas sim à percepção ou ao real (a matéria) e à sensação dos fenômenos. É com isto que o princípio das antecipações está concernido, daí ele ser tão surpreendente e, a nosso ver, problemático.

O próprio Kant admite que, para alguém acostumado com a reflexão transcendental, há algo de chocante nesse princípio, e que só num sentido excepcional (*im ausnehmenden Verstande*) se pode falar em antecipar da sensação ou da percepção. Ele expõe as razões disso, ao mesmo tempo em que deixa transparecer uma certa ambiguidade em sua

---

\* Email para contato: edgard@puc-rio.br

concepção e uma dúvida residual com relação a esse princípio. Eis as palavras de Kant: “Como, porém, em todos os fenômenos há algo que nunca é conhecido a priori e que, por conseguinte, constitui a diferença entre o conhecimento empírico e o conhecimento a priori, ou seja, a sensação (*Empfindung*) (como matéria (*Materie*) da percepção), segue-se que a sensação é, propriamente o que na verdade nunca pode ser antecipado” (A 167/ B 208-9). Mas, pouco adiante ele afirma: “Porém, se por suposto se encontrasse algo suscetível de conhecer-se a priori em toda sensação, como sensação em geral (sem que seja dada uma sensação particular), mereceria ser chamado antecipação, num sentido excepcional, pois parece estranho antecipar à experiência aquilo que precisamente concerne à sua matéria e que só dela se pode extrair. E é o que efetivamente se passa aqui” (A 167/ B 209). Kant reconhece mais uma vez a estranheza dessa pretensão de antecipar da sensação, ao manifestar-se assim: “Esta antecipação da percepção, para um estudioso habituado à reflexão transcendental e, por conseguinte, cauteloso, tem sempre algo de chocante, suscitando uma certa dúvida em admitir que o entendimento possa antecipar uma proposição sintética, como a do grau de todo real nos fenômenos e, por conseguinte, a da possibilidade da diferença interna da própria sensação, quando se faz abstração de sua qualidade empírica” (A 175/ B 217).

O mais chocante, para alguém habituado a uma distinção precisa e rígida entre matéria e forma dos fenômenos e à identificação do a priori com o elemento formal do conhecimento, é ter de admitir, com o princípio das antecipações da percepção, um certo conhecimento a priori da matéria mesma, ou seja, uma certa forma própria da matéria, intrínseca a ela.<sup>1</sup> Seja como for, a antecipação da percepção não deixa de chocar inclusive o próprio Kant, induzindo a examinar certos aspectos dessa concepção e a apontar certas dificuldades aí presentes.

O primeiro aspecto a considerar consiste na determinação precisa daquilo de que há antecipação. A denominação mesma do princípio parece não deixar margem a dúvidas: é da percepção que há antecipação. Mas, em várias passagens, diz-se expressamente que é do real ou da sensação que lhe corresponde que se antecipa (cf. B 207, B 209). Haveria apenas diferentes maneiras equivalentes de expressar o mesmo princípio ou estas diferentes expressões permitem entrever uma dificuldade conceitual, de que decorrem alguns problemas? Convém tentar esclarecer esse ponto.

---

<sup>1</sup> Segundo Paton, referindo-se a uma afirmação de Kant em A 161/ B 201, “na determinação a priori dos fenômenos estamos preocupados apenas com a forma de uma qualidade (ou uma quantidade)” (Paton, 1970, vol. 2, p.146, nota 5)

Kant define a percepção: “A percepção é a consciência empírica, isto é, a consciência em que há, ao mesmo tempo, sensação” (B 207). Segundo esta definição, a sensação não é o mesmo que a percepção, embora seja um componente necessário desta. Conforme a Estética Transcendental, a sensação é uma representação recebida meramente subjetiva, dependente da afecção do sujeito por um objeto dos sentidos, um fenômeno. À sensação corresponde o real, ou seja, a matéria do fenômeno, que só é dada na medida em que o sujeito é por ela afetado. Como a sensação é uma representação de nossa receptividade, isto é, da sensibilidade, e esta é uma faculdade passiva, incapaz de atividade sintética, a sensação e o real correspondente a ela independeriam de qualquer síntese, portanto de qualquer atividade do entendimento.

Já a consciência empírica, ou percepção, é uma representação produzida por uma atividade sintética do entendimento, mais precisamente por uma síntese da apreensão. A síntese é a denominação genérica para a ligação, ou a unidade sintética do múltiplo dado. Há diferentes formas de sínteses. A mais fundamental de todas, condição para as demais, é a síntese intelectual, cujo múltiplo unido sinteticamente na unidade transcendental da autoconsciência é o de uma intuição em geral possível, contanto que sensível, não intelectual. Outra forma de síntese, condição para a síntese da apreensão, é a síntese figurada, produzida pela imaginação, cujo múltiplo unido sinteticamente é o múltiplo puro de nossa (humana) intuição sensível, o do espaço e do tempo. Esta síntese leva as intuições do espaço e do tempo à unidade de intuições formais, ou à consciência pura do espaço e do tempo. Finalmente, tem-se a síntese da apreensão, empírica, que produz a percepção, ou consciência empírica, cujo múltiplo unido sinteticamente é o da intuição empírica, no que respeita tanto à forma quanto à matéria desta intuição.

Com base nessa distinção entre a sensação e a percepção, ou consciência empírica, pode-se questionar a validade da aplicação kantiana do conceito de antecipação quer à percepção quer à sensação e ao real. Mas, deve-se buscar uma representação mais exata daquilo que é antecipado e de como ele é produzido, para se ter uma avaliação mais fundamentada da possibilidade dessa antecipação.

O que o princípio antecipa é o ter uma grandeza intensiva ou um grau, seja isto atribuído à sensação e ao real ou à percepção. Para compreender em que consiste uma grandeza intensiva, é preciso contrastá-la com uma grandeza extensiva. Uma grandeza em geral é algo representado como unidade, não como simples agregado de diferentes elementos. Ora, diferentemente do múltiplo, que pode ser dado à nossa receptividade, a unidade não pode sê-lo, tendo de ser produzida por uma atividade

sintética. Portanto, a unidade tem de ser produzida por uma síntese, ou ligação, que, contudo, pode ser de duas espécies diferentes, a que correspondem grandezas de espécies diferentes: as extensivas e as intensivas.

Uma grandeza extensiva é aquela cuja unidade é produzida pela ligação sucessiva de uma pluralidade de partes; por isso a síntese que a produz é qualificada como sucessiva. Tal é o caso do espaço e do tempo, cuja unidade, enquanto intuição formal, é produzida pela síntese sucessiva de uma pluralidade de partes homogêneas, constituída por tempos ou espaços. Mesmo as intuições empíricas, enquanto intuições, são grandezas extensivas, porquanto constituídas pela síntese sucessiva de uma pluralidade de partes. Em contraste com essas grandezas, definem-se as grandezas intensivas da seguinte maneira: “Dou o nome de grandeza intensiva àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0” (A 168/ B 210). Cabem algumas observações sobre essa definição.

Em primeiro lugar, a grandeza intensiva é algo apreendido, portanto resulta de uma síntese da apreensão, de uma atividade sintética do entendimento, e não apenas de uma receptividade de nossa sensibilidade. Nesta medida, parece que não seria exato atribuir uma grandeza intensiva à sensação, enquanto mera representação da sensibilidade, como o faz o próprio Kant (cf. A 169/ 211). A síntese da apreensão exercida sobre a sensação produz uma unidade sintética do múltiplo, uma percepção, que propriamente teria uma grandeza intensiva, ou grau. É verdade que a percepção tem também uma grandeza extensiva, pois consiste na síntese da apreensão de uma intuição empírica, que é, por um lado, uma síntese sucessiva, na medida em que liga sucessivamente as múltiplas partes espaciais e temporais dessa intuição.

Segundo, em contraste com a grandeza extensiva, a grandeza intensiva “só pode ser apreendida como unidade” (A 168/ B 210). Enquanto que a grandeza extensiva pode ser apreendida mediante a ligação sucessiva de unidades sintéticas parciais, em que partes espaço- temporais da intuição são levadas a unidades parciais, e então ligadas sucessivamente umas às outras, formando uma unidade integral, com a grandeza intensiva as coisas se passam de outro modo. A grandeza intensiva não é apreendida mediante a ligação sucessiva de sínteses parciais, em que o múltiplo é levado primeiro a unidades parciais, que depois se ligam numa unidade integral, mas é apreendida mediante uma única síntese, que apreende uma unidade total, não pela ligação sucessiva de unidades parciais, mas sim de uma só vez. A grandeza intensiva não é apreendida pela síntese sucessiva de uma pluralidade de partes, mas sim pela produção de uma unidade integral, não mediada por uma pluralidade. Assim,

“a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0” (A 168/ B 210). Parece que a pluralidade não é contida no interior da unidade integral da grandeza intensiva, mas só pode representar-se exteriormente a ela, por uma relação com a negação = 0. Portanto, uma pluralidade de grandezas intensivas, ou de graus, não estaria contida numa grandeza intensiva particular, mas múltiplos graus seriam apenas diferentes instâncias de uma mesma espécie (por exemplo, o calor, o peso, a cor vermelha) de grandeza intensiva, cujas intensidades seriam medidas apenas por comparação com a negação = 0 e com outros graus.<sup>2</sup>

Tal característica da grandeza intensiva, a de só poder ser apreendida como unidade, coaduna-se com outra, a de ser uma “grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea” (A 169/ B 210). Como a unidade apreendida não contém partes, tampouco a apreensão que a produz é composta por sínteses parciais sucessivas, produtoras de unidades parciais. A síntese da apreensão que produz uma grandeza intensiva é uma síntese instantânea, pois não liga unidades parciais segundo uma sucessão temporal, mas apreende a unidade integral única num só instante.<sup>3</sup> Ora, segundo Kant, pontos e instantes não são espaços nem tempos, embora pressuponham a representação destes, pois seriam apenas limitações destes, ou simples lugares. O tempo e o espaço, como grandezas extensivas, são constituídos por tempos e espaços, enquanto homogêneos, mas não por pontos e instantes (A 169/ B 211). Portanto, a síntese instantânea não é aquela realizada num tempo ínfimo ou mínimo, tal que pudesse ser reduzida em última instância a uma síntese sucessiva, mas aquela que exclui toda sucessão temporal, não podendo unir partes ligadas sucessivamente.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Em sintonia com essa compreensão, Guyer afirma que “a doutrina da Crítica é que a intensidade de uma sensação só pode ser medida pelo que é essencialmente uma comparação a outras possíveis instâncias da mesma espécie de sensação, que pode ser menos ou mais intensa” (Guyer, 1987, p. 200).

<sup>3</sup> É verdade que há certa incoerência na concepção de Kant, pois ele afirma em uma passagem que a síntese produtora da grandeza intensiva se processa ‘num certo tempo’, o que se pode entender como ‘não instantaneamente’: “a sensação (...) terá, contudo, uma grandeza (e isto mediante sua apreensão, em que a consciência empírica pode crescer em um certo tempo desde o nada = 0 até a sua medida dada), terá, pois, uma grandeza intensiva” (B 208).

<sup>4</sup> A relação entre grandeza intensiva, partes e síntese sucessiva, é interpretada de diferentes maneiras. A interpretação de Paton parece conter uma certa ambiguidade, pois ora ele considera a grandeza intensiva como uma unidade indivisível produzida por uma síntese instantânea e não pela adição sucessiva de partes (graus como partes), ora ele considera essa grandeza como produzida por uma síntese sucessiva, conquanto em tempo ínfimo, de uma pluralidade de graus desde a negação = 0 (cf. Paton, 1970, vol. 2, pp. 136 nota 3, 139, 147, 155 nota 1). Esta última compreensão sugere no mínimo a atenuação da diferença entre grandeza intensiva e grandeza extensiva, como o próprio Paton reconhece: “O fato de que leva tempo, ainda que breve, para passar da ausência de sensação para um dado grau mostra que é apenas por abstração que separamos a quantidade intensiva da extensiva” (Paton, op. cit., vol. 2, p. 143 nota 4).

O reconhecimento dessas características da grandeza intensiva e de sua apreensão traz, porém, uma dificuldade. Ela diz respeito à atribuição de uma qualidade comum às grandezas em geral, extensivas ou intensivas: a continuidade. Esta se define assim: “A propriedade das grandezas, segundo a qual nenhuma de suas partes é a mínima possível (nenhuma parte é simples) denomina-se continuidade” (A 169/ B 211). E mais adiante lemos: “Todos os fenômenos são, portanto, grandezas contínuas, tanto extensivas, segundo a sua intuição, como intensivas, segundo a simples percepção (sensação e portanto realidade)” (A 170/ B 212). Uma vez que a definição da continuidade contém os conceitos de grandezas e de suas partes, não se pode pensar em continuidade sem pensar em partes das grandezas, tanto extensivas quanto intensivas. Mas, em se tratando de grandezas intensivas, isso se mostra problemático. Pois, uma grandeza intensiva é apreendida por uma síntese instantânea, somente como unidade e, como ela não se constitui pela ligação de sínteses parciais, ou intermediárias, em que se liguem unidades parciais, parece que a grandeza intensiva não conteria partes. Ora, supondo que pudesse haver grandezas sem partes, não se poderia atribuir-lhes a propriedade da continuidade, segundo a qual nenhuma de suas partes é a mínima possível. E, supondo que houvesse grandezas intensivas, ou graus, sem partes, não se poderiam ordenar segundo uma gradação infinita (em que não há o mínimo possível, o simples), pois então a unidade única coincidiria com o mínimo e o máximo. Por consequência, a percepção ou a sensação e o real não poderiam ter um grau numa gradação contínua. Deve-se, contudo, procurar evitar esta conclusão em choque frontal com o princípio das

---

Em maior sintonia com nossa interpretação da tese kantiana de que a grandeza intensiva “é apreendida só como unidade”, Bennett afirma que “o melhor que posso fazer com ‘apreendida como unidade’ é interpretá-la como ‘não tem partes’, o que sugere uma definição negativa de magnitude intensiva como magnitude que não é extensiva” (Bennett, 1979, pp. 202-3).

Cassirer apresenta uma interpretação semelhante, ao afirmar que “esta magnitude da qualidade fixada em um ponto não está formada, pois, como a magnitude do trajeto, por uma série de ‘partes’ descontínuas, mas existe total e indivisamente naquele ponto, sem prejuízo de que represente, em relação com outras magnitudes da mesma classe, um determinado ‘mais’ ou ‘menos’, quer dizer, de que admita uma comparação exata.” Mais adiante ele afirma: “a rigor, a apreensão por meio somente da sensação não ocupa mais do que um instante: a um indivisível ‘agora’ corresponde um conteúdo indivisível de sensação” (Cassirer, 1968, pp. 214, 216).

Nossa interpretação tem maior afinidade com a de Guyer, pois, segundo ele, “nos termos de Kant, uma magnitude extensiva é uma que mede uma ‘síntese sucessiva procedendo das partes para a representação total’; mas tudo aquilo cuja apreensão é instantânea (...) não pode ter partes, assim, não pode admitir a medida de suas partes, portanto, só pode ter uma magnitude intensiva, ‘uma magnitude que é apreendida somente como uma unidade’”. Mais adiante ele completa: “... Kant toma como a premissa de sua teoria que a ‘apreensão por meio somente da sensação ocupa apenas um instante’. Isso significa que qualquer que seja a magnitude atribuída à sensação, ela não pode ser a espécie de magnitude gerada pela apreensão sucessiva de partes distintas de um objeto no tempo – isto é, magnitude extensiva” (Guyer, 1987, pp. 199, 202).

antecipações da percepção. Para tanto, deve-se investigar se a grandeza intensiva, apreendida instantaneamente só como unidade, pode de algum modo conter e ligar sinteticamente partes.

Eis outra razão para investigar esse ponto. A grandeza intensiva da percepção é apreendida por uma síntese, particularmente por uma síntese instantânea. Ora, as sínteses em geral, enquanto ligações, consistem na unidade sintética do múltiplo. Portanto, as sínteses têm como condição um múltiplo a unir sinteticamente. Logo, só haverá síntese se houver um múltiplo a ligar. Se a grandeza intensiva é apreendida por uma síntese, nesta um múltiplo tem de ser ligado. Mas, se a grandeza intensiva é apreendida somente como unidade, não pela síntese de uma pluralidade de sensações intermediárias entre a negação = 0 e uma sensação dada, como se poderia encontrar aí um múltiplo? Se a pluralidade é exterior a uma grandeza intensiva, encontrando-se apenas na relação de diferentes grandezas intensivas (percepções ou sensações) da mesma espécie com a negação = 0, então a grandeza intensiva parece não conter nenhum múltiplo. Mas, se for assim, ela não seria produzida por nenhuma síntese, como a percepção o é. Neste caso, a percepção não poderia ter grandeza intensiva.

Pode-se objetar que não é correto igualar o múltiplo à pluralidade, pois o múltiplo da ligação, enquanto unidade sintética do múltiplo, não é a categoria de pluralidade, assim como a unidade dessa ligação não é a categoria de unidade, conforme adverte Kant (cf. B 131, § 15 D.T.). Sem entrar no mérito dessa questão, propõe-se uma busca do múltiplo que seria condição dessa síntese da apreensão da grandeza intensiva.

Os mais prováveis candidatos a esse múltiplo seriam, além da sensação (com lugar assegurado), a negação = 0, a intuição pura e a consciência pura (B 208). Porque, na síntese da apreensão, a negação, a intuição pura ou a consciência pura, são as únicas representações que talvez se liguem de algum modo à sensação. Tome-se, primeiro, a negação = 0. Kant afirma que "...a sensação (...) terá, contudo, uma grandeza (mediante a sua apreensão (Apprehension) em que a consciência empírica pode crescer em um certo tempo (in einer gewissen Zeit) desde o nada (nichts) = 0 até a sua medida dada); terá, pois, uma grandeza intensiva..." (B 208). Tem-se, portanto, de um lado a sensação, de outro lado a negação, ou o nada. Uma questão trivial é se ligar a sensação ao nada é efetivamente ligá-la, ou seja, se de fato haveria uma síntese aqui, capaz de produzir a percepção, ou consciência empírica. Se não houver síntese, não haverá percepção, tampouco antecipação dela. Supondo, ao contrário, que ligar a sensação ao nada constitua uma síntese em que um múlti-

plo (a sensação e o nada) seja unido sinteticamente, como numa ligação de partes, poder-se-ia entender tal síntese como a percepção e atribuir-lhe grandeza intensiva? Ora, se o múltiplo é a sensação e o nada (considerados aqui como partes), cuja ligação tem uma grandeza intensiva, com a propriedade da continuidade, segundo a qual nenhuma das partes é a mínima possível, então há outra dificuldade. Pois, uma das duas partes integrantes do múltiplo é o nada, ou seja, é a parte mínima possível, o que está em desacordo com a propriedade das grandezas em geral, a continuidade. Não havendo continuidade, não pode haver grandeza em geral, donde não pode haver grandeza intensiva ou grau.

Tente-se agora como sendo o múltiplo a intuição pura = 0 e a sensação, conforme se depreende da passagem: “é possível uma síntese da produção da grandeza de uma sensação a partir do seu início, a intuição pura = 0, até a grandeza que se lhe queira dar” (B 208). A intuição pura = 0 é diferente da intuição empírica, em que há sensação. Se, em primeiro lugar, a intuição pura for entendida como a simples forma da intuição sensível humana, então ela já está presente na intuição empírica, ordenando a sensação, de tal modo que a ligação da sensação a esta forma parece produzir apenas a intuição empírica enquanto unidade sintética. Esta unidade contém a síntese do múltiplo, inclusive do múltiplo da forma da intuição, e a síntese deste produz a intuição pura enquanto intuição formal (B 161 nota). Ora, a intuição formal, do espaço e do tempo, é uma grandeza extensiva, produzida por uma síntese sucessiva, e ela integra o múltiplo da síntese produtora da grandeza intensiva da percepção ou, conforme se queira, da sensação. Mas, como poderia uma grandeza extensiva, a intuição pura, produzida por uma síntese sucessiva, ser integrante de uma grandeza intensiva, produzida por uma síntese apenas instantânea?<sup>5</sup> Ademais, como poderia haver continuidade entre a intuição pura, simples forma sem componente material, e a intuição empírica, em que o componente material é ordenado segundo o componente formal? Entre esses componentes, portanto entre as intuições pura e empírica, haveria uma distinção não de grau (numa gradação contínua), mas de espécie, pois a intuição pura não contém nenhum grau de matéria.<sup>6</sup> Se,

<sup>5</sup> Haveria uma diferença de espécie entre a grandeza extensiva e a grandeza intensiva, como parecem reconhecer tanto Bennett quanto Guyer. O primeiro afirma: “Portanto, o melhor que Kant pode dizer é: as magnitudes intensivas são magnitudes que não são extensivas” (Bennett, 1979, p. 204). E, segundo Guyer: “Nos termos de Kant, uma magnitude extensiva é uma que mede uma ‘síntese sucessiva que procede das partes para a representação total’; mas tudo aquilo cuja apreensão é instantânea (...) não pode ter partes, assim, não pode admitir uma medida de suas partes. Portanto, só pode ter uma magnitude intensiva, ‘uma magnitude que é apreendida apenas como uma unidade’” (Guyer, 1987, p. 199).

<sup>6</sup> A diferença entre a sensação e a intuição pura não é apenas de grau, mas de espécie. Elas são, de fato, heterogêneas e, a rigor, não seria possível a passagem gradual de uma a outra, como observa

em segundo lugar, a intuição pura for entendida prontamente como intuição formal e não apenas como forma da sensibilidade, reaparece mais diretamente essa mesma dificuldade.

Resta como candidato a múltiplo da síntese produtora da grandeza intensiva a sensação e a consciência pura, entendida esta como a unidade sintética do múltiplo no espaço e no tempo, conforme uma interpretação da seguinte passagem: “da consciência empírica à consciência pura é possível uma passagem gradual, em que desaparece totalmente o real da primeira, permanecendo apenas a consciência formal (a priori) do múltiplo no espaço e no tempo; ou seja, também é possível uma síntese da produção da grandeza de uma sensação a partir do seu início, a intuição pura = 0, até a grandeza que se lhe queira dar” (B 208) Aqui, a consciência pura, ou consciência formal, identifica-se com a unidade da intuição pura, em que se une sinteticamente o múltiplo a priori do espaço e do tempo, constituindo uma grandeza extensiva. Se a sensação e a consciência pura são o múltiplo cuja unidade sintética constitui a grandeza intensiva da percepção, reaparece a dificuldade apresentada no parágrafo anterior: como poderia uma grandeza extensiva, cuja síntese é sucessiva, integrar uma grandeza intensiva, cuja síntese é instantânea?

Se as tentativas de identificar e compreender o múltiplo sintetizado na apreensão da grandeza intensiva depararam com dificuldades, que parecem tornar incompreensível uma tal síntese, convém retomar a interpretação daquilo de que há antecipação e que tem um grau numa gradação contínua. Talvez se apresentem alternativas de compreensão mais satisfatórias.

Comparem-se as passagens seguintes: “a sensação é, propriamente, o que na verdade nunca pode ser antecipado” e “porém, se por suposto se encontrasse ainda algo susceptível de conhecer-se a priori em toda sensação, como sensação em geral (als Empfindung überhaupt), (sem que seja dada uma sensação particular), mereceria ser chamado antecipação, num sentido excepcional” (A 167/ B 209). Admita-se que não haja inconsistência em da sensação se poder e não se poder antecipar, pois, talvez, entendida a sensação num certo sentido, dela se possa antecipar, enquanto que, entendida noutro sentido, dela não se possa antecipar. No sentido de representação particular ou singular efetivamente dada, da sensação não se poderia antecipar, mas dela só se poderia conhecer a posteriori. Este seria o sentido mais próprio de sensação, o de

---

acertadamente Guyer, ao acusar Kant de confundir uma diferença de espécie com uma diferença de grau: “Os componentes formal e material em intuições empíricas – isto é, as formas espacial e temporal e a matéria sensorial – não são diferentes graus de uma coisa que podem ser gradualmente transformados um no outro, mas são intrinsecamente diferentes” (Guyer, 1987, p. 203).

sensação enquanto sensação, como representação particular dada com qualidade empírica particular, cognoscível apenas a posteriori. Lê-se no texto kantiano: “a qualidade da sensação é sempre meramente empírica e não pode, de modo algum, ser representada a priori (por exemplo, as cores, o sabor, etc.) todas as sensações, enquanto tais, são dadas unicamente a posteriori...” (A 175-6/ B 217-8). A sensação, enquanto tal, ou seja, em seu sentido mais próprio, possui ou é uma qualidade (cor, sabor, etc.), e, como esta, só é cognoscível a posteriori, não a priori.

Entendida a sensação num outro sentido, no de sensação em geral, dela se poderia antecipar? Kant responde afirmativamente. Mas, o que é a “sensação em geral (sem que seja dada uma sensação particular)” (A 167/ B 209) A sensação em geral não é uma representação dada, como o é a sensação particular ou singular, efetivamente conhecida a posteriori, não é, portanto, a sensação enquanto tal, a sensação no sentido mais próprio. Antes, trata-se de um conceito, devido à sua generalidade, impossível de representar-se pela receptividade dos sentidos. Enquanto representação comum, este conceito representaria características comuns às diferentes sensações particulares. Supondo que a grandeza intensiva seja uma dessas características comuns, então seria característica das sensações particulares também. Mas, o que significa a sensação em geral ter a propriedade da grandeza intensiva?

Ora, à sensação em geral corresponde o real em geral, abstração feita de todas as qualidades de sensações dadas, que, a rigor, é um conceito que contém apenas um ser, por oposição à negação = 0, ou ao nada. Nas palavras de Kant: “o real que corresponde às sensações em geral, por oposição à negação = 0, representa apenas algo cujo conceito contém em si um ser...” (A 175/ B 217). Mas, como poderia este real, enquanto simples ser do fenômeno em geral, ter uma grandeza intensiva, de tal modo a se poder pensar em uma gradação contínua do ser, em mais ser ou menos ser do fenômeno em geral? Não seria, antes, mais plausível atribuir uma gradação contínua à qualidade da sensação, propriedade da sensação particular dada? Ora, como a qualidade só é cognoscível a posteriori, jamais se lhe poderia atribuir a infinidade de sua gradação, pois isso o conhecimento empírico não pode determinar. É possível o conhecimento empírico da variação de uma qualidade, a cor vermelha ou o calor, por exemplo, mas a possibilidade da gradação infinita dessa qualidade não é questão a solucionar pelo conhecimento empírico. Tampouco pelo conhecimento a priori, que supostamente anteciparia apenas do real em geral, não da qualidade. Contudo, Kant admite em certa passagem a antecipação da própria qualidade, parecendo identificar a qualidade com o que seria propriamente a sensação e, por isso, atribuindo-lhe um grau.

“Todas as cores, a vermelha por exemplo, têm um grau, que, por pequeno que seja, nunca é o mínimo; e o mesmo acontece sempre e por toda a parte com o calor, o momento do peso, etc...” (A 169/ B 211).

Se aquilo de que se pode antecipar não é nem a sensação enquanto tal, dada em sua particularidade, nem a qualidade, mas sim a sensação em geral, conforme afirmação anterior de Kant, então convém esclarecer isso. Se a sensação em geral não é propriamente uma sensação, mas um conceito, a este corresponde diretamente o conceito do real em geral. Cabe, então, a pergunta: poder-se-ia antecipar algo desse conceito? Considere-se, primeiro, a questão da compreensão do mesmo. Para isso, é preciso esclarecer se o conceito de real em geral é puro ou empírico. Se for empírico, terá uma generalidade apenas comparativa, de todo modo representará “apenas algo cujo conceito contém em si um ser”. Este último conceito é, supostamente, a categoria, ou conceito puro, do real. Ora, é possível conhecer algo a priori, isto é, antecipar, do suposto conceito empírico de real em geral, referindo a ele a categoria, ou conceito puro, do real, que contém um ser, por oposição à negação. A priori se representaria tão somente que o conceito empírico de real em geral contém um ser, mas não um grau. Se, ao contrário, o conceito de real em geral for puro, consistirá apenas na categoria do real, que contém somente um ser (por oposição à negação = 0), mas não um grau. A ele, enquanto conceito puro originário, não derivado, não faria sentido referir um outro conceito, que também contivesse apenas um ser, o que, ademais, seria supérfluo. O conceito de real em geral parece, portanto, diferente do conceito puro de real, e seria, então, um conceito empírico. Seja como for, não se poderia antecipar do conceito de real em geral o ter um grau. Tais considerações dizem respeito à origem e à compreensão do conceito de real em geral.

E quanto à extensão do conceito de real em geral? Seria possível antecipar algo dela? Ora, a extensão de um conceito empírico tem de ser determinada somente pelo conhecimento empírico, sempre efetivamente limitado, embora sempre capaz de superar seus limites dados empiricamente. De todo modo, não pode ser conhecida a priori, isto é, antecipada.

Enfim, apresentou-se uma leitura do texto das Antecipações da Percepção com alguma atenção a problemas e dificuldades que são um obstáculo a uma compreensão clara e satisfatória do mesmo.

## Referências

- BENNETT, J. *La “Crítica de la razón pura” de Kant: Vol. 1 – La Analítica*. Trad. por A. Montesinos. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- CASSIRER, E. *Kant: vida y doctrina*. Trad. por Wenceslao Roces. 2ª ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. New York: Cambridge University Press, 1987.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin, 1900–
- PATON, H. J. *Kant’s metaphysik of experience: a commentary to the first half of the Kritik der Reinen Vernunft*. London: George Allen & Unwin, 1970.
- PHILONENKO, A. *L’oeuvre de Kant*. vol. 1. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1983.
- SMITH, N. K., *Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1992.

**Resumo:** Neste trabalho, examinam-se alguns aspectos da seção “As Antecipações da Percepção”, da *Crítica da razão pura*, apontando certas dificuldades nela presentes e buscando uma compreensão satisfatória da mesma. O próprio Kant admite que a concepção de uma antecipação da percepção é algo chocante para alguém habituado à reflexão transcendental. Procura-se, então, determinar inicialmente do que precisamente se pode antecipar. Trata-se não da sensação propriamente, mas da percepção, que é produto de uma síntese da apreensão. Esta apreende somente uma unidade, não mediante a ligação sucessiva de partes, mas de modo instantâneo, constituindo uma grandeza intensiva. Aponta-se a dificuldade de conciliar tal unidade com a propriedade das grandezas em geral, a continuidade. Tenta-se resolver a dificuldade pela consideração do que seja o múltiplo unido nessa síntese, procurando identificar-lhe os componentes. Um destes é a sensação e os outros candidatos são ou o nada = 0 ou a intuição pura ou a consciência pura. As dificuldades encontradas nesse ensaio levam a sugerir que aquilo de que há antecipação não seria a sensação enquanto tal, mas sim a sensação em geral, que é uma representação conceitual e empírica. Observa-se que a compreensão deste conceito parece conter apenas um ser, mas não um grau, ou gradação contínua, como pretende Kant.

**Palavras-chave:** Antecipações da percepção, *Crítica da razão pura*, Kant

**Abstract:** In this work, we examine some features of the section “Anticipations of Perception”, of the *Critique of Pure Reason*, pointing out certain difficulties

present in it and attempting a satisfactory comprehension of it. Kant himself allows that the conception of an anticipation of perception is shocking for anyone accustomed to transcendental reflection. So, we try to determine, first, what precisely one can anticipate. We conclude that it is not properly sensation one can anticipate, but rather perception, which the product of a synthesis of apprehension. This synthesis apprehends solely a unity, not through the successive connection of parts, but instantaneously, constituting an intensive magnitude. We adduce the difficulty in reconciling such unity with the property of magnitudes in general, namely, continuity. We attempt to solve that difficulty by considering the manifold united in that synthesis and trying to identify its components. One of these is the sensation and the other candidates are either the nothing = 0 or the pure intuition or the pure consciousness. The difficulties found in this trial lead us to suggest that what is anticipated is not sensation as such, but rather sensation in general, which is a conceptual and empirical representation. We remark that the comprehension of this concept seems to contain only a being, not a degree, or continuous gradation, as Kant claims.

**Keywords:** Anticipations of perception, *Critique of pure reason*, Kant

Recebido em 08/02/2011; aprovado em 13/07/2011.

## Leis permissivas da razão e o problema das ações moralmente-indiferentes em Kant

[Kant on permissive laws of reason and the problem of morally-indifferent actions]

Ricardo Machado Santos\*

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas

### Introdução

Segundo Kant, leis em geral, sejam elas provenientes da ética ou do direito, representam uma ação como necessária, isto é, convertem uma ação em dever (Kant, 2002, p. 23/ AK 218). Desta forma, leis proibitivas propõem como dever a omissão de certas ações, já leis prescritivas propõem como dever a efetivação de determinadas ações. Contudo, Kant fala também de leis permissivas da razão.

À primeira vista, pode-se pensar que uma tal lei, seria desnecessária, pois, não haveria a necessidade de uma lei para indicar algo como permitido, pois, ações permitidas são simplesmente ações que não se opõem à obrigação (Kant, 2002, p. 28/ A 222). Assim, por exemplo, a ação de ajudar pessoas carentes é uma ação permitida, malgrado esteja sob uma lei de obrigação, mais precisamente a lei prescritiva que reza que “é um dever ser benevolente quando se pode sê-lo” (Kant, 1992, p. 28/ BA 11); semelhante ação não se opõe à obrigação, por isso é permitida, e ainda *concorda* com ela.

Por outro lado, matar alguém é um ato que não é moralmente permitido, e isto não porque fere uma lei permissiva, mas uma lei proibitiva, ou seja, não é permitida porque se opõe à obrigação. Este ponto é pacífico.

Entretanto, em determinada passagem *Metafísica dos Costumes*<sup>1</sup>, Kant afirma o seguinte:

Una acción que no está ordenada ni prohibida, está simplemente permitida, porque con respecto a ella no hay ley alguna que limite la li-

\* Email para contato: ricardo\_mac43@yahoo.com.br

<sup>1</sup> Doravante serão utilizadas as seguintes abreviaturas das obras de Kant: MS – *A metafísica dos costumes*; RGV – *A religião dentro dos limites da simples razão*; GMS – *Fundamentação da metafísica dos costumes*; ZeF – *A paz perpétua*; e KpV – *Crítica da razão prática*.

bertad (permissão) ni, por tanto, deber alguno. Una acción semejante se llama moralmente-indiferente (indifferens, a diaphoron, res merae facultatis). (Kant, 2002, p. 29/ AK 223)

#### Afirma ainda na sequência:

Podemos preguntarnos si hay acciones semejantes y si, en el caso de que las haya, es necesaria todavía una ley permisiva (lex permisiva) para que a alguien le esté permitido hacer u omitir a su gusto, además de la ley preceptiva (lex praeceptiva, lex mandati) y de la ley prohibitiva (lex prohibitiva, lex vetiti). Si así fuera, el permiso no se referiría en todo caso a una acción indiferente (adiaphoron); porque para una acción semejante no se precisaría ley especial alguna, si la consideramos desde la perspectiva de las leyes morales.

Kant, como dissemos, define uma ação permitida como sendo aquela que não colide com dever algum, com obrigação alguma; nesta passagem, ele acena para a possibilidade (bem entendido) não só de ações, como as que exemplifiquei acima, que não se oponham mas que ao mesmo tempo concordem com as leis de obrigação, mas também de ações que não se oponham mas que também NÃO concordem com tais leis. Supondo que tais ações existam, elas seriam, pelo menos em princípio, *moralmente-indiferentes*.

É preciso ter-se claro que Kant não identifica ações permitidas com ações moralmente-indiferentes: toda ação moralmente-indiferente (caso exista alguma) seria permitida, mas nem toda ação permitida seria moralmente-indiferente, ou seja, o conceito de ação permitida possui um domínio mais amplo que o outro englobando tanto ações que não se oponham e ao mesmo tempo concordem com a obrigação (ajudar alguém ou aperfeiçoar seus próprios talentos), como também ações que estejam meramente numa relação negativa com as mesmas, isto é, nem se opondo nem concordando com ela.

Em síntese, são duas as questões colocadas por Kant nesta passagem: 1) existem ações que não estão nem obrigadas nem proibidas? 2) Uma vez existindo tais ações devemos supor a existência de leis permissivas da razão ou reconhecer que elas são moralmente-indiferentes? Ou seja, quando Kant diz que podemos nos perguntar sobre a existência ou não das ações moralmente-indiferentes, fica patente que ele coloca como problemática a existência de ações que não estejam sob leis de obrigação (isto é, preceptivas ou proibitivas). Na sequência da passagem, Kant mostra que leis permissivas e ações moralmente-indiferentes são noções excludentes, ou seja, se há lei permissiva a ação respectiva não é moralmente-indiferente “porque para uma ação semelhante não se precisaria

de lei especial alguma”, pelo contrário, se existem ações moralmente-indiferentes, é porque estas não estão sob lei alguma (o que evidentemente inclui uma suposta lei permissiva).

Desta forma, fica claro que o problema da existência ou não de leis permissivas na legislação ética está ligado ao problema da existência ou não de ações moralmente-indiferentes.

Não obstante Kant, na passagem citada, hesitar sobre esse ponto, Ralph Walker (1999, p. 13) discutindo estas mesmas passagens da MS defende que Kant efetivamente reconhece a existência de ações moralmente-indiferentes. Contudo, ele ignora o problema da relação de tais ações com leis permissivas da razão. Pelo contrário, entendo que é razoável admitir a existência de ações que não estão nem ordenadas nem proibidas na filosofia moral de Kant, todavia, não a existência de ações moralmente-indiferentes.

Entre semelhantes ações (nem ordenadas nem proibidas), a meu ver, encontram-se também aquelas oriundas de algumas prescrições da arte, isto é, algumas ações resultantes de imperativos hipotéticos: assim, por exemplo, as ações de consertar um relógio, ou de conversar com alguém, não se opõem a nenhuma obrigação moral, portanto são permitidas; da mesma forma não concordam com nenhum dever moral, ou seja, não mantêm, aparentemente, relação alguma com leis morais: ações ordenadas por leis morais caracterizam-se por sua necessidade prática incondicionada, ou seja, seu cumprimento ou omissão é um dever, e não obstante podem ser efetuadas livremente. E embora Kant entenda que imperativos “...hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)” (Kant 1992, p. 50/ BA 39), percebemos que ações prescritas por imperativos hipotéticos, devido a essa sua necessidade ser condicionada (ou seja, são necessárias como meio para algo, mas não em si mesmas), são moralmente contingentes.

O próprio Kant, no entanto, em vários lugares admite a existência de tais ações. Há de se notar que o tema das ações moralmente-indiferentes encontra-se originalmente na ética estóica. Para os filósofos da Estoá antiga, a virtude consiste em viver *segundo a natureza*. Dado que aquilo que caracteriza a natureza humana é a razão, uma vida virtuosa seria a vida contemplativa, racional. Neste sentido, “...segundo os estóicos, o bem moral é exatamente o que incrementa o *lógos* e o mal o que lhe causa dano” (Reale, 2007, p. 290)<sup>2</sup>. Já aquilo que se relaciona

---

<sup>2</sup> Uma análise mais detalhada é feita por Reale em sua História da Filosofia antiga (especialmente pp. 330-353). Cf. também Long (2001), especialmente os artigos “The harmonics of Stoic virtue” e “The logical basis of Stoic ethics”.

com o corpo e não ao *lógos*, seja lhe causando dano ou benefício (como por exemplo, saúde ou doença, riqueza ou pobreza ser servo ou escravo) era considerado indiferente do ponto de vista moral. É importante notar que Kant resgata não só esse, como vários outros temas da ética dos estóicos, como por exemplo, o tema da *apatia*<sup>3</sup>.

Assim, na MS, mais especificamente, na seção XVI da Introdução à Doutrina da Virtude, intitulada “*A virtude pressupõe a apatia (considerada como força)*” (título que por si só mostra que a referida ligação entre Kant e os estóicos), Kant procura, em primeiro lugar, justificar o conceito de apatia, mostrando que por ele não se deve entender uma insensibilidade, isto é, ela não é uma “indiferença subjetiva ante os objetos do arbítrio”, mas antes uma apatia moral, ou seja, simplesmente a ausência de sentimentos “...porque los sentimientos que proceden de las impresiones sensibles solo pierden su influencia sobre el sentimiento moral cuando el respeto por la ley es más fuerte que el conjunto de ellos.” (Kant, 2002, p. 266/ AK 409).

Neste sentido, Kant estabelece a existência de graus da virtude, vale dizer, quanto mais “por dever” uma ação é praticada e menos por algum sentimento (que mesmo benéfico à realização do dever é distinto dele), mais virtuosa a ação é. Assim, por exemplo, ajudar um desconhecido em circunstâncias adversas envolve mais virtude (ou, mais propriamente, mais mérito) do que ajudar um amigo. Contudo, Kant deixa claro que a mais alta virtude não é uma mera frieza da alma, mas “...*tranquilidad de ánimo* con una resolución reflexionada y firme de poner em práctica su ley. Este es el estado de la *salud* en la vida moral;” (Kant, 2002, p. 267/ AK 409).

E é neste contexto que Kant menciona a existência de ações moralmente-indiferentes, a saber, opondo a saúde moral a uma “virtude fictícia”:

Pero puede considerarse como virtud ficticia la de aquel que no admite que haya cosas indiferentes (adiaphora) desde el punto de vista moral, siembra todos sus pasos de deberes como de cepos, y que no considera indiferente que me alimente de carne o de pescado, de cerveza o de vino, cuando ambos me son de provecho; hay aqui una micrología, cuyo dominio se convertiría em tirania si la incluyéramos en la doctrina de la virtud.

Com base nesta passagem podemos supor que Kant defende com firmeza a existência de coisas que são indiferentes moralmente, pois se não se admite semelhantes coisas como tais, há uma “tirania da virtude”

<sup>3</sup> Sobre a relação entre a ética de Kant e a dos estóicos, cf. Rohden (2005a) e (2005b).

e os deveres tornam-se como “armadilhas”, isto é, há um exagero na consideração do que é realmente relevante do ponto de vista moral.

No mesmo contexto, Kant na RGV, afirma várias vezes que determinadas ações são indiferentes do ponto de vista moral: Por exemplo, na primeira parte, da terceira seção, ele defende que honrar a Deus, homenageá-lo, realizar solenidades na tentativa de agradá-lo, sendo ações que se reportam unicamente a dogmas históricos são ações moralmente-indiferentes (Kant, 1980, pp. 98, 102 e 106); da mesma forma, na última nota da primeira seção ele afirma que “o conhecimento histórico que não tem relação interior válida para todos com esse fim faz parte das *adiaphora*, que cada um pode apreciar da forma que julgar útil para sua própria edificação” (Kant, 1980, p. 48); também na terceira seção também defende que a religião do simples culto (oposta à religião moral), embora possa conter muitos atos penosos (sacrifícios, penitências etc.), “não tem por si nenhum valor moral” (Kant, 1980, pp. 110-111).

De todo modo, o que Kant quer mostrar, tanto na MS como na RGV, é que as referidas ações são moralmente contingentes, isto é, que não estão nem ordenadas nem proibidas. O qualificativo de moralmente-indiferentes, a rigor, pressuporia a consideração de que tais ações não se relacionam de forma alguma com a lei moral (nem mesmo considerada como “lei permissiva”), o que Kant na própria RGV descarta.

Cabe agora discutir se a admissão de leis permissivas da razão pode oferecer solução a este problema. Com esse objetivo, discutirei admissão de leis permissivas, primeiro no domínio político jurídico (o que é até certo ponto evidente) e depois na ética, o que em caso positivo resultaria na negação de semelhantes ações como moralmente-indiferentes. Na sequência mostrarei que a argumentação de Kant na RGV (p. 28, nota 3), onde ele claramente procura rejeitar a existência de ações moralmente-indiferentes, pode coadunar-se com o que ele expõe sobre o tema na MS.

### **Leis permissivas na legislação jurídica**

Agora é o momento de analisarmos como Kant concebe uma lei permissiva da razão. Leis permissivas, no domínio jurídico – a bem da verdade, Kant faz um tratamento ostensivo de tais leis somente num contexto político-jurídico – não são meramente leis que prescrevem ações como permitidas, mas sim que prescrevem permissões de um caráter peculiar.

Em ZeF Kant defende que uma lei permissiva é ao mesmo tempo proibitiva, apesar disto *parecer* contraditório, uma vez que a lei proibiti-

va contém um fundamento de necessidade prática objetiva, ao passo que uma lei permissiva contém um fundamento de contingência prática de certas ações. Entretanto tal relação entre as leis só seria contraditória (atenção no condicional) “...se o objeto da lei fosse o mesmo em ambos os casos” (Kant, 1993, p. 125 nota 2/ B 15 – **negrito meu**). Mas o fato é que o objeto não é o mesmo. Assim, por exemplo, no caso da herança de um Estado independente, a proibição diz respeito “ao modo de aquisição futuro” (vide o segundo artigo preliminar à paz perpétua entre os Estados), já a permissão “ao estado de posse atual”. Portanto, na lei permissiva além da permissão pressupõe-se também uma obrigação, mas estas (permissão e obrigação) não dizem respeito ao mesmo objeto.

Em suma, Kant ali quer defender (chamando a atenção dos professores do direito natural) que a permissão deve ser “introduzida na fórmula de lei de obrigação”, como condição limitativa, o que a tornaria ao mesmo tempo uma lei permissiva, e não como muitas vezes acontece no direito civil estatutário, onde a permissão é “atirada para as exceções”<sup>4</sup>.

Na MS Kant também procura mostrar a necessidade da suposição de leis permissivas. No § 2 da MS, Kant afirma que o postulado jurídico da razão prática, isto é, a consideração de qualquer objeto exterior como “meu e teu” objetivamente possíveis “...puede llamarse una ley permisiva (lex permisiva) de la razón práctica...”. Na sequência da passagem Kant afirma que a lei permissiva da razão prática

... nos confiere la competencia que no podríamos extraer de los meros conceptos del derecho em geral; a saber, imponer a todos los demás una obligación que no tendrían de no ser así: la de abstenerse de usar ciertos objetos de nuestro arbitrio, porque nos hemos, posesionado de ellos con antelación. (Kant, 2002, p. 57/ AK 247).

Para que possamos compreender esta passagem cumpre considerarmos agora a teoria da propriedade kantiana: o direito à propriedade caracteriza-se por ser aquele pensável no estado de natureza, de forma que Kant se apóia na expectativa da conversão de um direito provisório a

---

<sup>4</sup> Kant também se refere a leis permissivas da razão no Apêndice I da ZeF: “São leis permissivas da razão conservar a situação de um direito público, viciado pela injustiça, até por si mesma estar madura para uma transformação plena ou se aproximar da sua maturação por meios pacíficos; pois qualquer constituição jurídica, embora só em grau mínimo seja conforma ao direito, é melhor do que nenhuma ...” (p. 155/ B 78-79). Ou seja, embora seja um dever buscar uma melhor constituição possível é permitido aos chefes públicos esperar o momento apropriado, para tal sem que se precise lançar mão de expedientes violentos, pois a pior constituição é ainda vantajosa se a comparamos com um estado de anarquia.

um direito peremptório para fundamentar a passagem do estado de natureza para o estado civil.

De início, o que nos interessa aqui é a questão do fundamento de legitimidade da apropriação dos objetos exteriores, ou melhor, da propriedade. Tal fundamento corresponde à ideia de uma vontade unida do povo, opondo-se à vontade unilateral:

... el título racional de la adquisición sólo puede residir en la idea de una voluntad de todos unificada a priori (que hay que unificar necesariamente), que se presupone aquí tacitamente como condición indispensable (conditio sine qua non); porque por medio de una voluntad unilateral no puede imponerse a otros una obligación, que de otro modo no tendrían por sí. (Kant, 2002, pp. 80-81/ AK 264).

Deste modo, poder-se-ia perguntar como, mediante um ato do arbítrio privado que é a tomada de posse, pode-se impor (de modo legítimo) a outros a obrigação de se abster de determinados objetos? Fica fácil de perceber que a resposta para esta pergunta pode ser encontrada na citação acima do § 2 A 247, pois lá se expõe que a lei permissiva nos concede a competência de submeter os demais à obrigação de se abster de determinados objetos, pelo simples fato de os termos tomado com prioridade temporal. Ou, dito de outro modo, a lei permissiva da razão garante a *legitimidade* da tomada de algo externo como meu (ou da declaração, por atos ou palavras, de que quero que algo externo seja meu), na medida em que "... impõe a todos um dever de direito (*Rechtspflicht*), previamente à existência de leis positivas que pudessem garantir a sua *legalidade*" (Loparic, 2003, p. 4).

Neste sentido, Kant afirma que:

... en este estado, es decir, antes de la fundación do estado civil y con vistas a él, por tanto, provisionalmente, es un deber proceder conforme a la ley de la adquisición exterior; por tanto, la voluntad tiene también capacidad jurídica de obligar a cada cual a reconocer como válido el acto de la toma de posesión y apropiación, aun cuando sólo sea unilateral; [...] Pero una adquisición semejante necesita y cuenta también com un favor de la ley (lex permissiva) en lo que respecta a la determinación de los límites de la posesión jurídicamente posible: porque precede al estado jurídico en tanto que solamente conduce a él, todavía no es perentoria... (Kant, 2002, p. 85/ AK 267)

Kant aqui se refere à aquisição provisória, que segundo ele necessita e conta com o favor de uma lei permissiva para determinar os limites de uma posse possível. Com isso ele quer dizer que tal aquisição, visto que precede o estado jurídico, carece de uma lei da razão que lhe dê

legitimidade, pois, uma vez que tal aquisição não é ainda definitiva pode contar com a oposição de outros; todavia na medida em que a aquisição provisória e a lei permissiva que a legitima possibilitam a transição para o estado civil, e visto que semelhante passagem é um dever, elas apresentam-se em conformidade com o direito.

Destarte, fica clara a identidade de sua concepção destas leis, em ZeF e na MS, como uma lei que propõe não apenas a permissão, mas também a obrigação, entretanto com objetos distintos. Na MS a obrigação em questão consiste em, dado que é um dever sair do estado de natureza, e visto que para tal é preciso pelo menos a possibilidade da posse provisória<sup>5</sup>, tendo em vista o estado civil, é um dever proceder de acordo com o princípio de aquisição exterior. Tal princípio (postulado jurídico da razão prática) é aquele que reza que é possível apoderar-se juridicamente de um objeto exterior. A autorização em questão consiste em impor aos demais a obrigação de absterem-se de usar os objetos exteriores tomados por nós com prioridade temporal; e ainda que se oponham a consentir semelhante obrigação, a posse permanece legítima mesmo sendo proveniente de um ato do arbítrio privado.

Em suma, tal lei prescreve como dever agir de acordo com o postulado jurídico, ou seja, é um dever encarar a posse dos objetos exteriores como **objetivamente** possível, com o fito de sair do estado de natureza, o que implica também o reconhecimento da posse alheia; ao mesmo tempo ela nos permite, nos habilita a efetuar a posse mediante uma decisão unilateral, e apesar disso, de modo legítimo.

Assim, (pelo menos no que se refere à legislação jurídica), podemos perceber que leis permissivas são lei que ordenam, mas que, entretanto, contêm uma permissão para certas ações, e esta permissão contida é que confere o caráter de lei permissiva da razão.

### **Leis permissivas na legislação ética**

Kant, portanto, reconhece a existência de leis permissivas da razão, pelo menos no direito. Assim resta agora discutirmos se faz sentido pensar em leis permissivas da razão na legislação ética, para avaliarmos se podemos afirmar ou não que certas ações são moralmente-indiferentes, ou mesmo não estando nem ordenadas nem proibidas elas

---

<sup>5</sup> Na hipótese de nenhuma posse, ainda que provisória, ser reconhecida como juridicamente possível no estado de natureza, a transição para o estado civil seria impossível, uma vez que este último somente vem assegurar aquilo que racionalmente já é concebível no estado de natureza (Kant, 2002, p. 141/ AK 312).

ainda, de alguma forma, se relacionam à lei moral ou (o que dá no mesmo) são autorizadas por uma lei permissiva.

Uma vez que Kant nunca mencionou a existência de tais leis na legislação ética, cabe perguntar se seria legítimo pensá-las com o mesmo estatuto da legislação jurídica, vale dizer, como uma lei que ao mesmo tempo contém uma obrigação.

Para explicitar isto considero chave uma passagem da MS onde Kant diz:

En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentam leyes prácticas incondicionadas que se denominam morales; estas leyes para nosotros que tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, por tanto, no se adecua por sí mismo a la voluntad pura, sino que la contradice a menudo, son imperativos (mandatos o prohibiciones) y ciertamente categóricos (incondicionados), en lo cual se distinguen de los técnicos (de las prescripciones del arte), que sólo mandan de modo condicionado; según estas leyes, determinadas acciones están permitidas o no permitidas, es decir, son moralmente posibles o imposibles; pero algunas de ellas, o bien sus contrárias, son moralmente necesarias, es decir, obligatorias, y de ahí surge para ellas el concepto de un deber... (Kant, 2002, p. 27/ AK 221)

Percebemos, portanto, que na legislação ética, a rigor, o que há é a Lei moral, e na medida em que o arbítrio humano não é totalmente conforme a ela, sendo também afetado pela sensibilidade, esta lei afigura-se como um imperativo, que se relaciona com o nosso arbítrio como proibição, ou como mandado, de acordo com a natureza da ação. Mas, ainda pautados nesta passagem podemos também inferir que a Lei moral pode também indicar certas ações como permitidas ou não permitidas, isto é, moralmente possíveis ou impossíveis, ademais daquelas que estão obrigadas.

Na mesma perspectiva, na KpV, mais especificamente na *típica da pura faculdade de julgar prática*, Kant defende novamente que a partir da lei moral representamos as ações como moralmente possíveis ou impossíveis; ao discutir sobre a aplicação *in concreto* de uma lei pura prática, isto é, como se pode agir segundo leis da liberdade no mundo empírico, ele mostra que a razão serve-se de um *tipo* para lei moral (que tem função análoga a um esquema para os conceitos do entendimento):

A regra da faculdade de julgar sob leis da razão pura prática é esta: Interroga-te a ti mesmo se ação que projectas, no caso de ela ter de acontecer segundo uma lei da natureza de que tu próprio farias parte, a poderias ainda considerar como possível mediante a tua vontade.

Na realidade, é segundo esta regra que cada um julga se as acções são moralmente boas ou más. (Kant, 1986, p. 83/ A 122).

Kant acrescenta na seqüência: “Quando a máxima da acção não é constituída a sustentar a prova em geral da forma de uma lei natural, ela é moralmente impossível” (Kant, 1986, p. 84/ A 123). Ou seja, não pode haver meio-termo moral, pois mediante a consideração da lei moral concebemos as acções como boas ou más, moralmente possíveis ou impossíveis.

Numa nota de rodapé da primeira parte da RGV, Kant argumenta que não há meio-termo moral, ou seja, não existem acções que sejam moralmente-indiferentes, a não ser aquelas resultantes de leis naturais, e não acções como as que ele menciona na MS e RGV ou certas acções resultantes de imperativos hipotéticos, o que fica evidente se considerarmos a última frase da nota:

Uma acção moralmente-indiferente (*adiaphoron morale*) seria meramente uma acção resultante de leis naturais, que não estão em qualquer relação com a lei moral, como lei da liberdade, enquanto não é um fato e em relação a si não acontece, nem é necessária, nem como mandamento, nem como proibição, nem mesmo como permissão (autorização legal). (Kant, 1980, p. 28 nota 3)

Assim, interpreto que essa “permissão (autorização legal)” referida na RGV é a autorização dada pela lei moral, como vimos na MS e KpV, isto é, na medida em que determinada acção não a contradiz e que ao mesmo tempo ela (a lei) é sempre um motivo do arbítrio.

Deste modo, não podemos admitir a existência de acções moralmente-indiferentes, pois a lei moral é em toda acção sempre motivo para o arbítrio, seja como proibição ou mandamento (e neste sentido a lei adquiriria o carácter de lei de obrigação) ou como permissão (adquirindo assim o carácter de lei permissiva). Mas neste caso a lei permissiva não se apresenta como uma lei no sentido estrito, isto é, que prescreve uma acção como necessária: diferentemente das leis permissivas no direito, que como vimos preenchem este requisito, no caso da ética, quando se fala que há leis permissivas deve-se entender apenas, como já disse acima, que a lei moral relaciona-se com o arbítrio, no que diz respeito a determinadas acções, como permissão, o que a caracteriza como permissiva.

Em suma, uma acção permitida é aquela que não se opõe à obrigação; existem algumas acções que não se opõem, mas que ao mesmo tempo concordam com a obrigação; quanto às que não se opõem e também não concordam com a obrigação, não podemos dizer que são moralmente-indiferentes, pois embora elas não concordem com nenhuma

obrigação imposta pela lei, uma vez que a lei moral é sempre motivo para o arbítrio, a lei relaciona-se com estas ações de uma outra forma, ou seja, como permissão.

Assim, mesmo ações que não estão obrigadas pela lei moral podem ser consideradas sob o ponto de vista da moralidade, e não como indiferentes. Poder-se-ia tentar argumentar em contrário que uma ação, resultante de imperativos técnicos é resultante meramente de leis naturais, o que tornaria nossa discussão ociosa. Contudo, a afirmação de Kant segundo a qual a lei moral é sempre motivo para o arbítrio, afasta essa possibilidade. No fim das contas o que o filósofo quer mostrar, e daí a sua preocupação em rejeitar as ações moralmente-indiferentes, é que podemos sempre ponderar o valor moral das ações humanas.

Toda ação humana, mesmo as que são representadas como necessárias pelas leis morais como ajudar o próximo ou matar alguém, podem ser pensadas como resultantes de leis naturais, entretanto, a partir da consideração da lei moral e, por conseguinte, do homem como ser livre, podemos ponderar o valor moral de tais ações. O mesmo acontece com as ações que não são obrigadas, posso pensar a ação de consertar um relógio como oriunda do mecanismo natural, contudo também posso pensá-la, sob a perspectiva do seu valor, isto é, a lei moral que sempre é motivo para o arbítrio a apresenta como permitida, isto é moralmente possível.

Fica fácil de perceber que Kant quando afirma a existência de ações moralmente-indiferentes na MS e RGV se perde pelas palavras. E talvez, pelo menos na MS, a sua intenção de permanecer dentro do domínio dos termos empregados pelos Estóicos, haja vista que ele começa a discussão pelo conceito de apatia, seja a causa disto. A rigor, a sua definição de ações permitidas já permitiria a ele mostrar que é um exagero converter tudo em dever, pois existem coisas que a razão não nos apresenta como obrigatórias, mas como contingentes de um ponto de vista moral. Desta forma, comer peixe ou carne, tomar cerveja ou vinho são todas ações permitidas, e a tomada de tais ações como indiferentes não leva em conta o problema colocado por Kant na Introdução da MS.

Portanto, assim como Kant na MS AK 408-409, procura defender a existência de ações moralmente-indiferentes sem levar em conta que as tinha colocado como problemáticas anteriormente na mesma obra, na RGV ele as assume sem levar em conta que, na mesma obra, as tinha excluído do domínio moral, relegando-as a ações meramente resultantes de leis naturais. E em ambos os casos é mais coerente se assumir que tais

ações não são “indiferentes” em relação à moralidade, mas sim meramente permitidas<sup>6</sup>, isto é, moralmente possíveis.

### Referências

- KANT, Immanuel. (ZeF): “À paz perpétua”. In: *À paz perpétua e outros opúsculos*. pp. 119-171. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.
- \_\_\_\_\_. (RGV): “A Religião dentro dos limites da simples razão”. *Coleção Os Pensadores*. Trad. por Tania Maria Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. (GMS): *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- \_\_\_\_\_. (MS): *La metafísica de las costumbres*. Trad. por Adela Cortina Orts y Jesus Conill Sancho. 3ª ed. Madrid: Técnos, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- LONG, A. A. *Stoic studies*. Los Angeles: California University Press, 2001.
- LOPARIC, Zeljko. “O problema central da semântica jurídica de Kant”, *Kant e-prints* 2.1 (2003).
- REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia*. Vol. I. Trad. por Ivo Storniolo. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. III. Trad. por Marcelo Perine. 9ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- ROHDEN, V. “Viver segundo a ideia de natureza”. In: M. L. Borges e J. Heck (orgs.), *Kant: liberdade e natureza*. pp. 233-248. Florianópolis: UFSC, 2005a.
- \_\_\_\_\_. “A Crítica da razão prática e os estoicos”, *Revista Dois Pontos* 2.2 (2005b): 157-173.
- SULLIVAN, R. J. *Immanuel Kant's moral theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

---

<sup>6</sup> Segundo Sullivan, essa aparente incoerência é na verdade a abordagem de perspectivas diferentes, isto é, para ele Kant aborda as ações humanas segundo duas perspectivas: 1) como comportamentos que podem ser identificáveis fora dos motivos do agente ao realizá-las; 2) a outra perspectiva é aquela segundo a qual as ações de uma pessoa são pensadas a partir das suas intenções, como exercício do seu caráter, dependendo assim da consideração do motivo do agente (SULLIVAN 1991: p.138). Neste sentido, apenas com base no primeiro significado de ação é que faz sentido falar de ações moralmente-indiferentes. Todavia, segundo Sullivan se assumimos um ponto de vista mais rigoroso, baseados na segunda concepção de ação em Kant, “ações moralmente permitidas, não podem ser moralmente-indiferentes” (p. 139).

WALKER, R. *Kant: Kant e a lei moral*. Trad. por Oswaldo Giacóia Junior. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

**Resumo:** A partir da discussão estabelecida por Kant na *Metafísica dos Costumes*, discutiremos a possibilidade da existência de ações moralmente-indiferentes na sua filosofia moral, pois nesta obra o filósofo coloca as seguintes questões: 1) existem ações que não estão nem obrigadas nem proibidas? 2) Uma vez existindo tais ações devemos supor a existência de leis permissivas da razão (ademais das leis prescritivas e proibitivas) ou reconhecer que elas são moralmente-indiferentes? Vale dizer, procuraremos mostrar que é razoável responder afirmativamente a primeira questão, e posteriormente discutiremos a necessidade da admissão de leis permissivas, primeiro no domínio político jurídico e depois na ética, o que em caso positivo resultaria na negação de semelhantes ações como moralmente-indiferentes.

**Palavras-chave:** Leis permissivas, ações moralmente-indiferentes, legislação jurídica, legislação ética

**Abstract:** Based on Kant's *Metaphysics of Morals*, we will discuss the possibility of the existence of morally-indifferent actions in his moral philosophy, because in this work the philosopher asks the following questions: 1) are there actions that are neither required nor prohibited? 2) Since there are such actions we must assume the existence of permissive laws of reason (apart from the prescriptive laws and prohibitive) or recognize that they are morally-indifferent. That's to say, we will try to show that it is reasonable to answer affirmatively to the first question, and then discuss the need for the admission of permissive laws, first in the political juridical field and then in legal ethics, which if positive it would result in the denial of similar actions as morally-indifferent.

**Keywords:** Permissive laws, morally-indifferent actions, ethical legislation, juridical legislation

Recebido em 08/02/2011; aprovado em 13/07/2011.

## Intersubjetividade e degradação moral em Kant

[Kant on intersubjectivity and moral degradation]

Letícia Machado Pinheiro\*

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre

Na terceira parte do escrito *A religião nos limites da simples razão*<sup>1</sup> (1793), Kant se dedica, fundamentalmente, a investigar as causas da degradação moral humana. Esse seu empreendimento foi precedido, ainda na mesma obra, de uma investigação complementar: na primeira parte do escrito sobre a religião, Kant investigou as condições de receptividade da lei moral na natureza humana sob os signos de uma propensão para o mal e uma disposição originária para o bem. Dessa sua argumentação ele extraiu o conceito de mal radical, descrevendo, por um lado, o processo mediante o qual o homem adota máximas más e, por outro, os termos a partir dos quais ele pode vir a tornar-se moralmente bom. O que Kant faz na terceira parte do escrito sobre a religião (que será objeto deste artigo) é delimitar a partir de quais pressupostos o homem vem a adotar máximas más, ou seja, quais as causas e circunstâncias que o conduzem a subordinar a incondicionalidade da lei moral aos móveis advindos das inclinações. Nesse contexto ele se concentra na natureza moral humana do ponto de vista coletivo, nos termos de definir e explicitar como a adoção e o manejo dos princípios morais e as relações humanas intersubjetivas se influenciam e se determinam mutuamente.

A propósito da degradação moral humana, Kant observa que na corrupção mútua entre os homens não é “necessário pressupor que esses já estejam mergulhados no mal e se constituam em exemplos sedutores; basta que estejam presentes, que o rodeiem, e que sejam homens, para

---

\* Email para contato: leticiamachadopinheiro@yahoo.com.br

<sup>1</sup> Abreviaturas utilizadas: A (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*); GMS (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*); MS (*Die Metaphysik der Sitten*); P (*Pädagogik*); Rel (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*); SF (*Der Streit der Fakultäten*); TP (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*); VE (*Eine Vorlesung über Ethik*).

mutuamente se corromperem<sup>2</sup> na sua disposição moral [*moralischen Anlage*] e se fazerem maus uns aos outros”<sup>3</sup> (Rel, 94). Kant, a partir dessa declaração, inaugura o cerne da sua argumentação acerca das causas da degradação moral humana: a qualificação moral do humano sofre grande influência do modo como o homem recepciona e edifica internamente as relações com os seus semelhantes.

Segundo Kant, os homens tendem a se comparar entre si, e fruto dessa comparação é um redirecionamento de seu comportamento e dos seus juízos acerca de si mesmo. A fim de ilustrar a ideia da corrupção mútua humana, Kant, avalia a natureza do homem concebido isoladamente e afirma que as necessidades dos homens “são só pequenas [diz Kant], e o seu estado de ânimo na satisfação [*Besorgung*] delas é moderado e tranquilo”<sup>4</sup> (Rel, 93). Na medida em que a figura do outro é inserida, ou seja, quando não mais fala do homem sozinho, mas do homem que se relaciona com outros homens, Kant observa o seguinte: “ele só é pobre (ou por tal se tem) na medida em que recebe que outros homens o considerem assim e possam por isso desprezá-lo”<sup>5</sup> (Rel, 93). A incorporação da figura dos outros agentes morais à percepção do indivíduo singularmente considerado gera um questionamento sobre a opinião e o juízo de valor externo. A partir da atribuição que os agentes morais aplicam à opinião alheia, abre-se espaço para a simulação: o mundo da aparência se sobressai perante àquele da essência e a mentira e a hipocrisia imperam. Na medida em que os agentes querem ser aceitos ou bem vistos, eles procuram se sobressair perante os outros, subjugando ou desvalorizando os atributos alheios, a fim de realçar os seus. Kant é de opinião que os homens detêm duas maneiras de se valorar, a saber, comparando-se com o ideal de perfeição ou com os demais. A primeira valoração o deprime (já que se depara com as suas deficiências), de modo que ele prefere comparar-se com os seus semelhantes. Inclusive [essa é uma observação de Kant], “dentre aqueles entre os quais querem se comparar escolhem sempre os piores e, não, os melhores, pois assim podem se

---

<sup>2</sup> Tal corrupção moral não é por Kant reconhecida tão somente na relação entre os indivíduos, mas também naquela entre os povos. No opúsculo *Sobre a expressão corrente: Isso pode valer na teoria mas nada vale na prática* (1793 – ano de publicação de *A religião nos limites ...*) ele observa que: “a natureza humana, em nenhuma parte, aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre os povos”\* (TP, 312). \*\*Die menschliche Natur erscheint nirgend weniger lebenswürdig, als im Verhältnisse ganzer Völker gegen einander”.

<sup>3</sup> “ist nicht einmal nöthig, daß dieses schon als im Bösen und als verleitende Beispiel vorausgesetzt werden; es ist genug, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben und sich einander böse zu machen”.

<sup>4</sup> “sind nur klein und sein Gemüszustand in Besorgung derselben gemäßigt und ruhig”.

<sup>5</sup> “Er ist nur arm (oder hält sich dafür), sofern er besorgt, daß ihn andere Menschen dafür halten und darüber verachten möchen”.

ressaltar ao máximo”<sup>6</sup> (VE, pp. 231-232). O que está em foco, nesse ponto, é a vaidade humana (ou, para usar termos kantianos, o amor próprio), fruto da finitude do homem, e que só se impõe em vista das relações intersubjetivas porque é nesse âmbito, na medida em que se compara com os demais, que o homem questiona o seu valor.

Num sentido ainda mais forte, e sob uma perspectiva diversa, Kant argumenta que os indivíduos promovem entre si uma relação de tensão e receio, nos termos de que cada um procura se isentar dos possíveis males que os outros possam lhe causar e, nesse processo, acabam submetendo a lei da moralidade à influência dos móveis advindos das inclinações. A receptividade com relação aos outros agentes morais leva os indivíduos a uma antecipação dos possíveis prejuízos que possam sofrer, de modo que, receosos de serem objetos de trapaça, eles se antecipam no sentido de usar os outros como meios para alcançar os seus fins<sup>7</sup>.

Kant concede tamanha importância às relações intersubjetivas, em geral, e a essa receptividade negativa que os agentes morais promovem entre si, em particular, a ponto de afirmar que as *razões* do mal residem mais nas relações entre os indivíduos do que, propriamente, no plano da natureza (humana). A partir da tese de que os indivíduos se corrompem mutuamente mediante a comparação e o anseio por domínio, Kant sustenta que “quando se considera as causas [*Ursachen*] e circunstâncias [*Umständen*]<sup>8</sup> que o arrastam para esse perigo e nele o mantém, então se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”<sup>9</sup> (Rel, 93). Essa afirmação de Kant, porquanto, muito incisiva, é confusa e, sobretudo, pouco clara. Dessa sua tese duas dificuldades (intimamente associadas) se sobressaem: 1) quando Kant descreve as causas do mal, nos termos de uma corrupção mútua,

<sup>6</sup>“Selbst von denen, mit welchen sie sich vergleichen wollen, wählen sie immer die schlechtesten und nicht die besten, denn da können sie am meisten hervorstrahlen”.

<sup>7</sup> Tal condição representa um atentado explícito à fórmula da humanidade: “Age de tal maneira que uses a humanidade tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, nunca simplesmente como meio”<sup>7</sup> (GMS, 429).

<sup>8</sup> É interessante ressaltar que o ponto aqui não está em definir a origem [*Ursprung*] do mal, isto é, seu princípio ou fonte. Kant, aliás, diz que quanto à origem do mal nada podemos investigar, visto que, por ser fruto de um ato [*Tat*] inteligível de liberdade, ela é insondável (cf. Rel, 39ss). O que Kant se propõe a fazer aqui é examinar por qual meio o mal veio a dominar o homem, sua causa – aquilo que ocasiona ou faz que uma coisa exista – e circunstância: estado ou condição a partir do qual algo se impõe, particularidade que acompanha algum fato.

<sup>9</sup> “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

caracterizada como uma relação de rivalidade e comparação é inevitável a lembrança do que ele denomina de disposição para a humanidade, por ele reconhecida como uma disposição para o bem, definida, no entanto, como uma relação de conflito e receio entre os indivíduos. A fim de melhor entender essa questão, é por suposto necessário entender o que significa uma disposição para o bem e como as classes dessa disposição se articulam no operar humano; 2) associada ou não à disposição para a humanidade, a insistência de Kant em situar as causas do mal nos antagonismos da vida em coletividade, ressaltando que a natureza em si mesma não tem qualquer vínculo com o mal, parece desestruturar a argumentação, uma vez que a priva de um fundamento mais sólido quanto as bases do mal. É interessante salientar que não estamos nos servindo de natureza no seu sentido determinístico (mesmo porque não mais se falaria em moral), mas num modo de agir peculiar ao homem que *permitta* (não necessariamente conduza) a promoção do mal.

### **1. Animalidade, humanidade e personalidade: disposições originárias para o bem**

Na primeira parte do escrito sobre a religião, Kant dedica um item só para tratar da disposição originária para o bem na natureza humana. Uma disposição [*Anlage*] é originária se pertence necessariamente à possibilidade de um ser, isto é, quando, sem ela, tal ser não é possível<sup>10</sup>. Kant considera como disposição de um ser as partes requeridas para a sua constituição e as formas da sua conexão para semelhante ser<sup>11</sup>. Quanto às disposições do homem, elas “são originárias [*ursprünglich*] porque pertencem à possibilidade [*Möglichkeit*] da natureza humana”<sup>12</sup>, ou seja, a definem tal como ela é (Rel, 28). Elas fazem parte ou vêm a se constituir na natureza humana, de modo que não são passíveis de serem extirpadas, porque tal natureza não seria possível (ou concebível) sem essas disposições.

No que diz respeito à disposição para o bem [*Anlage zum Guten*], Kant distingue três classes [*Klassen*] (de uma mesma disposição)<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Uma disposição é contingente quando seu portador também for possível sem ela.

<sup>11</sup> Kant observa que “aqui não se fala em outras disposições a não ser as que se referem imediatamente à faculdade de apetição [*Begehrungsvermögen*] e ao uso do arbítrio” (Rel, 28). “Noch ist zu merken, daß hier Von keinen andern Anlagen die Rede ist, als denen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen”.

<sup>12</sup> “Sie sind ursprünglich; denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur”.

<sup>13</sup> É interessante a constatação de Frédéric Gain no que se refere aos “momentos” da disposição para o bem. Segundo ele, a “disposição originária na natureza humana é tripla; o homem não tem três disposições diferentes para o bem, mas três aspectos diferentes de uma única disposição originária” (Gain, 2001, p. 93). “Cette disposition originelle au bien dans la nature humaine est triple; il n’y a

todas boas e originárias. A primeira classe se refere à “disposição para a animalidade [*Thierheit*] do homem enquanto ser *vivo*”<sup>14</sup> (Rel, 26). Essa disposição não requer razão, dado que diz respeito unicamente ao amor de si físico. Ela se apresenta sob três formas: 1) como conservação de si próprio; 2) como propagação da espécie (e conservação do que é gerado); e, 3) como união entre os homens. Segundo Kant, na disposição para a *animalidade* podem se enxertar todos os tipos de vícios, no entanto, eles não brotam dela. Ou seja, a animalidade, em sua “raiz”, não é viciosa, mas suscetível à associação de vícios. Esses últimos podem chamar-se vícios da *brutalidade* da natureza ou, no seu mais alto desvio do fim natural, *vícios bestiais* (como a gula e a luxúria).

A segunda classe da disposição originária para o bem no homem, Kant a denomina de “disposição para a *humanidade* [*Menschheit*] enquanto ser vivo e simultaneamente racional”<sup>15</sup> (Rel, 26). Tal como a disposição para a *animalidade*, ela também se refere ao amor de si físico; com efeito, possui como diferencial o uso da razão, na medida em que o amor de si é exercido em comparação com os outros. “Quando os homens se comparam com os outros (isso é o que Kant escreve nas suas *Lições de ética*) e encontram neles perfeições, sobre cada perfeição descoberta, se tornam ciumentos [*eifersüchtig*] e intentam reduzi-las para que realcem as suas”<sup>16</sup> (VE, p.232). Trata-se do apego que o indivíduo tem pelas suas particularidades, sempre as julgando em relação às dos outros, e, na maioria dos casos, concebendo-as como superiores às demais, exigindo, ainda, tal reconhecimento por parte da opinião alheia. Isso ocorre, segundo Kant, porque os homens, em geral, temem “conceder a alguém superioridade [*Überlegenheit*] sobre si, com um constante receio de que os outros possam ambicionar isso; daí nasce, pouco a pouco, um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre os outros”<sup>17</sup> (Rel, 27). A fim de evitar que os outros exerçam superioridade sobre si, o indivíduo se projeta como superior em relação aos demais. Kant diz que vícios como a inveja ou a rivalidade “não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, sim, na competição apreen-

---

pas en l’homme trois dispositions différentes au bien, mais trois aspects différents d’une unique disposition originelle”.

<sup>14</sup> “Die Anlage für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden...”

<sup>15</sup> “die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen...”

<sup>16</sup> “Wenn die Menschen sich mit anderen vergleichen und sie finden an dem anderen Vollkommenheiten, so werden sie über jeder Vollkommenheit, die sie an den anderen gewahr werden, eifersüchtig und suchen sie zu verringern, damit die ihrige hervorragen möchte”.

<sup>17</sup> “über sich Überlegenheit zu verstatten, mit einer beständigen Besorgniß verbunden, daß andere darnach streben möchten; woraus nachgerade eine ungerechte Begierde entspringt, sie sich über Andere zu erwerben”.

siva de que os outros adquiram uma superioridade que nos é odiosa”<sup>18</sup> (Rel, 27). Eles são denominados de vícios da *cultura* e, no seu mais alto grau de malignidade, *vícios diabólicos* (como a inveja, a ingratidão, a alegria malvada etc.).

A terceira e última classe da disposição para o bem no homem, Kant a enuncia como a disposição para a *personalidade*, “como ser racional e simultaneamente capaz de imputabilidade”<sup>19</sup> (Rel, 26). Ele observa que essa disposição não pode ser concebida como contida na anterior (na disposição para humanidade), mas como uma disposição particular. “A disposição para a personalidade é a suscetibilidade [*Empfänglichkeit*] ao respeito pela lei moral como um móbil por si mesmo suficiente ao arbítrio”<sup>20</sup> (Rel, 27). Trata-se de uma disposição direcionada para o homem entendido como agente (receptivo) da moralidade: o homem possui a consciência da lei moral e, por conseguinte, do seu caráter de suficiência para a determinação do arbítrio por meio da disposição para a *personalidade*. Tal disposição, porém, não é signo de uma boa conduta moral, ela traduz “a suscetibilidade da reverência pela lei moral”, isto é, assegura que o homem é *suscetível* de reverenciar a lei moral como móbil suficiente para a determinação do arbítrio. Tal suscetibilidade, conforme as palavras de Kant, “por si não constitui ainda um fim da disposição natural, mas somente na medida em que é móbil para o arbítrio”<sup>21</sup> (Rel, 27).

No que concerne às três disposições originárias da natureza humana, Kant as avalia nos seguintes termos: a disposição para a *animalidade* não possui *razão* alguma na sua raiz, uma vez que ela está no patamar do instinto; a disposição para a *humanidade*, na medida em que envolve comparação e juízo de valor, possui a *razão prática* (todavia, somente a serviço de móveis referentes ao amor de si) e, por fim, a disposição para a *personalidade*, possui, na raiz, a *razão incondicionalmente legisladora* (Cf. Rel., 28).

---

<sup>18</sup> “Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlerei, können die größten Laster geheimer und offener Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepflanzet werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel Von selbst entsprossen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer zu einer uns verhassten Überlegenheit über uns...”

<sup>19</sup> “Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesens...”

<sup>20</sup> “Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür...”

<sup>21</sup> “welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur sofern es Triebfeder der Willkür ist”.

## 2. Mal, disposição para a humanidade e natureza humana

A referência de Kant de que as causas e circunstâncias do mal residem na convivência custosa entre os indivíduos e o fato de ele definir a disposição para a humanidade nos termos de uma tendência à comparação e rivalidade, tem levado alguns comentadores a afirmar que o mal tem sua raiz em tal disposição. Allen Wood, por exemplo, em seu artigo “Religion, ethical community and the struggle against evil” (2006) não gasta muita tinta antes de afirmar que “a fonte do mal precisa repousar em nossa disposição para a humanidade, a qual contém ‘um amor próprio que é físico e, no entanto, envolve *comparação* (para o quê a razão é requerida)’”<sup>22</sup> (Wood, 2006, p. 9). Wood edifica sua tese sobre a argumentação de que, nem a disposição para a animalidade, tampouco aquela da personalidade são capazes de fundamentar o mal<sup>23</sup>. Resta saber por que o comentador insiste em procurar a fonte do mal em uma disposição para o bem. Não que tal fundamentação seja de todo impossível, mas ela deve ser bem dosada: Wood poderia defender a tese de que do bem advém o mal se servindo do pressuposto de que todo o ser que tem (segundo um exercício do arbítrio) a capacidade de ser bom, também tem a capacidade de ser mau. No entanto, ele sugere (e não se detém em explicar) uma tese mais forte, a saber: a de que de uma disposição direcionada para o bem, advém o mal por essa própria disposição, ou seja, independentemente de um fator externo às suas próprias características, como se tal disposição, por sua própria constituição direcionasse o indivíduo para o bem e para o mal.

Ocorre que é no mínimo curioso buscar a fonte do mal em uma disposição *originária* para o bem. Contudo, é igualmente estranho, encontrar elementos textuais que viabilizam essa ligação e tomá-los como meramente casuais. Mais um dado em favor do vínculo entre o mal e a disposição para a humanidade é o fato de Kant admitir que nela podem se associar vícios. Diante de mais esse elemento, tudo leva a crer que Kant, efetivamente, concebe um vínculo entre a disposição para a humanidade e o mal, mas é preciso ter claro que tal vínculo ou ligação deve ser concebido de modo bastante castiço. Isto é, por um lado, tem de ser

<sup>22</sup> “The source of evil, therefore, must lie in our predisposition to humanity, which contains ‘a self-love which is physical and yet *involves comparison* (for which reason is required)’”.

<sup>23</sup> “A personalidade não pode ser, já que a lei moral sozinha é um incentivo, e a animalidade, embora possa ter vícios ‘associados nela’, não pode ser a raiz desses vícios porque é composta unicamente com incentivos dos desejos, não com comparação de incentivos e a escolha de um sobre o outro, no que consiste o mal”\* (Wood, 2006, p. 9). \*”Personality cannot be, since for it the moral law alone is an incentive, and animality, though it can have vices ‘grafted onto it’, cannot be the source of these vices because it has to do solely with instinctive desires, not with comparison between incentives and the choice of one over another, in which evil consists”.

concebida uma ligação entre essa disposição e o mal sob a condição de que ela não deixe de ser uma disposição para o bem (pois essa é a sua característica essencial<sup>24</sup>); por outro, o mal pode estar unido a essa disposição, mas não em termos determinísticos (seja porque isso o descaracterizaria enquanto moral, seja porque seria um absurdo conceber uma disposição para o bem que determine o homem para o mau).

Diante desses pressupostos e, já que a disposição é direcionada para o bem, a associação de vícios tem de ser concebida nos termos de um “mau uso” da disposição para a humanidade, um desregramento quanto à sua verdadeira finalidade. A disposição para a personalidade, por sua vez, não comporta esse mau uso, ela é apenas passível ou não de atualização, por ser de tal modo compatível com o seu fim, ela não permite nenhum desvio. A, por assim dizer, dualidade de uso das disposições para a animalidade e humanidade, deixa entrever que elas não podem ser desenvolvidas aleatoriamente, e, sim, visar o favorecimento da disposição para a personalidade. Como observa Olivier Reboul, elas são “em si inocentes e boas”, mas carecem de ser educadas; visto que uma “educação bem compreendida consiste em desenvolver todas as três”<sup>25</sup> (Reboul, 1971, p. 84). Disso se segue, por um lado, que não é por possuir disposições para o bem que o homem é efetivamente bom (dado que as duas primeiras comportam um mau uso e a outra carece de ser efetivada); por outro lado, as disposições para a animalidade e humanidade, apesar de serem dotadas da finalidade do bem, não são boas (ou más) em si mesmas, mas em dependência do uso que o homem faz delas.

Tudo se dá, portanto, em vista do bom ou mau uso que o homem concede a essas disposições. Cada uma delas, por carregar a alcunha de “disposição para o bem”, dispõe o homem para o bem, e isso significa dizer que fomenta (por diferentes vias) o seguimento da lei moral. É em dependência do uso da disposição para a animalidade e para a humanidade em direção ao bem, que elas podem adquirir o *status* de disposições genuinamente *morais*, na medida em que oportunizam, mesmo que indiretamente, o desenvolvimento da moralidade no homem. A animalidade, por exemplo, “é uma disposição para o bem (como observou Frédéric Gain), não porque incitaria o indivíduo a ações propriamente morais, mas porque no fundo ela permite à espécie humana, sujeito da lei moral,

---

<sup>24</sup> O que é perdido na interpretação de Wood.

<sup>25</sup> “Ainsi, l’existence humaine s’explique par trois dispositions originaires, en soi innocentes et bonnes; et nous verrons que l’éducation bien comprise consiste à les développer toutes les trois”. Olivier Reboul resalta uma questão pouco abordada nos estudos sobre Kant: trata-se da função educacional ou pedagógica que, bem aplicada, funcionaria como um princípio de desenvolvimento das disposições humanas. Kant, em *Sobre a Pedagogia*, constata que “a ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente” (P, p. 17).

de se manter como espécie”<sup>26</sup> (Gain, 2001, pp. 94-95). É claro que, primordialmente, a animalidade é uma disposição pertencente ao homem como ser físico, mas disso não se segue que ela não contenha uma conotação moral<sup>27</sup>. Um mau desenvolvimento de tal disposição, com efeito, promoveria a associação de vícios próprios da sua categoria: isto é, já que a disposição para a animalidade detém um caráter instintivo, um mau uso ou descontrolo dela redundaria em vícios associados ao instinto (como a gula ou a luxúria<sup>28</sup>), os quais redundam, quando pertencentes a um ser passível de moralidade, num desarranjo, atraso ou mal moral.

No tocante à disposição para a humanidade, ela leva o homem a viver coletivamente, a ultrapassar o patamar de um indivíduo singular e se entender como membro de uma espécie. “É por essa disposição à humanidade que o indivíduo se constitui na sua relação com o outro, o que a disposição para a animalidade não poderia fazer sozinha”<sup>29</sup> (Gain, 2001, p. 95). Ainda que a relação promovida pela disposição à humanidade seja conflituosa e pautada pelo receio, ela tem uma forte conotação

<sup>26</sup> “Cette disposition de l’homme à l’animalité est une disposition au bien, nom parce qu’elle inciterait l’individu à des actions proprement morales, mais parce qu’en son fond elle permet à l’espèce humaine sujet de la loi moral de se maintenir comme espèce”.

<sup>27</sup> Kant, na *Antropologia*, ressalta que “o primeiro destino físico do homem consiste no impulso à conservação de sua espécie como espécie animal”\* (A, 325). Nessa passagem podem ser destacados dois momentos: um, a ideia de destino físico, que, evidentemente, é antecedido ao destino moral, visto que a existência de uma comunidade de indivíduos é condição *sine qua non* para que se efetive a moralidade; outro, a ideia de espécie animal como fruto do destino primeiro do homem, pois, antes de o homem ser considerado um ser humano ele deve ser tido como um membro do mundo animal. Satisfazer as necessidades, por assim dizer, provindas de nossa natureza animal, é indispensável para que o homem possa realizar a sua humanidade. \*\*Die erste physische Bestimmung desselben besteht in dem Antriebe des Menschen zur Erhaltung seiner Gattung als Thiergattung”.

<sup>28</sup> Na *Metafísica dos costumes*, relativo aos abusos na comida e na bebida (quanto à gula e ao alcoolismo), Kant pondera que se deve tomar como um “dever para consigo mesmo” evitá-los, porque tanto a gula quanto o alcoolismo, por um lado, deturpam as faculdades intelectuais do homem, e, por outro, reduzem-no à animalidade (cf. MS 427). Quanto à recorrência imoderada ao sexo, Kant, além da justificativa corriqueira usada pelos recatados – de “que o homem renuncia a sua personalidade (descartando-a) enquanto ele usa a si mesmo como um mero meio de satisfação de um impulso animal”\* –, também emprega termos mais severos, os quais, se não surpreendem, ao menos chocam os leitores mais desavisados: “tal vício [diz ele], em sua não naturalidade, parece, considerando a sua forma (intenção), ultrapassar até mesmo o suicídio [*Selbstmordes*]”\*\*\* (MS, 425). Por “sua forma”, Kant entende o impulso que envolve o indivíduo frente ao suicídio e frente ao sexo. Claro que é bastante curioso ele relacionar tais impulsos. Todavia, ele os relaciona devido ao fato de o suicídio ser um impulso *não natural*, e, a sexualidade (na medida em que não tem fins reprodutivos) ser, segundo ele, também concebida nesses termos. Quanto ao suicídio, isso é ainda o que o próprio Kant diz, ele *requer coragem*, o que preserva pelo menos uma centelha do valor da *humanidade*; ao passo que a entrega à concupiscência *não natural* (concebida como a total entrega as inclinações animais) *degrada o homem*. \*\*Daß der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgibt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. \*\*durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es der Form (der Gesinnung) nach selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt”.

<sup>29</sup> “C’est pour cette disposition à l’humanité que l’individu se constitue dans son rapport à autrui, ce que la disposition à l’animalité ne pouvait pas faire à elle seule”.

moral na medida em que, se servindo desses antagonismos, impele o homem a desenvolver as suas habilidades. Uma vez que os indivíduos tendem a se comparar uns aos outros, em vista de uma maior valoração sua, eles são incitados a desenvolver as suas capacidades (o que se constitui em um dever). O conflito entre os indivíduos, portanto (nos termos da “insociável sociabilidade”)<sup>30</sup>, é o elemento essencial do qual a natureza se serve para promover o cultivo das aptidões humanas.

É por isso, enfim, que a disposição para a humanidade é qualificada por Kant nos termos de uma disposição para o bem. O seu mau uso ou descontrole, contudo, se converte em vícios. A fonte dos vícios, portanto, não é a própria disposição para a humanidade, mas algo que influencia o seu uso quanto à sua verdadeira finalidade. Kant escreve, a propósito dos vícios que podem se associar a essa disposição que

Aqui, a saber, sobre a inveja [*Eifersucht*] e a rivalidade [*Nebenbuhlei*] podem se fixar os maiores vícios de hostilidades [*Feindseligkeiten*] ocultas ou públicas contra todos aqueles que consideramos estranhos: tais vícios, em verdade, não afloram por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, sim, na competição apreensiva de que os outros adquiram uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações que alguém proporciona para si mesmo, para a sua segurança como meio de prevenção: a natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura<sup>31</sup> (Rel, 27).

Kant deixa claro que tais vícios não ocorrem a partir do desígnio da natureza – “já natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura” – , ou seja, a natureza (aqui no sentido de providência) não dotou o homem de uma disposição para a humanidade sob o fito de uma degradação entre eles, mas de acelerar o progresso de suas capacidades. Ocorre que a

<sup>30</sup> Os termos a partir dos quais Kant caracteriza a disposição para a humanidade são também invocados quando ele define a insociável sociabilidade: uma relação social antagônica pautada pela comparação e a rivalidade. Ocorre que a distinção dos conceitos (disposição para a humanidade e insociável sociabilidade) se dá em dependência do aspecto por Kant ressaltado na relação conflituosa que ambos figuram: sob o aspecto da insociável sociabilidade, Kant enfatiza a astúcia da natureza em condicionar o homem à fundação de uma sociedade política; na perspectiva da disposição para a humanidade, por sua vez, ele discute o *modo* como o homem dispõe dos antagonismos da vida coletiva e em que termos isso repercute na sua condição moral.

<sup>31</sup> “Hierauf, nämlich auf Eifersucht und Nebenbuhlei, können die größten Laster geheimer und offener Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden: die eigentlich doch nicht aus der Natur als ihrer Wurzel Von selbst entsproßen; sondern bei der besorgten Bewerbung anderer su einer uns verhasßen Überlegenheit über uns Neigungen sind, sich der Sicherheit halber diese über andere als Vorbauungsmittel selbst zu verschaffen: da die Natur doch die Idee eines solchen Wettseifers (der na sich die Wechsellebe nicht ausschließt) nur als Triebfeder zur Cultur brauchen wollte”.

competição apreensiva entre os homens salienta, a par do progresso cultural, muitos vícios oriundos do medo e da insegurança. Ou seja, a disposição para a humanidade é apenas suscetível à associação de vícios, ela mesma não os promove. Contudo, em vista dos embaraços da vida coletiva, o homem direciona os antagonismos próprios de tal disposição mais como uma autodefesa no subjugo do outro, do que, propriamente, como um “trampolim” para o desenvolvimento das suas aptidões. A causa do mal, em definitivo, não está propriamente na disposição para a humanidade, mas no modo humano de incorporar a figura do outro como uma permanente ameaça e, a partir disso, direcionar essa disposição para se autopreservar mediante o domínio do seu semelhante.

### 3. Natureza humana e depravação moral

Kant ao falar mais abertamente sobre a corrupção mútua entre os homens e do seu vínculo com o mal, se mantém advogando no sentido de que a natureza humana não mantém qualquer vínculo originário com o mal. Ele afirma, por exemplo, que “a inveja, a ânsia de domínio, a ambição [*Habsucht*] e as inclinações hostis a elas associadas, imediatamente assediam a sua natureza, em si mesma moderada, quando se encontra entre os homens”<sup>32</sup> (Rel, 93-94). Ou seja, a natureza é em si mesma moderada, mas ela é imediatamente assediada por vícios na medida em que o homem trava relações com seus semelhantes. Kant também afirma que não é mediante os estímulos [*Anreize*] da natureza que “se movem nele [no homem] as paixões, as quais tão grandes devastações causam em sua disposição [*Anlage*] originariamente boa”<sup>33</sup> (Rel, 93-entre-colchetes acrescentado). E ainda: em buscando as causas e as circunstâncias que arrastam o homem para o perigo do mal, “se pode convencer facilmente que elas não tanto advêm de sua natureza bruta, se ele existe isoladamente, mas dos homens, com os quais ele está em relação ou ligação”<sup>34</sup> (Rel, 93).

Que o mal está *na* natureza humana, Kant deixa bastante claro: como ilustração disso, tem-se, por um lado, o próprio título da primeira parte da obra “A religião...”: “Ensaio sobre o mal na natureza humana”

<sup>32</sup>“Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur wenn er unter Menschen ist ...”

<sup>33</sup> “Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seine ursprüngliche guten Anlage anrichten”.

<sup>34</sup> “Wenn er sich nach den Ursachen und Umständen umsieht, die ihm diese Gefahr zuziehen und darin erhalten, so kann er sich leicht überzeugen, daß sie ihm nicht sowohl von seiner eigenen rohen Natur, sofern er abgesondert da ist, sondern von Menschen kommen, mit denen er in Verhältniß oder Verbindung steht”.

[*Über das radicale Böse in der menschlichen Natur*], e também da noção por ele aí desenvolvida de propensão natural; por outro, no *Conflito das faculdades* (1798), obra posterior ao escrito sobre a religião, a afirmação de que (relativo à chamada concepção eudemonista<sup>35</sup>) “a massa do bem e do mal, ínsita [*angearteteten*] na nossa natureza, permanece sempre idêntica na disposição e não poderia nem aumentar nem diminuir no mesmo indivíduo”<sup>36</sup> (SF, 81-82). A questão, porém, é demonstrar que o mal se impõe a partir *da* natureza humana. A importância em se conceber isso se divisa em vista de que: 1) ficaria muito vaga a afirmação de que o mal se dá nas relações entre os indivíduos sem que por detrás disso se admita um fundamento mais sólido; 2) conceber o mal como uma instância externa que assalta a natureza humana sem que se conceba uma, por assim dizer, anuência do homem, redundaria em retirar da humanidade a sua imputabilidade. Isso se dá porque, na medida em que opera moralmente segundo um uso do arbítrio, o homem deve ser responsável pelo bem e pelo mal que ele pratica; 3) em não detendo um fundamento universal, corre-se o risco de conceber o bem e o mal como algo assumido a bel-prazer pelo indivíduo e não compartilhado por todo o ser humano.

Ocorre, porém, que a implicação entre natureza humana e mal já está implicitamente abonada na tese de Kant de que o mal assalta o homem na medida em que ele se relaciona com os seus semelhantes. Para que a vida em coletividade seja fomentadora do mal, é preciso supor na constituição ou modo de operar humano certa peculiaridade natural que o faça ter uma determinada reação na vida em conjunto. Ou seja, a viabilidade da tese kantiana (de que a vida coletiva é fonte de corrupção) está no pressuposto de que exista na natureza humana uma *fissura* da qual se origine a fragilidade dos homens frente à convivência social. Assim é mantida a ideia – por Kant defendida textualmente – de que a relação entre os homens se constitui em um elemento promotor da degradação moral, contudo, é acrescentado que, a fim de que tal promoção ocorra, é necessário pressupor na natureza humana certa lacuna que favoreça a afetação do homem nas relações sociais.

Se divisa, portanto, já na tese de Kant (a de que o mau se impõe a partir das relações entre os indivíduos) o papel da natureza humana

---

<sup>35</sup> A propósito do conflito entre as faculdades do direito e da filosofia, Kant conjectura sobre a questão de se o gênero humano está em constante progresso para o melhor. Ele apresenta três possibilidades de reflexão: a concepção *terrorista* da história, a qual avalia a possibilidade de uma regressão do gênero humano para o pior; a *eudemonista*, na qual se debate sobre um progresso para o bem e a *abderitista* em que são excluídas as duas opiniões extremas supra-mencionadas em prol de uma partidária da estagnação.

<sup>36</sup> “Daß die Masse des unserer Natur angearteteten Guten und Bösen in der Anlage immer dieselbe bleibe und in demselben Individuum weder vermehrt noch vermindert werden könne...”

como algo que o motiva ou fomenta o mal. Kant, no entanto, insiste em enfatizar que a natureza em si mesma é moderada e que não é a partir dela, desde que o homem viva isoladamente, que o mal se impõe. Daí que, efetivamente, se é levado à hipótese de que Kant não se serve de um significado unívoco para o termo natureza nessa argumentação: 1) quando fala que a natureza não é culpada pelo mal, mas que ele advém das mazelas da vida coletiva, Kant concede ao termo natureza a noção de *providência*, uma sabedoria que direciona o homem para a realização de suas capacidades (as rivalidades são impostas pelo desígnio do bem); 2) é, no entanto, a natureza (enquanto aspecto da finitude humana) que promove o mau uso das disposições impostas pela natureza entendida como providência, na medida em que nela está contida certa fissura do homem perante o seu semelhante; 3) esse mau uso se dá no domínio do que também é denominado de natureza: no texto *Sobre o mal radical na natureza humana* – primeira parte do escrito sobre a religião – Kant afirma que “por natureza do homem se entenderá aqui somente o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sobre leis morais objetivas), anterior a tudo que recaia aos sentidos; onde quer que esse fundamento possa estar”<sup>37</sup> (Rel, 21). Na medida em que, nesse contexto, Kant vincula o termo natureza a um fundamento subjetivo do uso da liberdade relativo à lei moral, parece claro que ele está dizendo que a natureza, nesses termos, é a alçada sob a qual o homem delibera moralmente e, portanto o domínio no qual o humano se faz moralmente bom ou moralmente mau. É na natureza entendida como o fundamento subjetivo do uso da liberdade, isto é, vinculada a um ato do arbítrio<sup>38</sup>, que o homem faz um mau uso – reflexo da natureza (2) – de seus impulsos e obstáculos impostos pela natureza (1).

<sup>37</sup> “...hier unter der Natur des Menschen nur der subjective Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht, verstanden werde; dieser Grund mag nun liegen, worin er wolle”.

<sup>38</sup> Kant distingue quanto ao termo “ato” [*Tat*] dois significados, os quais, segundo ele, se deixam unir pelo conceito de liberdade. O primeiro significado, Kant especifica como algo que pode aplicar-se ao “uso da liberdade, pelo qual é acolhida pelo arbítrio uma máxima suprema (conforme ou contrária à lei)”\* (Rel, 31). Trata-se do ato do livre-arbítrio de adotar a máxima suprema que dará origem a uma série de máximas dela decorrentes. O segundo significado para o termo ato, Kant o define como “aquele em que as próprias ações (segundo a sua matéria, i.e., relativo aos objetos do arbítrio) são exercidas segundo aquela máxima”\*\* (Rel, 31). Ato, nesse segundo sentido, refere-se à ação propriamente dita, àquela que se constata na experiência. Tal ação, por sua vez, se orientou por uma máxima derivada de um ato na sua primeira significação, a saber, da adoção de máximas pelo livre-arbítrio. Enfim, no primeiro caso trata-se da liberdade do arbítrio de adotar máximas que irão guiar as ações; no segundo, da liberdade prática, aquela que se manifesta nas ações “visíveis”, do fazer ou deixar de fazer algo. \*”Gebrauch der Freiheit (...) wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäß oder zuwider) in die Willkür aufgenommen...”; \*\*”von demjenigen, da die Handlung selbst (ihrer Materie nach, d. i. Die Objecte der Willkür betreffend) jener Maxime gemäß ausübt werden”.

Kant está tratando do primeiro significado do termo “natureza” quando afirma que não é mediante os estímulos [*Anreize*] da natureza que “se movem nele [no homem] as paixões, as quais tão grandes devastações causam em sua disposição [*Anlage*] originariamente boa”<sup>39</sup> (Rel, 93 – entre-colchetes acrescentado). A natureza sob esse aspecto dotou o homem de certas disposições sob o fito do bem, do progresso humano entendido como um todo, tanto que Kant afirma que “a natureza queria se servir da ideia de tal competição (que em si não exclui o amor recíproco) somente como móbil para a cultura” (Rel, 27). Nessa sua afirmação, Kant deixa entrever a descompatibilização entre a “intenção” da natureza em dotar o homem de certas capacidades e o uso que o homem efetivamente faz delas. Ocorre que a natureza dota o homem de certas disposições, mas ela mesma não é responsável pelo uso a partir do qual ele dirige tais disposições. Nesses termos a natureza (no seu primeiro significado) não detém um vínculo decisivo com o mal, mas só indireto na medida em que é, por assim dizer, o conteúdo que, manipulado erroneamente, resulta no mal. A natureza (2) detém um vínculo direto com o mal porque ela representa os receios do homem perante a vida coletiva e o subjugo que o indivíduo impõe perante os outros, restringindo-os a meios em prol dos seus fins. A natureza (3) representa apenas o domínio no qual os homens (em vista dos antagonismos da vida coletiva) adotam e se orientam por máximas que privilegiam a satisfação de suas inclinações por sobre a expressão do dever. Igualmente à natureza (1), ela não detém ligação direta com o mal, pois, diz respeito apenas a um mecanismo formal de ação e comporta também máximas boas.

O homem, portanto, não foi *criado para o mal*, no sentido de que os seus impulsos forjam a maldade, mas ele *se fez mal* ao se render a sua tendência de subjugar os outros por receio de ser subjugado. O amor de si mesmo prevalece, e, em nome dele, o homem manipula as suas disposições como meios de subjugar o seu semelhante. Esse subjugo (a partir do qual o homem corrompe e é corrompido), além de incessante, é uma tendência universal em todo o humano<sup>40</sup>. Ou seja, é próprio do ser hu-

<sup>39</sup> “Nicht durch die Anreize der ersteren werden die eigentlich so zu benennende Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seine ursprüngliche guten Anlage anrichten”.

<sup>40</sup> Esse cunho universal – no sentido de presente em todo o homem – é abordado por Kant quando (na primeira parte do escrito sobre a religião) fez uso da proposição “O homem é mau por natureza” [*der Mensch ist von Natur Bose*] (Cf. Rel., 32). Em tal passagem, Kant concede à maldade o atributo de *natural*, e tal qualificação denuncia, conforme ele diz, que o mal se aplica ao homem “considerado em sua espécie; não que tal qualidade pudesse ser deduzida de seu conceito de espécie [*Gattungsbegriffe*] (de um homem em geral – pois então seria necessária), mas o homem, na medida em que se o conhece pela experiência, não pode ser julgado diferentemente” (Rel, 32). Kant se serve do termo *natureza* nessa passagem para deixar claro que o mal está universalmente presente no homem. \*”von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriffe

mano, na medida em que não se impõe um ajuizamento ético-racional no cultivo de suas capacidades, agir dessa maneira.

### Referências

- KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Der Streit der Fakultäten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Die Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VI. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Eine Vorlesung über Éthik*. Herausgegeben von Gerd Gerhardt. Frankfurt: Fischer, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Akademie Textausgabe, Bd. IV. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Pädagogik* [herausgegeben von Friedrich Theodor Rink]. In: Akademie Textausgabe, Bd. IX. Berlin: de Gruyter, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: Akademie Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: de Gruyter, 1968.
- GAIN, Frédéric. “Commentaire suivi”. In: *Sur le mal radical dans la nature humaine. Über das Radicale Böse in der Menschlichen Natur*. Édition bilingüe. pp. 83-128. Traduction, commentaire et postface de Frédéric Gain. Paris: Éditions Rue d’Ulm, 2001.
- REBOUL, Olivier. *Kant et le problème du mal*. Prefácio de Paul Ricoeur. Montréal: Les Presses de l’Université de Montréal, 1971.
- WOOD, Allen W. “Religion, ethical community and the struggle against evil” (2006). Disponível em:  
<http://www.stanford.edu/~allenw/webpapers/EthicalCommunity.doc>

**Resumo:** Este texto tem como objetivo analisar o problema da degradação moral a partir da argumentação exposta por Kant na terceira parte da obra *A religião nos limites da simples razão* (1793). Kant parte do pressuposto que as relações intersubjetivas se constituem na causa da degradação moral humana sob a justificativa de que os indivíduos atuam como elementos corruptores uns dos outros. Conforme veremos, essa justificativa, além de pouco fundamentada, é

---

(dem eines Menschen überhaupt) könne gefolgert werden (denn alsdann wäre sie nothwendig), sondern er kann nach dem, wie mann ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurtheilt werden...”

problemática na medida em que parece atribuir à disposição para a humanidade, uma disposição para o bem, a causa do mal moral no homem. Daí porque a questão básica será, por um lado, reconstruir a argumentação kantiana apontando as suas fragilidades e, por outro, investigar um fundamento mais sólido para a degradação moral humana.

**Palavras-chave:** Kant, intersubjetividade, degradação moral, natureza humana e disposição para o bem.

**Abstract:** This text aims to analyze the problem of moral degeneration in the arguments set forth by Kant in the third part of the book *Religion within the boundaries of mere reason* (1793). Kant assumes that intersubjectives relations are the cause in the moral human degeneration. He justifies this claim with the thesis that the individuals act as element to corrupting each other. As we shall see, this justification, is not well grounded, and is too problematic in that it seems to attribute to disposition to humanity, a disposition for the good, the cause of moral evil. The basic question this paper is, firstly, to rebuilt Kant's argument pointing out their weaknesses and, second, to investigate a more solid foundation for the moral degeneration of man.

**Key-words:** Kant, intersubjectivity, moral degeneration, human nature, disposition for good

Recebido em 29/08/2011; aprovado em 04/01/2012.

## **A *Methodenlehre* da segunda *Crítica* e suas possíveis consequências para uma ética cívica em Kant**

[The *Methodenlehre* of second *Critique* and its possible consequences for a civic ethics in Kant]

Alessandro Pinzani\*

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis

A “Doutrina do Método” da segunda *Crítica* é um dos textos kantianos menos considerados pelos comentadores. Até em comentários clássicos à obra, como o de Lewis Beck (1960), ou em mais recentes, como o de Filippo Gonnelli (1999) a *Methodenlehre* é deixada de lado ou esgotada em poucas palavras.<sup>1</sup> Stefano Bacin tenta explicar este silêncio pela riqueza e complexidade das páginas que a precedem, que estão – elas, sim – entre as mais comentadas da inteira obra kantiana; contudo, afirma Bacin, ainda que não se trate de uma parte inovadora como o resto do livro, é importante entender por que Kant a colocou no fim de um texto tão ambicioso como a segunda *Crítica* (Bacin, 2010, p. 197). A resposta é tríplice, já que Kant afirma que a doutrina do método deveria mostrar “[1] o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, [2] como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática” (CRPr 531; V 151)<sup>2</sup> e, finalmente, [3] produzir “moralidade das disposições” em lugar da mera “legalidade das ações” (CRPr 532; V 151; cf. Bacin, 2010, p. 200).

---

\* Email para contato: alepinzani@hotmail.com

Agradeço os participantes do VI Colóquio Kant de Marília por suas sugestões. Agradeço Fernando Coelho pela revisão linguística do texto.

<sup>1</sup> Para dar um exemplo, nos mais de mil e duzentos artigos que constam do acervo do Centro de Investigações Kantianas (sem contar os artigos da *Kant-Studien*), encontrei somente seis relativos a ela ou que, pelo menos, a mencionam em seu título ou subtítulo.

<sup>2</sup> As obras de Kant serão citadas em tradução portuguesa. A sigla e o número de página se referem à tradução utilizada (ver bibliografia); o número romano indica o volume da Akademie-Ausgabe e o número árabe a página de tal volume que corresponde ao passo citado.

A função da doutrina do método se revela, então, fundamental, pois é a de trazer para a vida moral cotidiana os resultados das especulações filosóficas efetuadas no resto da obra. Segundo Joachim Kopper, a doutrina do método convida o leitor à “autocompreensão moral; e isso deveria acontecer não por meio de um pensamento solitário, mas por meio do diálogo” (Kopper, 2004, p. 402 s.). A referência ao diálogo se explica se considerarmos que na doutrina do método que conclui a “Doutrina da virtude”, na *Metafísica dos costumes*, Kant afirma explicitamente que o método da doutrina que pretende ensinar a praticar a virtude é um método dialógico ou catequético (MC 436; VI 478). Em outras palavras, segundo Kopper, na segunda parte da *Crítica da razão prática*, Kant “se afasta da especulação e volta para o senso comum” (Kopper, 2004, p. 403). Trata-se, em suma, de uma função não meramente teórica, mas eminentemente prática – o que demonstra mais uma vez que Kant não estava simplesmente interessado em construir uma ética abstratamente coerente e formalmente correta, independentemente da possibilidade de sua aplicação à realidade, antes dava grande importância a tal aplicação. Deixar de lado as páginas da “Doutrina do método” da segunda *Crítica* significa, em outras palavras, reforçar uma leitura parcial e distorcida da filosofia moral kantiana, de suas intenções práticas, mas também das teóricas, pois significa esquecer que Kant desde a *Fundamentação* sempre teve a preocupação de elaborar uma ética compatível com o senso comum: lá, tomando este como ponto de partida; aqui, na segunda *Crítica*, tomando o caminho inverso e mostrando, na segunda parte, como as conclusões teóricas da primeira parte podem ser recebidas e aplicadas à realidade pelo senso comum. Ao mesmo tempo, trata-se de comprovar pelas observações do próprio senso comum a plausibilidade das conclusões teóricas, mais precisamente, de provar a existência de uma receptividade moral nos indivíduos. Cito Kant: “Portanto, queremos provar, por observações que cada um pode fazer, que esta propriedade de nosso ânimo, esta receptividade de um interesse moral puro [...] é [...] o único motivo para o bem” (CRPr 537; V 152 s. – realce A.P.). A “Doutrina do método” tem, portanto, a função de *provar* que a teoria da moralidade construída na primeira parte da obra não é mera abstração, mas corresponde às observações que *cada um* pode fazer no dia-a-dia. Não podemos, então, não concordar com Bacin, quando afirma que a “Doutrina do método” serve precisamente para “tornar completo o projeto da *Crítica*” (Bacin, 2010, p. 207).

Resumindo, a “Doutrina do método” possui uma dupla função, teórica e prática: comprovar por meio do senso comum a teoria moral da primeira parte da *Crítica* e oferecer um guia para fazer com que a lei

moral se torne efetivamente o motivo das ações dos sujeitos. Neste sentido, coloca o alicerce para a educação moral dos indivíduos, como afirma explicitamente Kant no final desta seção: “Com isso eu quis referir-me somente às máximas mais gerais da doutrina do método acerca de uma cultura e exercício morais” (CRPr 569; V 161). Na mencionada doutrina do método ética que conclui a “Doutrina da virtude”, Kant oferece um exemplo concreto do que entende por cultura e exercício morais, ao esboçar um catecismo moral, no qual o professor ensina ao aluno a colocar-se questões morais e a respondê-las (MC 440 ss.; VI 480 ss.). Isso corresponde àquele que na “Doutrina do método” da segunda *Crítica* era o primeiro exercício, a saber, o de “tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural, que acompanhe todas as nossas próprias ações livres, bem como a observação das ações livres de outros” (CRPr 561; V 159). O segundo exercício consistiria em “tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade” (CRPr 565; V 160). Ora, na “Doutrina da virtude”, Kant insiste no fato de que “o bom exemplo (a conduta exemplar) não deve servir como modelo, mas tão-somente como prova de que é factível aquilo que é prescrito pelo dever” (MC 440; VI 480). O exemplo deve servir como instrumento de reflexão, não como padrão a ser cegamente imitado, já que o que importa do ponto de vista moral, como bem se sabe, é a intenção, com a qual praticamos uma ação, não o mero conteúdo da ação ou sua conformidade à lei: importa a moralidade, não a legalidade. Por isso, o exemplo pode agir somente no sentido de despertar no aluno do catecismo moral aquela perceptividade moral que todos possuímos e que precisa ser desenvolvida pela reflexão moral e pela prática das virtudes. Não é minha intenção, contudo, entrar na questão da educação moral em Kant: sobre este assunto remeto aos trabalhos de Felicitas Munzel e, aqui no Brasil, de Robinson dos Santos (Munzel, 1999 e 2002; Santos, 2007).

O que pretendo fazer é antes analisar a “Doutrina do método” da segunda *Crítica* para depois, servindo-me das conclusões de tal análise, investigar a possibilidade de uma moralidade jurídica e de uma virtude política. Começarei, portanto, voltando ao texto kantiano. Como já vimos, Kant afirma que a doutrina do método deve mostrar “[1] o modo como se pode proporcionar às leis da razão prática pura acesso ao ânimo humano, influência sobre as máximas do mesmo, isto é, [2] como se pode fazer a razão objetivamente prática também subjetivamente prática” (CRPr 531; V 151) e, finalmente, [3] produzir “moralidade das disposições” em lugar da mera “legalidade das ações” (CRPr 532; V 151).

O primeiro e o segundo pontos têm a ver com a possibilidade de a lei moral (que é um princípio objetivo) influenciar a ação, isto é, entrar

em sua máxima (que é um princípio subjetivo). Sobre este ponto foram derramados rios de tinta pelos comentadores, mas tentarei concentrar-me nos textos primários. No escrito sobre a religião, Kant afirma que o arbítrio não pode ser determinado a uma ação “a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima (o transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade)” (Rel. 29 s.; VI 24). Notavelmente, Allison chama esta posição de tese da incorporação (Allison 1990, 5 s.). O ponto é: como a lei moral pode entrar na máxima do homem? O que leva o indivíduo a incorporá-la em sua máxima de ação? A resposta não é tão óbvia, como se sabe. Na *Fundamentação*, Kant escreve: “Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade, logo nada resta para a vontade que possa determiná-la senão, objetivamente, a lei e, subjetivamente, puro respeito por essa lei prática” (FMC 129; IV 400). Na nota de rodapé a esta mesma página, Kant escreve que o respeito, embora seja um sentimento, é

um sentimento autoproduzido através de um conceito da razão e, por isso, especificamente distinto de todos os sentimentos [...] que podem ser reduzidos à inclinação ou ao medo”. O respeito em questão é somente “a consciência da subordinação da minha vontade a uma lei, sem mediação de outras influências sobre o meu sentido. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência da mesma chama-se respeito, de tal sorte que este é considerado como efeito da lei sobre o sujeito e não causa da mesma. (FMC 131; IV 401)

Na segunda *Crítica*, no terceiro capítulo do primeiro livro da primeira parte, intitulado “Dos motivos da razão prática pura”, Kant é mais radical e escreve que “o essencial de todo o valor moral das ações depende de que a lei moral determine imediatamente a vontade” e não através de um sentimento, “*seja ele de que espécie for*” (CRPr 247 ss.; V 71 – realce meu). A lei moral deve determinar a vontade de forma imediata; o respeito não é mencionado, para não suscitar a impressão de que possa ser ele, isto é, um sentimento, que a determina, como ainda poderia parecer, ao ler a página da *Fundamentação* citada anteriormente. O respeito, então, *acompanha* a incorporação da lei moral objetiva na minha máxima subjetiva, mas não a provoca. Mas como pode tal lei ter acesso ao ânimo humano e entrar na máxima de ação sem passar pela mediação de algo subjetivo, ainda que não se trate de um sentimento? Pode a “Doutrina do método” da segunda *Crítica* ajudar-nos a responder a esta pergunta?

Antes de considerar isso, gostaria de chamar a atenção para mais uma passagem da segunda *Crítica*. Trata-se do parágrafo IX do segundo livro da primeira parte, intitulado “Da proporção, sabiamente adequada à destinação prática do homem, de suas faculdades de conhecer” (CRPr 521 ss.; V 146 ss.). É um texto que mereceria ser citado na íntegra; aqui me limitarei a mesclar citações e paráfrase. Eis as primeiras linhas: “Se a natureza humana está destinada a aspirar pelo sumo bem, também a medida de suas faculdades de conhecer, principalmente a relação delas entre si, tem que ser admitida como conveniente a esse fim. Ora, a crítica da razão especulativa pura prova a máxima insuficiência desta para resolver, conformemente a seu fim, os mais importantes problemas que lhe são apresentados”. Poder-se-ia dizer que a natureza agiu “como uma madrasta”, já que não nos proveu da faculdade de conhecer o que é necessário para alcançar o sumo bem. Naturalmente, essa não é a opinião de Kant. Supondo que a natureza nos tivesse “outorgado aquela capacidade de perspicácia ou esclarecimento que gostaríamos de possuir”, qual seria a consequência? Considerada a natureza humana, as inclinações teriam a primeira palavra e “a lei moral teria a palavra depois, para submetê-las em seus limites convenientes”, como de fato acontece. Contudo, já que teríamos uma visão direta da lei moral e das consequências resultantes de nossa desobediência a ela, o resultado seria extremamente indesejável:

Deus e a eternidade, com sua terrível majestade, encontrar-se-iam incessantemente ante os olhos (pois aquilo que podemos provar completamente vale para nós, em relação à certeza, tanto quanto no-lo asseguramos pela vista). A transgressão da lei seria certamente evitada, o ordenado seria praticado; mas como a disposição desde a qual as ações devem ocorrer não pode ser infundida por nenhum mandamento e como o agulhão da atividade está aqui logo à mão e é exterior, portanto, como a razão não precisa impor-se primeiro pelo trabalho para, mediante representação viva da dignidade da lei, reunir forças com vistas à resistência às inclinações, assim a maioria das ações conformes à lei ocorreria por medo, poucas por esperança e nenhuma por dever. [...] Portanto, a conduta do homem [...] seria convertida em um simples mecanismo, em que, como no jogo dos bonecos, tudo gesticularia bem, mas nas figuras não se encontraria, contudo, vida alguma.

Felizmente, “conosco as coisas se passam bem diferentemente”, já que não temos nenhuma visão direta da lei moral: “a lei moral em nós, sem nos prometer algo com certeza ou ameaçar-nos [esperança e medo são, então, excluídos como possíveis móveis da ação – AP], exige-nos um respeito desinteressado”. Quando este respeito se torna “operante e

dominante”, podemos ter uma “pálida visão” do “reino do suprasensível” e assumir uma “verdadeira disposição moral”.

Nesta página, contrariamente ao que afirmado precedentemente, o respeito parece desempenhar o papel de motivar nossa vontade, enquanto a lei moral o faria só de maneira indireta, a saber, suscitando o nosso respeito por ela. Além disso, Kant afirma enfaticamente que perderíamos nossa liberdade de agir, se as consequências da obediência e da desobediência à lei moral se apresentassem diretamente a nós em toda sua força: tornar-nos-íamos bonecos sem vida, seres vazios, mecanismos gesticulantes que agem *necessariamente* conforme a lei moral, mas nunca *livremente* por dever. Parece, então, que não somente somos forçados a lutar sempre contra nossas inclinações, mas que isso acontece necessariamente, pois em caso contrário perderíamos nossa liberdade moral. Permanece, contudo, aberta a questão de como a lei moral pode influenciar nossas ações, uma vez que isso não acontece diretamente por meio da visão das consequências de nossa obediência ou desobediência. Por meio de que filtro podemos tentar ter uma pálida visão do reino do suprasensível?

Para responder a esta questão deveríamos introduzir a noção de um esquematismo moral que funcione no âmbito prático de maneira análoga ao esquematismo transcendental no âmbito teórico. Precisamente, deveríamos pensar um duplo esquematismo moral: um prático-teórico, que nos permitiria conhecer a lei moral, e um prático-pragmático, que consistiria no mecanismo por meio do qual a lei moral determinaria nossa vontade.

Não é por acaso, então, que esta página obscura e perturbadora precede imediatamente a “Doutrina do método”, pois nesta encontra-se exposto o que chamei de esquematismo moral. O elemento principal dele é o que Kant denomina de receptividade [*Empfänglichkeit*]. O termo aparece somente duas vezes no texto, mas o verbo *empfinden* aparece três, o substantivo *Empfindung* duas e o adjetivo *empfänglich* uma. Podemos, então, afirmar que existe no texto uma constelação conceitual ao redor da ideia de uma receptividade moral. Segundo Kant, esta é uma “propriedade de nosso ânimo” (CRPr 537; V 152) que nos permite desenvolver um “interesse moral puro” e representar-nos a virtude. Tal propriedade está presente em todos nós, inclusive nos ânimos incultos ou mesmo degradados, e pode ser despertada e afinada. A existência deste que Kant denomina agora de “sentimento” (CRPr 537; V 153) pode ser comprovada “por observações que cada um pode fazer”. Nosso filósofo oferece um exemplo de tais observações logo em seguida, falando do arrazoar sobre o valor moral das ações, comum nas conversações em

sociedades heterogêneas. Ao discutir sobre tal assunto, os indivíduos demonstram possuir diferentes formas de receptividade moral, já que alguns são “tão exatos, tão profundos, tão sutis em descobrir tudo o que pudesse diminuir ou sequer tornar suspeita a pureza de intenção” (CRPr 539; V 153), enquanto outros são mais inclinados “a defender o bem, que é narrado acerca desta ou daquela ação [...], contra todas as acusações ofensivas de impureza” (CRPr 541; V 153). Nisso se revela o caráter das próprias pessoas, como salienta corretamente Kant, mas também um momento subjetivo na capacidade de julgar a moralidade das ações. Esta última não é uma propriedade das ações no mesmo sentido em que a cor ou o peso são propriedades físicas de um objeto passíveis de serem descritas objetivamente. As formas da intuição sensível e as categorias do entendimento nos permitem ter acesso às propriedades dos fenômenos e descrevê-los objetivamente. No caso da moralidade das ações, não temos acesso sensível à intenção do sujeito, que é o elemento determinante para o valor moral da ação; portanto, não podemos oferecer uma descrição objetiva de tal valor moral, mas apenas nos limitarmos a inferi-lo com base em nossas observações, ponderando os diferentes elementos dos quais dispomos. Tal ponderação acontece, segundo Kant, por uma “propensão da razão” (CRPr 543; V 154), justamente graças à mencionada receptividade do interesse moral puro. Segundo Kant, uma vez despertada, esta faculdade nunca erra em identificar em que consiste a moralidade pura, ao ponto de que até uma criança de dez anos é capaz de reconhecê-la na ação de outra pessoa, como no exemplo mencionado por Kant, ou seja, o de Ana Bolena e Henrique VIII (CRPr 547; V 155 s.).

A receptividade moral é o filtro que nos permite tomar conhecimento da lei moral nas ações que somos chamados a julgar. A criança de dez anos que se coloca no lugar de Ana Bolena ou o homem honesto que se recusa a caluniar um inocente estão reconhecendo que o valor moral de uma ação consiste na pureza do móbil, em renunciar a qualquer móbil que possa ser reconduzido à felicidade pessoal, por exemplo. Destarte, está reconhecendo que a lei moral exige de nós que ajamos exclusivamente por dever, e da noção de dever poderá remontar ao conteúdo da própria lei moral, conforme o que Kant expõe na primeira seção da *Fundamentação*, na qual o senso comum chega autonomamente a formular a lei moral sem necessitar de ajuda por parte do filósofo.

Uma vez reconhecido que a lei moral exige de nós a pureza da intenção, podemos passar a integrá-la em nossa máxima. Mas qual é o mecanismo que leva à incorporação da lei objetiva na máxima subjetiva? De novo, o ponto de partida é a receptividade moral, que nos mostra o que a lei moral exige de nós, a saber, que ajamos meramente por dever.

Esta faculdade deve ser despertada e educada – e nisso consiste o primeiro passo da educação moral assim como é apresentada nestas páginas: “Primeiro se trata somente de tornar o ajuizamento segundo leis morais uma ocupação natural que acompanhe todas as nossas próprias ações livres bem como a observação das ações livres de outros, e como torná-lo um hábito e aguçá-lo” (CRPr 561; V 159). Destarte, iremos produzir em nós “um certo interesse” pela lei moral, “pois nós nos afeiçoamos finalmente àquilo cuja contemplação deixa-nos sentir o uso ampliado de nossas faculdades de conhecimento, o qual é promovido principalmente por aquilo em que encontramos retidão moral” (CRPr 563; V 159 s.). Para que tal interesse se torne ativo, porém, é necessário o segundo exercício moral, a saber, “tornar perceptível em exemplos, na apresentação viva da disposição moral, a pureza da vontade”, até chegarmos a ter consciência de nossa liberdade, que é “a liberdade interior de desembaraçar-se [...] da impetuosa impertinência das inclinações” (CRPr 567; V 161). Ao tomar consciência de sua liberdade, o ânimo experimenta uma sensação [*Empfindung*] inicial de dor (afinal, a liberdade é um ônus) e se torna capaz de experimentar uma sensação de contentamento consigo mesmo, justamente por ser capaz de liberar-se da influência das inclinações. O sujeito desenvolve, então, um interesse *prático* em agir por dever e livremente, ou seja, sem obedecer cegamente às inclinações. Na *Fundamentação*, Kant fornece uma definição de interesse que nos ajuda a entender melhor este ponto. O interesse é definido lá como “a dependência de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão”. Se nossa vontade fosse sempre determinada pelos princípios da razão, como no caso de Deus ou da vontade santa, não teríamos interesses. Mas nossa vontade não é sempre conforme à razão e pode, portanto, “tomar um interesse em algo sem por isso agir por interesse”. No primeiro caso, temos um interesse prático na ação; no segundo, no agir por interesse, temos interesse no objeto da ação na medida em que nos é agradável (isso Kant chama de interesse patológico). Portanto, “numa ação por dever, não se deve olhar para o interesse no objeto, mas tão somente para o interesse na ação ela mesma e em seu princípio na razão (a lei)” (FMC 187; IV 412 s.). Através do exercício mencionado anteriormente, o de considerar exemplos de ações moralmente boas, se desperta em nós o interesse prático, ou seja, o interesse em tais ações. Como diz Kant, sempre na *Fundamentação*, “todo o chamado interesse *moral* consiste unicamente no respeito pela lei” (FMC 133; IV 401). Como vimos, na segunda *Crítica*, Kant deixa claro que nossa vontade deve ser determinada não pelo respeito, mas diretamente pela lei moral. A função do respeito à lei, isto é, do interesse moral, é a de permitir que minha

máxima não tenha outro movente que não a lei moral. Sua função é, portanto, meramente negativa, no sentido de desembaraçar nosso ânimo da influência das inclinações e prepará-lo para a influência da lei moral em sua pureza. Ao mesmo tempo, é uma função fundamental, pois somente uma vez que as inclinações tenham sido excluídas como possíveis moventes da ação, a lei moral pode assumir este papel, como preenchendo o vazio deixado por aquelas. O interesse moral puro, o respeito pela lei moral, representa o procurado esquema prático-pragmático, pois permite que a lei moral possa determinar a vontade a incorporá-la em sua máxima.

Passo agora à segunda parte de meu artigo, na qual pretendo considerar as possíveis consequências da posição defendida na “Doutrina do método” da segunda *Crítica* para uma ética cívica em Kant. A razão disso consiste no fato de que faz já alguns anos que se fala muito em um Kant republicano, começando pela célebre expressão cunhada por Habermas de “republicanismo kantiano” para indicar a preocupação kantiana com o autogoverno dos cidadãos (Habermas, 1996, p. 126), mas não se reflete muito sobre outro aspecto característico do republicanismo clássico, isto é, a questão das virtudes cívicas e da educação dos cidadãos.

Uma razão para isso poderia ser encontrada na circunstância de o próprio Kant, na passagem sobre a república dos demônios, na *Paz perpétua*, afirmar que para ser um bom cidadão não precisa ser um homem bom (PP 146; VIII 366). Ora, esta é uma posição tipicamente republicana. Por exemplo, Rousseau, o grande inspirador da filosofia política kantiana, considerava que havia um conflito entre as exigências de uma moral universal como a cristã, que nos impõe amar até nossos inimigos, e as exigências do patriotismo, que nos impõe amar tão somente nossos compatriotas e odiar os inimigos da pátria. Por isso, um bom cristão ou um filósofo cosmopolita (para citar outro exemplo mencionado pelo genebrino) não podem ser bons cidadãos (Rousseau, 1992, p. 163 s.). Ou poderíamos citar ainda Tocqueville que, nos *Souvenirs*, falando da cunhada, a define como “a mulher mais honesta que conheci, mas uma péssima cidadã” (Tocqueville, 2004, p. 55). E naturalmente poder-se-ia mencionar Maquiavel, para o qual o verdadeiro patriota deve estar disposto a praticar ações moralmente reprováveis, se for necessário para o bem da pátria – o que leva o florentino a escrever, numa carta a um amigo: “amo minha pátria mais do que minha alma”, ou seja, mais do que a própria integridade moral (Machiavelli, 1981, p. 505). Contudo, é impensável que Kant esteja defendendo uma posição deste tipo, ao afirmar

que para ser um bom cidadão não é necessário ser um homem bom, pois sabemos que para o nosso filósofo não é possível justificar uma ação imoral apelando para os seus benefícios políticos, como resulta claro dos dois apêndices à *Paz perpétua*. Portanto, o que Kant está entendendo, ao dizer que não é necessário ser um homem bom para ser um bom cidadão, é que tudo o que se exige do bom cidadão é o respeito da lei jurídica, não o respeito da lei moral. Ainda menos se espera dele moralidade ética, ou seja, que aja conforme a lei moral por respeito da própria lei, por dever. Pode-se esperar, contudo, que aja conforme a lei jurídica por respeito dela e não por mera legalidade? É pensável uma moralidade jurídica, em suma?

Segundo Otfried Höffe isto é pensável: as duas atitudes da moralidade e da legalidade podem ser tomadas em relação aos dois âmbitos da moral, a saber, do direito e da ética (conforme a distinção operada na “Introdução” à *Metafísica dos costumes*). Destarte, deparamo-nos com quatro possibilidades: uma moralidade ética (*conditio sine qua non* do valor moral da ação), uma legalidade ética (quando se age conforme a lei moral, mas não por dever), uma legalidade jurídica (quando se respeita a lei jurídica, qualquer que seja o motivo) e uma moralidade jurídica (Höffe, 2001, pp. 112 ss.). O que nos interessa neste contexto é esta última possibilidade, ou seja, o caso em que o indivíduo age conforme a lei jurídica por um motivo análogo ao dever no caso da ética.

Cabe salientar, em primeiro lugar, que não há, para Kant, nenhuma obrigação moral em desenvolver tal moralidade jurídica: uma das características da lei jurídica é justamente a de admitir ser obedecida por mera legalidade. Não há, em suma, um dever perfeito em desenvolver alguma forma de virtude cívica. Em segundo lugar cabe lembrar que na “Introdução” à *Metafísica dos costumes*, ao distinguir as leis éticas das jurídicas, Kant afirma que “a legislação ética é a que não pode ser externa (mesmo que os deveres possam ser também externos); a jurídica é a que pode ser *também* externa” (MC 29; VI 220 – realce AP). O uso da palavra “também” abre logicamente espaço para a possibilidade de que a legislação jurídica possa ser interna, além de externa – contrariamente à ética, que permanece limitada ao âmbito interno das intenções. Exemplo de uma legislação jurídica interna é o princípio “honeste vive” do pseudo-Ulpiano, que Kant considera um dever jurídico interno (MC 53 s.; VI 236 s.), sobre o qual, contudo, não pretendo fazer comentários neste contexto (permito-me remeter a Pinzani 2009). Portanto, podemos concluir que a existência da moralidade jurídica é possível, ainda que não necessária, ou melhor: não imposta pela razão prática. Podemos considerá-la, então, como algo de moralmente supererrogatório, ou seja, como

uma virtude jurídica que resume em si todas as demais virtudes que na tradição são chamadas de cívicas.

Tendo estabelecido que é possível pensar uma moralidade jurídica em Kant e que tal moralidade possui caráter supererrogatório e, portanto, pode ser assimilada a uma virtude, podemos passar à questão que nos interessa: seria possível imaginar, com base nas doutrinas do método da segunda *Crítica* e da *Tugendlehre*, uma doutrina do método relativa ao desenvolvimento da moralidade jurídica? Em outras palavras, como tal moralidade pode ser suscitada nos indivíduos?

Contrariamente ao que acontece no caso da moralidade ética, a lei aqui é conhecida diretamente e está longe de deslumbrar-nos pelo seu esplendor: é a lei jurídica. Não necessitamos, portanto, nos tornar receptivos a ela através de um processo educativo. E não necessitamos cumprí-la por mero respeito a ela: os móveis patológicos (como o medo e a esperança) são admitidos. Contudo, é possível fazer com que os cidadãos passem a obedecê-la por moralidade. Neste caso, não precisamos passar pelo primeiro passo mencionado pela “Doutrina do método”, como vimos, e podemos ir diretamente ao segundo, a saber, despertar um interesse prático e não patológico nos cidadãos por meio de exemplos. O próprio Kant cita nas páginas em questão os versos de uma sátira de Juvenal que dizem “sê um bom soldado, um bom tutor e também um juiz imparcial” (CRPr 559; V 158) e menciona o exemplo de quem sacrifica sua vida pela pátria (CRPr 557; V 158). Contudo, não há menção de exercícios deste tipo na *Metafísica dos costumes*. Nesta obra Kant menciona dois tipos de honestidade, a saber: a jurídica e a interna, respectivamente na “Doutrina do direito” e na “Doutrina da virtude”. Contudo, em ambos os casos se trata primariamente da proibição de despojar-se da própria liberdade (da externa, no caso da honestidade jurídica, e da interior, no caso da honestidade interna), não da atitude de quem respeita constantemente a lei. Então, onde encontraremos na obra kantiana uma base para pensarmos a moralidade jurídica?

Para responder esta questão, utilizarei dois comentadores: Peter Berkowitz e Sandra Seubert, que em suas obras falam abertamente de virtudes cívicas em Kant. Berkowitz parte da identificação do fim último da política com a proteção da liberdade individual enquanto liberdade externa (Berkowitz, 1999, p. 111). O direito e as instituições políticas não possuem nenhuma influência direta sobre nossa liberdade interior e não se fundamentam sobre nosso caráter moral, mas sobre nosso entendimento, ou seja, sobre a qualidade que Kant exige do seu povo de demônios (PP 146; VIII 366). Contudo, Berkowitz vê nessa qualidade muito mais do que a simples capacidade de reconhecer seu próprio interesse

imediatos. Por meio do entendimento, os demônios compreendem que seu interesse de longo prazo é o de obedecer a regras comuns; portanto, são forçados a desenvolver algumas características que possibilitem a realização da condição mínima do respeito das leis jurídicas. Segundo Berkowitz “o fato de atribuímos a estas qualidades o nome de virtude é menos importante que o fato de entendermos que, segundo o próprio Kant, as repúblicas liberais as exigem e que, embora Kant não aprofunde este assunto, visto que não surgem espontaneamente, é necessário instituir e sustentar certas crenças, práticas e associações, para fomentá-las” (Berkowitz, 1999, p. 127). Parece-me, porém, que Berkowitz tende a sobrecarregar em sentido moral as condições subjetivas necessárias para a criação de uma república. Kant exige dos demônios somente a capacidade de reconhecer seu interesse, mas não afirma que se trata de um interesse de longo prazo ou até “esclarecido”, como afirma nosso comentarista. Esta capacidade pode estar baseada também sobre uma base meramente prudencial e não precisa incluir atitudes morais específicas. O mesmo vale para a capacidade de respeitar as leis jurídicas. A questão se uma república pode sobreviver também sem tais capacidades, garantindo a obediência dos súditos por meio da mera ameaça do uso da força, é uma questão empírica e admite soluções prudenciais *à la* Hobbes.

Berkowitz parece apelar para a clássica ideia republicana de que os indivíduos possuem um interesse superior que acaba por coincidir com o interesse comum (ideia particularmente evidente no conceito de vontade geral de Rousseau). A virtude cívica em questão consistiria, portanto, no reconhecimento da existência desta coincidência e, consequentemente, da necessidade de perseguir o bem comum. Se for assim, Kant assumiria a mesma posição de Rousseau. Em minha opinião, as virtudes políticas, em Kant, não servem à criação de uma constituição republicana, ou seja, não são instrumentais para este fim, mas possuem valor em si. Elas vão além da tentativa de realizar o bem comum de uma comunidade política específica e apontam para uma dimensão mais ampla, cosmopolita, a da republicanização.

Sandra Seubert salienta uma diferença importante entre Kant, por um lado, e os republicanos e Hobbes, por outro lado. Estes falam do “bom cidadão” em sentido meramente funcional: tratar-se-ia do cidadão que possui as qualidades “necessárias para sustentar determinada ordem política, seja ela qual for” (Seubert, 1999, p. 16). Poder-se-ia, porém, considerar bom o cidadão que contribui para manter uma ordem política *justa*, como, por ex., a república kantiana, e que o faz justamente porque é uma ordem justa. Neste sentido, no caso de Kant se deveria falar em virtudes políticas, não meramente cívicas, pois são virtudes que não de-

pendem da pertença à determinada comunidade política, mas têm a ver com a criação de instituições políticas justas em geral – em nível nacional como em nível internacional e, tendencialmente, global.

A primeira e mais importante de tais virtudes consiste no “modo de pensar” republicano, isto é, na intenção de organizar a própria comunidade política conforme uma constituição republicana. Já que Kant atribui ao ideal republicano o caráter de um ditado da razão, cada indivíduo possui o dever de possibilitar a realização deste ideal. Obviamente, isso deve acontecer primeiramente no âmbito da comunidade política de pertença, mas a razão exige que o ideal seja realizado em todos os países. O republicanismo kantiano é um processo que concerne, ao mesmo tempo, aos cidadãos de um Estado, aos estados em suas relações recíprocas e aos indivíduos em suas relações com estados estrangeiros, conforme a divisão tríplice do direito público na *Rechtslehre* em direito público nacional, direito dos povos e direito cosmopolita.

O modo de pensar republicano corresponde à propensão a avaliar a pureza da moralidade das ações, na qual se fala na “Doutrina do método”: é algo presente em todos os indivíduos e precisa somente ser despertado, como demonstra o entusiasmo do público pela Revolução Francesa citado por Kant no *Conflito das faculdades* (CF 101 ss.; VII 85). Este evento histórico assume aqui o papel dos exemplos morais da “Doutrina do método” e faz com que surja um interesse prático e não meramente patológico na republicanização das constituições. O ideal republicano se torna, assim, o movente principal dos indivíduos quando agem enquanto cidadãos, ou seja, quando obedecem às leis. A correspondente atitude interior é, portanto, a moralidade jurídica. No caso da moralidade ética, exige-se que sejam neutralizados os moventes patológicos e que o único movente seja a própria lei moral, de maneira incondicionada; no caso da moralidade jurídica, exige-se que sejam neutralizados os moventes patológicos do medo e da esperança e que se obedeça à lei enquanto tal, *mas somente à condição* de que se trate de uma lei que contribua para a realização do ideal republicano. Os súditos de um tirano têm o dever de obedecer à lei, mas não de fazê-lo por moralidade jurídica; já os cidadãos de uma república, por mais imperfeita que seja ainda sua constituição, possuem o dever (que lhes é imposto pela razão pura prática) de obedecer às leis porque são expressão do ideal republicano.

Na “Doutrina do método” da segunda *Crítica*, o aprendiz moral adquire consciência da própria liberdade ao tomar consciência da existência de ações praticadas meramente por dever. Este é um momento essencial, pois indica que, ao obedecer à lei moral, o sujeito está afirmando sua liberdade interior, sua autonomia das inclinações patológicas.

Algo semelhante acontece no âmbito da lei jurídica: ao obedecê-la, o cidadão afirma sua liberdade externa, já que tais leis possibilitam e salvaguardam o exercício de tal liberdade que é, segundo Kant, o único direito inato. Mas isso só é possível se as leis forem leis republicanas, ou seja, criadas pelos próprios cidadãos por meio de seus representantes, pois somente assim o cidadão pode reconhecê-las como suas, como leis que ele se deu e às quais, portanto, obedece já não por medo ou esperança (moventes patológicos), mas por serem expressão de sua liberdade. Destarte, por meio da participação na atividade legisladora, o cidadão não somente estaria criando as condições práticas para exercer sua liberdade externa, mas estaria afirmando diretamente tal liberdade. O cumprimento da lei jurídica deveria, então, suscitar nele uma sensação de satisfação análoga àquela suscitada pelo cumprimento da lei moral, embora tal sensação não possa ser o movente da ação conforme a lei, como se sabe.

Ora, isso significa que a moralidade jurídica, contrariamente à moralidade ética, depende de condições externas ao próprio sujeito, a saber, da existência de uma constituição republicana. Esta, contudo, depende por sua vez do fato de os cidadãos adquirirem um modo de pensar republicano, desenvolvendo sua propensão ao republicanismo, entusiasmando-se pelos exemplos de republicanização concretos e ouvindo a voz dos eruditos que tentam esclarecê-los, como afirma Kant na *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* e no *Conflito das faculdades*. Neste sentido, os cidadãos são todos aprendizes, alunos de um catecismo não moral, mas político, cujo texto se escreve aos poucos no curso da história do gênero humano, com a ajuda dos filósofos que nos ensinam a ver o sentido dela, isto é, a ver nela um constante progresso jurídico-político e, portanto, moral. A filosofia da história demonstra, mais uma vez, ser o elo que liga ética e política em Kant; mas não é este o contexto para falar neste assunto.

## Referências

Obras de Kant:

CF = *O conflito das faculdades*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

CRPr = *Crítica da razão prática*. Trad. e introdução por Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- FMC = *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. e introdução por Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla & Discurso Editorial, 2009.
- MC = *A metafísica dos costumes*. Trad. por José Lamego. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- PP = *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- Rel. = *A religião nos limites da simples razão*. Trad. por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

Outras obras citadas:

- ALLISON, Henry. *Kant's theory of freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BACIN, Stefano. "Methodology of pure practical reason". In: A. Reath; J. Timmermann (eds.). *Kant's Critique of practical reason: a critical guide*. pp. 197-215. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- BECK, Lewis W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: Chicago University Press, 1960.
- BERKOWITZ, Peter. *Virtue and the making of modern liberalism*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- FREYDBERG, Bernard. *Imagination in Kant's Critique of practical reason*. Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- GONNELLI, Filippo. *Guida alla lettura della "Critica della ragion pratica" di Kant*. Roma e Bari: Laterza, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996.
- KOPPER, Joachim. "Die Bedeutung der Methodenlehre". In: N. Fischer (Hg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. pp. 391-407. Hamburg: Meiner, 2004.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Lettere*. A cura di F. Gaeta. 2ª ed. Milano: Feltrinelli, 1981.
- MUNZEL, G. Felicitas. *Kant's conception of moral character: The "critical" link of morality, anthropology, and reflective judgment*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Doctrine of Method" and "Closing" (151-163). In: O. Höffe (Hg.). *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (Reihe: Klassiker Auslegen). pp. 203-217. Berlin: Akademie Verlag, 2002.

- PINZANI, Alessandro. “O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na *Doutrina do Direito* de Kant”, *Studia Kantiana* 8 (2009): 94-120.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: Flammarion, 1992.
- SANTOS, Robinson dos. *Moralität und Erziehung bei Immanuel Kant*. Kassel: Kassel University Press, 2007.
- SEUBERT, Sandra. *Gerechtigkeit und Wohlwollen. Bürgerliches Tugendverständnis nach Kant*. Frankfurt a. M.: Campus, 1999.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Souvenirs*. Paris: Gallimard, 2004.

**Resumo:** O artigo pretende analisar a “Doutrina do método” da segunda *Crítica* para em seguida, servindo-se das conclusões de tal análise, investigar a possibilidade de uma moralidade jurídica e de uma virtude política em Kant. No que diz respeito à primeira tarefa serão consideradas as páginas imediatamente precedentes à “Doutrina do método” e será introduzida a noção de um esquematismo moral análogo àquele transcendental da primeira *Crítica*. Para discutir a possibilidade de uma ética cívica em Kant serão levadas em conta diferenças e semelhanças entre a doutrina do direito e a ética kantiana.

**Palavras-chave:** doutrina do método, esquematismo, republicanismo, ética cívica

**Abstract:** The paper aims at analyzing the Doctrine of Method of the *Critique of practical reason*, and at using the results of this analysis in order to investigate the possibility of juridical morality and political virtues in Kant. With respect to the first task, we shall discuss the pages that precede the Doctrine of Method and introduce the notion of a moral schematism analogous to the transcendental one of the *Critique of pure reason*. In order to discuss the possibility of civic ethics in Kant we shall take into account differences and similarities between his doctrine of law and his ethics.

**Keywords:** Doctrine of method, schematism, republicanism, civic ethics

Recebido em 28/10/2011; aprovado em 20/12/2011.



## A doutrina do método na terceira *Crítica*

[The doctrine of method in the third *Critique*]

Clélia Aparecida Martins\*

Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília

A Doutrina do método da última *Crítica* considerada neste texto é apenas a relativa à faculdade de julgar teleológica (§ 79-91).<sup>1</sup> Na conclusão da “Crítica do juízo estético”, no § 60, intitulado “Da doutrina do método do juízo de gosto”, Kant deixa claro que a crítica do gosto não necessita da distinção científica em doutrina elementar e doutrina do método, haja vista não haver ciência do belo e, por conseguinte, não haver “methodus” apenas “modus <Manier>”.<sup>2</sup>

Os apontamentos a serem feitos aqui são pertinentes ao fim específico da Doutrina do método da segunda parte da *Crítica da faculdade do juízo*, isto é, saber se a teleologia pertence à doutrina da natureza (ciência da natureza) ou à doutrina de Deus (teologia). Este fim, que o próprio Kant e seus intérpretes se esforçaram por deixar claro,<sup>3</sup> incide especialmente na pergunta: “em qual lugar nasceu a teleologia?”, ela pertence à “ciência da natureza ou à teologia?” (05: 416, t. 257). Ainda no início do Apêndice, Kant diz que a teleologia não pertence à teologia como uma parte sua, mas nela pode ser feito o seu mais importante uso. Ora, se a teleologia não pertence à teologia, posto seu objeto não ser Deus, e nem é ciência (05: 416, t. 257), por que então há necessidade de uma doutrina do método para o juízo teleológico? Responder a essa in-

---

\* Email para contato: cleliamartins2008@uol.com.br

<sup>1</sup> As obras de Kant são citadas a partir da edição da *Akademie* e de acordo com o padrão definido pela *Kant-Forschungsstelle* (<http://www.kant.uni.mainz.de>). As citações da *Kritik der Urteilskraft* são sucedidas por “t.” e o número da página na tradução em português, feita por Valério Rohden e Antonio Marques (Kant, *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993).

<sup>2</sup> 05: 355, t. 199. Outras razões motivaram-nos a priorizar a doutrina do método do juízo teleológico, a saber, a curta extensão da doutrina do método do juízo de gosto, e o fato de esta não ser tema corrente de debate entre os estudiosos da obra – o próprio texto de Birgt Recki (2008, pp. 189-209) é um exemplo: apesar do título do artigo, a autora dedica apenas os dois últimos parágrafos a essa doutrina.

<sup>3</sup> Ver sobre isso: Tanaka (2004, pp. 171-191), Höffe (2008a, pp. 19-21), Makopp (2009, pp. 338-345).

cógnita implica considerar que nesta *Methodenlehre* Kant se coloca a mesma questão da “Introdução” da obra, ou seja, como se pode por meio do juízo reflexionante obter um sistema do conhecimento empírico?

Trata-se de uma questão especulativa, com a qual é deixado “o estreito campo de uma teoria do orgânico” para adentrar no âmbito “da ‘construção’ do sistema, da filosofia moral e da teologia filosófica” (Höffe, 2008a, 19), foco da primeira parte do texto. Tal construção, é possível apenas pela condição de fim terminal do homem na natureza, é um tema não desenvolvido por Kant na Analítica e tampouco na Dialética da “Crítica do juízo teleológico”, apenas no Apêndice, e ao qual a segunda parte deste texto é dedicada. Ou seja, faremos nas partes deste texto uma análise invertida dos temas da Doutrina do método, abordando na primeira seção os seus últimos parágrafos, e na segunda, os seus primeiros. Tal inversão se justifica com base na suposição de que a complexa relação entre teleologia física e teologia moral pode ser esclarecida desde a consideração do homem, na sua constituição cognitiva e na sua condição diante da natureza. Tal procedimento visa tornar mais clara a forma como Kant expõe a finalidade do Apêndice, bem como perscrutar as relações entre ele e as partes precedentes da “Crítica do juízo teleológico”, indicando com isso seu papel na obra em geral, o que deverá consistir na seção final deste texto.

## I

Muito embora a Doutrina do método não tenha caráter doutrinal de ciência, ao qual é imprescindível uma *Methodenlehre*, ela tem uma “‘influência negativa’ sobre o procedimento no interior das ciências teóricas da natureza e de sua relação com a teologia” (Maskopp, 2009, p. 338), porque intermedia o âmbito da natureza e o da liberdade. Como essa influência se processa? Uma leitura cuidadosa do § 79, permite-nos entender que a atividade central da Doutrina do método é evidenciar como o pensar teleológico segundo o princípio de causa final interpreta os seres da natureza e os fenômenos da natureza:

na medida em que possui princípios a priori, ela [a teleologia, C.M.] pode e deve indicar o método como se deve julgar acerca da natureza, segundo o princípio das causas finais. Assim ao menos a sua doutrina do método possui uma influência negativa sobre a relação que esta pode ter na metafísica em relação à teologia... (05: 417, t. 258)

Nessa tematização da teleologia com a teologia Kant parece querer dizer que a teleologia moral, à qual a Doutrina do método dedica seus §§ 85-

87, *não* fornece as causas finais na consideração da natureza segundo o princípio *a priori* de ordenação desta, mas indica como deve ser julgada a representação de uma natureza em si e segundo o ideal da causa final (Maskopp, 2009, p. 338). Especificamente no § 85, a teologia física é introduzida diante da teologia moral. Se esse parágrafo não for articulado com o § 79, isso pode levantar a suspeita de certa fragilização da Doutrina do método.

No parágrafo inicial da Doutrina do método, Kant sustenta que o objeto da teleologia são os produtos da natureza e a respectiva causa, devido ao que ela não pertence à teologia como uma parte sua, ainda que nessa possa ser feito o uso mais relevante da teleologia (05: 416, t. 257). Ou seja, a validade da teologia física está imbricada na da teologia ética, e Kant perscruta essa imbricação na Doutrina do método. A teologia física, como tentativa da razão de deduzir “a causa suprema da natureza e as respectivas qualidades a partir dos fins da natureza (que só podem ser conhecidos empiricamente)” (05: 436, t. 400), procede teleologicamente, porque deduz uma causa das coisas no mundo, mas seu limite é que ela nem pode levar a cabo a questão de por que a natureza mesmo existe, e por ela não minimizar a contingência da natureza (Scheliha, 2007, p. 409), ela também não pode fundar a teologia moral, cabendo-lhe apenas ser uma propedêutica para a teologia, uma teleologia física.

A teleologia física justifica o conceito de uma causa inteligente no mundo, como única possibilidade das coisas que compreendemos segundo fins. Não obstante esse conceito ser subjetivamente “adequado” à nossa faculdade de conhecimento, por mais longe que a levemos, ela nada nos revela acerca do fim terminal da criação, visto ela própria sequer “alcançar a sua questão”: quer seja de um ponto de vista teórico, quer seja de um ponto de vista prático, a teleologia física não consegue determinar o conceito de uma causa inteligente, por estar retida em seus limites, razão pela qual também “sua intenção de fundar uma teologia” não se realiza (05: 437, t. 277-278).

Na teologia física “a referência a fins somente é – e tem que ser – vista como condicionada na natureza”, o que lhe impossibilita

questionar o fim para o qual a própria natureza existe (para o qual tem que ser procurado o fundamento fora da natureza), não obstante o conceito determinado daquela causa inteligente mais elevada, por conseguinte a possibilidade de uma teologia, dependa da ideia determinada daquele fim. (05: 437, t. 277-278)

Ao contrário do que uma suspeita inicial possa levar a crer, a efetividade da Doutrina do método é, pois, fortalecida pela colocação da teologia

física diante da teologia moral. Os fins da natureza segundo o princípio físico-teológico não podem ser reconhecidos *a priori*, apenas empiricamente: ainda que aponte para uma causa última “como um fundamento residindo fora e acima da natureza (autor divino)”, ela só o faz tendo em vista a natureza “(para conduzir o ajuizamento das coisas no mundo através de uma tal ideia, adequada ao entendimento humano como princípio regulativo).” (05: 416, t. 257-258).

A referência ao fim na Doutrina do método é sempre condicionada na natureza. O fim terminal, pelo qual a natureza mesmo existe, precisa ser procurado fora da natureza, e se nos perguntamos por que é assim, encontramos a resposta na máxima subjetiva do juízo reflexionante, que, como princípio heurístico, permite que coloquemos um ser inteligível como base da possibilidade dos fins naturais. Ora, percebe-se aqui a Doutrina do método consoante com um dos resultados da Dialética, mais especificamente com seu § 75. Em decorrência desponta na Doutrina, ainda que de modo não muito claro, a relação entre natureza e moral.

Em virtude de a filosofia teórica fundamentar o conceito de natureza e a filosofia prática o conceito de liberdade, regras técnicas surgem da filosofia teórica; regras morais, ao contrário, da filosofia prática, e isso precisamente devido ao “mundo empírico, determinado por leis da natureza precisar simultaneamente ser disposto segundo leis morais” (Bojanowski, 2008: 24, 29). Essa obscura relação entre natureza e moral permeia toda a Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica, e se destaca em boa parte porque Kant trata a teleologia natural desde sua lacuna: ela baseia-se na consideração mecânica da natureza, e como ignora o conceito de fim terminal, é interpretada como um primeiro grau <Vorstufe> para a teleologia moral, que continuamente conduz à teleologia (05: 442, t. 282).

Por certo o limite da teleologia física – sua capacidade de reconhecer o sistema de fins unicamente no interior da natureza, e sua concomitante incapacidade de conceder, em princípio, para a referência dos fins da natureza, uma causa inteligente do mundo, que nos sirva para pensar a natureza – não detém o propósito de Kant: se por um lado ele, ao destacar a diferença entre teologia física e teologia moral, observa que “argumento tirado da teleologia física merece todo o respeito”, por outro, ele também tem claro que a nós cabe somente saber se temos um fundamento suficiente que justifique a razão, especulativa ou prática, atribuir o fim terminal a causas que atuam segundo fins.<sup>4</sup> Daí, quando ele se pergunta “o que demonstra então finalmente a teleologia mais completa?”

---

<sup>4</sup> 05: 444-5, t. 284-5; 476, t. 316.

(05: 399; t. 240), não ser surpreendente sua admissão de que ela não demonstra a existência ou ação de um ser inteligente, mas apenas e tão somente que, devido a nossa constituição, podemos ter o conceito do mundo moral apenas se supormos uma causa suprema e atuante no mundo sensível: o pensar teleológico é imprescindível como condutor para investigar a natureza.

Apesar de o argumento <Beweisgrund> moral da existência de Deus não completar a prova físico-teológica no sentido de uma demonstração perfeita, “ele é uma prova particular que preenche a falta de persuasão desta última.”<sup>5</sup> Exteriormente o pensar teleológico não encontra outra perfeição se não em uma teologia:

A ideia de Deus como causa suprema dos dois reinos, o reino da natureza e o da liberdade, impede que a razão teórica e a prática fiquem separadas. Exatamente nisso, em uma produção mais negativa, o impedimento de um desfacelamento consiste na pedra final da KU e simultaneamente o ponto final e supremo da filosofia crítica de Kant (Höffe, 2008a, p. 21).

Logo, a teleologia moral, como a tentativa de deduzir causas supremas a partir do fim moral de “seres racionais na natureza” (05: 436, t. 277), supri o limite e as carências da teleologia física e funda uma teologia com constatações a respeito de como consideramos Deus.<sup>6</sup> De resto, Kant mantém o que defendeu na primeira *Crítica* (A 620-23/ B 648-50), a saber, a impossibilidade da prova físico-teológica da existência de Deus. Consoante a isso está o limite da prova eticoteológica da existência de Deus como um supremo autor do mundo e um legislador moral, isto é, esta prova não poder ser válida objetivamente, haja vista a suficiência de sua demonstração alcançar apenas o uso prático da razão (05: 456, t. 295).

Para a conclusão do § 91, Kant esclarece que temos um princípio moral, com o qual podemos trazer a ideia de supra-sensível em nós e fora de nós, a fim de manter uma unidade do conhecimento, pelo que esta unidade é possível tão somente em intenção moral. Esse argumento move as reflexões transcendentais-filosóficas de Kant, pois a condição de possibilidade do operar correto da faculdade do julgar reflexionante não é nada outra que a ideia determinante de uma base, um fundamento supra-sensível, tanto em nós como fora de nós. Ademais, a ligação entre

<sup>5</sup> 05: 478, t. 318. Ver também: 05: 444, t. 284; Cusino, 2008, pp. 317-318, 327.

<sup>6</sup> Como *omisciente* (que percebe ou sabe de nossa disposição moral); como *poderoso* (porque pode tornar a natureza toda adequada ao sumo fim); como *bom* e *justo* (porque constitui o sumo bem sob leis morais como a suprema causa do mundo – 05: 444, t. 284-285).

princípios mecânicos e teleológicos no esclarecimento da natureza é pensável tão somente se supormos também essa base supra-sensível em nós e fora de nós (Thies, 2007, p. 311), o que nos leva a considerar a hipótese – que se não pode ser provada também não tem como ser refutada – de uma inteligência suprema, um *intellectus archetypus*, ao qual Kant já se referia no parágrafo 77. Com isso, Kant consegue articular mais uma vez a Doutrina do método à Dialética, posto nesta ele defender que: 1) apesar de termos de representar a nós a natureza e o mundo como produtos de uma causa inteligente, isso não significa que precisamos provar a existência do criador do mundo; 2) a reflexão sobre os fins na natureza supõe uma causalidade intencional, isto é, “uma suprema causa, *atuante segundo intenções*”, e que muito embora não haja para nós como demonstrar objetivamente a existência desse ser original inteligível, podemos “subjetivamente” pensá-lo, pois temos em nós um princípio capaz de determinar a ideia do supra-sensível, e também de determinar essa ideia fora de nós para um conhecimento possível (05: 399-400, t. 240-1).

Voltemos ao Apêndice. Especificamente no seu § 91, Kant mantém e desenvolve melhor essa reflexão do princípio que está em nós e que simultaneamente corresponde à ideia fora de nós, da qual, “numa intenção prática”, temos o conceito de liberdade como o conceito fundamental das “leis práticas incondicionadas”, e o qual amplia a razão para além dos limites nos quais o conceito teórico da natureza fica restrito (05: 474, t. 314). O homem, e somente ele, por ter a ideia de liberdade, possui a faculdade de ligar a ideia do supra-sensível em si e fora de si, o que explica sua capacidade de supor um fim para a natureza em geral e pesquisar esta com as premissas da conformidade a fim segundo fins últimos. Portanto, apesar de a prova da existência de Deus ser meramente prática, ela também tem uma função no âmbito teórico, já que a organicidade interna da natureza e do cosmos, a teleologia natural, é apreendida como que vinculada a essa inteligibilidade suprema.

A pergunta que se coloca nesse momento, contudo, é como Kant consegue estabelecer a passagem entre a teleologia física e a teologia ética. Como a teleologia natural não satisfaz a razão – como já está claro, a físico-teologia é fundada nos princípios teóricos do uso da razão, devido ao que nunca poderá fornecer o conceito de uma divindade –, a teleologia moral então complementa a lacuna daquela e fundamenta uma teologia (05: 440, t. 280; 444, t. 284-5). Ora, levando em conta essas constatações de Kant e a articulação entre a Doutrina do método e a Dialética, percebe-se porque “o conceito de liberdade (como conceito básico de todas as leis incondicionais-práticas)” da razão possibilita estender os limites para os conceitos da natureza (05: 474; t. 314). Dentre as três

ideias da razão, unicamente a liberdade é supra-sensível e liga ambas outras (Deus e a imortalidade) com a natureza: “a ideia de liberdade, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (da qual o conceito seria transcendente de um ponto de vista teórico) deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte, na experiência.” (05: 468, t. 308). A existência de Deus e a imortalidade da alma são coisas da crença. Como consequências, ou fundamentos, elas têm de ser pensadas *a priori*, em relação ao uso conforme ao dever da razão pura prática, mas trata-se de “simples coisas de fé”, que transcendem o uso teórico da razão (Maskopp, 2009, p. 341).

Enfim, o que fica é a crença pela qual se define a fé prática. Pelo pensar teórico pode-se assegurar que a crença não tem realidade objetiva, pois essa fé racional “(como *habitus*, não como *actus*) é o modo de interpretação moral da razão no assentimento daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível.” (05: 471, t. 311). Em virtude de os homens não possuírem matéria de determinação das ideias do supra-sensível, e em decorrência ser impossível para a razão humana provar teoricamente a existência de Deus, precisamos seguir um outro caminho para nos aproximarmos do supra-sensível. Talvez perscrutar sobre esse caminho tenha sido a verdadeira pretensão de Kant na Doutrina do método da faculdade de juízo teleológica.

Em razão de o método teórico dos conceitos da natureza não conceder conhecimento do supra-sensível, é necessário o conceito moral da liberdade.<sup>7</sup> Como a base supra-sensível é necessária, então com o conceito de Deus a teologia moral incide sobre a teleologia física: interpretar um ser supra-sensível, por meio da categoria de causalidade relativa à determinação do mundo (Kant emprega a expressão “movimento da matéria”), não implica conhecer esse ser pelo predicado da causa – como “primeiro motor”, segundo Kant –, posto que nos cabe unicamente “a representação de um algo que contém o fundamento dos movimentos no mundo...” (05: 483, t. 322-323).

Esse processo de passagem da teleologia da natureza para a teologia moral parece estar imanente na Doutrina do método, e ser vinculado a aceção do homem como ser natural e simultaneamente como sujei-

---

<sup>7</sup> E isso Kant parece alcançar quando diz: “Em contrapartida o fato de isso ser possível por uma via moral (do conceito de liberdade) deve-se ao seguinte: neste caso o suprassensível que serve de fundamento (a liberdade) fornece, mediante uma lei particular da causalidade que dele nasce, não só matéria para o conhecimento do outro suprassensível (do fim terminal moral e das condições de sua exequibilidade), mas também prova, enquanto fato, a sua realidade em ações. Todavia, precisamente por isso também não pode dar qualquer outro argumento válido senão unicamente numa intenção prática...” (05: 474, t. 313-314)

to moral, com o que a Doutrina define o que é o fim terminal e indica o que é a determinação do homem. Índícios dessa imanência são os próprios temas da *Methodenlehre* nos §§ 83 e 84, a saber: o homem como fim último da natureza, a felicidade, a cultura do homem, o homem como fim terminal. Deles trataremos no próximo tópico, a fim de ligá-los a essa representação básica, fundante, que acabamos de considerar, e, com isso, explicitar, tanto quanto possível, a relação entre natureza e moral na Doutrina.

## II

Vimos na primeira parte que a prova éticoteológica da existência de Deus não determina algo teoricamente a respeito da existência humana, neste veremos contudo que

conquanto a felicidade seja concebida como característica necessária à autodeterminação moral, no pensar moral-filosófico fundamentado em Deus é levada a cabo a contingência empírica do proporcionar prático-necessário da moralidade e felicidade. (Scheliha, 2007, p. 405)

Conforme o § 83 do Apêndice, o homem é um produto natural do sistema dos fins naturais. Essa sua definição não o tem apenas como ser da natureza como todos os demais seres organizados, mas também como o *último fim* da natureza aqui na terra, em relação ao qual as “coisas naturais constituem um sistema de fins, segundo princípios da razão” (05: 429, t. 270). O fim último da natureza concerne à felicidade dos homens e à cultura (05: 430, t. 270). A felicidade, por ser projetada pelo homem e até mesmo modificada, é para ele inalcançável no mundo; ela não é um fim terminal da natureza, mas se concordar com a moralidade, pode ser colocada junto a ele (Höffe, 2008b: 299-300). Em outras palavras, ela não é o verdadeiro fim último do homem, mas um fim condicionado, definido segundo o seu interesse empírico.

A natureza como um todo absoluto segundo princípios de fim precisa concordar com a felicidade do homem. Sustentando-se um estado harmônico, a existência do homem pode ter “um valor absoluto” e a “existência do mundo”, ser um “fim terminal” (05: 443, t. 283). Mas a própria existência humana não pode ser considerada um fim terminal pela satisfação material de suas necessidades; é preciso, pois, levar em conta as inclinações naturais, bem como a auto-conservação. Não é, portanto, em relação ao bem estar físico ou espiritual que podemos avaliar o valor absoluto que o homem deve se dar – se fosse assim, se a própria

felicidade fosse a intenção última, não haveria resposta ao por que de ele existir na terra, nem a respeito do valor que ele próprio tem, “de modo a que lhe torne a própria existência agradável” (05: 442, t. 283). Onde:

... de todos os seus fins na natureza, fica somente a condição formal, subjetiva que é a aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral e (independentemente da natureza na determinação que faz de fins) usar a natureza como meio de acordo com as máximas dos seus fins livres em geral. (05: 431, t. 272)

A cultura do homem (o desenvolvimento da capacidade do homem na utilização da natureza) pode ser seu fim último sob determinada condição: desde que ele queira internamente desenvolver-se moralmente, o que pressupõe crer na realização do sumo bem e agir por dever (Schmitz, 1989: 81-99). Como nem toda a cultura é suficiente para alcançar o último fim da natureza, decerto a cultura da *habilidade* é a condição subjetiva para a promoção dos fins em geral, não se trata, porém, de condição suficiente para promover a vontade na determinação e escolha dos seus fins. Para a moralização do homem, a habilidade e a disciplina têm um papel secundário,<sup>8</sup> ela não se desenvolve bem no gênero humano, não consegue (pelas belas artes e pelas ciências), tornar o homem moralmente melhor, apenas torná-lo “civilizado”, prepará-lo “para o domínio, no qual só a razão deve mandar” (05: 433, t. 274). Em outras palavras: nem a felicidade do homem nem a sua cultura são o último fim da natureza.

Separar o fim terminal de todos os fins cuja possibilidade assenta em condições que só se espera no âmbito da natureza exige “descobrir onde é que ao menos em relação ao homem” pode-se colocar o *último fim* da natureza, para o que tanto somos “obrigados a selecionar aquilo que a natureza foi capaz de realizar” (05: 431, t. 271-272), quanto a refletir sobre a natureza, investigá-la. Nessa investigação, a relação entre mecanismo e teleologia se destaca. Devido a ambos “não” poderem ser princípios de possibilidade de uma e mesma coisa há que se supor o supra-sensível; a condição para que esses princípios possam “existir conjuntamente” na investigação das mesmas coisas consiste em ambos estarem “unificados por uma base suprema...” (Förster, 2008, p. 271). Temos nesses primeiros parágrafos da Doutrina (especificamente o § 80 e o §

---

<sup>8</sup> Provavelmente essa insuficiência se deva porque: “A habilidade não pode desenvolver-se bem no gênero humano, a não ser graças à desigualdade entre os homens, pois que a maioria cuida das necessidades da vida, como que de forma mecânica, para comodidade e ócio dos outros, sem que para isso necessite de uma arte especial, cultivando estes as partes menos necessárias da cultura, ciência e arte...”. (05: 432, t. 272-273)

81) a consolidação do resultado obtido por Kant na Dialética,<sup>9</sup> isto é, a demonstração da ligação entre mecanismo e teleologia como não objetivamente necessária para a possibilidade das coisas da natureza, apenas subjetivamente necessária para nossa faculdade de julgar.

A investigação sobre a natureza não está dissociada da noção de homem como fim terminal, fim aliás estritamente vinculado à referida faculdade. A tese do fim terminal, ao contrário de uma tradição rigorosa, não se constitui em afirmação de fatos, não pressupõe um exame empírico acessível. Como afirmação da faculdade do juízo reflexionante, essa tese projeta tanto o lugar do homem na natureza quanto uma ideia da própria natureza.

É o fim terminal da criação toda, esclarece Kant, que está no homem. Isso não significa certamente que a natureza toda seja apenas um meio para a satisfação das necessidades e interesses humanos. Ao contrário de uma instrumentalização de toda a natureza com um autoprivilegiamento 'egoísta' simultâneo da espécie humana, o homem não vale como tal, mas apenas o ser moral como fim terminal. (Höffe, 2008a, p. 19)

O fim terminal do homem é realmente o fim último da natureza, mas esse fim deve ser abstraído de todo material. Permanece unicamente a determinação formal para o fim terminal, que pode ser concernente ao supra-sensível. Esse fim terminal é a vontade subjetiva autônoma do homem. Isso significa que o homem, como um ser pertencente à natureza só pode ser seu fim terminal se estiver acima dela (Höffe, 2008b, p. 302). O homem precisa ser suposto “como fim terminal da criação”, porque sem ele toda a criação seria “um simples deserto, inútil...” (05: 442, t. 282), mas se temos de pesquisar a natureza, refletir sobre ela para saber como estabelecer o seu fim último, também devemos colocar a nós mesmos fins independentes da natureza. Para tanto a cultura existe como uma capacidade, e nela nos é solicitado pela lei moral promover a felicidade, um dever que, como seres morais, precisamos cumprir no mundo sensível, na natureza.

O homem como *noumenon* é o sujeito da moralidade e o fim terminal, ao qual a natureza toda é subordinada teleologicamente. O homem é concebido como o único ser da natureza, que, a partir da própria constituição, pode se reconhecer uma “faculdade suprassensível (a liberdade)” e a lei da causalidade (05: 435, t. 276). Nos §§ 83, 84 e 86, Kant

<sup>9</sup> A saber, “segundo a constituição do entendimento humano nenhuma outra causa atuante a não ser intencional pode ser aceita para a possibilidade de seres organizados na natureza e o simples mecanismo da natureza não pode de modo algum ser suficiente para a explicação desses produtos” (05: 413, t. 254).

define o homem como fim último e assevera a subordinação de toda a natureza a ele teleologicamente.

A razão pressupõe um “valor pessoal” que unicamente o homem pode se dar como condição sob a qual ele podem ser fim terminal, e como apenas com este valor o homem é capaz de obter um conceito determinado de ser supremo, ao qual tudo basta, com a sua falta “os fins da natureza não satisfazem a sua pesquisa, principalmente porque não são capazes de fornecer” esse conceito de “ser supremo”, e sequer também nenhum conceito “das leis, segundo as quais” a inteligência desse ser “é causa do mundo.” (05: 477, t. 317). É nesse preciso sentido que, segundo Höffe (2008b, pp. 289, 297), a Doutrina do método contém a tese mais provocativa da *Crítica da faculdade do juízo*, a saber, de que o homem é o “senhor titular da natureza” <betitelter Herr der Natur><sup>10</sup>, não obstante esse sentido de “titular” ou de senhor da natureza que Kant concede ao homem não ter a conotação de que ele seja proprietário da natureza podendo utilizá-la como quiser.

Essa interpretação é consoante com a reflexão tecida por Kant no § 85. Lá ele busca a possibilidade de a teologia assegurar ao homem como fim terminal o lugar teleológico privilegiado no (e fora do) mundo. Estamos diante de um antropocentrismo. Destarte, Kant “não defende um tipo de antropocentrismo biológico, mas ontológico”, pois o fim terminal da natureza não é aquela espécie biológica singular à qual pertencemos, mas “aquele ser cuja faculdade de entendimento é ligada ao corpo” (Höffe, 2008b, p. 296). O conceito de cultura, com isso, adquire um significado original, posto ser interligado ao sentido de antropocentrismo ontológico: “Kant aqui limita sua filosofia antropocêntrica da natureza com uma filosofia da cultura. Pois por fim terminal da natureza o homem constitui a cultura não a seu bel-prazer, mas direcionada ao fim terminal, à faculdade (moral)” (Höffe, 2008b, p. 299).

Apesar de convincente essa leitura, há que se observar que esse não é o único modo de interpretar o antropocentrismo na Doutrina do método. Um ponto de vista contrário ao de Höffe é o de Sommer, segundo o qual no § 84 – e mesmo nos §§ 87 e 88, em que Kant admite a existência de Deus como um criador moral do mundo –, o fim supremo *no mundo* é exigido a nós como um fim terminal, isto é, a felicidade, como um bem físico, posto que empírico. Daí Sommer (2007, p. 352-353), em vez de antropocentrismo ontológico, entender que há um “antropocentrismo natural teleológico”: a teleologia natural possibilitou a naturaliza-

---

<sup>10</sup> 05: 431, t. 271 – com pequena alteração nossa na tradução.

ção da história, que com isso segue unida a um antropocentrismo desta própria teleologia da natureza.

### III

Por não pertencer à ciência da natureza e nem à teologia, a Doutrina do método aponta para a limitação básica da teleologia física como decorrente de nós próprios: as condições e os limites de nossa razão proíbem que ajuizemos negativa ou afirmativamente a existência de “um ser agindo intencionalmente enquanto causa do mundo (por conseguinte enquanto autor)” (O5: 400, t. 242). Logo, se procurar as causas finais em reduções empíricas certamente a teleologia enredará a faculdade de julgar em contradições e aporias.

O papel da teleologia concerne ao nível moral-filosófico formal, ou seja, ela tem realidade subjetiva-prática e pode ser pensada como fim terminal da razão prática. Mas não poder ser derivada da empiria, não implica estar desligada desta. A Dialética já havia deixado claro que a consideração teleológica da natureza é um princípio heurístico, regulativo, e a Doutrina do método indica como a teleologia exerce influência no âmbito sensível. As ciências supõem certa regularidade, e ainda que a teleologia não tenha sido vinculada à ciência no período de existência de Kant, após ele esse vínculo foi registrado. Nesse período, apesar de muitos pesquisadores terem renunciado à ideia de uma Inteligência suprasensível, eles tanto apreenderam princípios na física quântica, na teoria do caos, na termodinâmica e na biologia celular que sustentam um sistema aberto, como desenvolveram um modelo dinâmico, devido ao que é defendida uma “grande comunhão” entre eles e Kant, comunhão esta que consiste “na reabilitação de uma imanente teleologia”, criadora de tudo (Thies, 2007: 312-313).

Na Doutrina do método da segunda parte da terceira *Crítica*, Kant aborda temas que dantes, nas Doutrinas das outras duas *Críticas*, também foram tratados (por exemplo: a prova da existência de Deus, o sumo bem, o reino dos fins). Ora, afora isso, o que Kant traz de novo para o seu sistema com a Doutrina aqui focada? Talvez com ela ele quisesse dar um caráter conclusivo ao seu sistema, já que no prefácio dessa última *Crítica* anuncia seu intento de, com tal obra, terminar seu empreendimento crítico. Kant colocou a Doutrina do método entre ciência da natureza e teologia. A unidade da razão, a ligação entre razão prática e razão teórica, estende os princípios práticos aos objetos do mundo sensível; com isso, evita-se a separação entre liberdade e natureza, mundo moral e sensível, e o conflito entre razão prática e teórica.

A crítica do juízo teleológico termina com a convicção de que a filosofia moral e a teologia servem para a determinação do homem: pensarmos tanto a conformidade a fim da natureza como também a existência de Deus, só é possível por meio do juízo reflexionante como uma faculdade humana de conhecimento. Percebe-se neste ponto porque a terceira *Crítica*

começa como teoria do belo e do sublime, avança na teoria da conformidade a fim objetivamente, e culmina em uma teologia filosófica, pura, secular, sobretudo como teologia moral. Para a ordenação comum do fim na natureza é preciso, pois, pensar uma causa, que se eleva a uma prova, certamente apenas moral, da existência de Deus. (Höffe, 2008a, p. 20)

Ademais, a Doutrina não pertence a nenhuma doutrina, tão somente à crítica de uma faculdade de conhecimento específica, à faculdade do juízo (05: 417, t. 258), devido ao que seu ponto central é elucidar como o pensar teleológico segundo o princípio de causa final interpreta a essência e os fenômenos da natureza. Daí a prova físico-teleológica, ainda que seja uma prova restrita, ter de conter o que torna possível a causalidade pela liberdade no mundo.<sup>11</sup> No entanto, se, como pensa Höffe (2008a, p. 20), a “teleologia de Kant estampa pois a filosofia da natureza do idealismo alemão”, aquela restrição não impede de, consoante a isso, se poder ver que a KU intermedia a determinabilidade da natureza pela ideia do supra-sensível, e isso torna visível o desdobramento contínuo da doutrina kantiana e o papel da Doutrina do método na terceira *Crítica*. Relevante aqui é conceber este papel como consoante ao conjunto das *Críticas*, pois é apenas na terceira *Crítica*, especificamente na Introdução, que Kant “tem claro para si mesmo que as três *Críticas* não são três projetos, mas um mesmo projeto, a saber, uma crítica da faculdade pura do conhecimento em geral”.<sup>12</sup>

Em outras palavras, a Doutrina desempenha muito bem o papel designado pelo seu lugar na *Crítica da faculdade do juízo*, de fechamento da obra: a articulação entre a legislação da natureza e a da liberdade não só mantém a Doutrina sintonizada com a Analítica e a Dialética, como também favorece a forma unitária da terceira *Crítica*, que visa a unificação entre estética e teleologia por meio de tal articulação, posto ser ela a condição para a realização completa da razão

---

<sup>11</sup> Em outras palavras, é oriunda do próprio conhecimento humano da razão, ainda que “de modo não notado a cada homem que nela mora e a ela mistura-se assim internamente a prova motriz moral”, e de modo a ele não poder confundir com a prova moral-teológica (05: 477-8, t. 317).

<sup>12</sup> Bojanowski, 2008, p. 23. Sobre isso ver também: Brandt, 2007, pp. 497-532.

humana na história.<sup>13</sup> A moralidade racional agora fundamenta o fim da natureza como um todo. A intermediação da determinabilidade da natureza pela ideia do substrato sensível, que a Doutrina do método deixa clara articula a KU tanto com a indefinição do mundo inteligível apontado pela primeira *Crítica* quanto com a lei moral garantida como determinação desse mundo, concedida pela segunda *Crítica*.

## Referências

- BOJANOWSKI, Jochen. “Kant über das Prinzip der Einheit Von theoretischer und praktischer Philosophie.” In: O. Höffe (org.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. pp. 23-40. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- BRANDT, Reinhard. *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- CUSINO, Gerardo. “Erklärungen für Übersinnliche: physikotheologischer und moralischer Gottensbeweis.” In: O. Höffe (org.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. pp. 309-329. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- FÖRSTER, Eckart. “Von der Eigentümlichkeit unseres Verstands in Ansehung der Urteilskraft.” In: O. Höffe (org.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. pp. 259-274. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- HÖFFE, Otfried. “Einführung in Kants Kritik der Urteilskraft.” In: O. Höffe (org.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. pp. 1-22. Berlin: Akademie Verlag, 2008a.
- . “Der Mensch als Endzweck (§§ 82-84)”. In: O. Höffe (org.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. pp. 289-308. Berlin: Akademie Verlag, 2008b.
- MASKOPP, Werner. *Struktur und Dynamik in Kants Kritiken: Vollzug ihrer transzendental-kritischen Einheit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009.
- RECKI, Birgit. “Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60)”. In: O. Höffe (org.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*. pp. 189-209. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
- SCHELIHA, Arnulf von. “Kontingenz und Vorsehung im Werk Immanuel Kants”. In: U. Kern, *Was ist und was sein soll. Natur*

<sup>13</sup> Ver: 05: 431-2, t. 272-3; Scheliha, 2007: 413.

- und Freiheit bei Immanuel Kant*. pp. 373-440. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- SOMMER, Andreas Urs. “Kants hypothetische Geschichtsphilosophie in rationaltheologischer Absicht”. In: U. Kern, *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. pp. 343-372. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.
- SCHMITZ, Hermann. *Was wollte Kant?* Bonn: Bouvier Verlag, 1989.
- TANAKA, M. *Kants Kritik der Urteilskraft und das Opus postumum. Probleme der Deduktion und ihre Folgen*. Dissertation. Philipps-Universität Marburg: Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie, 2004.
- Thies, Christian. “Was darf ich hoffen? Kants ‘dritte Frage’ in seiner dritten Kritik”. In: U. Kern. *Was ist und was sein soll. Natur und Freiheit bei Immanuel Kant*. pp. 301-320. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

**Resumo:** A *Doutrina do método* da *Crítica da faculdade do juízo* diz respeito à faculdade de julgar teleológica (§ 79-91). Nesse Apêndice, logo no seu início (§ 79), Kant procura esclarecer como o pensar teleológico, segundo o princípio de causa final, interpreta a essência e os fenômenos da natureza. No entanto ele deixa claro: a teleologia não é ciência, não pertence a uma doutrina, tampouco pertence à teologia como uma parte sua, posto seu objeto não ser Deus, embora nela possa ser feito o seu mais importante uso (KU AA 05: 416). Se a teleologia não pertence à teologia e nem é ciência, por que há necessidade de uma *Doutrina do método* para o juízo teleológico? Responder a esta incógnita é o propósito deste texto. E procurar-se-á atingi-lo tendo como suposição que a teleologia, mormente não ter o caráter doutrinal de ciência que exige uma *Methodenlehre*, pode ser vista como uma ciência crítica de passagem, por poder intermediar o âmbito da natureza e o da liberdade, e, como tal, estar entre ciência da natureza e teologia.

**Palavras-chave:** doutrina do método, faculdade de julgar teleológica, teleologia, teologia

**Abstract:** The *Doctrine of the method* of the *Critique of judgement* concerns the faculty of teleological judgement (§ 79-91). In the beginning of this Appendix (§ 79), Kant aims on clarifying how teleological thought, according to the principle of final cause, interprets the essence and the phenomena of nature. However he makes clear: teleology is not a science, it does not belong to a doctrine, and it does not belong to theology as a part of it, for its object is not God, though in theology may be made the most important use of teleology (KU AA 05: 416). If teleology does not belong to theology and is not a science, why is there a necessity of a *Doctrine of the method* to the teleological judgement?

Answering this incognito is the purpose of this text. And we will look for attaining it having as supposition that teleology, though if not having the doctrinal character of science that requires a *Methodenlehre*, may be seen as a critical science of passage, because it can intermediate the ambits of nature and freedom, and, as such, oscillate between natural science and theology.

**Keywords:** doctrine of the method, faculty of teleological judgement, teleology, theology

Recebido em 19/11/2011; aprovado em 20/12/2011.

## Maneira e método. Notas para uma genealogia da Crítica a partir da “Metodologia do gosto” da *Crítica do juízo*

[Manner and method. Notes for a genealogy of the Critique from the “Methodology of taste” in the *Critique of judgment*]

Nuria Sánchez Madrid\*

Universidade Complutense de Madrid (UCM), Madrid, Espanha

### 1. Espaço público e método crítico. O abandono do monopólio das escolas pelos interesses da razão

Por meio do termo “Metodologia” ou “Doutrina do método”, entendido de um ponto de vista crítico, Kant toma uma distância consciente face ao modelo de linhagem wolffiana de *Lehrart*, ao indicar que o método não concerne unicamente ao *ensino* e mera transmissão de uma matéria, mas também – e talvez mais fundamentalmente – ao *modo de pensar*<sup>1</sup>. Se a metodologia demarca aquela parte de uma obra onde está em jogo o científico dela, no caso da razão a cientificidade adotará o aspecto da consciência de um *décalage* não ultrapassável entre a realidade objetiva do sistema e os passos nos quais é preciso desenvolvê-lo. Entre uma dimensão e outra, pelo menos para nós, os homens, haverá sempre um *hiato*. Um trecho da *Disciplina da razão pura no uso dogmático* concentra-se justamente nesse desequilíbrio:

---

\* Email para contato: nuriasma@filos.ucm.es

Este artigo resulta da pesquisa realizada no âmbito do Projeto *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX* (FFI2009-12402), apoiado pelo MICINN do Governo de Espanha. Agradeço as prezadas observações recebidas durante o VI Colóquio Kant da UNESP (Campus de Marília) do professor Claudio La Rocca, relativas ao enfoque da oposição entre exposição escolar e exposição popular no pensamento de Kant, que sustentei numa versão anterior do texto. Tais sugestões me deram a oportunidade de melhorar a argumentação do presente artigo.

<sup>1</sup> *Logik Dohna-Wundlacken*, AA 24: 779: “Das Wort methodus wird nicht hinlänglich durch *Lehrart* übersetzt. Denn es gibt ebenso eine Methode als *Denk-* wie als *Lehrart*”.

[O] método pode ser sempre sistemático. Porque a nossa razão (subjetivamente) é ela própria um sistema, embora no seu uso puro, mediante simples conceitos, seja somente um sistema de investigação segundo princípios da unidade, ao qual só a experiência pode fornecer a matéria. Porém, acerca do método próprio de uma filosofia transcendental nada aqui pode ser dito, pois só nos ocupamos de uma crítica das condições de nossa faculdade, para saber se podemos construir o nosso edifício e até que altura, com o material que temos (os conceitos puros a priori), o podemos elevar.<sup>2</sup>

No texto anterior, mesmo que pertença à *Disciplina da razão pura*, o tom dominante provém da *Arquitetônica da razão pura*, quer dizer, da “doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral” (A 832/ B 860), que desempenha a função de eixo das partes restantes, sem prejuízo do fato de que todas contenham observações relevantes sobre o significado de uma doutrina do método da razão pura. A *arte dos sistemas* frisa com ênfase o fato de que estes parecem ter sido criados por uma *generatio aequívoca*, ainda que, afinal, todos mostrem ser o desenvolvimento de um único germe primitivo (A 835/ B 863) presente na razão humana. Esse enfoque organicista e embriológico bastaria para diferenciar a noção kantiana de sistema de uma *lógica prática*, que permanecerá num nível excessivamente superficial, conquanto não coloque a questão dos limites das faculdades superiores de conhecer. Com efeito, todas as ciências devem considerar-se – salienta Kant – como aplicações da lógica<sup>3</sup>, porém, visto que não todas compartilham um idêntico uso da razão, o cerne comum a todas elas carece de uma dimensão construtiva:

Entendo assim por doutrina transcendental do método a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura. Neste propósito, teremos que nos ocupar de uma *disciplina*, de um *cânone*, de uma *arquitetônica* e, finalmente, de uma *historia* da razão pura e realizar de um ponto de vista transcendental aquilo que, com o nome de *lógica prática*, relativamente ao uso do entendimento, era tentado nas escolas, mas mal executado, pois não estando a lógica geral limitada a nenhuma espécie particular do conhecimento intelectual (por exemplo, ao conhecimento puro), nem tampouco a nenhum objeto particular, não pode, sem ir buscar conhecimentos a outras ciências, fazer mais do que propor títulos para *métodos possíveis*, e expressões técnicas de que nos servimos em relação ao que há de sistemático em todas as ciências. (A 708/ B 736)

<sup>2</sup> *KrV*, A 737-8/ B 765-6. As referências à *KrV* seguirão a tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, 7ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

<sup>3</sup> *Wiener-Logik*, AA 24: 794 “Alle Wissenschaften aber sind praxis der Logik, weil ohne Logik keine Sache fortkommen kann”; cf. 508: “Wir sagen jede Wissenschaft ist eine angewandte Logik. Denn in jeder Wissenschaft müßten wir eine Form des Denkens haben”.

A reprovação de *tautologia* que envolve o discurso sobre o sistemático de todas as ciências é a principal acusação que Kant dirige a esse aspecto da lógica, que deve diferenciar-se da *Lógica aplicada*<sup>4</sup>, centrada nas condições empíricas e contingentes do uso *in concreto* do entendimento, motivo pelo qual depende dos conteúdos estudados pela psicologia. Embora uma lógica prática tenha como alvo o esperançoso ideal de perfeição lógica do conhecimento<sup>5</sup>, carece dos instrumentos que lhe permitiriam atingi-la<sup>6</sup>. O método deveria indicar que condições levam um conhecimento à perfeição e quais são as vias para promovê-las, o que, do ponto de vista lógico, remete à *distinção* [*Deutlichkeit*], ao *rigor* [*Gründlichkeit*] e à *ordenação sistemática* [*Anordnung*] dos materiais que conformam uma ciência. No que tange à *distinção* do conteúdo dos conceitos, as operações de *exposição* [*Exposition*] e *definição* [*Definition*] concernem à *extensão* dos mesmos, enquanto a *divisão lógica* [*Eintheilung*] deles esclarece o seu *alcance* [*Umfang*]<sup>7</sup>. O excessivo interesse dirigido geralmente pelos filósofos à dimensão mais objetiva e exterior de um corpo metódico corre justamente o risco de descuidar das suas indispensáveis condições subjetivas, que ocupam uma posição relevante em mais de uma parte da *Methodenlehre* do projeto crítico. Por exemplo, em contraste com a segurança com a qual o matemático progride no seu trabalho, conforme o método sintético, o filósofo não se isentará nunca dum certo ceticismo, pelo fato de ter de prestar uma atenção constante às consequências resultantes em cada caso das proposições defendidas e de determinar o valor autêntico que cada uma delas possui em relação às outras. Sem essa variação de ritmo nas respectivas pesquisas de um e de outro não haveria diferenças marcantes entre filosofia e matemática<sup>8</sup>. A mesma lentidão com a qual a filosofia deve assegurar os

<sup>4</sup> *Vd. KrV*, A 53/B 77 e A 54/B 77-78.

<sup>5</sup> *Logik-Busolt*, AA 24: 682 “O objeto principal da lógica prática é o método, isto é, a disposição do conhecimento múltiplo com toda perfeição lógica, na medida em que deve ser compreendido num todo”.

<sup>6</sup> *Logik-Philippi*, AA 24: 338-339: “É um erro dos sábios o fato de eles prescrever as condições sob as quais um conhecimento é completo; assim acreditam ter oferecido os meios para conseguir a perfeição. De esse modo estão constituídas todas as lógicas práticas. Elas são tautológicas e, ao invés de oferecer meios para resolver as perguntas, dão as mesmas perguntas de troco”; *cf. op. cit.* p. 319.

<sup>7</sup> *Logik-Jäsche*, § 94 “Condições da distinção dos conceitos”, AA 09: 140; trad. Fausto Castilho, Coleção Multilíngües de Filosofia Unicamp, Edufu/Editora Unicamp, 2003.

<sup>8</sup> *Refl.* 2513, AA 16: 400: “Philosophische Sätze (reine, synthetische) lassen sich nicht so ohne Bedenken auf ihren eignen Credit und abgesondert mit Beweisen vorgetragen als entschieden vortragen, sondern man muß auf die Folgerungen sehen: ob sie sich da halten, ob sie nicht einen Mangel der genaueren Bestimmung oder gar Irrthum verrathen, und darin sind sie von mathematischen Unterschieden. Daher muß der Philosoph das ganze seiner Wissenschaft übersehen, um jeden Satz in Verhältnis auf alle zu beurtheilen und ihm [nur] alsdenn seinen wahren Werth zu bestimmen”.

seus passos põe de manifesto que, no uso filosófico da razão, deve ter-se em conta um fenômeno desconhecido pelo matemático, quer dizer, uma ilusão que pertence à estrutura da razão, chamada *aparência transcendental*, que faz com que essa faculdade continue a apresentar miragens e a produzir erros obstinados, os quais mantêm em alerta, sem trégua, a quem está a razoar:

A razão [...], nas suas investigações transcendentais, não poderá olhar à sua frente tão confiadamente, como se o caminho que percorreu venha a conduzir diretamente ao fim; nem contar com as premissas que tomou, com tanta audácia, por fundamento, que não sinta a necessidade de se voltar muitas vezes para trás e ver se por acaso não se descobrem, na marcha dos raciocínios, erros que lhe teriam escapado nos princípios e tornassem necessário ou determinar melhor esses princípios, ou mudá-los completamente. (A 763-4/ B 735-6)

A atenção que a noção kantiana de uma doutrina do método dirige às condições subjetivo-transcendentais do progresso do conhecimento e à necessidade de que um conhecimento racional não o seja somente de um ponto de vista objetivo, mas também de um ponto de vista subjetivo – do que depende a diferença entre uma *cognitio ex datis* e uma *cognitio ex principiis* (A 836/ B 864) –, é a questão central que tencionamos enfocar nesta intervenção, que, em último termo, nos levará a indagar se a arte da comunicação universal dos pensamentos, mencionada na *Metodologia do gosto* da terceira *Crítica*, oferece materiais de interesse para a investigação sistemática da razão, sem que este fato suponha emenda nenhuma da heterogeneidade sem paliativos entre a unidade estética duma série de pensamentos e a unidade lógica dos mesmos. Com efeito, a posição defendida pela Crítica frente a dogmáticos e céticos sustém que cada homem tem a sua voz na razão humana universal e que a mesma atividade do pensamento dificilmente poderia considerar-se desligada da co-presença dos outros, que podem replicar às nossas afirmações e provocar a modificação delas:

[Q]uanto e com que correção pensaríamos nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e eles nos comunicam os seus! Pode, pois, muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebatava aos homens a liberdade de comunicar publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de pensar: o único tesouro que, não obstante todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *WhDo?*, AA 08: 144; trad. de A. Morão.

A referência anterior não nos parece extemporânea, pois uma doutrina do método crítica não podia permanecer insensível à influência que a co-presença dos outros seres pensantes exerce sobre nós. Amiúde as polêmicas com as quais a Crítica tem de lidar exigem evocar as virtudes das *humaniora*, a fim de resolver conflitos como o que constitui a terceira antinomia dinâmica. O livre exercício da Crítica, do qual depende a mesma existência da razão (A 766/ 738), repousa no “direito originário da razão humana de não conhecer nenhum outro juiz senão a própria razão humana universal, onde cada um tem a sua voz” (A 752/ B 780). A seguinte seqüência de referências providenciará um horizonte suficiente sobre a dependência entre o *método crítico* e a *arte da discussão*. Começaremos com a prevenção crítica, mediante a legislação negativa que leva o nome de *disciplina*, frente à “adoção pouco hábil de métodos” (A 712/ B 740) que certamente podem resultar convenientes para o uso da razão na matemática ou na física experimental, contudo, ser desaconselháveis no campo da metafísica. Poderíamos adicionar ao anterior as advertências kantianas sobre a utilidade do *método cético*, no qual se trata de “assistir a um conflito de afirmações, ou antes, de o provocar, não para se pronunciar no fim a favor de uma ou outra parte, mas para investigar se o objeto da disputa não será uma ilusão” (A 423/ B 451).

Ao interpor tal distância, no que diz respeito às partes enfrentadas, o juiz crítico fará como “esses sábios legisladores que, em face das perplexidades dos juízos nos processos, colhiam ensinamentos quanto ao que era deficiente ou insuficientemente determinado em suas leis” (A 424/ B 451-2). Essa tendência a sublinhar as origens do método crítico, na sabedoria política da Antiguidade clássica, é uma constante no texto kantiano, de maneira que o juiz crítico parece agir como um dos sete sábios de Grécia, ao descobrir perspectivas completamente inusitadas nos processos jurídicos que envolvem a razão, o qual permite chegar a um *compromisso* para as duas partes [*zu beider Theile Genugthuung vergleichen*] – em ambages no caso dos conflitos dinâmicos –, suprindo “a escassez de razão dos argumentos jurídicos que de ambos os lados tinham aduzido falsamente”<sup>10</sup> por meio de um aumento de determinações tocantes ao campo legítimo das representações em causa. Vem também a propósito o fato de as objeções de caráter crítico, à diferença das formuladas de um ponto de vista dogmático ou cético, se dirigirem contra a *prova* de uma proposição (A 388-9), isto é, o fato de elas comprovarem se os argumentos trazidos em apoio da proposição em questão são corre-

<sup>10</sup> *KrV*, “Nota final sobre a solução das ideias matemático-transcendentais e advertência sobre a solução das ideias dinâmico-transcendentais” A 529/B 557-A 530/B 558.

tos ou não, impugnando não a proposição mesma, mas os seus fundamentos. Desse elenco de textos, extraímos a seguinte conclusão: a doutrina kantiana do método pressupõe que este – especialmente como *Denkart* – proceda do uso livre da razão, ou seja, o método não é resultado da egoísta e ensimesmada teimosia do sábio, todavia, de um exercício público e comum da razão, onde graças à exposição pública dos razoamentos os erros possam ser mais facilmente localizados e corrigidos.

## 2. Verdade e método. A difícil virtude da ciência, entre os extremos da pedanteria e do mundanismo.

Seria consequência de uma *metábasis eîs allo génos* supor que a ciência não atingiria as condições de uma completa perfeição até ter satisfeito as condições da obra de arte bela. Isso não quer dizer que a ciência possa mostrar uma completa insensibilidade face às necessidades e fraquezas do ânimo humano, que, sem dúvida, têm influência no processo cognoscitivo. Toda ciência deve conceder prioridade à clareza *discursiva* [*diskursive Deutlichkeit*], isto é, lógica, alcançada por meio de conceitos, sobre aquela estética e *intuitiva* [*intuitive Deutlichkeit*], obtida através de exemplos e esclarecimentos *in concreto*. Enquanto o *método científico* ou de escola parte, quer de proposições fundamentais ou princípios [*Grundsätze*], quer de proposições elementares [*Elementar-Sätze*], o *método popular* desfruta da vantagem de escolher o que o autor da exposição considere mais costumeiro ou interessante, com vista ao entretenimento do leitor<sup>11</sup>, ou seja, tem licença para se concentrar nos *parerga*, o que pressupõe que a cientificidade do conteúdo esteja já garantida. No entanto, apesar de confessar que há uma clareza atingida por meios puramente intuitivos, a Crítica não supõe nenhuma concessão da ciência em prol da popularidade, pois, embora ela se oponha ao *dogmatismo* (B XXXV), quer dizer, à falta da crítica da razão como capacidade de conhecer, essa oposição não é extensiva ao *procedimento dogmático* – como é bem sabido –, isto é, aos princípios *a priori* que garantem a cientificidade do conhecimento. Bastaria esta ressalva para afastar a suspeição de a Crítica favorecer em algum sentido “a superficialidade palavrosa que toma a despropósito o nome de popularidade” (B XXXV-XXXVI). Apenas deveria dirigir-se atenção à segunda, caso houvesse ocasião, após ter satisfeito a primeira, pois seria ilegítimo deixar em mãos de exemplos e explicações adicionais o fundamento conceitual dum discurso:

<sup>11</sup> *Logik-Jäsche*, § 115 “Método científico ou método popular”, AA 09: 148.

De facto, os expedientes para ajudar a ser claro são uteis nos *pormenores*, embora muitas vezes distraiam de ver o *conjunto*, impedindo o leitor de alcançar, com suficiente rapidez, uma visão desse conjunto; com o seu brilhante colorido encobrem, por assim dizer, e tornam invisível a articulação ou a estrutura do sistema, que é o mais importante para se poder julgar da sua unidade e do seu valor.<sup>12</sup>

Daí a surpresa de Kant nos *Prolegômenos*, face às reprovações que lhe foram dirigidas pela falta de popularidade, entretenimento e facilidade da primeira *Crítica*, visto que só quando a existência dum conhecimento prezado e indispensável para a humanidade se vê delimitado conforme a uma rigorosidade escolar chega o momento de pensar na *popularidade*<sup>13</sup>, complemento subsidiário da clareza lógica. A conclusão da segunda *Crítica* é inequívoca, no tocante a essa distribuição de operações, além de provida de uma considerável carga retórica, no bom sentido que o termo conserva para Kant:

[A] ciência (procurada mediante a crítica e conduzida com método) é a porta exígua que conduz a *doutrina da sabedoria*, se entendermos esta não apenas pelo que se *deve fazer*, mas pelo que deve servir de fio condutor aos *mestres* para explanar bem e com pleno conhecimento o caminho da sabedoria, que todos devem seguir, preservando os outros dos erros, ciência esta que deve ser custodiada pela filosofia, não devendo o público tomar parte em tão sutil investigação, embora deva participar com vivo interesse nas *doutrinas* que possam surgir, depois dessa elaboração, com uma clareza meridiana.<sup>14</sup>

Noutro caso se fará do entendimento vulgar ou bom-senso uma espécie de “varinha mágica” que, no entanto, resulta claramente anti-teórica, pois “não tem mais nenhum uso a não ser enquanto ele pode ver as suas regras confirmadas pela experiência”<sup>15</sup>, não compreendendo nunca as regras do entendimento na sua universalidade, isto é, permanecendo num nível empírico e não transcendental. Idêntico modo de proceder deve seguir-se no campo prático, de sorte que, até a doutrina moral não

<sup>12</sup> *KrV*, A XIX; *cfr.* R 3326, AA 16: 781: “*Modus*, a maneira, diferencia-se do *methodo* no seguinte: o método é um *modus* que parte de princípios, aquele só tem fundamentos empíricos, e.g. *svaviter in modo, fortiter in re*. As investigações sobre o método são as últimas e as mais difíceis”.

<sup>13</sup> *Proleg.*, AA 04: 261 “Confesso, no entanto, que não esperava ouvir de parte de um filósofo, queixas por causa da falta de popularidade, entretenimento e agrado, quando se trata da existência de um conhecimento conceituado, indispensável à humanidade, e que não pode estabelecer-se senão de acordo com as regras mais severas da exatidão escolástica; poder-se-á, sem dúvida, vulgarizar co o tempo, mas não desde o início. Só no tocante a uma certa obscuridade que, em parte, provém da extensão do plano, na qual não se podem abranger os pontos principais a que se chega neste estudo, é justificada a queixa e a isso queria eu obviar com os presentes *Prolegômenos*”, trad. de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988.

<sup>14</sup> *KprV*, “Conclusão”, AA 05: 163.

<sup>15</sup> *Proleg.*, AA 04: 370.

estiver suficientemente fundada na metafísica e os conceitos morais elevados aos princípios da razão pura, não chegará o momento oportuno para proporcionar receptividade aos últimos no ânimo mediante a concessão à popularidade<sup>16</sup>. O processo de *fundação* de uma metafísica dos costumes deve anteceder ao de *acolhimento popular* dela, de maneira que seria

um completo disparate querer ser complacente com a popularidade já na primeira investigação, da qual depende toda a correção dos princípios. Não só porque esse procedimento jamais pode reclamar o mérito raríssimo de uma verdadeira *popularidade filosófica*, uma vez que não é arte alguma fazer-se compreender do comum dos homens renunciando a todo discernimento metucioso, mas isso produz também uma mixórdia tediosa de observações mal-alinhavadas e princípios semi-raciocinantes, com o que se delicias as cabeças insossas, porque sempre serve para a conversa fiada de todo o dia, ao passo que as dotadas de discernimento se sentem confusas e, descontentes, não podem senão desviar os olhos; a pesar do que, os filósofos que enxergam muito bem através desses embustes pouco ouvido encontram quando conclamam a se afastar por algum tempo da pretensa popularidade, para só depois de chegar a um determinado discernimento conquistar o direito de ser popular.<sup>17</sup>

A *Metodologia da razão pura prática* lembra novamente a importância de manter essa hierarquia entre método e maneira, pois visará justamente à questão de proporcionar às leis da razão pura prática acesso ao ânimo por meio de uma pedagogia que contribua para a emergência de um “puro interesse moral” no jovem, a fim de que acresça a influência que tiver nele a “força motriz da representação pura da virtude”, único motor do cumprimento das leis morais, e, assim, a razão objetivamente prática se torne também subjetivamente prática<sup>18</sup>. Porém, como tanto a escola como o entendimento comum sofrem de preconceitos, embora esses não adoeçam das mesmas fraquezas, será uma decisão sábia compensar os defeitos de uma com as virtudes da outra, tendo sempre presente que “uma verdadeira *popularidade filosófica*” exige experiência e destreza. Para além da imagem hierárquica entre a exposição *in abstracto* e *in concreto* dos conteúdos, Kant louva a difícil procura de uma *proporção* entre ambas as modalidades, da qual só pode aguardar-se uma espécie de aperfeiçoamento do discurso:

---

<sup>16</sup> *Vd. GMS*, AA 04: 409.

<sup>17</sup> *GMS*, AA 04: 409-410.

<sup>18</sup> *Vd. KprV*, AA 05: 153.

Encontrar, em um mesmo conhecimento, a proporção entre representações *in abstracto* e *in concreto*, entre, portanto, os conceitos e sua apresentação [*Darstellung*], e assim alcançar o máximo de conhecimento tanto em extensão como em conteúdo, é no que consiste a *arte da popularidade*.<sup>19</sup>

Se o método é o modo que estabelece como é que se deve conhecer exhaustivamente um objeto, a exposição escolar tenciona tratar esse mesmo objeto como ciência, enquanto a modalidade popular se interessa apenas pela mais rápida e transparente compreensão do mesmo, evitando o uso de termos técnicos e uma disposição científica propriamente dita, cujo domínio precisa de uma adequada formação. Ainda que a exposição escolar seja o fundamento da popular<sup>20</sup>, Kant sublinha que a extensão da cultura e a prática na divulgação dos materiais científicos, aos quais se adiciona a *Weltkenntnis*<sup>21</sup>, contribuem para evitar a queda do científico no excesso da *pedanteria*, tão indesejável como o defeito contrário do *mundanismo*, quer dizer, a redução do científico à mera *galanteria* brincalhona. O pedante, ao carecer de todo conhecimento do mundo, “não conhece a maneira e o modo de levar sua ciência aos homens”<sup>22</sup> e, mesmo que esteja bem provido de fórmulas, ignora tanto a essência quanto o fim dos conteúdos que ensina. Se houver um sentido legítimo do popular, isento do perigo da superficialidade, ele passará pela diferenciação entre uma *poli-história*, tão espantosa quanto restrigida, e o conhecimento das *humanidades*:

A mera polihistoria é uma erudição ciclópica: falta-lhe um olho, o olho da filosofia. Um cíclope de matemático, de historiador, de naturalista, de filólogo e conhecedor de idiomas é um douto, grande em todos esses domínios, mas que considera supérflua toda filosofia a respeito deles.

Uma parte da filologia é constituída pelas *humanidades* [*Humaniora*], entendidas como o conhecimento dos Antigos para promover a *unificação da ciência e do gosto*, polindo a rudeza e favorecendo a comunicabilidade e a urbanidade, que são aquilo em que a *humanidade* consiste.<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> *Logik-Jäsche*, § 16 “Uso *in abstracto* e uso *in concreto* dos conceitos”, AA 09: 100; *cfr.* *Logik-Jäsche*, AA 09: 47: “Essa condescendência com a capacidade de compreensão do público e com as expressões habituais, embora sem preterir a perfeição de escola, mas cuidando apenas para que a vestimenta dos pensamentos esteja disposta de modo que não se veja o esqueleto, isto é, o que tal perfeição tem *de escola e de técnica* —assim como as linhas em que se escreve são traçadas a lápis e depois apagadas—, essa perfeição verdadeiramente popular do conhecimento é, na realidade, uma grande e rara perfeição, que revela muita penetração na ciência”.

<sup>20</sup> *Logik-Pöhlitz*, AA 24: 509: “Der scholastische Vortrag ist das Fundament des populären”.

<sup>21</sup> *Vd. Logik-Pöhlitz*, AA 24: 508-509.

<sup>22</sup> *Logik-Jäsche*, Introd. VI A), AA 09: 46.

<sup>23</sup> *Logik-Jäsche*, AA 09: 45.

O cultivo das humanidades permitirá que, uma vez aprendido metodicamente na escola o conhecimento, ele se torne “fácil e universalmente comunicável”<sup>24</sup>, sem que o rigor seja suplantado pela popularidade, com o conseguinte prejuízo para a ciência<sup>25</sup>. Na *Antropologia em sentido pragmático*, no contexto da apologia da sensibilidade dos cargos que lhe são injustamente aderidos, lemos que a lógica reprova a sensibilidade pela suposta superficialidade dela, enquanto o entendimento recebe a exprobração de ser seco e árduo demais<sup>26</sup>. Pelo contrário, o tratamento estético foge aos dois defeitos, ao harmonizar intuítos das duas forças de conhecimento, disponibilizando graças à exigência da transmissão uma “unidade segundo leis empíricas do trato” [*Einheit nach empirischen Gesetzen des Umgangs*]<sup>27</sup>.

Mas, para além da abertura ao conhecimento do mundo, parece que a mesma assunção do conhecimento no ânimo humano disponibiliza elementos úteis para aprimorar a comunicabilidade dos pensamentos. Na *Dedução dos juízos estéticos puros*, Kant introduz um trecho carregado de um inesperado sentido retórico, no qual se divide entre dois modos de composição dos pensamentos:

Em verdade, há na exposição dois modos (*modus*) em geral de composição de seus pensamentos, um dos quais chama-se *maneira* (*modus aestheticus*), e o outro, *método* (*modus logicus*), que se distinguem entre si no fato de que o primeiro modo não possui nenhum outro padrão que o *sentimento* da unidade na apresentação, enquanto que o outro segue *princípios* determinados; para a arte bela vale, portanto, só o primeiro modo. Um produto chama-se *maneirista* unicamente se a apresentação de sua ideia *visar* nele à singularidade e não for tornada adequada à ideia.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> *Logik-Jäsche*, AA 09: 47.

<sup>25</sup> *Logik-Busolt*, AA 24: 682: “O método se opõe à maneira. Esta última exige apenas uma espécie de ensino comum [*gemeine Lehrart*] e, assim, cada um tem a maneira dele, o gosto dele. Por isso, a popularidade é aqui a parte principal. A maneira é uma forma de tratar o objeto conforme leis racionais. A maneira, conseguintemente, como todo o que é empírico, não se deixa levar sob regras. No entanto, a popularidade é a propriedade más digna de louvança pelo seguinte: pressupõe a perfeição lógica, visto que não é outra coisa que *accomodatio logicae cognitionis ad sensum communem*. Amostra-se aqui, sem arte nenhum, como os nossos conceitos se alargam gradativamente sem rigor escolástico. Para além disso, maneira e método caracterizam-se pelos seguintes rasgos: o método pertence à ciência; a maneira meramente ao entretenimento”.

<sup>26</sup> *Vd. ApH*, § 11, AA 07: 146: “Uma censura que a lógica lança contra a sensibilidade é a seguinte: reprova-se o conhecimento proporcionado pela *superficialidade* (individualidade, restrição ao singular), ao passo que o entendimento que se dirige ao universal, mas, por isso mesmo, tem de se acomodar com abstrações, é censurado por sua *aridez*. Mas o modo de consideração, cujo primeiro requisito é popularidade, segue um caminho pelo qual se pode contornar ambos erros”.

<sup>27</sup> R 3325, AA 16: 781.

<sup>28</sup> *KU*, § 49, AA 05: 318-319; *cfr.* R 3333, AA 16: 784: “*Modo* [*Modus; Lehrart*], é quer *modo estético* [*modus aestheticus*]: maneira [*Manier*], quer *modo lógico* [*scholasticus; logicus*]: método (*ª* *Forma systematis*). Aquela é (*ª* visa à) popularidade, este (*ª* visa ao) método escolar (*ª* perfeição).

A dupla modalidade de composição dos pensamentos se opõe, por sua vez, à carência de organização, o qual faz com que a unidade meramente sentida da apresentação não entre em contradição com sua articulação científica, mesmo que no melhor dos casos a primeira apenas seja o preâmbulo que anuncia e prepara a chegada da segunda, a única autenticamente científica<sup>29</sup>. Ainda que o mero sentimento da unidade na apresentação de uma série de conteúdos conceituais não seja suficiente para atingir o nível das regras do entendimento, poderia dizer-se que esse sentimento supõe o começo, ainda obscuro e indeterminado, da conformidade sistemática de uma multiplicidade de pensamentos. Segundo a *Arquitetônica da razão pura* é bastante comum que os autores se enganem sobre ideias que não conseguem tornar claras para si próprios, e que algumas delas se encontrem tão profundamente escondidas neles que apenas com o tempo se torne viável “[vê-las] a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão” (A 832-3/ B 862-3), o que facilita a comparação de bastantes dos produtos dela com o nascimento atribuído aos vermes.

A procura dum exemplo concreto dessa coexistência do *modus aestheticus* e do *modus logicus* no progresso do saber nos levará até à *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Na terceira secção dessa obra, Kant deixa a diferença entre mundo sensível e mundo do entendimento primeiramente a cargo de “uma obscura distinção do poder de julgar que ele chama de sentimento”<sup>30</sup>, que gradativamente conflui “numa distinção menos grosseira” (*ibid.*) entre os dois regimes de legalidade apontados acima, até poder afirmar, mediante o progresso da reflexão, que um ser racional tem a dispor “dois pontos de vista a partir dos quais poder se considerar” (*ibid.*). Este trecho da *Fundamentação* mostra que, embora um obscuro sentimento, pertencente mais à ordem da maneira do que à do método, possa estimular o começo de uma pesquisa das fontes últimas dos nossos conhecimentos, o científico dessa atividade consiste em deixar atrás essa primeira fase em prol de atividades mais produtivas,

---

A lógica prática trata apenas da forma de uma ciência em geral e da exposição dela. Consequentemente, trata do método”.

<sup>29</sup> *Logik-Jäsche*, § 94 “Maneira e método”, AA 09: 139: “Cada conhecimento e o todo de conhecimentos devem estar conformes com uma regra: a ausência de regra [*Regellosigkeit*] é o mesmo que o oposto da razão [*Unvernunft*]. Mas essa regra é ou regra da *maneira* (*livre*) ou regra do *método* (*constritiva*)”; *cf.* R 3323, AA 16: 780: “Todo conhecimento e a totalidade do mesmo deve ser condizente a uma regra. Carência de regras é, ao mesmo tempo, irracionalidade. Mas esta regra é quer a maneira (*livre*), quer o método (*coerção*). O conhecimento como ciência deve dispor-se conforme um método. Pois este é uma totalidade do conhecimento e não só um agregado. O fundamento disso é o metódico [*schulgerecht*]”.

<sup>30</sup> *GMS*, AA 04: 450ss; trad. pt. de Guido Antônio de Almeida, São Paulo, Barcarolla, 2009.

porém ela seja digna de ocupar uma posição destacada de um ponto de vista antropológico, enquanto primeiro impulso para empreender o estudo. O primeiro passo provém do eixo sentimental, no qual o sujeito topa um objeto de pesquisa ainda por analisar e esclarecer. Não em vão, os homens apenas estudam aquelas matérias capazes de acordar o interesse deles e, sem a certeza de exercitar e alargar o uso das próprias faculdades, dificilmente os cientistas teriam iniciado suas investigações, como lembra uma passagem da *Primeira Introdução à Crítica do juízo* dedicada a Linneo<sup>31</sup>. Uma função semelhante a essa “obscura distinção do poder de julgar” é a exercida pelo gosto dos cientistas, que tomam especial afeição a alguma das máximas da razão, que só uma *Crítica do juízo* levará até o nível transcendental. De fato, quando cientistas tão heterogêneos como Ockham, Hyugens ou Bonnet preferem uma máxima da razão à outra —por exemplo, a máxima da unidade ou da diversidade da natureza— não exibem um conflito objetivo, pois a única coisa que os separa não é a natureza do objeto, mas “um interesse diferente da razão que dá origem à diferença do modo de pensar” (A 666/ B 694). Kant salienta que o desenvolvimento da ciência está fundamentado numa multiplicidade de “sentenças da sabedoria metafísica”<sup>32</sup>, que, caso foram entendidas corretamente, encontrariam o procedimento para conciliar os interesses das linhas de pesquisa que propiciam, dando satisfação assim ao ponto de vista da razão.

### 3. História e Método. As condições da ‘sociabilidade transcendental’ e a invenção dum modo de pensar metódico.

A *Metodologia do gosto* da terceira *Crítica* coloca a diferença entre ciência e arte, também presente no § 43 da mesma obra, que precisa ressaltar que uma *Crítica do gosto* não disporá de uma parte metódica, pois o único ensino admissível nesse campo consistirá em despertar no discípulo um espírito de descobrimento apropriado pela criação artística:

A divisão de uma crítica em doutrina elementar e em doutrina do método, que precede à ciência, não se deixa aplicar à crítica do gosto, porque não há nem pode haver uma ciência do belo e o juízo de gosto não é determinável por princípios. Pois em cada arte o científico, que se refere à *verdade* na apresentação de seu objeto, é com efeito a

<sup>31</sup> *KUEE*, § V, AA 20: 215: “Como poderia Linné delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segunda uma índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e de espécie”.

<sup>32</sup> *KU, Einl.* § V, AA 05: 182.

condição indispensável (*conditio sine qua non*) da arte bela mas não a própria arte. Portanto, há somente uma *maneira* (*modus*) e não um *método* (*methodus*) de arte bela.<sup>33</sup>

Nas belas artes, os mestres não transmitem aos discípulos regras que prescrevam exaustivamente o modo de proceder na produção da obra artística, pois se trata de uma atividade livre e não dirigida. À falta desses preceitos, os mestres devem escolher cuidadosamente os exercícios adequados para despertar nos aprendizes os esforços da imaginação, a fim de conformá-la livremente à legalidade do entendimento e reconhecer a insuficiência dos conceitos para expressar o conteúdo de ideias estéticas. Kant observa, tanto na terceira *Crítica* quanto nas *Lições de Lógica*, que a *propedêutica* que poderia contribuir para o aperfeiçoamento da arte bela é a cultura das faculdades do ânimo disponibilizada pelas matérias chamadas de *humaniora*. Com efeito, elas estimulam o “universal sentimento de participação” [*allgemeines Theilnehmungsgefühl*] e a “faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente”, propriedades condizentes com a *sociabilidade* que convém à *humanidade* [*Menschheit*], contribuindo a afastar essa condição das limitações animais. Num segundo passo relativo a essa preparação para a arte bela, Kant vê nas humanidades a herança direita daqueles povos – em uma clara referência aos povos grego e romano – nos quais foi especialmente vivo o “ativo impulso à sociabilidade *legal*” [*der rege Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit*]<sup>34</sup>, quer dizer, o cerne duma comunidade civil duradoura. Esse impulso [*Trieb*] obriga a harmonizar a liberdade e a igualdade original dos homens com uma coerção mais motivada pelo respeito do que por um medo animal, o que confluiria na invenção de uma “arte da comunicação recíproca das ideias da parte mais culta com a mais inculta”, geradora de um “meio termo” entre a riqueza e distinção da primeira e a simplicidade e originalidade da segunda, que se apresentaria como “padrão de medida correto”, o qual, no entanto, se apresenta como “norma indeterminada de um sentido comum”<sup>35</sup>. Como último passo na apresentação dessa propedêutica, aponta-se o fato de o gosto ser uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais [*Beurtheilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen*]<sup>36</sup>, de maneira que a cultura da receptividade a essa espécie de ideias, quer dizer, do sentimento moral [*moralisches Gefühl*] e o desenvolvimento [*Entwicklung*] delas seria o mais indicado para conferir ao gosto, à falta de preceitos, uma forma estável e imutável.

---

<sup>33</sup> *KU*, § 60, AA 05: 354-355.

<sup>34</sup> *KU*, § 60, AA 05: 355.

<sup>35</sup> *KU*, § 22, AA 05: 239.

<sup>36</sup> *KU*, § 60, AA 05: 356.

A brevíssima consideração metódica da *Crítica do juízo estético* focaliza, de um ponto de vista histórico, uma tarefa – a invenção que um povo faz da arte de formação de um corpo político – que a Crítica precisa reproduzir no plano transcendental. Não é à toa Kant que apresenta a Crítica nos *Prolegômenos* como a fornecedora de um critério [*Massstab*]<sup>37</sup> que faculta ao juízo, para discernir com fundamento entre saber e aparência, ultrapassando assim o horizonte da metafísica comum, que, embora constituísse uma cultura para a razão, era incapaz tanto de lhe indicar o caminho a tomar quanto de evitar a presunção por meio de afirmações gratuitas. Como afirma Kant, literalmente: “embora lhe afixasse valioso auxílio, era entanto incapaz de cumprir sua promessa”. A sociabilidade condizente à humanidade e os autênticos progressos da metafísica precisam, portanto, do estabelecimento de um critério com o qual avaliar os resultados obtidos na instituição de um corpo civil em forma de Estado e duma paz duradoura no campo de batalha metafísico. Com efeito, a Crítica infunde nos ânimos, pela primeira vez, “o genuíno espírito filosófico”, capaz de se confrontar com a erudição pedantesca, com a dogmática especulativa e com as aberrações místicas, inaugurando um “estado armado”, que mantém ativa a razão em face das inopinadas ameaças, e abrindo uma perspectiva de paz perpétua entre os filósofos<sup>38</sup>.

Ainda que a tendência a comunicar os próprios pensamentos não baste para provar que os juízos estéticos *a priori* são possíveis, não deixa de ser um índice importante a presença dessa propensão humana à sociabilidade, que é necessário atualizar:

O fato de que o poder comunicar seu estado de ânimo, embora somente com vistas às faculdades cognitivas, comporte um prazer, poder-se-ia demonstrar facilmente (empírica e psicologicamente) a partir da tendência natural do homem à sociabilidade.<sup>39</sup>

O gosto como mero fenômeno social já evidencia que as ações humanas respondem ao apelo de “um contrato originário que é ditado pela própria humanidade”<sup>40</sup>, que não pode senão simpatizar com aquelas atividades que contribuem para que os indivíduos se comuniquem uns a outros os sentimentos deles como fomento da *sociabilidade* [*Geselligkeit*], enquanto desenvolvimento dum primitivo *impulso à sociedade* [*Trieb zur Gesellschaft*]. A ciência é também um espaço onde experimentar essa sociabilidade, na medida em que a satisfação que os cientis-

<sup>37</sup> *Proleg.*, “Proposta de um exame da *Crítica*”, AA 04: 383.

<sup>38</sup> *VNAEF*, AA 08: 492-493.

<sup>39</sup> *KU*, § 9, AA 05: 216.

<sup>40</sup> *KU*, § 41, AA 05: 297.

tas provam, ao sentir fortalecida a sua faculdade de conhecer, “pode ser comunicada aos demais”<sup>41</sup>. A imagem de Leibniz pousando novamente o inseto examinado ao microscópio na folha onde o encontrou, em sinal de gratidão pelo serviço providenciado (*ibid.*), simboliza o alcance dessa comunidade científica e do prazer que se experimenta, graças a ela. O jogo de expectativas gerado pela extensão do gosto força os homens, de uma maneira quase inconsciente, a manter vínculos de civilização que doutra maneira não surgiriam. Um homem abandonado numa ilha deserta, à *la Robinson Crusoe*, nunca encontraria a ocasião propícia para adornar com flores sua choupana, e ainda menos resolveria plantá-las para se enfeitar com elas, à falta de expectadores de toda essa diligência. Desse modo, a liberdade selvagem vai-se acostumando às restrições e regras exigidas para conviver numa comunidade, isto é, vão-se debilitando as tendências mais egoístas e destrutivas. Numa reflexão que Gérard Lebrun<sup>42</sup> considerou uma formulação da necessidade que o homem tem de ser domesticado, ainda mais “brutal” segundo o pensador francês do que as invectivas de Nietzsche contra os mestres do melhoramento humano, lê-se o seguinte:

O estado melhor dos homens conforme a regra do Direito é a sociedade e o melhor estado do homem socializado com vistas à segurança dele é o poder irresistível que lhe força a proceder segundo esta regra do Direito. As ciências e artes fazem com que ele resista menos. Não se torna melhor por este meio, mas mais dócil. É possível atraí-lo através de alguns pequenos ganhos em prazer ou em honra. Em rigor, ele torna-se mais fraco, pois toda carência é um laço que o vincula às leis, mesmo que sejam arbitrárias.<sup>43</sup>

Uma sociedade que tenha sabido harmonizar as diferenças de classe através da instituição de uma cultura comum constitui, segundo Kant, o espaço mais apropriado para o surgimento de um modo de pensar metódico. “Um bom modo de vida é a adequação do bem-viver à sociabilidade (portanto, ao gosto)”<sup>44</sup>, modo de vida que pouco tem a ver

<sup>41</sup> *KpV*, AA 05: 160.

<sup>42</sup> Em “Surhomme et homme total”, versão francesa de Michèle Cohen-Halimi de uma versão portuguesa do artigo publicada na revista da Unicamp, *Manuscrito*, vol. II, nº 1, p. 125.

<sup>43</sup> R 6583, AA 19: 94: “Der beste Zustand der Menschen nach der Regel des Rechts ist die Gesellschaft, und der beste Zustand des Gesellschaftlichen Menschen in Ansehung seiner Sicherheit ist die [Gewalt] unwiderstehliche Gewalt, die ihn nöthigt, nach dieser Regel des Rechts zu verfahren. Die Wissenschaften und Künste machen, daß er weniger widerstehe. Er wird dadurch nicht Besser, sondern Zahmer. Man kan ihn leicht durch einigen kleinen Eintrag in seinem Vergnügen oder durch Ehre ziehen. Er wird eigentlich schwächer, weil eine iede Bedürfnis ein Band ist, daß ihn an die Gesetze bindet, wenn sie gleich willkürlich wären”.

<sup>44</sup> *ApH*, §72, AA 07: 250: “Gute Lebensart ist die Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit (also mit Geschmack)”.

com os excessos do luxo, contudo, com o exercício da livre transmissão dos pensamentos. A mesma expressão “ele sabe viver” – comenta Kant – , pronunciada a propósito de um homem rico ou nobre, indica a destreza da pessoa para escolher com moderação e sobriedade os seus prazeres sociais, tornando-os assim mais sólidos e duradouros. O texto da *Metodologia do gosto* contribui para fazer da procura dum modelo, isto é, da invenção livre de uma humanidade que está a desenvolver as suas disposições, um ato mais originário e decisório do que a aplicação duma regra, questão que, ao nosso juízo, percorre sutilmente a noção kantiana de uma doutrina do método. Textos como este contribuem para esclarecer a exigência, sublinhada por Kant nas *Lições de Pedagogia*, de o homem ser a única criatura que precise de educação, pois apenas a educação lhe permitirá apropriar-se da sua mesma razão<sup>45</sup>. De qualquer forma, tanto a arte da educação quanto a arte do governo arraigam-se no “grande mistério da perfeição da natureza humana”<sup>46</sup>, porém, dirigido pelo exercício da liberdade, que ninguém terá autoridade para adiar. Com intenções semelhantes às que nos movem aqui, alguns estudiosos dessa parte da obra crítica têm frisado a posição especial que a Arquitectônica ocupa, no contexto de uma lógica prática<sup>47</sup>. Segundo a nossa opinião, algumas versões, as mais próximas da dimensão estética do método, vão um pouco mais longe nessa ideia, ao lembrar-nos de que os métodos foram inventados alguma vez e, sobretudo, foram inventados em sociedades interessadas pelas exigências do aperfeiçoamento da humanidade e da difusão das luzes da razão. O afastamento dos tempos nos quais a coletividade humana inventou a arte da comunicação recíproca dos conteúdos de pensamento de uns e outros, independentemente da proveniência social, torna difícil determinar se um bem como o sentido comum é “um princípio constitutivo da possibilidade da experiência”, quer dizer, uma faculdade com a qual tenhamos nascido, ou um “princípio regulativo”, por obra de um princípio procedente da razão. Se atentarmos para as consi-

---

<sup>45</sup> *Päd.*, AA 09: 441 e 443.

<sup>46</sup> *Päd.*, AA 09: 444 .

<sup>47</sup> *Vd. Cl. La Rocca, “Istruzioni per costruire. La Dottrina del metodo della prima Critica”, en: Id.: Soggetto e mondo. Studi su Kant, Venezia, Marsilio, 200, p. 214: “La metodologia della filosofia trascendentale rimanda all’uso autonomo della ragione come al proprio vero coronamento. Comprende una serie de indicazioni ‘tecniche’ tutt’altro che estrinseche nella sua disciplina, nel suo canone, il cui peso per una interpretazione della filosofia trascendentale non va sottovalutato, ma culmina in una indicazione che non é una regola per costruire, ma un modo di fare, quello dell’autonomia che alla fine deve scaturire dall’esigenza della totalità e coincidere con essa. L’*übersehen*, l’abbracciare con lo sguardo l’intera pianura dell’esperienza allude allora certamente alla prospettiva sistematica; ma il nostro sguardo (forse la metafora voleva dirci anche questo), se riusciamo a salire su un punto ‘alto abbastanza’ (se riusciamo non solo a costruire, ma anche ad abitare l’edificio), si spinge sempre oltre”.*

derações antropológicas que acompanham o estudo kantiano da faculdade de razão pura, parece que a segunda alternativa seria a mais provável, pois faz da universalidade do juízo de gosto o signo de que é possível atingir, mediante um artifício cultural<sup>48</sup>, do qual só os homens serão responsáveis, uma unanimidade no modo de sentir deles e, assim, propiciar o surgimento de “uma faculdade fictícia ainda a ser adquirida”<sup>49</sup>.

Com certeza, não teríamos compreendido corretamente o trecho do § 60 da terceira Crítica, caso o confundíssemos com um convite a recusar todo método científico em prol dum suposto método naturalista, proposta que apenas abriga uma presunçosa misologia:

Para que se possa chamar método a qualquer coisa, é preciso que essa coisa seja uma maneira de proceder segundo *princípios*. Ora, pode-se dividir o método atualmente dominante neste ramo de investigação em método *naturalista* e método *científico*. O *naturalista* da razão pura toma por princípio que, por meio da razão comum sem ciência (que chama a sã razão), pode conseguir-se muito melhores resultados, com respeito às questões mais sublimes, que constituem o tema da metafísica, do que pela especulação. Afirma, assim, que se pode determinar mais seguramente a grandeza da lua e a distância a que se encontra da terra pela simples medida visual do que pelos trâmites da matemática. É simples misologia arvorada em princípio e, o que há de mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, tão elogiados como sendo o *verdadeiro método* de alargar o conhecimento. (A 855/ B 883)

A consciência de proceder conforme uma ordem metódica é o único caminho estreito que nos levará até a ciência, da mesma maneira que esta nos conduzirá à doutrina de sabedoria. As bases que um modo de pensar metódico possa ter, numa cultura do ânimo, não diminuem, mas acrescentam o abismo entre o que se sabe fazer – destreza exigida aos técnicos – e o que se sabe segundo princípios – tarefa que o filósofo deve levar a termo. Como enfatiza a *Logik-Busolt*<sup>50</sup>, o *sistemático* do método opõe-se – observa Kant – ao *fragmentário* ou *rapsódico* segundo o modo de exposição. Às vezes, a exposição do sistema precisa se valer de peças decididamente rapsódicas, como pequenas histórias ou anedotas, símiles e instrumentos dessa ordem<sup>51</sup>, que representam uma concessão à necessidade de compreender também *in concreto* os conceitos. Embora na rapsódia não se perceba o fio da meada do conteúdo, o pro-

<sup>48</sup> *Idee*, sexta prop., AA 08: 23, nota: “[A] função do homem é também muito artificial” [*Die Rolle des Menschen ist also sehr künstlich*].

<sup>49</sup> KU, § 22, AA 05

<sup>50</sup> AA 24: 682-683; *cfr.* *Logik-Dohna Wundlacken*, AA 24: 779.

<sup>51</sup> *Vd.* R 3329, AA 16: 782.

ceder *metódico* deve opor-se propriamente ao proceder *tumultuário*. Achamos interessante salientar, no que diz respeito a este último proceder, que o tumultuário não causa prejuízo na fase de concepção dos pensamentos, onde uma explosão semelhante de liberdade e multiplicidade até resulta benéfica, mas acaba inequivocamente insuficiente, quando se tratar de unificar o resultado dessa atividade:

O método é propriamente a regra da *praxis* (exercício), na medida em que se tenha consciência dela. Primeiramente, se pensa de modo tumultuoso, depois conforme a regras, finalmente de modo metódico. O método é o último e o mais importante do pensamento.<sup>52</sup>

A falta de disciplina interna do processo de descobrimento dos conceitos faz com que resulte impossível permanecer-se nesse estado, caso se os quiser apresentar e comunicá-los a outros. Por outra parte, conteúdos internamente metódicos, todavia, expostos exteriormente de maneira puramente fragmentária, serão chamados de *aforísticos*<sup>53</sup>. Nestes casos, os autores descuidam de focar as transições e passagens entre uns passos e outros. Há unidade de pensamento, mas também carência de continuidade, como se, desta vez, o responsável por esta apresentação tivesse sido desorientado por um arriscado egoísmo lógico. As considerações de Kant sobre a maneira e o método levam-nos à conclusão de que o último deveria ser caracterizado por dois compromissos, isto é, pela aceitação da origem subjetiva e estética de todo acordo linguístico, registrada na condição de comunicabilidade de toda proposição universalmente objetiva<sup>54</sup>, e pelo projeto de alargar as dimensões do público conhecedor dos conteúdos científicos, quer dizer, um dos fins essenciais ao acontecimento do Iluminismo. Este segundo momento precisará da participação interessada do público leitor, que como auxiliares (A XXI) favoreçam, uma vez fixados os alicerces do edifício dos conhecimentos oferecidos pela razão pura, a extração das doutrinas derivadas e a didática da Metafísica, cujos conteúdos já tenham sido inventariados.

**Resumo:** O artigo trata o pequeno capítulo *Metodologia do gosto*, no final da *Crítica da faculdade de juízo estética* (§ 60), a fim de examinar a teoria kantiana da origem estética da sociabilidade legal, que supostamente tem resultado no primeiro corpo político na Grécia Antiga. Na medida em que as duas condições, de um sentimento universal de simpatia e intimidade e da comunicação univer-

<sup>52</sup> R 3327, AA 16: 781.

<sup>53</sup> *Vd. Logik-Jäsche*, §§ 116 “Método sistemático ou método fragmentário” e Obs., AA 09: 148-149. *Cfr. Logik-Busolt*, AA 24: 682-683.

<sup>54</sup> *KU*, § 9, AA 05: 217.

sal, são determinantes para a sociabilidade apropriada do homem, elas constituem, em nossa opinião, a base para toda cultura futura do método. Além disso, elas mostram que a maneira (*Manier*) ou o modo estético de exposição prepara e conduz à cultura de um método (*Methode*) lógico em que a unidade do discurso depende de princípios universais e objetivos, e não apenas de sentimentos subjetivos. Queremos ressaltar, em particular, que, em Kant, a questão do método é inseparável do longo processo da educação comunitária referente a costumes sociais, cultura humana e harmonia político-jurídica, priorizando os interesses dos homens e o sentido cósmico da filosofia, contra os monopólios das escolas.

**Palavras-chave:** metodologia, gosto, *modus aestheticus*, *modus logicus*, popularidade, sociabilidade

**Abstract:** The article deals with the brief *Methodology of taste* that closes the *Critique of aesthetic judgment* (§ 60), in order to examine the Kantian theory of the aesthetical origin of legal sociability, which allegedly gave rise to the first political body in the ancient Greece. Insofar as both conditions of universal feeling of sympathy and intimate and universal communication are determinants for the sociability appropriate to the man, they constitute, in our opinion, the basis for every future culture of method. Moreover, they show that the *manner* (*Manier*) or aesthetical mode of exposure prepares and leads to the culture of a logical *method* (*Methodus*), where the unity of discourse depends on universal and objective principles and not merely on subjective feelings. We want to stress especially that the question of method is indissoluble in Kant of a long process of communitarian education concerning social customs, *humaniora* culture and juridical and political harmony, which gives priority to the interests of men and to the cosmic sense of philosophy with regard to monopolies of schools.

**Keywords:** methodology, taste, *modus aestheticus*, *modus logicus*, popularity, sociability

Recebido em 24/10/2011; aprovado em 20/12/2011.

## O princípio da finalidade formal como um princípio regulativo-transcendental da faculdade de julgar reflexiva

[The principle of formal finality as a regulative-transcendental principle of the reflexive faculty of judging]

Renato Valois Cordeiro\*

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro

Entre os principais intérpretes de Kant parece ser consensual reconhecer que é difícil integrar numa doutrina coerente certos resultados fundamentais da *CRP*<sup>1</sup> com certas afirmações centrais da *CFJ*. Entre os mais autorizados comentaristas pode-se notar duas vertentes interpretativas que parecem se excluir. De um lado, podemos identificar aqueles que consideram a terceira *Crítica* um trabalho dependente teoricamente de teses anteriormente apresentadas nas duas primeiras<sup>2</sup>. Por outro lado, há aqueles que tratam a *CFJ*, em particular a sua segunda parte, como a comprovação, por assim dizer, de uma revolução no pensamento kantiano – sobretudo no que concerne aos enunciados relativos aos conceitos de causalidade e explicação mecânica.<sup>3</sup> É digno de nota que as dificuldades do texto da *CFJ* geraram também interpretações muito heterodoxas por parte do idealismo alemão, as quais se manifestam no final do século XVIII numa separação entre a “letra” e o espírito da filosofia de Kant.<sup>4</sup>

---

\* Email para contato: valois@hotmail.de

<sup>1</sup> Referir-me-ei à *Crítica da razão pura* e à *Crítica da faculdade de julgar* respectivamente com as siglas CRP e CFJ. Cf. Kant, *Kants gesammelte Schriften*. Cf. tb. *Crítica da faculdade de julgar* (1995); *Crítica da razão pura* (1980); *Crítica da razão pura* (1994). Referências às duas primeiras edições da CRP e da CFJ serão feitas respectivamente com as letras “A” e “B”. Referências à edição da academia serão sempre feitas com a sigla Ak, seguida do volume, referido em algarismos romanos, e da paginação. Por via de regra, as traduções escolhidas serão as do Prof. Valerio Rohden – eventualmente, contudo, optarei pela portuguesa quando considerá-la mais adequada. Sempre que considerar necessário, eu mesmo farei as traduções e indicarei.

<sup>2</sup> Cf., por exemplo: Allison (2001); Duesing (1986); Cassirer (1938); McLughlin (1989).

<sup>3</sup> Cf., por exemplo: Beck (1960); Tuschling (1991); Tuschling (1990).

<sup>4</sup> Sobre este assunto, cf. Horstmann (1995).

Logo após a escrita da *Crítica da razão prática*, Kant começou a trabalhar no que seria uma crítica do gosto<sup>5</sup>. Sabe-se através de sua correspondência com Carl Leonhard Reinhold que por ocasião da preparação da nova obra foi descoberta uma nova classe de princípios *a priori*.<sup>6</sup> Trata-se inicialmente de princípios capazes de guiar os sentimentos de prazer e desprazer. Contudo, relativamente ao significado dessa descoberta, Kant afirma algo mais:

... que eu agora reconheço três partes da filosofia, cada uma das quais tem a priori seus princípios, os quais podem ser separados e a extensão do tipo de conhecimento possível pode ser certamente determinado – filosofia teórica, teleologia e filosofia prática, das quais certamente a do *meio* é considerada como a mais pobre em *fundamentos de determinação a priori*. (Grifo meu.)<sup>7</sup>

Dados históricos, contudo, pouco esclarecem quando o objetivo é estabelecer a função de uma terceira *Crítica*, na qual um novo princípio transcendental deve ser deduzido. Mais relevante é indicar que a *CFJ* desenvolve dois temas que não haviam sido discutidos nas *Críticas* anteriores. São eles a teoria dos juízos reflexivos estéticos e a apresentação de uma filosofia da biologia, que deve fundamentar o uso de explicações teleológicas (de juízos reflexivos teleológicos) relativamente a certas classes fenomênicas. A determinação da *Bestimmungsgrund* dos juízos teleológicos, à qual Kant se refere na citação acima, seria uma das tarefas principais da *CFJ*, ligada à prova da validade de um novo tipo de princípio transcendental.

O porquê da dedução de um novo princípio *a priori* do conhecimento tem motivos que remontam às duas primeiras *Críticas*, mais particularmente ao “Apêndice à Dialética Transcendental”<sup>8</sup> da *CRP*. A teoria da afinidade transcendental pode ser considerada um corolário<sup>9</sup> da “De-

---

<sup>5</sup>Cf. *Ak*, X: 490. Cf. tb. Tonelli (1957/58); Mertens (1975).

<sup>6</sup>*Ak*, X: 514.

<sup>7</sup>*Ibid.* Tradução minha. “(...) dass ich jetzt 3 Teile der Philosophie erkenne, deren jede ihre Prinzipien a priori hat, die man abzählen und den Umfang der auf solche Art Moeglichen Erkenntnis sicher bestimmen kann - theoretische Philosophie, Teleologie, und practice Philosophie, von denen freilich die *mittlere* als die aermste an *Bestimmungsgruenden* a priori befunden wird.”

<sup>8</sup>Cf. Liedtke (1964); Kuypers(1972). Penso que a interpretação de Allison vai no mesmo sentido que a minha, já que não questiona a tese de que a possibilidade de sistematização da natureza de um ponto de vista empírico supõe um princípio transcendental e subjetivo que já está implicitamente presente na *CRP*. Cf. Allison (*id.*).

<sup>9</sup>Mais precisamente, o que é um corolário da “Dedução” é a suposição de uma afinidade empírica. Na verdade, a tese da afinidade transcendental (ou seja, a aptidão dos dados da intuição empírica a serem pensadas através de conceitos puros do entendimento) é a própria tese da “Dedução”, apenas formulada em termos distintos, mas com significados equivalentes.

dução Transcendental”, que começou a ser completada com certos<sup>10</sup> princípios regulativos fornecidos no “Apêndice”<sup>11</sup>. Pode-se dizer então que algumas das teses desenvolvidas na *CFJ* representam essencialmente um complemento da filosofia teórica de Kant, pois nesse trabalho a questão da sistematicidade empírica da natureza, esquematizada na primeira *Crítica*, é retomada e desenvolvida. A compreensão da teoria apresentada na *Crítica da faculdade de julgar* requer, por conseguinte, um fio condutor, que consiste [1] em esclarecer por que foi preciso introduzir na mesma uma “dedução” para um princípio da faculdade de julgar, o que é feito particularmente na versão definitiva da introdução ao livro e, [2] em apoio a isto, retomar algumas das afirmações feitas no “Apêndice”, conectando-as com a teoria das duas introduções - a não publicada e a definitiva.

No que tange ao primeiro ponto, compartilho da interpretação ainda atual do trabalho de K. Marc-Wogau<sup>12</sup>, que afirma que a introdução do conceito de finalidade da natureza (*Zweckmaessigkeit der Natur*) deve ser vista como o acréscimo teórico essencial da *CFJ*. O significado deste conceito é aplicado a objetos diferentes e essencialmente pode ser usado [a] para afirmar que a natureza (a totalidade dos objetos) é final (*zweckmaessig*) relativamente ao nosso poder de conhecer (nesse caso o princípio é denominado por Kant princípio da *finalidade formal*), [b] para se referir a uma qualidade da forma sensível envolvida na produção de juízos sobre o belo e [c] para classificar certas peculiaridades de uma determinada classe de objetos da natureza (*Organismen*), cuja estrutura de funcionamento interno não pode ser descrita com o mero uso de explicações mecânicas – este conceito específico de finalidade é denominado por Kant *finalidade objetiva*. Os três significados do conceito são distintos e utilizados por Kant em momentos diferentes do livro<sup>13</sup>. Cer-

<sup>10</sup> Sobre o desenvolvimento desse ponto, cf., por exemplo, meu artigo em Cordeiro (2005).

<sup>11</sup> Passarei a me referir a esse capítulo da *CRP* com a expressão *Apêndice*.

<sup>12</sup> Marc-Wogau (1938), pp. 44-85.

<sup>13</sup> Outros autores indicam significados adicionais desse conceito ao longo do livro. No meu modo de ver, entretanto, eles não se distinguem essencialmente daqueles envolvidos nas aplicações que apresentei. Cf., por exemplo: Bommersheim (1927). É interessante notar que, no que tange à ligação dos diferentes significados para o conceito de finalidade no interior da *CFJ*, é difícil encontrar interpretações que esclareçam o assunto. Stadler, por exemplo, acredita que não há qualquer relação entre os conceitos de finalidade formal e finalidade estética; Zocher, por sua vez, acredita que o princípio da finalidade formal não pertence nem à filosofia teórica, nem à filosofia prática; Wogau entende que as finalidades teleológica e estética talvez tenham alguma relação, mas não vê qualquer indicação clara disto; Biemel distingue os conceitos de finalidade formal, estética e teleológica, atribuindo o primeiro à esfera da teleologia; Bauch defende a ideia de que a finalidade estética, por assim dizer, fundamenta as finalidades formal e teleológica; por fim, Ungerer investiga em seu trabalho a fundamentação da finalidade estética através da formal. Cf. Bauch (1917); Biemel (1959); Stadler (1914); Marc-Wogau (1938); Ungerer (1922); Zocher (1959).

tamente, o primeiro é o mais importante na discussão sobre a prova da validade do princípio da faculdade de julgar apresentada na “Introdução B”<sup>14</sup>.

Entre os comentários sobre a *CFJ* que a consideram um trabalho dependente das duas primeiras *Críticas*, sugere-se que o conceito de finalidade da natureza é introduzido na filosofia teórica para cumprir duas funções interligadas. A primeira está em conexão com o problema da compatibilização dos resultados da filosofia prática com algumas consequências da filosofia teórica<sup>15</sup>. A dificuldade neste caso consistiria em linhas gerais em garantir a possibilidade de realização de fins que, devido ao nosso modo de ser enquanto seres livres, temos de poder perseguir.<sup>16</sup> Indiretamente ligada a esta, a segunda função para a qual o conceito de finalidade teria sido aduzido tem a ver com consequências diretas de alguns pressupostos da teoria da *CRP*, os quais parecem exigir uma condição transcendental adicional para o conhecimento:

Só que existem tantas formas múltiplas da natureza, como se fossem outras tantas modificações dos conceitos da natureza universais e transcendentais, *que serão deixadas indeterminadas por aquelas leis dadas a priori pelo entendimento puro – já que as mesmas só dizem respeito à possibilidade de uma natureza em geral (como objeto dos sentidos) – que para tal multiplicidade têm que existir leis, as quais na verdade, enquanto empíricas, podem ser contingentes, segundo a nossa perspicácia intelectual. Porém se merecem o nome de leis (como também é exigido pelo conceito de uma natureza), têm que ser consideradas necessariamente como provenientes de um princípio, ainda que desconhecido, da unidade do múltiplo. A faculdade de juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência, porque este precisamente deve fundamentar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores e por isso fundamentar a possibilidade da subordinação sistemática dos mesmos entre si*<sup>17</sup>. (Grifos meus)

<sup>14</sup> Refiro-me à versão definitiva da introdução à *CFJ*.

<sup>15</sup> *Ak*, V: 175-6: “Ob nun zwar eine unuebersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so dass von dem ersteren zum anderen (also vermitteltst des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang moeglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten waeren, deren erste auf die zweite keinen Einfluss haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluss haben, naemlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegeben Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muss folglich auch so gedacht werden koennen, dass die Gesztzmaessigkeit ihrer Form wenigstens zur Moeglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme”.

<sup>16</sup> Cf. Baum (1975), pp. 150-160. Cf. tb. Marc-Wogau (*loc. cit.*), pp. 28-34. Não discutirei esse ponto, visto que ele não tem relação direta com a função principal da dedução do princípio da finalidade na teoria do conhecimento de Kant.

<sup>17</sup> *Ak*, V: 179-80.

Kant faz nesta passagem observações que estão diretamente ligadas ao lugar sistemático da *CFJ*, mais especificamente aos motivos que o levaram a introduzir o conceito de finalidade em sua teoria. Sabe-se que a *Crítica da razão pura* demonstrou que a natureza, compreendida como a soma de todos os objetos dados, é determinada por certas condições formais da experiência, sem as quais nenhum conceito de objeto poderia existir. Tais condições são precisamente o espaço e o tempo (condições formais da intuição sensível) e as categorias (condições formais do entendimento). As regras *a priori* do entendimento são condições necessárias da experiência e de sua homogeneidade na medida em que indicam as propriedades que o dado deve possuir para que possa nos ser representado como um *objeto*. Elas garantem com isso a unidade da natureza de um ponto de vista estritamente formal.

Assim, o fato contingente de que a natureza de um ponto de vista empírico é composta por diversos objetos individuais não é levado em consideração nessa perspectiva. É claro que mesmo substâncias particulares têm de ser constituídas necessariamente pelas regras puras do entendimento – do contrário sequer poder-se-ia falar em objetos –, mas a estrutura formal deduzida na primeira *Crítica* não pode prever qualquer determinação relativa à possibilidade de semelhanças particulares ou regras de comportamento empírico de substâncias materiais, as quais dependem integralmente de características específicas e contingentes daquilo que nos afeta sensivelmente. Certamente, muito embora seja sempre possível que o comportamento de certos objetos empíricos jamais se assemelhe às características sensíveis de outros objetos particulares, é preciso reconhecer que de fato a natureza indica que conceitos e princípios empíricos capazes de classificar segundo gêneros e espécies podem ser feitos. Contudo, esta constatação é inteiramente contingente, visto que regras empíricas não podem ser estabelecidas *a priori*. Ou seja, não pode ser excluída a hipótese de que as distinções sensíveis apresentadas à nossa capacidade de conhecer fossem (ou até mesmo venham a ser) absolutamente<sup>18</sup> particulares, isto é, sem qualquer afinidade que

---

<sup>18</sup> *Ak*, XX: 208-22 / 209-19 – tradução por Rubens Torres: “Mas não se segue disso que a natureza, também segundo *leis empíricas*, seja um sistema *captável* para a faculdade humana de conhecimento e que a conexão sistemática completa de seus fenômenos em uma experiência, portanto esta mesma como sistema, seja possível aos homens. Pois a diversidade e heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que, por certo, nos seria parcialmente possível vincular percepções, segundo leis particulares ocasionalmente descobertas, em uma experiência, mas nunca trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do parentesco sob um princípio comum, ou seja, se, como no entanto é possível em si (pelo menos até onde o entendimento *a priori* pode decidir), a diversidade e heterogeneidade dessas leis, assim como das formas naturais que lhes são conformes, fosse infinitamente

tornasse possível classificar conjuntos de objetos – pois esses não apresentariam nesse caso elementos minimamente homogêneos em suas constituições. Seria então impossível conectar numa experiência a matéria do conhecimento<sup>19</sup>.

O problema de uma heterogeneidade excessiva na diversidade de leis e conceitos empíricos produzidos é precisamente a dificuldade que deve ser evitada com a introdução na filosofia teórica do princípio da finalidade. O conceito de um ser racional que anseia por conhecer sistematicamente a natureza de uma perspectiva empírica tem de conter em seu significado – como condição da própria operação da faculdade de conhecer – a possibilidade de produzir e aplicar conceitos e leis específicos. O princípio da finalidade tem de fornecer, portanto, uma *garantia subjetiva* para o conhecimento. O seu uso deve prever que as regras empíricas produzidas se permitem sistematizar num certo grau (segundo classes que remetem a outras com maior ou menor extensão) para que possam tornar viável um conhecimento ordenado. Em última análise, sem a aplicação desse princípio seria impossível para o intelecto humano conceber a natureza como um estado de coisas compreensível, do qual é possível ter um conhecimento empírico sistemático. Eis por que, segundo Kant, temos de *pressupor necessariamente* que o substrato sensível da natureza se deixa, por assim dizer, corresponder ao menos num certo nível (“*in Ansehung ihrer empirischen Gesetze*”<sup>20</sup>), às condições do nosso entendimento, sob as quais é possível produzir leis e conceitos particulares capazes de classificar objetos – e não apenas indivíduos isolados, sem quaisquer características sensíveis comuns.

Na medida em que ergue uma suposição sobre a natureza material do múltiplo sensível, o princípio da finalidade – que Kant também denomina princípio da finalidade *formal*<sup>21</sup> – não pode ser entendido nem como uma regra empírica, nem como uma regra correspondente a um dos princípios *constitutivos* produzidos pelo entendimento. E isto quer dizer que ele não pode ser assimilado a uma condição de possibilidade do conhecimento de *objetos*. É preciso, entretanto, reconhecer que ele expressa indiscutivelmente uma condição de possibilidade adicional do conhecimento e, por isso, tem de ser descrito como um tipo de princípio *transcendental* para guiar a faculdade de julgar na sua tentativa de produzir conceitos e leis empíricas.

---

grande e nesta se apresentasse um agregado bruto, caótico, sem o menor vestígio de um sistema, embora tenhamos de pressupor tal sistema segundo leis transcendentais”. Cf. tb. *Ak*, IV: 71-2.

<sup>19</sup> *Ak*, V: 185-6.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ak*, V: 181.

Mas poder-se-ia perguntar: é realmente verdade que Kant só veio a introduzir essa condição na terceira *Crítica*? A rigor, creio que a resposta é negativa. A seguir farei referência alguns pontos relacionados à defesa dessa tese de modo a discutir alguns dos principais aspectos do argumento pelo qual Kant fornece uma dedução do princípio da finalidade. Tentarei, portanto, mostrar que a “Introdução B” da terceira *Crítica* efetivamente aduz uma prova para um princípio transcendental da faculdade de julgar *reflexiva*, e que isto serve para fundamentar e confirmar algo que já havia sido dito em linhas gerais na *CRP*.

Em síntese, o uso do princípio da finalidade deve desempenhar duas funções primordiais, ou seja, responder a um problema propriamente *sistemático* e a um outro *crítico*. O primeiro consiste no fato de que ele tem de ser provado como uma condição da unidade do conhecimento da experiência enquanto um sistema de leis *empíricas*. O segundo refere-se propriamente ao lugar do princípio na filosofia crítica. Refere-se, portanto, ao fato de que esse princípio tem de ser explicado como um princípio transcendental da faculdade de julgar em seu uso reflexivo – e não da razão ou do entendimento<sup>22</sup>.

### A questão da sistematicidade da experiência

O problema sobre a sistematização do conhecimento empírico já havia sido resolvido parcialmente na própria *CRP*. No “Apêndice”<sup>23</sup>, em conexão com a discussão acerca do uso lícito (crítico) das ideias transcendentais (conforme o caso, as ideias de alma, mundo e Deus), Kant se refere ao denominado uso hipotético da razão, que descreve o único uso possível da razão na filosofia crítica, o seu uso lógico.

Daqui só se depreende que a unidade sistemática ou unidade racional dos conhecimentos diversos do entendimento é um princípio *lógico* que, mercê de ideias, ajuda o entendimento sempre que este, por si só, não baste para atingir regras e, simultaneamente, conferir uma unidade fundada sobre um princípio (uma unidade sistemática), à diversidade das regras, assim criando uma ligação tão extensa quanto possível.<sup>24</sup>

A exigência pela razão de unidade dos conhecimentos condicionados do entendimento tinha de pressupor para tanto um princípio que viabilizasse a unidade sistemática da natureza numa perspectiva empíri-

<sup>22</sup> Ak, V: 176-7-8-9 (“Introdução B”, parte III).

<sup>23</sup> Cf. também Bartuschat (1972).

<sup>24</sup> Ak, III: 430.

ca, o que foi claramente indicado por Kant já naquele momento<sup>25</sup>. O caráter problemático da representação da unidade sistemática do conhecimento empírico foi sublinhado por afirmações que indicam que o uso lógico da razão se expressa através do uso de um princípio que é regulativo e que não poderia jamais ser considerado uma condição de possibilidade do conhecimento de objetos<sup>26</sup>. Faltava então mostrar claramente qual era este princípio suposto pela razão, que no “Apêndice” havia sido apresentado apenas de uma maneira relativamente confusa na forma de três princípios interligados, a saber, os princípios transcendentais da *homogeneidade*, da *heterogeneidade* e da *afinidade* (ou continuidade)<sup>27</sup>. Esses princípios cumpriam conjuntamente a função que seria atribuída ao princípio da finalidade na introdução da *CFJ*. Talvez por isto, o texto do “Apêndice” não se preocupe ainda em fornecer qualquer prova da validade desses princípios transcendentais. No que segue tentarei demonstrar, por um lado, a ligação dos mesmos com o requerido princípio para a sistematização do conhecimento empírico, que passou a ser atribuído à faculdade de julgar. Por outro, tento mostrar que somente na “Introdução B” foi efetivamente fornecida uma dedução clara para esse princípio. Com relação à solução para o denominado *problema crítico*, veremos oportunamente que ela consiste, por assim dizer, numa consequência da solução definitiva para o problema sistemático.

Antes, no entanto, quero desfazer algumas dificuldades relacionadas à ambiguidade do termo *transcendental*<sup>28</sup> na filosofia de Kant. Isto me parece necessário porque a teoria do “Apêndice” faz duas afirmações que a princípio são absolutamente contraditórias. Em primeiro lugar, acerca dos princípios transcendentais da homogeneidade, heterogeneidade e afinidade, que seriam integrados no princípio da finalidade da natu-

---

<sup>25</sup> *Ak*, III: 431-2.

<sup>26</sup> *Ak*, III: 433. “Die Vernunft kann aber diese systematische Einheit nicht anders denken, als dass sie ihrer Idee zugleich einen Gegenstand gibt, der aber durch keine Erfahrung gegeben werden kann; denn Erfahrung gibt niemals ein Beispiel vollkommener systematischer Einheit. Dieses Vernunftwesen (ens rationis ratiocinatae) ist nun zwar eine blosse Idee, und wird also nicht schlechthin an *sich selbst* als etwas Wirkliches angenommen, sondern nur problematisch zum Grunde gelegt (weil wir es durch keine Verstandesbegriffe erreichen koennen), um alle Verknuepfung der Dinge der Sinnenwelt so anzusehen, *als ob* sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund haetten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gruenden, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntnis aber auf alle Weise befoerderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich sein kann”. Cf. também *Ak*, III: 430.

<sup>27</sup> Além do “Apêndice”, outras partes da *CRP* referem-se ao uso da razão para a busca da sistematização do conhecimento. Tais passagens não são entretanto tão evidentes quanto a teoria lá apresentada. Cf., por exemplo, *CRP*, A 686-88 e A 691. Em meu artigo, “Mecanicismo e Teleologia no Contexto das Antinomias de Kant”, já citado acima, analiso detalhadamente a importância do “Apêndice” para o assunto em questão.

<sup>28</sup> Sobre este tema, cf. especialmente Pinder (1986).

reza na *CFJ*, é afirmado que uma dedução transcendental dessas regras é impossível.

O que nestes princípios é digno de nota e também a única coisa que nos ocupa é o fato de parecerem transcendentais e de, conquanto contenham simples ideias para se buscar o uso empírico da razão que podem ser seguidas por este apenas assinteticamente, isto é, só aproximativamente, apesar disso enquanto proposições sintéticas terem uma validade objetiva mas *indeterminada*, e de servirem como regra para a experiência possível, sendo além disso realmente usados com êxito como *princípios heurísticos para a elaboração da experiência*. Não obstante, não se pode chegar a efetuar uma dedução transcendental desses princípios, a qual é sempre impossível com respeito às ideias, como ficou provado acima.<sup>29</sup> (grifo meu)

Contudo, numa passagem posterior, Kant afirma que para que possa ser feito um uso seguro de um princípio *a priori* é imprescindível aduzi-lo no contexto de uma dedução transcendental<sup>30</sup>. Além disso, é digno de nota que o termo *transcendental* é utilizado por vezes com a conotação de conter *necessidade objetiva*<sup>31</sup>, enquanto, em outros momentos, Kant se refere a princípios transcendentais que envolvem *necessidade subjetiva*<sup>32</sup>.

Não obstante, se atentamos para os tipos de regras existentes no sistema kantiano, torna-se relativamente fácil compatibilizar tais citações. No contexto do “Apêndice” a expressão *transcendental* é usada com referência a certos *princípios regulativos* que são condições de possibilidade do conhecimento. Entretanto, como eles não são condições do conhecimento *objetivo*<sup>33</sup>, depreende-se que princípios transcendentais podem ser *subjetivamente* ou *objetivamente* necessários no que se refere às condições de possibilidade do nosso conhecimento em geral. Em apoio a essa hipótese, Kant define na “Introdução B” à terceira *Crítica* um conceito mais amplo de *princípio transcendental* que permite integrar em si, dependendo do caso, tanto o conceito de necessidade subjetiva como o conceito necessidade objetiva. Lá é afirmado que um princípio transcendental é aquele através do qual é representada a condição universal *a priori*, segundo a qual unicamente coisas po-

<sup>29</sup> *Ak*, III: 438-9. Cf. também A 669.

<sup>30</sup> *Ak*, III: 442-3.

<sup>31</sup> Cf. por exemplo, *CRP*, A 648.

<sup>32</sup> *Ak*, XX: 209 (“Introdução A”).

<sup>33</sup> Mas pode-se dizer que, muito embora esses princípios não sejam constitutivos da *objetividade* dos objetos, eles são condições de possibilidade do conhecimento de objetos empíricos. A rigor, o que não se pode dizer é que, enquanto princípios regulativos, eles sejam ao mesmo tempo condições de possibilidade dos objetos do conhecimento empírico *eles próprios*.

dem ser objetos do nosso conhecimento.<sup>34</sup> Com efeito, princípios transcendentais destinados à sistematização dos conhecimentos condicionados do entendimento, como por exemplo aqueles discriminados no “Apêndice”, envolvem um tipo de necessidade meramente *subjéti-va*. Ao contrário, princípios transcendentais que representam a *forma* de regras empíricas para a identificação de objetos dados à intuição são descritos na terminologia kantiana como princípios que envolvem necessidade *objetiva*. Para este tipo de regra Kant exige certamente uma dedução transcendental em sentido estrito, vale dizer, a prova da validade *objetiva* de um conceito ou princípio. De fato, este tipo de prova não pode ser exigida para princípios transcendentais regulativos, ainda que esses possam sem dúvida ser apresentados como princípios com *necessidade* subjéti-va. Mas numa outra parte do “Apêndice” é aceito explicitamente o termo “dedução” para indicar a necessidade de uma prova a ser fornecida para os princípios regulativos (cujos usos são guiados na *CRP* por uma ideia da razão) lá aduzidos. A passagem recusa, contudo, o mesmo tipo de prova desenvolvido por Kant na “Analítica” da *CRP*:

As ideias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias; porém, se elas devem ter alguma validade objetiva, muito embora, sim, indeterminada, e para que não representem meras entidades vazias da razão (entia rationis ratiocinandis), então uma dedução das mesmas tem de ser totalmente possível, embora ela se afaste muito daquela que se pode efetuar com as categorias. (Grifo meu.)<sup>35</sup>

Esta afirmação dá a entender, portanto, que é possível atribuímos legitimamente um sentido lato, “fraco”, por assim dizer, para o significado do conceito de *dedução*, que pode caracterizar um tipo de prova da validade de princípios transcendentais com uso meramente regulativo relativamente ao nosso conhecimento. Ora, a citação acima admite uma dedução dos referidos princípios que supostamente pode provar somente uma espécie de “validade objetiva, sim”, mas “apenas indeterminada”. Todavia, creio que a resposta a esta possível objeção consiste em interpretar tal prova no sentido de uma justificação da *necessidade subjéti-va* de presumir algo sobre o que é a rigor incognoscível sob as condições do conhecimento discursivo, a saber, sobre os objetos da natureza considerados em si mesmos e tomados como a razão de ser de uma regularidade

---

<sup>34</sup> Ak, V: 181.

<sup>35</sup> Ak, III: 442-3. Tradução minha.

apreensível por nosso intelecto. O uso desse sentido menos convencional para o conceito de dedução seria realmente ratificado na *CFJ*, onde é reafirmado que onde há princípios transcendentais tem de ser fornecida uma prova.<sup>36</sup>

Feitos esses esclarecimentos, podemos agora retomar a questão sobre a sistematicidade do conhecimento. O objetivo inicial de Kant na “Introdução A”<sup>37</sup> à *CFJ* é integrar os três princípios transcendentais indicados anteriormente no “Apêndice”. Já na *CRP* Kant havia alertado para o fato de que eles *não* são meramente lógicos, na medida em que se dirigem à *própria* natureza. Por sua vez, a segunda introdução à *CFJ* se detém propriamente na discussão sobre a *dedução* possível para o princípio da finalidade formal. Referências ao texto não publicado<sup>38</sup> e à versão definitiva da introdução podem demonstrar que de fato os três princípios transcendentais indicados na *CRP* como princípios da *razão* são expressos e fundamentados na filosofia teórica da *CFJ* por um mesmo princípio formal, que é apresentado como o princípio geral da faculdade de julgar em seu uso *reflexivo*<sup>39</sup>. De acordo com essa tese, é digno de nota que o conceito de “técnica da natureza” opera na primeira introdução à *CFJ* como uma espécie de ligação dos princípios discriminados no “Apêndice” ao princípio transcendental da finalidade<sup>40</sup>.

A fundamentação do princípio transcendental da faculdade de julgar e as diferenças e conexões existentes entre os diversos conceitos kantianos de teleologia estão contidos sobretudo nas introduções. Kant acredita que a prova da validade de um princípio que se antecipa à produção de juízos reflexivos é uma tarefa da filosofia transcendental. E de fato, a formulação de um princípio transcendental é sempre pressuposta nas discussões iniciais sobre a finalidade estética do belo e a finalidade real, esta relativa ao conhecimento de seres materiais biológicos. Os três princípios do “Apêndice” adiantam os aspectos funcionais do princípio

<sup>36</sup> *Ak*, V, 182.

<sup>37</sup> Refiro-me à introdução não publicada.

<sup>38</sup> Encontrei-me certa vez com o professor Peter McLaughlin da Universidade de Heidelberg, que é um especialista nesse tema, visando discutir com ele algumas dúvidas que tive ao ler a “Introdução A”. Para minha surpresa, foi-me sugerido desconsiderá-la num trabalho acadêmico. O seu argumento para tanto foi apenas o seguinte: a primeira introdução teria sido definitivamente descartada por Kant, já que nunca houve interesse em publicá-la. Considero esta opinião equivocada pelos seguintes motivos. Supõe-se que a primeira introdução foi redigida em torno de 1789 (Cf. Zammito (1992), pp 3-8). Mas numa carta ao seu editor, Kant revelou que a rejeitou apenas devido à sua grande extensão. A segunda introdução é, portanto, apenas mais concisa que a primeira. Eis por que penso que a “Introdução A” não pode ser desqualificada. Por sinal, Kant afirma que ela contém “(...) muito que contribui para um discernimento mais completo da finalidade da natureza” (Cf. *Ak*, XI: 381 – tradução minha).

<sup>39</sup> Voltarei ao ponto no que segue.

<sup>40</sup> Cf. a introdução de Karja (1975), e Duesing (1990).

que seria aduzido no texto introdutório da versão definitiva da *CFJ*. Eles foram retomados e estudados mais detidamente na primeira introdução. Nesse contexto Kant cita, por exemplo, algumas máximas científicas famosas – “a natureza não dá saltos” (mas sim tem de pressupor uma transição contínua entre seus objetos), “a natureza é rica em espécies, mas pobre em gêneros” etc<sup>41</sup>. Em última análise, tais máximas referem-se à tarefa da faculdade de julgar na investigação da natureza, ou seja, subsumir particulares sob universais. Nesta operação a faculdade de julgar parte da avaliação de indivíduos e após um processo de comparação extrai notas comuns por meio do ato de *reflexão*. Estas, reunidas, produzirão conceitos capazes de determinar as principais características de *classes* de objetos. A ascensão, por assim dizer, de particulares para universais é denominada na primeira introdução “*Classifikation des Mannigfaltigen*”. A partir dessa ação, a faculdade de julgar também tem a tarefa contrária de “descer” com representações mais genéricas já produzidas, através da produção de subdivisões conceituais em vista da classificação cada vez mais precisa de particulares<sup>42</sup>. Isso é realizado no ato de *especificar*<sup>43</sup>.

Nessas passagens da “Introdução A” é relativamente simples perceber por que, dentre os três princípios discriminados na primeira *Crítica*, o princípio da especificação teria mais tarde na segunda introdução uma evidente prioridade. O que está em foco na primeira introdução é a discussão realizada na *CRP* sobre a conexão de conceitos superiores (mais gerais) e inferiores (menos gerais<sup>44</sup>) e a relação dos mesmos com a natureza. Assim, na referência<sup>45</sup> considerada Kant tematiza, como já havia feito em linhas gerais no “Apêndice”, a seguinte questão: a diversidade de formas naturais pode em si mesma ser determinada em conformidade com a ordenação lógica dos conceitos que formamos? Ou mais simplesmente: os conceitos empíricos que produzimos servem para *classificar / sistematizar*? Se o ato de especificar não é apenas lógico, mas está relacionado também à subdivisão dos *próprios* objetos da natureza, de modo a envolver a ideia de que eles se adequam à aplicação dos conceitos produzidos, é preciso ao menos *supor* no ato de conhecimento que a natureza em si mesma, por assim dizer, *se permite especificar*. Além disso, como condição do ato de classificação, Kant pressupõe a

---

<sup>41</sup> *Ak*, XX: 214.

<sup>42</sup> O conceito de “bola vermelha” representa, por exemplo, a conjugação de dois conceitos no sentido de especificar o conceito mais geral “bola”.

<sup>43</sup> *Ak*, XX: 214.

<sup>44</sup> Rigorosamente, não há conceitos ínfimos (mas sim menos gerais) pois no caso do conhecimento discursivo não há limites para a especificação.

<sup>45</sup> *Ibid.*

possibilidade por parte de nosso intelecto de produzir leis e conceitos particulares mais genéricos em vista da determinação de cada vez mais particulares numa hierarquia taxonômica. O ponto que nesse momento<sup>46</sup> é acentuado pela teoria kantiana consiste no seguinte: na ascensão de particulares para leis e conceitos empíricos cada vez mais genéricos temos sempre de supor, se pensamos a **própria** natureza como destinada a se especificar, que leis e conceitos particulares menos gerais (dos quais parte a faculdade de julgar reflexiva no seu primeiro ato – comparação – em vista da produção de regras empíricas mais gerais) já são em princípio subdivisões de conceitos mais genéricos que ainda estão por ser produzidos<sup>47</sup>. Numa palavra, se no *Aufstieg* de particulares para universais isso não fosse suposto, sequer poderia ser iniciado o processo de comparação em vista da produção de notas comuns. Toda investigação da natureza tem, portanto, de pressupor a possibilidade de uma permanente *especificação* a partir de leis e conceitos empíricos genéricos até regras particulares sempre o mais possível “baixas” na construção de um quadro taxonômico. Pensar um conceito particular como sendo uma regra *originariamente especificada* supõe a *possibilidade* da busca de conceitos menos específicos e, por conseguinte, com maior extensão<sup>48</sup>. Sendo assim, pode-se dizer que a sistematização da totalidade dos objetos depende essencialmente da função exercida pelo princípio da especificação – “(...) klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen koenne, die ganze Natur nach ihren empirischen Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur *specificire selbst* ihre transcendente Gesetze nach irgend einem Princip” (grifo meu)<sup>49</sup>. A tese de Kant a esse respeito pode ser cabalmente ratificada numa afirmação que qualifica o princípio da especificação, por assim dizer, como uma espécie de “coluna vertebral” da forma do princípio da finalidade formal que seria deduzido posteriormente<sup>50</sup>. Assim, ele chega mesmo a afirmar na segunda introdução que poder-se-ia denominar o princípio geral da faculdade de julgar reflexiva um “... princípio da especificação da natureza em vista de suas leis empíricas” (“... *das Gesetz der Specification der Natur in Ansehung ihrer empirischen Gesetze nennen koennte*”<sup>51</sup>).

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Esse ponto é explicado com precisão e clareza no excelente livro de Düsing (1986).

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> *Ak*, XX: 215.

<sup>50</sup> Esse ponto também é sublinhado por Düsing.

<sup>51</sup> *Ak*, V: 185-6. Cf. tb. *Ak*, XX: 216,1-3: “Ora, é claro que o juízo reflexivo não pode, segundo sua natureza, empreender a *classificação* da natureza inteira segundo suas diferenças empíricas, se não pressupõe que a natureza mesma *especifica* suas leis transcendentais segundo algum princípio. E

Muito embora a função desse princípio tenha sido sublinhada por Kant, é interessante notar que nas duas introduções os princípios da homogeneidade e da afinidade<sup>52</sup> são também descritos como fundamentais na tarefa de classificação. Assim, por exemplo, na “Introdução B” é afirmado que tem de haver um princípio comum (*gemeinschaftliches Prinzip*) entre os diferentes conceitos de um sistema que torne possível a passagem de um gênero (*Gattung*) para outro, ou de uma espécie (*Art*) ou subespécie (*Unterart*) para outra<sup>53</sup> – tal princípio, evidentemente, só poderia ser o princípio da afinidade. De qualquer modo, ambos os princípios têm de estar contidos no princípio da especificação, admitido que somente através da sua aplicação a natureza pode ser representada para a nossa faculdade de julgar como um *sistema* – numa palavra, ele é por excelência o princípio para a divisão ordenada da natureza em gêneros e espécies<sup>54</sup>.

Na primeira introdução, com o conceito de “técnica da natureza” (*Technik der Natur*) em suas leis particulares, Kant descreve a pressuposição do princípio da especificação da natureza, segundo o qual a mesma *se destina* à possibilidade de um sistema segundo gêneros e espécies. Esse conceito é central na “Introdução A”, mas é raramente usado na segunda - não obstante ele volte a ser valorizado em outras passagens da *CFJ*. A expressão “técnica” ou “arte” (*Kunst*) da natureza é utilizada no presente contexto para ressaltar que, em sua heterogeneidade de formas, a *própria* natureza torna possível a comparação e a transformação de seus objetos, bem como a ordem e a subordinação de espécies a gêneros, de tal modo que ela pode ser sistematizada através de suas leis e conceitos particulares.<sup>55</sup> Com a suposição de uma técnica da natureza é pensada a ordem do múltiplo da natureza num sistema lógico, de maneira que a faculdade de julgar pode avaliar a natureza como determinável a partir do seu ato de subsunção de particulares sob universais. Com isso é pressuposto que a natureza é apreensível (compreensível) em suas diferenças

---

esse princípio não pode ser nenhum outro que não o da adequação à faculdade do próprio juízo, de, na imensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, e, encontrado suficiente parentesco (*Verwandschaft*) destas, para trazê-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais universais (gêneros superiores), e assim poder chegar a um sistema empírico da natureza. O princípio próprio do Juízo é, pois: *A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do juízo*”.

<sup>52</sup> Cf., por exemplo, na nota anterior a expressão *Verwandschaft* (utilizada na “Introdução A”), que é o termo vernáculo para o empréstimo latino: *Affinitaet*.

<sup>53</sup> *Ak*, V: 184-5; cf. tb. *Ak*, V: 182. Em 1793, ano da publicação da segunda edição da *CFJ*, Kant dá a entender numa carta a Beck que jamais excluiu os princípios da homogeneidade e afinidade de sua filosofia teórica. Cf. *Ak*, XI: 441; carta de 18.8.1793; cf. tb. *Ak*, XV: 439 (Nr. 994).

<sup>54</sup> Sobre isso, cf. a introdução de Baeumler (1923). Cf. Tb. Düsing (*idem*).

<sup>55</sup> *Ak*, XX: 203-215.

e, por assim dizer, *final* relativamente às nossas faculdades de conhecimento<sup>56</sup>.

O conceito de uma “finalidade da natureza para a nossa capacidade de conhecer e para o seu uso” (“*Zweckmaessigkeit der Natur fuer unsere Erkenntnisvermoegen und ihren Gebrauch*”<sup>57</sup>) é analisado essencialmente na segunda introdução. É interessante notar que no conceito de uma finalidade do múltiplo sensível relativamente ao nosso poder de julgar está contido o de uma técnica da natureza. Este parece, assim, pressupor o primeiro. A relação que subsiste entre os dois conceitos seria então a seguinte. O uso da ideia de finalidade funciona para explicar o processo de referência das múltiplas formas da natureza ao nosso tipo de entendimento. Mas somente através da suposição de uma tal relação pode-se conceber uma técnica da natureza em suas leis particulares, i. é a representação da possibilidade de conhecimentos empíricos nos atos de subsunção. A finalidade expressa, portanto, um princípio transcendental que abre uma nova perspectiva relativamente à totalidade dos objetos. Através dele supomos necessariamente que a natureza não pode ser inacessível e estranha à nossa compreensão. Ele garante (apenas) *subjetivamente* que os fenômenos são elementos *comparáveis* e que, por conseguinte, eles permitem interconexões entre as diferenças manifestadas empiricamente. Com isso, é garantida a possibilidade de produção de ordens e sub-ordens sistemáticas graças à perspectiva de encontros de notas comuns. Pode-se afirmar então que a introdução do princípio da finalidade fornece propriamente a fundamentação dos princípios lógicos da homogeneidade, especificação e continuidade, através dos quais a natureza pode ser pensada como um sistema logicamente organizado.

A ação de classificar / sistematizar supõe, por conseguinte, a produção de regras empíricas, o que é subjetivamente garantido pelo princípio da faculdade de julgar. Mas, pode-se ainda indagar, como se dá no entender de Kant esse processo? A faculdade de julgar é compreendida como uma capacidade autônoma de conhecimento. Muito embora ela não tenha qualquer função objetiva, está certamente ao lado do entendimento como uma das condições de possibilidade do conhecimento. Nas palavras de Kant, a faculdade de julgar é “a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal”<sup>58</sup>. Ele também afirma – por sinal, de maneira pouco clara – que o poder de julgar pode ser pensado como o

<sup>56</sup> Em termos kantianos, supomos através do conceito de uma técnica da natureza que a natureza remete o dado ao nosso poder de conhecer, ou seja, que ela o leva em consideração (“... *eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen ...*”).

<sup>57</sup> *Ak*, V: 182.

<sup>58</sup> *Ak*, V: 178-9.

“termo médio” (*Mittelglied*) entre o entendimento e a razão<sup>59</sup>. Como a tarefa geral da atividade da faculdade de julgar envolve dois atos centrais, a saber, a produção de regras empíricas e o posterior ato de determinação *in concreto* dos particulares através das mesmas, pode-se supor que Kant tem em mente o seguinte. O entendimento disponibiliza *a priori* a forma de conceitos e leis empíricas através das categorias, logo, fornece as funções da unidade objetiva. A aplicação desta estrutura formal para a formação de conceitos dependia originariamente na *CRP* do uso regulativo de princípios da razão, os quais, contudo, foram unificados na terceira *Crítica* por meio de um único princípio da faculdade de julgar. Nesse sentido, é possível afirmar que a faculdade de julgar torna efetiva a aplicação de um conceito regulativo da razão (o conceito de *fin*) no seu trabalho de subsunção, referindo o múltiplo dado ao entendimento na produção de regras empíricas. Com efeito, a faculdade de julgar torna possível a aplicação das leis do entendimento ao conteúdo dado empiricamente através de uma *ideia*.

Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo têm de ser consideradas *como se* derivassem a sua existência de uma existência suprema. Deste modo, a ideia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos *procurar* a constituição e conexão dos objetos da experiência em geral.<sup>60</sup>

Isto se dá por intermédio de uma complexa atividade de produção de conceitos empíricos, que é descrito a partir de certos atos mentais<sup>61</sup> e cujo sucesso depende essencialmente do modo como pensamos o múltiplo da intuição através do princípio da finalidade formal. Esse processo havia sido descrito essencialmente na *Lógica* através de dois atos complementares que são novamente explicados nas introduções à *CFJ*:

No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante*. (...) Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*.<sup>62</sup>

A faculdade de julgar pode ser considerada, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no funda-

---

<sup>59</sup> *Ak*, V: 176-7. Cf. tb. *Ak*, III: 240.

<sup>60</sup> Cf, por exemplo, *Ak*, III: 442-3 – tradução portuguesa.

<sup>61</sup> *Ak*, XX: 220. Cf. Mertens (*loc. cit.*), pp. 115-124.

<sup>62</sup> *Ak*, V: 179-80.

mento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ela é a faculdade de julgar *reflexiva*, no segundo a *determinante*.<sup>63</sup>

O primeiro ato da faculdade de julgar caracterizado por Kant corresponde ao seu uso determinante (*bestimmend*). Nesse caso, a regra empírica produzida é ligada na ação de julgar à representação do particular intuído. Portanto, essa atividade supõe<sup>64</sup> a produção anterior de leis e conceitos empíricos, o que é realizado por intermédio de outro ato, o uso reflexivo (*reflektierend*) da faculdade de julgar. A dificuldade teórica essencial consiste então em explicar o segundo ato, pois ele constitui o momento principal da *Taetigkeit* da faculdade de julgar na formação das representações particulares que tornam possível a classificação e a consequente sistematização de classes fenomênicas.

O conceito de *reflexão* no contexto da *CFJ* é definido com maior precisão na primeira introdução:

*Refleir (Ueberlegen)*, porém, é: comparar e manter-juntas (*zusammenhalten*) dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso.<sup>65</sup>

O ato de comparar (*vergleichen*) havia sido anteriormente<sup>66</sup> colocado ao lado da reflexão e da abstração (*Abstraktion*) como consistindo num dos três atos lógicos distintos da *razão*<sup>67</sup> pelos quais os conceitos empíricos são gerados. Mas na passagem acima a comparação é claramente atribuída ao processo de reflexão e, logo, não à razão, mas sim ao uso reflexivo da *faculdade de julgar*. O verbo *zusammenhalten* (*compreender*<sup>68</sup>) é empregado na esfera dessa explicação no sentido de selecionar, separar e relacionar as características sensíveis comuns encontradas em cada representação (*Vorstellung*) empírica. Em outras palavras, a expressão significa discernir representações dadas como as notas que constituem a “compreensão” de um conceito. Assim, diz Kant, a reflexão envolve, por um lado, a *comparação* entre si das diversas representações

<sup>63</sup> *Ak*, XX: 211.

<sup>64</sup> *Ak*, V: 179.

<sup>65</sup> *Ak*, XX: 211. A tradução é do Prof. Rubens Torres.

<sup>66</sup> *Ak*, IX: 94.

<sup>67</sup> Na *Lógica* os três atos lógicos são referidos na verdade ao entendimento. Entretanto, o único uso lícito das ideias da razão no campo do conhecimento é o uso lógico (a razão não pode constituir conhecimentos). Além disso, o “Apêndice” associa este uso à formação de conceitos. Suponho então que a atribuição dessas funções ao entendimento pode ter se devido a uma distração de Jaesche ou do próprio Kant.

<sup>68</sup> Agradeço a tradução precisa do termo ao Prof. Guido de Almeida.

sensíveis (correlatas daquilo que é intuído) das quais o sujeito é consciente e, por outro, a comparação das mesmas com o intelecto do mesmo.

Ora, visto que mesmo na mera consciência empírica dos estados subjetivos tem de haver conceitos – exatamente para que cada estado possa ser pensado –, pode-se dizer que cada característica sensível pensada numa representação empírica já traduz uma regra particular originária – ou seja, uma *nota*. A tarefa essencial do ato de refletir é, portanto, separar as regras (conforme o caso, as *notas*) que expressam características sensíveis *comuns* às diversas representações do que é intuído, em vista da produção de conceitos particulares. Estes permitirão a compreensão de diferentes representações em *uma*<sup>69</sup> consciência, através da produção de um conceito de objeto. Com efeito, ao se referir ao ato de comparar representações com a faculdade de conhecimento (“... *mit seinem Erkenntnisvermoegen ...*”<sup>70</sup>), Kant essencialmente está ratificando que, ao refletir, o sujeito busca o que há de idêntico na diversidade do que lhe é representado. Sobre isto, é particularmente esclarecedor um texto escrito pouco antes da primeira edição da *CFJ*. Nele é sublinhada a importância da ação de comparar no interior do processo de reflexão<sup>71</sup>.

Eu reflito sobre coisas, isto é, eu me torno consciente de diferentes representações uma a uma, ou eu comparo diferentes representações com minha consciência; sendo assim, então as comparo (*vergleiche*) entre si. Isso é *comparation*. (Tradução minha.)<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> *Ak*, IX: 94.

<sup>70</sup> *Ak*, XX: 211.

<sup>71</sup> O termo *reflexão* em Kant suscita uma certa ambiguidade e pode se referir não apenas ao ato da faculdade de julgar em seu uso reflexivo, mas também à *reflexão transcendental*, que não pode ser assimilada ao processo descrito na *CFJ*. Os conceitos de reflexão (identidade e diferença, interno e externo, matéria e forma. Cf. *Ak*, III: 214-26) são conceitos usados para a *orientação* e aplicados pela faculdade de julgar às representações. Eles estão, portanto, relacionados a uma operação desta faculdade anterior ao ato de determinar, e que consiste em comparar conceitos entre si, com intuições e com a nossa faculdade de conhecimento. A reflexão transcendental serve para determinar o caráter de cada representação que precede os conceitos das coisas e, por conseguinte, a esfera de validade das mesmas. Esse ato visa “... uma determinação do lugar a que pertencem as representações das coisas comparadas, com a finalidade de saber se é o entendimento puro que as pensa, ou a sensibilidade que as dá no fenômeno” (*Ak*, III: 220). O uso ilícito de tais conceitos gera o que Kant denomina “anfíbolias”, isto é, ou bem a “intelectualização” das aparências, ou bem a “sensualização” dos conceitos do entendimento – cf. *Ak*, III: 221. É entretanto razoável supor que os conceitos da reflexão (aplicados aos esquemas da imaginação) tornam possível a formação de conceitos empíricos e, juntamente com eles, a formação das categorias, pois estas nada mais são do que a forma dos conceitos empíricos. Mas tenho ainda muitas dúvidas sobre essa possibilidade.

<sup>72</sup> Cf. *Ak*, XXIV: 566. “Ich reflectire ueber Dinge d. h. ich werde mir nach und nach verschiedener Vorstellungen bewust, oder ich vergleiche verschiedene Vorstellungen mit meinem Bewustsey; ist das, so vergleiche ich sie untereinander, das ist *comparation ...*”.

O objetivo da passagem é indicar que, ao *atentar*<sup>73</sup> para as diversas representações que têm de ser posteriormente comparadas, o sujeito se torna consciente das mesmas, ou seja, pensa cada uma delas com regras (com usos) singulares para distingui-las. Uma vez separadas, elas podem então ser comparadas para selecionar os conteúdos comuns entre as regras que correspondem a cada coisa representada empiricamente. Por fim, as características comuns expressas conceitualmente são *abstrai-das do* que há de diverso em cada elemento representado. Os conteúdos comuns (notas) expressos abstratamente são coligidos e formam conceitos empíricos capazes de ter um *uso universal* – e não apenas singular –, fato que torna possível sistematizar classes de objetos<sup>74</sup>.

O uso reflexivo da faculdade de julgar e a formação de conceitos empíricos só é possível admitindo-se que a complexidade exibida pelo múltiplo dos dados empíricos não pode exceder as potencialidades do intelecto humano. A totalidade dos objetos da natureza tem de ser previamente pensada, portanto, como conforme à natureza do entendimento para que este possa captá-la, por assim dizer, e tornar possível a sistematização empírica. Contudo isso só é possível se a natureza é pensada *como se* fosse um produto de uma atividade intencional de um ser inteligente, o que significa, como já esclarecido, pensá-la através de uma *ideia*, ou seja, a ideia de *finalidade da natureza relativamente à inteligência humana*.

A ação regulativa da faculdade de julgar *complementa* assim o uso constitutivo das categorias e princípios puros, pois a sistematização empírica é dependente da aplicação da ideia de finalidade. Nesse sentido, antes do primeiro ato da faculdade de julgar (comparação) é necessário pensar o dado da intuição como um *objeto qualquer* (i. é como algo que pode ser identificado como o *mesmo*, ou ainda, como algo que pode ser

<sup>73</sup> A “atenção” (*attentio*) para as diferentes representações é um elemento do processo de formação de conceitos que já havia sido identificado por Wolff. Cf. sobre isso Baeumler (1923), p. 202 e Baeumler (1915). Cf. tb. Liedtke (1964), pp. 99-145. A *Aufmerksamkeit* já é parte da ação de *comparar*, que por sua vez parece ser compreendida por Kant como o componente central do ato de refletir. Ao atentar para cada representação em vista de uma possível unidade da consciência dessas representações, o sujeito busca o que há de idêntico, o que há de comum em suas características individuais. A teoria de Kant se afasta claramente de Baumgarten e Meier, que distinguem as funções de reflexão e comparação. Para estes a comparação se limita a um *atentar para as diferenças*. Cf. *Ak.*, III: 215-6 e *Ak.*, XVI: 555-6 (Nr. 2876 e 2878).

<sup>74</sup> As inferências da faculdade de julgar reflexiva podem ser divididas em duas espécies: analogia e indução. Cf. *Ak.*, IX: 132. “A *indução* infere, pois, do particular para o universal (*a particulari ad universale*) segundo o princípio da *generalização*: *o que a muitas coisas de um gênero convém, convém às demais também*. A *analogia* infere da semelhança *particular* de duas coisas a semelhança *total*, segundo o princípio da especificação: as coisas de um gênero das quais conhecemos muitos aspectos concordantes também concordam nos demais aspectos que conhecemos em algumas coisas deste gênero, mas não percebemos em outras”.

pensado em momentos e lugares diferentes). Neste instante inicial, por assim dizer, não pode haver ainda um conceito determinado de objeto e há, portanto, apenas uma referência indeterminada a um objeto na base do processo de produção de conceitos de *primeira* ordem. Tal referência tem a função de tornar possível o *pensamento* de uma intuição (espácio-temporalizada) como um *objeto em geral* e antecipa um conceito possível. A referência indeterminada a um objeto pode ser expressa com a palavra “isto” (= “objeto qualquer”) e caracteriza o uso de conceitos puros aplicados a algo de dado para o qual é buscado um conceito determinado. Nesse momento, é claro, não há ainda a formação de qualquer conceito ou juízo, mas unicamente o uso constitutivo-crítico das categorias. Tal uso, entretanto, depende dos atos próprios da faculdade de julgar reflexiva na formação de um quadro conceitual empírico ordenado. A aplicação das categorias poderia em tese ser operativa sem o princípio da finalidade. Mas apenas porque este aduz uma garantia *subjéctiva* de que é *possível conhecer*, a despeito da hipótese da heterogeneidade excessiva entre os objetos da experiência, a mente é levada ao processo de comparação que conduz à produção de gêneros e espécies.

### **O problema crítico e a estrutura da dedução transcendental do princípio da finalidade**

Kant entende que o princípio da finalidade formal não pode ser um princípio do entendimento, nem um princípio regulativo da razão teórica e nem um princípio da *razão* prática pura<sup>75</sup>, mas ele tampouco pode ser considerado um princípio empírico<sup>76</sup>. A questão sobre o lugar do princípio da finalidade no interior da filosofia transcendental é colocada explicitamente por Kant na primeira introdução, particularmente numa passagem na qual afirma que o princípio transcendental da faculdade de julgar contém a suposição de “... que a natureza atua segundo a ideia de um sistema da subdivisão da mesma, em vista da possibilidade da experiência enquanto um sistema empírico, na especificação das leis transcendentais do entendimento (princípios da sua possibilidade como natureza em geral), i. é na multiplicidade de suas leis empíricas”.<sup>77</sup> Kant refere-se aqui a “princípios da possibilidade da natureza em geral”, portanto, a leis transcendentais da natureza que trazem consigo a forma das

<sup>75</sup> Ak, V: 184. “Dieser transzendente Begriff einer Zweckmaessigkeit der Natur ist nun weder ein Naturbegrif, noch ein Freiheitsbegriff...”. Cf. tb. Ak, XX: 204.

<sup>76</sup> Ak, XX: 211. “Auf Rechnung der Erfahrung kann man ein solches Prinzip auch keineswegs schreiben, weil nur unter Voraussetzung desselben es moeglich ist, Erfahrungen auf systematische Art anzustellen”.

<sup>77</sup> Ak, XX: 242; cf. tb. XX: 215.

diversas leis particulares que devem ser buscadas e especificadas de uma maneira sistemática. Vimos acima que, considerados independentemente de toda possível diversidade empírica, conceitos e princípios transcendentais do entendimento representam apenas o que é um objeto em geral. A abstração de toda diversidade envolve uma distinção central para explicar a relação das leis transcendentais com o projeto de um sistema empírico da natureza. Sobre esta relação Kant afirma o que segue:

Ora, esses conhecimentos empíricos constituem, segundo aquilo que necessariamente têm em comum (ou seja, aquelas leis transcendentais da natureza), uma unidade *analítica* de toda experiência, mas não aquela unidade  *sintética* da experiência como um sistema, que liga as leis empíricas, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente (e onde sua diversidade pode ir ao infinito), sob um princípio.<sup>78</sup> (Grifo meu.)

Os princípios transcendentais estabelecem, por exemplo, que todos os fenômenos são grandezas extensivas, que têm um grau calculável de realidade, que estão sujeitos à sucessão temporal segundo a lei da causalidade natural, que devem permanecer no espaço e no tempo etc. Nessa passagem tais princípios são descritos como os elementos que nos conhecimentos particulares (empíricos) permanecem constantes e idênticos. É isto precisamente que Kant quer dizer com a expressão “*analytische Einheit der Erfahrung*”. “Unidade analítica” significa na terminologia kantiana a identidade presente em muitos, os quais, do ponto de vista empírico, diferem entre si. A expressão descreve a *universalidade* que caracteriza o entendimento discursivo e, portanto, a universalidade presente na *forma* de leis e conceitos empíricos<sup>79</sup> – e esse é o motivo pelo qual os princípios transcendentais são também denominados “*Naturbegriffe*”<sup>80</sup>. A possibilidade da unidade analítica da experiência supõe, porém, a ligação do múltiplo dado através da apercepção originária. É esta consciência, mais precisamente entendida como a consciência da unidade  *sintética* de um múltiplo da intuição em geral (a unidade objetiva, ou transcendental, da apercepção<sup>81</sup>), que a rigor torna possível a existência de conceitos de objetos – a unidade objetiva da consciência é particularmente a unidade conferida às representações que constituem as notas características que são relacionadas num conceito empírico. Entretanto, na citação acima não está em questão o processo de fundamentação transcendental estudado na *CRP*. Quero dizer que a expressão “*synthe-*

<sup>78</sup> *Ak*, XX: 203.

<sup>79</sup> Cf. *Ak*, III: 109 e *Ak*, V: 406-7.

<sup>80</sup> *Ak*, V: 174.

<sup>81</sup> Cf. *Ak*, III: 112-3 (parágrafo 18).

*tische Einheit der Erfahrung*” não se refere aí à unidade sintética da percepção, mas sim à natureza enquanto sistema, também considerada na diversidade de leis particulares, relativamente aos quais universais têm de ser especificados. Esse sistema é denominado por Kant “unidade sintética”, na medida em que ele não abstrai da diversidade empírica, mas sim leva em consideração o dado no múltiplo da natureza<sup>82</sup>.

Contudo, pensa Kant, a representação de um sistema da natureza a partir de uma perspectiva empírica é possível apenas através da aplicação do princípio transcendental da finalidade formal. Ora, a relação desse princípio transcendental com os conceitos puros deduzidos na primeira *Crítica* é derivada da solução do que denominei *problema sistemático* e pode ser resumida e repetida na seguinte explicação. A natureza não é a rigor representada *como* final relativamente ao nosso entendimento, mas sim para a própria faculdade de julgar, que tem a função de produzir leis e conceitos empíricos a partir do múltiplo da natureza. Entretanto, o “solo”<sup>83</sup> da experiência é comum tanto ao princípio da finalidade quanto para os conceitos e princípios do entendimento, já que todos têm de modos diversos relação com o mundo. Eis por que o princípio da faculdade de julgar tem de ser também considerado um princípio transcendental, porém, *subjetivo*, já que não sendo uma categoria<sup>84</sup>, não pode ter validade objetiva. Sem a suposição de que a *própria* natureza em sua multiplicidade de objetos empíricos funciona de um modo que se presta à ordenação de um sistema material, a produção eventual de conceitos e leis aptos a se organizarem taxonomicamente teria de ser considerada pelo sujeito mero acidente. Em tese, supondo que o quadro categorial do nosso entendimento ainda existisse mesmo na falta de um princípio para a faculdade de julgar reflexiva, poderíamos ainda produzir conceitos. Kant imagina a hipótese de que certos dados se prestassem apenas “por sorte, ou por acaso” (*gluecklicher Weise*<sup>85</sup>) a formar regras particulares. Mas no caso-limite de um completo caos ao nível empírico, tais conceitos seriam, entretanto, regras que a rigor classificariam tão-somente fenômenos isolados (tais regras teriam um uso apenas singular<sup>86</sup>), mas jamais classes

---

<sup>82</sup> Acompanho aqui as interpretações dos últimos capítulos de Karja (*loc. cit.*).

<sup>83</sup> *Ak*, V: 173-4. A experiência é em última análise o solo (*Boden, territorium*) em questão. A rigor, os princípios do entendimento são legisladores para esse território (eles o delimitam), mas não o princípio da finalidade formal, que é apenas regulativo para a faculdade de julgar, com a qual tratamos de ocupá-lo.

<sup>84</sup> *Ak*, XX: 220.

<sup>85</sup> *Ak*, XX: 210. “... wenn sich *besondere Wahrnehmungen* einmal gluecklicherwer Weise zu einem empirischen Gesetzen qualificirten”.

<sup>86</sup> Cf. *Ak*, V: 193. Esta suposição pode ser depreendida dessa passagem da terceira *Crítica*, onde Kant sugere que se permanecêssemos tendo a capacidade de aplicar categorias na ausência do princípio da finalidade, seria possível em princípio “conhecer” através de leis e conceitos particula-

de objetos - hipótese que, é claro, tornaria impossível qualquer tentativa de sistematização empírica. Ou seja, se nem mesmo por acaso certos fenômenos permitissem a formação de conceitos capazes de classificar hierarquicamente, “... teríamos sempre apenas coisas singulares, por assim dizer isoladas, para o entendimento, nunca, porém, uma classe dos mesmos que pudesse cair sob conceitos genéricos e específicos ...”<sup>87</sup>. Se, portanto, não pressupuséssemos uma *possível* ordem sistemática na esfera empírica e, por conseguinte, toda organização se desse por mero acaso, a natureza consistiria para nós numa “*verworrenen Stoffe*”<sup>88</sup>, isto é numa matéria confusa, na qual seria impossível buscar qualquer relação entre as características sensíveis eventualmente registradas por nosso intelecto. Nesse cenário, os dados que porventura fossem determinados por conceitos (com usos singulares) seriam *incomparáveis* com outros dados. Numa palavra, a natureza seria para nós um “labirinto do múltiplo” (“*ein Labyrinth der Mannigfaltigkeit*”<sup>89</sup>) no qual seria inviável qualquer orientação, pois ela resumir-se-ia num “*rohes chaotisches Aggregat*”, que “... *nicht die mindeste Spur eines Systems darlegte, ob wir gleich ein solches nach transcendentalen Gesetzen voraussetzen muessen*”<sup>90</sup>.

Para encerrar a discussão sobre a questão crítica, isto é sobre o lugar do princípio da finalidade na filosofia transcendental, resta ainda esclarecer três pontos. Em primeiro lugar, falta lembrar os motivos centrais alegados por Kant para classificá-lo como um princípio *da* faculdade de julgar. Também falta esclarecer o termo “*herautoromia*”, que é utilizado na filosofia transcendental para se referir a esse princípio formal. Por fim, o que é o objetivo central desse capítulo, apresentarei um esquema da sua prova oficial, desenvolvida na “Introdução B”.

Os mencionados motivos podem ser assim resumidos. A *CFJ* resolve a questão sobre o lugar do princípio na filosofia crítica ao atribuir à faculdade de julgar um princípio que no “Apêndice à Dialética Transcendental” era atribuído à razão. Esta acumulava, por assim dizer, uma função meramente lógica com uma função classificatória. Mas essa última função tinha necessariamente de ser atribuída à faculdade de julgar. Pois *judgar* para Kant significa *subsumir*; e subsumir significa, em prin-

---

res que seriam produzidos para usos estritamente singulares. Mas nesse caso a diversidade dos particulares seria ainda incompreensível para nós, pois não haveria qualquer ordenação possível para as regras particulares que fossem eventualmente produzidas.

<sup>87</sup> *Ak*, XX: 216. “(...) immer nur einzelne fuer den Verstand gleichsam isolierte Dinge nie aber eine Classe derselben, die unter Gattungs- und Artsbegriffe gebracht werden koennten (...)”.

<sup>88</sup> *Ak*, V: 185-6.

<sup>89</sup> *Ak*, XX: 214.

<sup>90</sup> *Ak*, XX: 214. Cf. tb. *Ak*, III: 435 e *Ak*, III: 529-30.

cípio, *determinar*. O ato de determinar tem a função de aplicar conceitos. Entretanto, tal ação tem de supor a produção de conceitos *empíricos* para ser efetivado na produção de juízos assertóricos. *Diante disto, um princípio da faculdade de julgar só pode consistir num princípio para favorecer o seu trabalho de subsunção*<sup>91</sup>. Como *sistematizar* não consiste em outra coisa senão em classificar segundo gêneros e espécies as substâncias e leis cujas formas são constituídas pelas regras do entendimento, não apenas o ato de *determinar*, mas também o ato de *sistematizar* têm de ser atribuídos à faculdade de julgar. Na *CRP* havia sido afirmado que a faculdade de julgar (determinante) não podia ter um princípio<sup>92</sup>, motivo pelo qual teve de ser considerado um outro uso (*Gebrauch*) para a faculdade de julgar<sup>93</sup>. Portanto, já ciente do equívoco que seria manter a sua teoria tal como foi exposta no “Apêndice”, Kant termina também por transferir para a faculdade de julgar a *realização* daquela exigência que era feita pela razão, a saber, a busca da unidade do conhecimento empírico. Com isso, os atos lógicos que antes caracterizavam parcialmente o uso hipotético-sistematizante (den *hypothetischen Gebrauch der Vernunft*<sup>94</sup>) da razão (comparação, reflexão e abstração) passam a caracterizar o uso *reflexivo* da faculdade de julgar na introdução da terceira *Crítica*.

Concebido como um princípio regulativo-transcendental, a finalidade da natureza tem de ser compreendida como um instrumento puramente heurístico, i é metodológico. E como ele cumpre na *CFJ* precisamente uma função que foi atribuída originalmente à razão, da mesma maneira que os princípios da homogeneidade, especificação e continuidade (ou afinidade), o princípio da finalidade não pode ser uma regra objetiva no mesmo sentido que uma categoria o é. Na medida em que se refere ao mundo, pode-se dizer que ele, como aqueles princípios do “Apêndice”, tem uma validade objetiva, que é, porém, indeterminada (“... *objective, aber unbestimmte Gueltigkeit haben*”<sup>95</sup>). Essa é a característica essencial de um princípio subjetivo e transcendental. Kant utiliza um termo específico para distinguir na esfera do conhecimento a propriedade de uma faculdade que produz um princípio para aplicá-lo a si própria: “*heautonomia*” (*Heautonomie*). No interior da filosofia teórica um poder *autônomo*, como o entendimento, produz conceitos e princípios puros

---

<sup>91</sup> Cf. *Ak*, XX: 195.

<sup>92</sup> Cf. *Ak*, IV: 96 e A646. Cf. tb. *Ak*, XX: 212, além de V: 179 e 311.

<sup>93</sup> Cf. *Ak*, V: 179. Para uma discussão mais detalhada sobre os usos reflexivo e determinante da faculdade de julgar, cf. Marc-Wogau (*loc. cit.*), pp. 10-15 e Kulenkampff (1978), pp.34-44.

<sup>94</sup> *CRP*, A 647.

<sup>95</sup> *Ak*, III: 438.

para serem aplicados na constituição do mundo. O princípio da faculdade de julgar, contudo, é produzido para ser aplicado “... não à natureza (como autonomia), mas a si mesmo (como heautonomia), *a fim de guiar sua reflexão sobre a natureza*”<sup>96</sup> (grifo meu). “Heautonomia” e “subjetivo” são, portanto, expressões sinônimas nesse contexto. No princípio subjetivo da finalidade formal é representada *a priori* a relação do múltiplo das formas da natureza com nosso poder de conhecer. Mas a finalidade dos objetos da natureza relativamente ao entendimento humano é apenas uma presunção, uma esperança<sup>97</sup>, de encontrar características sensíveis semelhantes entre os dados fenomênicos, as quais tornam possíveis as relações entre notas por meio das categorias. Nada garante, por conseguinte, que características comuns em muitos casos não se manifestem e tornem fracassadas e decepcionantes as operações de conhecimento e de sistematização empíricas. Por esse motivo Kant afirma em diversos momentos que o princípio em questão é indeterminado<sup>98</sup>.

A sua dedução serve para demonstrar que ele é um princípio heautônomo, isto é que é aduzido pela faculdade de julgar para operar o seu *próprio* processo de reflexão. Talvez por isso Kant possa afirmar que o seu princípio contém uma “legislação do contingente, do acaso” (“*Gesetzlichkeit des Zufälligen*”). De fato, a faculdade de julgar legisla sobre algo que é em essência contingente para o sujeito. Sua legislação não é capaz de afastar a contingência do múltiplo sensível em relação aos conceitos do entendimento. A identidade em muitos indivíduos é pensada através das categorias, mas aqueles são diferentes entre si do ponto de vista empírico. A estrutura formal transcendental nada pode determinar no que concerne ao modo como as características empíricas podem se dar.

Em síntese, os passos da prova da validade do princípio da finalidade formal, vale dizer, da sua dedução<sup>99</sup>, estão contidos não linearmente nos parágrafos IV e V da introdução definitiva. De qualquer modo, com base no que foi explicado até aqui pode-se com alguma facilidade construir uma argumentação que conduz à prova da necessária suposição do princípio. O conceito de finalidade está intrinsecamente associado à maneira como nós, seres que possuem um intelecto discursivo, produzimos regras empíricas. Um sistema empírico da natureza (constituído pela produção de um corpo ordenado de proposições particulares ligadas dedutivamente) não pode ser simplesmente derivado de um prin-

---

<sup>96</sup> Ak, V: 184-5-6.

<sup>97</sup> Ak, XX: 204.

<sup>98</sup> Cf., por exemplo, Ak, XX: 214 e Ak, V: 188.

<sup>99</sup> Ak, V: 184.

cípio superior. Portanto, já que o fim do entendimento tem de ser concebido como possível, é necessário supor que aquilo que é dado sensivelmente seja conforme à nossa capacidade de conhecimento. Entretanto, um dos resultados da *CRP* consiste na tese de que é impossível erguer pretensões de conhecimento acerca do substrato da natureza – em última análise, é impossível obter uma comprovação empírica de que o múltiplo intuído é de fato conforme ao poder cognitivo humano. O princípio da finalidade é, porém, um princípio *necessário* para que aquilo que é fornecido empiricamente possa ser reconhecido objetivamente – numa palavra, se o sujeito tem a intenção de conhecer, tem de *poder* conhecer<sup>100</sup>. Assim, o princípio representa uma regra transcendental. Os passos da dedução contidos nos parágrafos acima indicados podem ser assim resumidos:

[1] A unidade sintética da natureza entendida como um sistema de leis e conceitos particulares é uma exigência<sup>101</sup> do entendimento. Ou seja, ele exige a unidade da natureza segundo leis específicas, i. e. exige a sistematicidade da natureza.

[2] A unidade da natureza segundo leis gerais já está dada com os conceitos e princípios puros.

[3] A unidade segundo leis específicas tem de ser buscada na experiência. Esta procura tem de ser realizada pela faculdade de julgar.

[4] A unidade segundo leis específicas constitui um desígnio (fim) necessário do entendimento. Tal fim não pode ser autocontraditório.

[5] A relação entre a natureza (ou seja, a totalidade dos objetos considerada de um ponto de vista empírico) e nossas faculdades cognitivas é contingente. Por conseguinte, o sucesso daquele desígnio é contingente.

[6] A crença no sucesso é, contudo, necessária, uma vez que é irracional buscar o impossível. O ato de conhecer supõe *poder conhecer*.

[7] Essa crença implica a crença na finalidade da natureza relativamente às nossas faculdades cognitivas.

[8] A finalidade da natureza relativamente às faculdades cognitivas é um princípio transcendental, pois constitui uma condição de possibilidade do conhecimento de objetos *empíricos* – muito embora não uma condição

---

<sup>100</sup> Cf. *Ak*, V: 180-1. “Nun kann dieses Prinzip kein anderes sein, als: dass, *da* allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur (obzwar nur nach dem allgemeinen Begriffe von ihr als Natur) vorschreibt, die besondern, empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit *betrachtet werden muessen*, als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermoegen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen moeglich zu machen, gegeben haette”. (grifo meu).

<sup>101</sup> Mais precisamente, a unidade sintética da experiência é algo que se coloca como uma exigência (ou como um fim a ser buscado) diante do fato de que a prova das categorias garante a possibilidade do conhecimento em geral e, com ele, a possibilidade de um sistema natural meramente formal.

de possibilidade dos objetos do conhecimento (porque a finalidade não é um predicado real dos objetos do conhecimento empírico, i. é, da natureza).

Essa prova tem a dupla função de resolver os problemas sistemático e crítico aqui tratados. Com respeito à relação entre o princípio da faculdade de julgar reflexiva e os juízos estéticos e teleológicos, suponho que uma das teses subjacentes à *CFJ* é a de que o princípio da conformidade a fins da natureza aduzido na introdução representa a forma de *todas*<sup>102</sup> as espécies de juízos reflexivos. Com referência à doutrina dos juízos reflexivos estéticos, isto é dos juízos de gosto sobre o belo, a relação com o princípio da finalidade formal é essencialmente estabelecida já na “Introdução B”. Evidentemente, a exposição dos detalhes dessa conexão ultrapassa a proposta do meu trabalho. Limito-me apenas a lembrar que uma descrição geral do processo de produção de juízos particulares sobre o belo é feita numa detalhada passagem da “Introdução B”<sup>103</sup> que enfatiza a atividade da faculdade de julgar reflexiva, guiada pelo seu princípio. A tese de que a *possibilidade* de produção de conceitos empíricos e a existência de juízos estéticos têm de estar diretamente baseadas na validade do princípio transcendental (ou puramente formal) da finalidade é claramente defendida por Kant<sup>104</sup>. Como sugeri, creio que ele expressa também a regra que representa a forma dos juízos teleológicos, um tipo de juízo dependente da possibilidade de aplicação do mesmo conceito de *fim*, cujo uso só pode ser operativo no ato de julgar reflexivo<sup>105</sup>.

<sup>102</sup> Isso significa que o princípio geral tem de valer para todos os objetos do conhecimento empírico, por conseguinte, tanto para os objetos que são belos, como para os que não são, tanto para os organismos quanto para os agregados mecânicos. Diante disto, uma objeção possível seria: mas os princípios dos juízos estéticos e dos juízos teleológicos valem apenas para alguns (que satisfaçam uma condição particular que outros não satisfazem). Uma resposta parcial para esse problema foi aduzida por mim em Cordeiro (2010).

<sup>103</sup> Cf. *Ak*, V: 189. “Wenn mit der blossen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung, ohne Beziehung derselben auf einen Begriff zu einer bestimmten Erkenntnis, Lust verbunden ist: so wird die Vorstellung dadurch nicht auf das Objekt, sondern lediglich auf das Subjekt bezogen; und die Lust kann nicht anders als die Angemessenheit desselben zu den Erkenntnis vermoeen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiel sind, und sofern sie darin sind, also bloss eine subjektive formale Zweckmaessigkeit des Objekts ausdruecken. Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne dass die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermoeen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermoeen der Anschauung a priori) zum Verstande, als Vermoeen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung unabsichtlich in Einstimmung versetzt und dadurch ein Gefuehl der Lust erweckt wird, so muss der Gegenstand alsdann als zweckmaessig fuer die reflektierende Urteilskraft angesehen werden. Ein solches Urteil ist ein aesthetisches Urteil ueber die Zweckmaessigkeit des Objekts.”

<sup>104</sup> *Ak*, V: 191.

<sup>105</sup> Sobre o ponto, cf. Cordeiro (2010).

## Referências

- ALLISON, H. "The principle of purposiveness in the *Critique of judgement*". In: S. Sedgwick (ed.). *The idea of system in German idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BAEUMLER, A. *Das Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Ästhetik*. München: Delphin-Verlag, 1915.
- \_\_\_\_\_. *Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik (Erster Band: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft)*. Halle: Max Niemeyer, 1923.
- BARTUSCHAT, W. *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt: Klostermann, 1972.
- BAUCH, B. *Immanuel Kant*. Berlin: Göschen, 1917.
- BAUM, M. *Die Transzendente Deduktion in Kants Kritiken*. Phil. Diss. Koeln, 1975.
- BECK, L. W. *A commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- BIEMEL, W. *Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst*. Köln: Universitätsverlag, 1959.
- BOMMERSHEIM, P. "Der vierfache Sinn der inneren Zweckmässigkeit in Kants Philosophie des Organischen", *Kant-Studien* 32.1 (1927): 290-309.
- CASSIRER, H. W. *A commentary on Kant's Critique of judgement*. London: Methuen, 1938.
- CORDEIRO, R. V. "A antinomia da Faculdade de julgar teleológica", *Analytica* 14.1 (2010): 139-171.
- \_\_\_\_\_. "Mecanicismo e teleologia no contexto das antinomias de Kant", *O que nos faz pensar* 19 (2005): 153-179.
- DÜSING, K. *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn: Bouvier, (1986).
- \_\_\_\_\_. "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel". In: R.-P. Horstmann; H.-F. Fulda (Hrsg.), *Hegel und die "Kritik der Urteilskraft"*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1990: 139-157.
- HORSTMANN, R.-P. *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*. 2. Aufl., Weinheim: Beltz Athenäum, 1995
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. por Valerio Rohden. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

- \_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*. Trad. por Valerio Rohden. São Paulo: Abril, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Kants gesammelte Schriften*. (Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften). Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- \_\_\_\_\_. *Primeira Introdução à Crítica da faculdade de julgar*. Trad. por Rubens Torres (Coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Abril, 1980.
- KARJA, H. *Heuristische Elemente der Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Heidelberg, 1975.
- KULENKAMPFF, J. *Kants Logik des ästhetischen Urteils*. Frankfurt, 1978.
- KUYPERS, K. *Kants Kunsttheorie und die Einheit der Urteilskraft*. Amsterdam/London, 1972.
- LIEDTKE, M. *Der Begriff der reflektierenden Urteilskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Phil Diss. Hamburg, 1964.
- MARC-WOGAU, K. *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft*. Uppsala/Leipzig, 1938.
- McLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier, 1989.
- MERTENS, H. *Kommentar zur ersten Einleitung in Kants Kritik der Urteilskraft*. München, 1975.
- PINDER, T. “Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs ‘transzendental’ in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A11 f. / B25)” *Kant-Studien* 77 (1986): 1-40.
- STADLER, A. *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*. Berlin, 1914.
- TONELLI, G. “Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmaessigkeit in der Kritik der Urteilskraft”, *Kant-Studien* 49 (1957/58): 154-166.
- TUSCHLING, B. “Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früherer Rezeption der Kritik der Urteilskraft”. In: H.F. Fulda; R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*. Stuttgart, 1990: 174-188
- \_\_\_\_\_. “The system of transcendental idealism: Questions raised and left open in the *Kritik der Urteilskraft*”, *The Southern Journal of Philosophy* 30 Supplement (1991): 109-127.
- ZAMMITO. *The genesis of Kant’s Critique of judgement*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- ZOCHER, R.. *Kants Grundlehre*. Erlangen, 1959.

**Resumo:** Meu artigo apresenta um comentário crítico da tese de Kant segundo a qual o princípio da finalidade formal fundamenta a possibilidade da sistematicidade da natureza de um ponto de vista empírico. Na segunda introdução à *Crítica da faculdade de julgar* Kant identifica esse princípio como a regra que guia a faculdade de julgar reflexiva em sua investigação da natureza. Kant sugere principalmente que o princípio da finalidade formal (enquanto um princípio transcendental do conhecimento) expressa uma regra que a faculdade de julgar produz completamente *a priori* em sua reflexão sobre a natureza. Meu texto visa explicar por que o princípio da faculdade de julgar reflexiva é considerado um princípio transcendental cuja legitimidade requer uma espécie de “dedução”.

**Palavras-chave:** juízo determinante, juízo reflexivo, leis empíricas, princípio da finalidade formal, princípios transcendentais, unidade da experiência

**Abstract:** My paper offers a critical commentary of Kant's thesis that the principle of the formal purposiveness founds the possibility of the systematicity of nature in its empirical laws and concepts. In the second Introduction to the *Critique of judgment* Kant identifies this principle as the one that guides reflective judgment in its cognitive inquiry of nature. Kant suggests particularly that the principle of formal purposiveness alone (as a transcendental principle of knowledge) expresses a rule that judgment lays completely *a priori* at the basis of its reflection on nature. My text intends to explain why reflective judgment's principle is assessed as a transcendental principle whose legitimacy is in need of a kind of “deduction”.

**Keywords:** determinative judgment, empirical laws, principle of the formal purposiveness, reflective judgment, theoretical philosophy, transcendental principles, unity of experience

Recebido em 25/01/2012; aprovado em 20/12/2011.

## **História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas”**

[History and law in 1784. Comments on the “Semantic school of Campinas” interpretation]

Ricardo Terra

Universidade de São Paulo (USP), São Paulo  
Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), São Paulo  
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasília

### **I. Introdução**

Gostaria que minha participação nessa mesa fosse entendida como uma continuação da homenagem prestada ao Professor Zeljko Loparic com o lançamento do *Festschrift* pelos seus 70 anos.<sup>1</sup>

A maior homenagem que se pode prestar a um pensador é discutir suas Ideias. Como não posso realizar agora esta tarefa gostaria, pelo menos, de levantar algumas questões ligadas a elas, mesmo sendo laterais. Loparic tem uma extensa obra filosófica abrangendo vários temas e autores, como Descartes, Kant, Heidegger, Winnicot, entre outros. Vou restringir-me a alguns aspectos de sua leitura da filosofia de Kant. O interessante é que sua abordagem da filosofia kantiana propõe uma atitude, ou mesmo um método: a interpretação semântica. Loparic criou uma vasta linha de pesquisa com a participação de muitos mestrandos, doutorandos, pós-doutorandos e ex-orientandos que hoje são professores. Também orientou outras teses no quadro da semântica, mas não se limitou a isso: também pesquisadores com outras formações somaram-se ao

---

<sup>1</sup> Na abertura do XII Colóquio Kant da UNICAMP – Direito e Política, houve uma Seção de Homenagem ao Prof. Zeljko Loparic com o lançamento do livro *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres. Homenagem aos 70 anos de vida e 40 de Brasil de Zeljko Loparic*, organizado por Robson Ramos dos Reis e Andréa Faggion (Campinas: Coleção CLE, 2010). Em seguida, a mesa de abertura do evento teve como tema “História, moral e direito em Kant” e foi composta, além de mim, por Julio Esteves (coordenador), Zeljko Loparic e Daniel Omar Perez. Procurei manter o caráter oral de minha exposição para ressaltar a origem do texto, ou seja, um debate sobre um aspecto da leitura semântica da filosofia da história kantiana.

Agradeço pela leitura e sugestões aos amigos: Fernando Mattos, Monique Hulshof, Maurício Keinert, Bruno Nadai e Diego Kosbiau.

grupo. Vemos sua presença nos vários congressos sobre Kant e também nos congressos da ANPOF, no concorrido GT Criticismo e Semântica. Podemos falar em uma verdadeira “escola” de interpretação semântica da filosofia de Kant no Brasil.

Na “escola semântica” há uma real divisão de trabalho. As dissertações e teses cobrem os vários aspectos e períodos da filosofia kantiana e há uma espécie de consolidação de resultados, na medida em que uma determinada pesquisa parte dos resultados já consolidados em pesquisas anteriores. Isto sem falar que o próprio Loparic enfrenta sistematicamente toda a obra kantiana.

Diante de tal situação, passo a formular algumas questões.

A primeira diz respeito à distinção entre o que é próprio da interpretação semântica e aquilo que é específico à análise de certa questão e que, posteriormente, é assumido por pesquisadores que já partem da solução encontrada. Há vários elementos da análise, no entanto, que dependem das informações e hipóteses interpretativas do pesquisador, não sendo necessariamente resultantes da perspectiva semântica. Daí o surgimento de divergências também entre os semânticos.

A segunda questão diz respeito a uma atitude que parece comum aos semânticos: dividir a filosofia kantiana em diversas fases, procurando soluções diferentes para as possibilidades das proposições e, a partir daí, tentando encontrar fracassos kantianos até chegar a uma forma de sensibilização definitiva para certos tipos de juízo. Dessa forma, multiplicam-se os períodos e as formas de juízos.

Dito isso, convém elaborar algumas considerações sumárias de método, por assim dizer, antes de entrar na matéria. A boa história da filosofia implica a tomada de posições filosóficas. As questões postas em relevo, na análise de uma obra filosófica não contemporânea, frequentemente provêm de questões filosóficas do presente. Como muito bem expressou Balthazar Barbosa Filho: “que se possa fazer filosofia ignorando a história da filosofia é cegueira, do mesmo modo que fazer história da filosofia sem um esforço de pensamento filosófico é vacuidade completa”.<sup>2</sup> Daí a similaridade das dificuldades encontradas quando se comparam diferentes filosofias ou interpretações das filosofias. Cada filosofia se fecha em sua especificidade lógica e retórica e, quando criticada, reclama que foi mal compreendida. Ora, algo parecido se dá entre “escolas” diferentes de história da filosofia, ou, se se preferir, de reconstrução das filosofias.

---

<sup>2</sup> Nobre, M. e Rego, J. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo, editora 34, 2000, p. 412.

Diante da concorrência das interpretações, restam os critérios da maior amplitude da investigação, da precisão histórico-filológica, da relevância para a filosofia contemporânea ou algo do gênero. No confronto da reconstrução semântica com uma leitura analítica, ou com uma postura histórica crítico-sistemática, por exemplo, dificilmente se chegaria a um acordo para o estabelecimento prévio dos critérios da discussão. O máximo que se consegue é uma concorrência na explicação de algum texto ou questão específica. Mas o ganho, mesmo assim, pode ser grande tanto para a compreensão do pensador analisado como para a clarificação das interpretações em confronto.

Feitas as referências à escola semântica e à dificuldade da discussão filosófica, aproximemo-nos de uma formulação da questão a ser desenvolvida. Tomei uma consciência mais clara do fenômeno da escola semântica por ocasião do rico debate que aconteceu durante a defesa da tese de doutoramento de um orientando de Loparic, Fábio Scherer, intitulada *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*.<sup>3</sup> O exemplo me parece bom porque se trata de um trabalho que envolveu um vasto esforço analítico.

Minha primeira questão diz respeito ao método - não tanto da semântica, mas da análise e da síntese, que foi aplicado com cuidado por Fábio Scherer. Pelo que percebi até hoje, a “aplicação” do método para articular a teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori é artificial, exterior e não conduz a nenhum resultado filosófico relevante. Em comparação com as outras leituras, não vejo nenhum aspecto que aprofunde a compreensão do texto kantiano, nem algum sentido relevante para a reconstrução do pensamento político jurídico kantiano que tenha impacto nas questões atuais da filosofia do direito ou da filosofia política. Em relação à semântica, no entanto, a situação é diferente e, em alguns aspectos, pode e tem levado a interessantes confrontos com leituras concorrentes. Basta lembrar os artigos de Guido de Almeida sobre o fato da razão ou sobre o princípio do direito.<sup>4</sup>

Outra questão presente no debate provocado pela tese de Scherer disse respeito à interpretação do texto de Kant “Ideia de uma história universal em um propósito cosmopolita”. Irei concentrar-me aqui neste ponto, pois gostaria de salientar algo que podemos denominar “efeito de

---

<sup>3</sup> Participaram da banca de doutoramento, além de mim, os professores Zeljko Loparic (orientador), Roberto Romano, José Nicolau Heck, Aguinaldo Pavão.

<sup>4</sup> Almeida, Guido Antonio de “Crítica, dedução e facto da razão”. In: *Analytica*, vol. 4, n.1, 1999; \_\_\_\_\_. “Kant e o princípio do direito: sensualismo versus intelectualismo na interpretação da concepção kantiana do Direito”. In: Reis, Robson e Faggion, Andréa (orgs.) *Um filósofo e a multiplicidade de dizeres*. Campinas: coleção CLE, 2010.

escola”. Ou seja: como certa interpretação de um texto específico acaba por consolidar-se e radicalizar-se em uma direção partilhada por pesquisadores que pensam de forma parecida. Quero deixar claro, desde logo, que não pretendo atingir, com a reconstrução e crítica dessa leitura, a perspectiva semântica como um todo. Não se trata, pois, de um argumento contra a semântica, mas contra certa leitura de um texto específico que se consolidou na “escola semântica”. Uma avaliação dos resultados da semântica demandaria uma leitura concorrente dos diversos textos kantianos, já que não vejo muito interesse na discussão de um método sem a análise de seus resultados.

## II. A *Ideia* na “escola semântica”.

Tomarei como ponto de partida uma passagem de Loparic no artigo “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”, publicado em 2003.<sup>5</sup> Nele lemos que, “em *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita*, de 1784, a história da humanidade é pensada como uma história natural, portanto, sem conexão com uma teoria de juízos práticos a priori”.

Coube a Daniel Perez desenvolver com vagar a análise semântica da filosofia da história kantiana. Mas é bom deixar claro, já de início, que tomarei apenas um pequeno aspecto da leitura de Perez, a qual, em seus desdobramentos, torna-se cada vez mais sofisticada e complexa.<sup>6</sup>

Para diferenciar a posição kantiana de 1784 e os textos da década de 1790, Perez faz três afirmações fortes:

1. “Em 1784 Kant não tinha a menor *Ideia* do que significaria teleologia no sentido da CFJ”.<sup>7</sup>
2. “(...) aqui a noção de história deve ser ressignificada levando em conta a aparição da liberdade prática e da lei moral, que não estavam inseridas no texto de 1784”.<sup>8</sup>
3. “o significado da história é retrabalhado nos anos 1797-98, levando em conta os elementos do direito e da política elaborados na doutrina do direito e nos opúsculos histórico-

<sup>5</sup> “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”. In: Perez, D. (org.) *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005, p. 310 (Texto publicado inicialmente em Wrigley, m. e Smith, P. (orgs) *O filósofo e a sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: UNICAMP/CLE, 2003.

<sup>6</sup> V. Perez, Daniel. “Os significados da história em Kant”. In: *Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, pp. 67- 107; e \_\_\_\_\_, *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Editora Champagnat, 2008.

<sup>7</sup> Perez, Daniel. “Os significados da história em Kant”. In: *Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, p. 77.

<sup>8</sup> Idem, p. 78. Convém assinalar que a visão exposta em *Kant e o problema da significação* é muito mais matizada e complexa.

políticos cujas Ideias não foram nem mesmo cogitadas na década de 1780”.<sup>9</sup>

Rápidos comentários preliminares: dizer que Kant não tinha “a menor Ideia do que significaria teleologia no sentido da CFJ” é muito forte. Kant não tinha formulado o juízo reflexionante, mas isso não significa que não tivesse um rico conceito de teleologia, desenvolvido de maneira crítica no “Apêndice da Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura*. Lebrun e Antonio Marques oferecem amplas análises das transformações da noção de teleologia, e não mostram grandes abismos.<sup>10</sup> A liberdade prática e a lei moral estavam muito bem estabelecidas na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, escrita em 1784. Não fica claro quais Ideias da doutrina do direito não foram nem cogitadas na década de 1780. Algumas podem não ter sido, mas muitas o foram. Basta buscá-las nas *Reflexionen*, no *Naturrecht Feyerabend* e na *Moral Mrongovius II*.<sup>11</sup> Mas voltarei a estas questões adiante.

É interessante seguir a ampliação, explicitação e, talvez, radicalização dessas análises na tese de doutoramento de Fábio Scherer. Insistirei em dois aspectos da análise da *Ideia*: em primeiro lugar, a história pensada como história natural em 1784 e, em segundo lugar, como não tendo conexão com a razão prática.

Passemos então aos textos. Em primeiro lugar, aqueles relativos à história natural. Referindo-se à *Idee*, escreve Scherer:

Tal filosofia da história depende de uma teoria de um estado de paz, para tanto, usa-se forças em conflito. O modelo não é a teoria do direito, mas a teoria do surgimento do sistema planetário (estável, autônomo) que já aconteceu. Esta teoria, presente no texto *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, é fundamental para compreender a origem da teoria do estado, de 1784, visto que se trata de um construto análogo. Neste sentido, o procedi-

<sup>9</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>10</sup> Cf. Lebrun, Gérard *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993; e Marques, Antonio *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Editorial Presença, 1987.

<sup>11</sup> Para esse tema seria fundamental retomar o debate da Kantforschung dos anos 1970, provocado pelo livro extensamente documentado de Christian Ritter: *Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971. Ritter defende a tese de que o pensamento jurídico de Kant se desenvolve em constante continuidade, não havendo então uma ruptura entre um período pré-crítico e um crítico. Contra a leitura de Ritter, vale a pena ver o livro de Werner Busch: *Die Entstehung der kritischen Rechtsphilosophie Kants*. Berlin: de Gruyter, 1979. Busch defende a posição de que há uma diferença entre um período pré crítico e outro crítico no pensamento jurídico kantiano, mas dá uma grande importância para a reflexão jurídica a partir de 1772 na fundação da filosofia crítica do direito.

mento a ser adotado é o de caracterizar os principais elementos, bem como o modo operacional utilizado para a elaboração do escrito de 1755.<sup>12</sup>

Scherer explicita alguns aspectos da analogia:

...na história da humanidade, as brigas podem ser vistas como se fossem paralelas a essas irregularidades nos movimentos dos planetas, isto é, como irregularidades nas ações humanas. No texto de 1784 há forças em combate (indivíduos entre indivíduos, estados entre estados), mas existe um plano da natureza de construir um sistema estatal, estável e pacífico, análogo ao sistema planetário. O instrumento utilizado para alcançar tal plano é o antagonismo da natureza definido por Kant enquanto *insociável sociabilidade* (*ungesellige Geselligkeit*). Este mecanismo da natureza é pensado em analogia com a lei de ação e retração que, dentro de uma teoria de força centrífuga, explica a organização dos planetas em um sistema estável e autômato. A insociável sociabilidade é responsável pelo desenvolvimento dos talentos e das potencialidades dos humanos através do exercício da razão, bem como pela união dos indivíduos em estados e os estados em confederações.<sup>13</sup>

Ora, essa concepção das leis naturais leva necessariamente a consequências relativas às ações humanas e, portanto, ao direito:

é interessante registrar que não há neste texto de 1784 espaço para uma teoria do direito. Falta o conceito positivo de liberdade, a ideia de interação entre agentes livres (definidos pela lei moral) e os axiomas do direito (os quais ordenam que as relações mútuas devem ser organizadas racionalmente). O que não implica que o filósofo alemão não trabalhe com conceitos jurídico-políticos.<sup>14</sup>

Ficamos curiosos para saber: se Kant trabalha com conceitos jurídico-políticos e em sua teoria não há espaço para a teoria do direito, teria ele uma concepção positivista do direito?

Na sequência da análise encontramos um recurso usado com frequência na “escola semântica”, que é a crítica impiedosa dos supostos “fracassos” e falhas argumentativas risíveis de Kant. Não se pergunta sobre a possibilidade de engano do “semântico”.

O cômico dessa afirmação é que Kant atribui aos homens os passos decisivos para o desenvolvimento da cultura quando, na verdade, a margem de escolha deixada a ele pelo mecanismo da natureza (providência) é muito pequena ou mesmo inexistente. Consequentemente, não há uma grande escolha a ser feita

---

<sup>12</sup> Scherer, Fábio César. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. Tese de doutoramento. Campinas: UNICAMP, 2010, pp. 73-74.

<sup>13</sup> Idem, p. 79.

<sup>14</sup> Idem, p. 82. Comparando a *Idéia* com a *Rechtslehre*, Scherer afirma: “a diferença entre o estado de natureza e o civil é pensada sob o ângulo da lei moral; o que é totalmente distinto, por exemplo, de 1784, quando ainda não se tem a lei moral e nem um conceito positivo de liberdade” (p. 103).

quanto à guerra ou à paz (...). O fato de que a história da humanidade, em *Idee...*, é pensada enquanto uma história natural, em que não há espaço para o agente humano livre constitui numa das razões pelo qual não é possível fazer uma conexão com a teoria dos juízos *a priori* práticos.<sup>15</sup>

Antes de esboçar outra interpretação, convém salientar que existem sérias divergências entre os membros da escola de interpretação semântica. Vejamos, por exemplo, uma passagem de Daniel Perez:

Não é segundo a causalidade mecânica (do instinto natural) que os homens são levados a agir conforme um fim como acontece com o clima. Nesse sentido, fica também duvidosa a hipótese de que a *Ideia* ... seja uma extensão da história natural.<sup>16</sup>

### III. Um ano extraordinário: 1784

#### A. Mudanças na concepção de história em meados da década de 1780

Reinhard Brandt e Werner Stark publicam as *Vorlesungen über Anthropologie* na Edição da Academia em 1997. Em 1987, Brandt já estava trabalhando nos textos de antropologia e, em um artigo sobre o *Conflito das faculdades*,<sup>17</sup> compara a posição de Kant referente à história nas *Vorlesungen* da década de 1770 e nos textos de meados da década de 1780. Para Brandt, em meados da década consolidam-se outras componentes da concepção de história, expressas na *Ideia de uma história universal* (1784). Nas *Vorlesungen* da década de 1770, Kant vê o desenvolvimento de uma ordem jurídica global como assunto de um processo natural, que se realizaria com a mesma certeza como a construção do

<sup>15</sup> Idem p. 83. A primeira tentativa em relação aos juízos sintéticos práticos “será feita no texto *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (...) a qual, diga-se de passagem, fracassa. A principal causa deste insucesso se deve ao fato de se buscar a solução do problema dos juízos práticos no exame da ‘faculdade racional prática’ do ser humano, utilizando, para tanto, de considerações de ordem metafísica’ (Loparic, Z. “O problema fundamental da semântica jurídica de Kant”. In: Smith, P. e Wrigley, M. (orgs) *O filósofo e a sua história* Campinas, CLE, 2003, p. 517). A solução é encontrada em *Kritik der praktischen Vernunft* e consiste, nas palavras de Loparic, na defesa da tese de que “a consciência da necessitação da nossa vontade pela lei moral é a evidência factual ou sensível suficiente da efetividade dessa lei, portanto, também de sua possibilidade” (idem, *ibidem*) – o que vem a “habilitar os conceitos de liberdade positiva, de agente humano livre e de interação entre esses agentes, na filosofia prática. Estes elementos explicam também porque Kant escreveu uma nova filosofia da história em 1798. O texto de 1784 consiste numa primeira tentativa fracassada de redigir uma filosofia da história” (idem, pp. 83-84).

<sup>16</sup> Perez, D. “Os significados da história em Kant”. In: *Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, p. 80.

<sup>17</sup> Brandt, R. „Zum Streit der Fakultäten“. In: Brandt, R. e Stark, W. (eds.) *Kant Forschungen*, Band 1. Hamburg: Felix Meiner, 1987.

sistema planetário. A instância realizadora seria a providência ou natureza.<sup>18</sup>

Ora, depois de 1781, com a *Crítica da razão pura*, a situação muda profundamente se pensarmos no significado de Deus na Dialética transcendental e na noção de finalidade no Apêndice da Dialética. Kant tirará as consequências disso para a história em meados da década.

Primeiramente, no conceito de “Ideia”: já não se trata de um conhecimento conceitual-categorial, como era o caso nas *Vorlesungen*. Nas *Vorlesungen* não era feita a distinção entre o conhecimento natural dos corpos celestes e o conhecimento do processo histórico. Em segundo lugar, as categorias são distinguidas das Ideias em 1784: as últimas podem, como signos regulativos, ser estabelecidas para a práxis da escrita histórica (*Praxis der Geschichtsschreibung*) e como diretiva para a ação (*als Handlungsanweisung*) do regente.<sup>19</sup>

Também o vínculo da teleologia com a prática pode receber novas determinações em meados da década de 80. Quanto à teleologia, convém lembrar que a *Idee* é posterior à *Crítica da razão pura*, mas anterior à terceira *Crítica*. Creio que podemos dizer que o texto seja crítico, já que a perspectiva teleológica pode ser pensada no quadro da *Crítica da razão pura* e não apenas no quadro da terceira crítica. Em relação à teleologia convém relembrar o já mencionado livro de Antônio Marques, em que são analisadas com rigor as mudanças na concepção kantiana de teleologia e organismo.<sup>20</sup> O próprio título do artigo, “*Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*”, insistindo na noção de Ideia, já o coloca no quadro crítico. Com a noção crítica de teleologia é possível justificar o estatuto das disposições naturais analisadas nas primeiras proposições,<sup>21</sup> o que dificilmente seria possível caso se insistisse na analogia com o texto de Kant *História geral da natureza e teoria do céu*, de 1755.

A base textual que permite a Brandt afirmar as consequências práticas da Ideia como diretiva para a ação (*als Handlungsanweisung*) pode ser encontrada, por exemplo, na afirmação de Kant relativamente à importância que pode ter o ponto de vista a priori para a avaliação do

<sup>18</sup> Cf. Brandt, R. *Op. cit.*, p. 42. Retomo nos parágrafos seguintes resultados de meu artigo „História universal e direito em Kant”. In: *Discurso* (34), 2004, 9-32.

<sup>19</sup> V. Brandt, Reinhardt “Zum Streit der Fakultäten”, pp. 42-43.

<sup>20</sup> Sobre essa questão, veja-se também a dissertação de mestrado de Maurício Cardoso Keinert, *Da Idéia ao Juízo: o problema da finalidade na relação entre razão e natureza em Kant*. São Paulo: USP, 2001; e *Kant e o fim da metafísica*, de Gérard Lebrun.

<sup>21</sup> Podemos lembrar também como J. A. Giannotti mobiliza a noção de determinação completa da *Crítica da razão pura* para pensar a filosofia da história kantiana em “Kant e o espaço da história universal”. In: Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

que “povos e governos fizeram de positivo e prejudicial de um ponto de vista cosmopolita” (*Idee*, VIII, 31; 22). É um ponto de vista que permite avaliar (*schätzen*). Com isso já temos aqui uma abertura para a prática política, mas voltaremos a esta questão adiante.

#### B. *Ideia* - conceitos fundamentais – explicação teleológica e não mecânica determinista.

Podemos nos perguntar o que ocorre entre 1755, ano de publicação de *História geral da natureza e teoria do céu*, e 1785, permitindo a Kant elaborar outra concepção de história. Entre outros elementos, há sem dúvida, de um lado, a formulação da teleologia e o pensamento do organismo no “Apêndice da Dialética Transcendental” da *Crítica da razão pura*. Mas, de outro lado, há a preocupação constante de Kant com o conceito de raça.

Vejamos alguns dos conceitos fundamentais do texto de 1784, para examinar quais podemos pensar em analogia com texto de 1755: *Keime, Absicht, Naturanlage, zweckmäßig, Gattung, Antagonismen, ungesellige Geselligkeit, bürgerliche Gesellschaft, vollkommenen bürgerlichen Verfassung, Staatsverfassung*. Dentre estes, os únicos conceitos que poderiam ser pensados em relação com o mecanicismo newtoniano seriam os de antagonismo e insociável sociabilidade. O que fazer, então, com todos os outros conceitos? E a proposição terceira da *Ideia*?

Convém, inicialmente, lembrar as circunstâncias e o estatuto teórico dos textos kantianos sobre as raças.<sup>22</sup> O primeiro, *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, foi publicado em 1775 como anúncio do curso de geografia física. O segundo, *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, publicado em novembro de 1785, responde a algumas avaliações que Kant recebeu em relação ao primeiro texto. O terceiro, *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, foi publicado em 1788, e nele Kant responde às críticas de Johann Forster, explicitando o caráter teleológico do campo de conhecimento referente às raças. A distinção das raças aparecerá também nos cursos de geografia física e de antropologia.

A segunda parte do curso de geografia física de Kant tem como título “Exame especial do que a Terra contém”, e em seu primeiro parágrafo encontramos a frase: “A diferença de conformação e cor dos homens nas diferentes zonas da terra”.<sup>23</sup> Entendemos, assim, porque o a-

<sup>22</sup> Retomo aqui alguns parágrafos de minha conferência “A razão kantiana tem cor?”, apresentada no XI Internationaler Kant Kongress, em Pisa, 2010.

<sup>23</sup> Ver PG AA 09:311 e Vorl-Phy Geog AA 26.1:85.

nuncio das lições de geografia física, de 1775, apresenta um texto sobre as diversas raças humanas.

Algumas questões estavam na ordem do dia. De um lado, havia um sério problema conceitual: reinava uma confusão na utilização dos termos “raça”, “variedade” e “espécie”, por exemplo. De outro, uma questão de método: o embate entre a classificação de Lineu e a perspectiva aberta por Buffon. E, finalmente, a questão da herança – necessária ou não – de certas características físicas dos humanos. Nesse contexto, Kant tem de fazer um esforço conceitual e metodológico para enfrentar a especificidade de seu objeto. Em 1775, escreve ele:

A classificação escolástica faz-se por classes, que são divididas segundo as semelhanças; a classificação natural, em contrapartida, faz-se por troncos, dividindo os animais segundo laços de parentesco de acordo com a reprodução. Aquele *fornece* um sistema escolástico para a memória; esta um sistema natural para ao entendimento; a primeira tem apenas como intenção subordinar as criaturas a rubricas, a segunda visa submetê-las a leis.<sup>24</sup>

Nesse quadro, a noção de germe torna-se fundamental na explicação kantiana. Em 1785, no quadro da discussão sobre a unicidade ou pluralidade dos troncos que formariam o gênero humano, Kant argumenta em favor da unicidade do gênero. Escreve ele:

...pois os animais, cuja diversidade é tão grande, que, para sua existência, seriam necessárias tantas outras criações diferentes, bem podem pertencer a um gênero *nominal* (a fim de os classificar segundo determinadas semelhanças), mas nunca a um gênero *real* para o que é requerido pelo menos a possibilidade da descendência de um par único. Esta última possibilidade é, mais precisamente, tarefa da história da natureza; a descrição da natureza pode satisfazer-se com a primeira.<sup>25</sup>

Estamos longe da noção de história da natureza de 1755. Nesse sentido, é muito relevante o artigo de Gerard Lebrun “Une téléologie pour l’histoire? La première proposition de l’Idée d’une histoire universelle”<sup>26</sup>, que permaneceu inédito até há pouco tempo:

...é a um duplo título, parece-nos, que a teoria das raças está em conexão com a *Ideia de uma historia universal*. Em primeiro lugar, ela dá uma consistência

<sup>24</sup> VvRM AA 02, 429. Tradução portuguesa: “Das diversas raças humanas”. In: Sanches, Manuela (seleção e tradução). *A invenção do homem. Raça, Cultura e Historia na Alemanha do séc. XVIII*. Lisboa: Centro de filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, p. 103

<sup>25</sup> AA 08, 102. Tradução portuguesa: “Definição do conceito de raça humana”. In: Sanches, M. *Op. cit.*, p.126.

<sup>26</sup> “Une téléologie pour l’histoire? La première proposition de l’Idée d’une histoire universelle.”. In: *Kant sans kantisme*. Textos reunidos e editados por Paul Clavier e Francis Wolff. Paris: Fayard, 2009.

mais forte à Ideia de gênero humano unitário: a ‘humanidade’ não é certamente um *agregado de espécies* que proviriam de criações locais dispersas (...) daí a expressão ‘história universal’ (*allgemeine*) adquirir seu sentido pleno. Em segundo lugar, este reconhecimento da unidade humana é inseparável da pesquisa *histórica*, em um sentido da palavra cuja novidade é ressaltada por Kant. É que *descrição da natureza* e *história da natureza* não são apenas disciplinas justapostas: uma e outra constituem objetos diferentes<sup>27</sup>. Os conceitos de disposição natural e germe (*Keime*) “eis o que deixa pelo menos entrever que é um modelo biológico (não dizemos biologista) que Kant utiliza para chegar ao fio condutor prometido. É nesse modelo que é necessário reinscrever a ‘Primeira proposição’<sup>28</sup>.

Mesmo que esquematicamente, espero ter fornecido assim bons argumentos contra pensar a interpretação kantiana da história em 1784 como historia natural. Ou pelo menos como história natural no quadro da concepção de 1755, já que a história natural modifica-se profundamente com as sucessivas pesquisas kantianas sobre as raças e o organismo.

Na década de 1780, torna-se importante para Kant articular a concepção de história da natureza “biológica” (distinta da mecânica) com a história, o direito e a moral; articular as leis da natureza com a liberdade de outra maneira, ou seja, articular finalidade e liberdade – questão que aparece no *Naturrecht Feyerabend*, na *Fundamentação* e, é claro, na *Ideia*.

No *Naturrecht Feyerabend*, por exemplo, Kant diz:

A natureza poderia, portanto, ter organizado nossa razão, segundo leis da natureza, de tal modo que o ser humano pudesse aprender a ler por si mesmo, inventar diversas artes, e tudo isso segundo determinadas regras. Neste caso, porém, nós não seríamos melhores do que os animais. Mas a liberdade, a liberdade apenas, faz com que sejamos um fim em si mesmo. Aqui temos a faculdade de agir segundo nossa própria vontade. Se a nossa razão fosse regulada por leis universais, minha vontade não seria minha própria, mas a vontade da natureza.<sup>29</sup>

Na *Fundamentação*:

<sup>27</sup> Leun, G. *Op. cit.*, p. 265

<sup>28</sup> Idem, p. 266. Ver, por outro lado, o texto de Eckart Forster “The hidden plan of nature” (In: Rorty, A. e Schmidt, J. (orgs.) *Kant’s Idea for a Universal History with a cosmopolitan Aim. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Sobretudo quando ele analisa a noção de *Entwicklung*, fundamental para a filosofia da história, e chama a atenção para o impacto da publicação do livro de Blumenbach *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft* (1781). A epigênese torna-se a teoria dominante da geração, contribuindo também para a transformação da noção de *Entwicklung*.

<sup>29</sup> AA *Naturrecht Feyerabend* 27.2.2, 1322. Tradução de Fernando Costa Mattos in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 15, Jan-Jun 2010, pp. 103-4; citada a partir daqui da seguinte maneira: AA, 27: página a edição da academia; página da tradução de Fernando Mattos.

Nas disposições naturais de um ser organizado, isto é, constituído em conformidade com o fim que é a vida, supomos como princípio que nele não se encontre instrumento algum para qualquer fim senão aquele que também é o mais conveniente e o mais adequado a ele. Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela (a criatura) tem de realizar nessa intenção e todas as regras do seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ela com muito mais segurança do que jamais pode acontecer pela razão; e, se essa tivesse sido outorgada por acréscimo à criatura favorecida, ela só poderia ter servido para que esta criatura se entregasse a reflexões sobre a índole feliz de sua natureza, para admirá-la, alegrar-se com ela e por ela ficar grata à causa benfazeja; mas não para submeter sua faculdade apetitiva a essa direção fraca e enganosa e para se intrometer atabalhoadamente na intenção da natureza; numa palavra, ela teria tomado precauções para que a razão não descambasse em um *uso prático* e não tivesse o atrevimento de excogitar para si mesma, com seus fracos discernimentos, o plano da felicidade e os meios para chegar até ela. A natureza teria não somente se encarregado da escolha dos fins, mas também dos próprios meios, e, com sabia providência, teria confiado um e outro ao instinto tão somente.<sup>30</sup>

Podemos passar agora à segunda parte de nossa conferência, que visa oferecer uma interpretação concorrente àquela que afirma que a história filosófica de 1784 não tem conexão com uma teoria dos juízos práticos a priori, ou com uma doutrina do direito. Convém lembrar que a “posição semântica” mais extremada chega a negar que Kant tivesse em 1784 uma concepção positiva de liberdade e de lei moral.

### C. *Naturrecht Feyerabend, Fundamentação, Ideia, Aufklärung*

O ano de 1784 é um ano extraordinário na criatividade filosófica kantiana. No semestre de verão de 1784 (fim de abril até fim de agosto)<sup>31</sup> ele introduz, pelo que podemos saber, mudanças importantes em seu curso de direito natural (*Naturrecht Feyerabend*); termina o manuscrito da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* no início de setembro e o envia a seu editor; logo em seguida escreve a *Ideia*, que é publicada no

<sup>30</sup> Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. De Guido de Almeida. São Paulo: Barcarolla/Discurso, 2009, p. 107-8.

<sup>31</sup> Ver a respeito: *Kant e il diritto naturale. L'introduzione al Naturrecht Feyerabend*. Saggio introduttivo, edizione critica e note de Gianluca Sadum Bordoni, in: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V – anno LXXXIV, n.2 Aprile/giugno 2007, p. 206.

volume de novembro da *Berlinische Monatsschrift*; e, em dezembro do mesmo ano, publica, na mesma revista, o artigo *O que é o esclarecimento?* Nas anotações relativas ao curso de ética proferido por Kant no semestre de inverno de 1784-5 – *Moral Mrongovius II* –, podemos notar a grande transformação do pensamento de Kant se as comparamos com as anotações de cursos anteriores. Durante o período do curso, Kant já havia enviado o manuscrito da *Fundamentação* para o editor, mas o texto só foi publicado em 1785. Algumas Ideias que não tinham sido apresentadas no curso de direito natural foram, então, apresentadas pela primeira vez no curso de ética.

Convém lembrar algumas das circunstâncias da publicação das notas sobre o curso de direito natural de 1784. Em primeiro lugar, trata-se do único manuscrito de notas sobre os cursos de direito natural que persistiu até hoje. Foi publicado no volume 27 da Edição da Academia por Gerhard Lehmann. Algumas das edições de Lehmann têm sido muito criticadas, inclusive o *Naturrecht Feyerabend*. Gianluca Sadun Bordoni, juntamente com Norbert Hinske, reviu a “Introdução” do curso conferindo com o manuscrito e a publicou em edição bilíngüe (alemão/italiano) em 2007.<sup>32</sup> Em 2010, Heinrich Delfosse, Norbert Hinske e Gianluca Bordoni publicaram o volume 30 do *Kant-Index: Stellenindex und Konkordanz zum Naturrecht Feyerabend*,<sup>33</sup> com a edição crítica revista da “Introdução” do curso. Até o fim do ano, os editores citados terminarão a revisão do resto do curso. Também em 2010, Fernando Costa Mattos traduziu para o português a introdução do curso de direito natural, que foi publicada nos *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 15 (jan-jun 2010).<sup>34</sup>

O título da primeira parte da introdução do volume 30 do *Kant-Index* é significativo: “A *Fundamentação da metafísica dos costumes*, o *Direito natural Feyerabend* e a *Moral Mrongovius II* – três variações de um e mesmo pensamento”.<sup>35</sup> Evidentemente, não tenho a possibilidade, nesta conferência, de explorar as riquíssimas relações entre as três obras citadas, relacionando-as com a *Ideia de uma história universal*. Terei de

<sup>32</sup> *Kant e il diritto naturale. L'introduzione al Naturrecht Feyerabend*. Saggio introduttivo, edizione critica e note de Gianluca Sadun Bordoni. In: *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, serie V – anno LXXXIV, n.2, Aprile/Giugno 2007, pp. 201-281.

<sup>33</sup> Delfosse, H., Hinske, N. e Bordoni, G. *Kant-Index: Band 30. Stellenindex und Konkordanz zum Naturrecht Feyerabend*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2010.

<sup>34</sup> Gianluca Bordoni, Frederick Rauscher e Fernando Mattos estão esperando o novo estabelecimento do texto alemão completo para traduzi-lo, respectivamente, para o italiano, inglês e português. Gostaria de registrar meus agradecimentos a Frederick Rauscher por ter permitido que o Grupo de Filosofia Alemã da USP tivesse acesso à sua tradução inédita do *Naturrecht Feyerabend*, e por nos ter colocado em contato com Gianluca Bordoni. Com seu estímulo esboça-se uma relevante cooperação internacional.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. IX.

contentar-me com a referência a algumas passagens, que servem de apoio à tese que venho defendendo.

O paralelismo entre elementos das obras referidas acima é grande: meios e fins, seres racionais como fins em si mesmos, imperativos da habilidade, prudência e sabedoria, conformidade ao dever e ação realizada por dever e assim por diante. De modo que Bordoni pôde escrever:

os paralelismos (às vezes insolitamente próximos) e as ligeiras divergências da *Fundamentação* com o *Naturrecht Feyerabend* constituem um motivo a mais de interesse e nosso manuscrito, que parece quase oferecer um comentário da *Fundamentação*, desenvolvendo argumentos e justificações de certas posições não explicitados nessa.<sup>36</sup>

Não é frequente, contudo, a referência ao *Naturrecht Feyerabend* nos estudos sobre a *Fundamentação*. Uma exceção é Paul Guyer,<sup>37</sup> que ressalta um aspecto importante para meu argumento. Tratando da questão do valor absoluto do agente racional como fim em si mesmo, Guyer lança mão do curso de 1784. Ressaltando que na relação entre meios e fins é necessário, para não cair em um regresso ao infinito, que haja um bem em si, Guyer cita Kant:

Que tenha de haver alguma coisa como fim em si mesmo, e que nem todas as coisas possam existir meramente como meios, é tão necessário num sistema de fins quanto um *Ens a se* [ser em si] na série de causas eficientes. Uma coisa que é em si mesma um fim é um *Bonum a se* [bem em si]. O que pode ser considerado meramente como meio tem valor como meio apenas se é utilizado como tal. Para isso, então, tem de existir um ser que seja fim em si mesmo. Uma coisa na natureza é um meio para outra; isso continua indefinidamente, e é necessário, ao final, pensar uma coisa que seja ela própria um fim, pois do contrário a série não teria um término.<sup>38</sup>

Para Guyer, o passo seguinte seria demonstrar que o homem é o fim em si e, para isso, ele novamente cita Kant:

O ser humano é, assim, um fim em si mesmo, e só pode ter, portanto, um valor interno, i.e. uma dignidade, em cujo lugar não pode ser posto nenhum equivalente. Outras coisas têm um valor externo, i.e. um preço contra o qual alguma coisa que sirva para o mesmo fim possa

---

<sup>36</sup> Bordoni, G. *Op.cit.*, p. 206

<sup>37</sup> Guyer, P. *Kant on Freedom, Law, and Happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 151 e ss. Um trabalho que leva em consideração o *Naturrecht Feyerabend* no estudo da teleologia e da moralidade em Kant é o livro de Cunico, G. *Il millennio del filosofo: chiasmo e teleologia morale in Kant*. Pisa: Edizioni ETS, 2001. Ver principalmente “Fondazione teleologica della morale nel corso di diritto naturale del 1784”, pp. 188 e ss.

<sup>38</sup> Kant AA, 27: 1321.

ser posta como equivalente. O valor interno do ser humano baseia-se em sua liberdade, no fato de que ele tem uma vontade própria. Já que ele deve ser o fim último; então sua vontade não tem de depender de mais nada. – Os animais têm / xxvii,1320 / uma vontade, mas não a sua própria vontade, e sim a vontade da natureza. A liberdade do ser humano é a condição sob a qual o ser humano pode ser ele mesmo um fim.<sup>39</sup>

A liberdade não depende de outro algo e pode encerrar a cadeia regressiva; a liberdade é boa nela mesma. Comparando com a *Fundamentação*, Guyer escreve:

A estrutura do argumento kantiano não é tão clara na *Fundamentação*, mas sua natureza se torna clara quando a ideia intuitiva inicial do valor absoluto da vontade boa é refinada na noção de uma dignidade incomparável da autonomia, propriedade de um ser regido por uma lei, mas uma lei que se escolheu livremente para si mesmo.<sup>40</sup>

Não é o caso de desenvolver essa análise hoje: o que importa por ora é essa concepção de boa vontade, que entrará mais adiante em meu argumento.

Bordoni, por seu turno, não fica apenas na relação entre a *Fundamentação* e o *Naturrecht Feyerabend*, mas insiste também que “é para evidenciar os paralelismos com a *Ideia de uma história universal*, que contem, *in nuce*, alguns conceitos centrais da filosofia jurídica kantiana”.<sup>41</sup>

Em uma nota explicativa inicial ao texto “*Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*”, Kant afirma ter sido obrigado a desenvolver as Ideias que foram expressas no número XII de *Gothaische gelehrte Zeitungen*, de 1784 (11 de fevereiro). Kant teria conversado com um erudito de passagem por Königsberg, e dessa conversa se teria originado a seguinte nota:

Uma Ideia cara ao senhor professor Kant é a de que o fim último da espécie humana é alcançar a mais perfeita constituição política, e ele deseja que um historiador-filósofo queira empreender uma história da humanidade deste ponto de vista, mostrando-nos o quanto a humanidade aproximou-se ou afastou-se deste fim último nas diferentes épocas, e o que é preciso fazer ainda para alcançá-lo.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Idem, 27:1319-20; 100.

<sup>40</sup> Guyer, P. *Op.cit.*, p. 153

<sup>41</sup> Bordoni, G. *Op. cit.*, p. 207.

<sup>42</sup> Kant, I. “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”. In: Akademie-Textausgabe, VIII, p. 468. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo Terra in: Kant, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 1.

Podemos entender como era conhecida a “Ideia cara” a Kant no que diz respeito à constituição política, e podemos supor também que eram conhecidas as Ideias relativas a outros temas do direito e da teleologia histórica. O curso de direito natural de 1784, pelo menos em sua introdução, apresenta importantes inovações que também estarão presentes na *Fundamentação* e em outras obras posteriores. Como dissemos acima, Kant terminava de escrever a *Fundamentação* no mesmo período em que ministrava o curso de direito natural. Logo em seguida, escreve a *Ideia e O que esclarecimento?*, e ministra o curso de ética, que ficou conhecido como *Moral Mrongovius II*.

Dada a escassez do tempo, apenas lerei algumas passagens significativas da reflexão kantiana sobre a doutrina do direito, a qual nos ajuda a entender porque era esperada a explicitação, por parte de Kant, de sua “cara Ideia”. As citações são um pouco longas, pois desejo chamar a atenção para textos pouco discutidos entre nós.

### Distinção de ética e direito

Ainda não se conseguiu determinar, a partir de princípios, o lugar do *jure naturae* [direito natural] na filosofia prática, nem tampouco mostrar a fronteira entre ele e a moral. Por isso as diferentes proposições de ambas as ciências acabam por misturar-se.<sup>43</sup>

Pagar a dívida é um dever. A obrigatoriedade é a relação com a lei, neste caso com o contrato. A legalidade é a concordância da ação com o dever, sem levar em conta se este é ou não o seu fundamento de determinação. A moralidade é a concordância da ação com o dever na medida em que este seja o seu fundamento de determinação. Em todas as ações jurídicas, a legalidade é conformidade ao dever, mas não moralidade, pois elas não ocorrem por dever. Na legalidade só importa se eu ajo de acordo com o dever, sendo indiferente se o faço por respeito ou inclinação e medo.<sup>44</sup>

A ética é a ciência do julgamento e determinação das ações segundo sua moralidade. O *jus* [direito] é a ciência do julgamento das ações segundo sua legalidade. A ética também é denominada doutrina da virtude. O *jus* pode tratar de ações que sejam coagidas a isso. Pois lhe é indiferente se as ações acontecem por respeito, medo, coerção ou inclinação. A ética não trata de ações que podem ser coagidas; a ética é a filosofia prática da ação tendo em vista a disposição. O *jus* é a filosofia prática das ações que não leva em conta a disposição. Tudo que tem obrigatoriedade, portanto todos os deveres, pertencem à ética. O *jus* trata de deveres e ações que são conformes à lei e podem ser coagidos. A ação é dita justa quando concorda com a lei, virtuosa quando se origina do respeito pela lei. Um ação pode, portanto, ser justa sem ser virtuosa. A disposição de agir por dever, por respeito à

---

<sup>43</sup> Kant AA 1321.

<sup>44</sup> Idem 1327, 110/1.

lei, constitui a virtude. A ética contém a doutrina da virtude, o *jus* a doutrina do direito. Mesmo que a ação seja também conforme à coerção, ela pode ser conforme à lei. Diz-se que o direito é uma doutrina dos deveres que podem e devem ser cumpridos por meio da força: mas isto se baseia no seguinte. Dever é necessitação, portanto deve ser necessário independentemente do respeito pela lei e tem de acontecer, pois, por meio da coerção. Fora a coerção e o respeito, nada necessita a uma ação. A coerção / xxvii, 1328 / é limitação da liberdade. Uma ação é correta (*recht*) quando concorda com a lei, **justa** (*gerecht*) quando concorda com as leis da coerção, i.e.: com as doutrinas do direito. Chama-se correto, em geral, aquilo que concorda com uma regra. Por isso se chama *linea recta* [linha reta] à linha que corre paralela à régua, a qual é chamada de regra. O correto é, portanto, ou virtuoso ou justo. Quando é uma ação conforme à coerção? Uma ação que se pauta pela regra universal da liberdade é correta; se ela contradiz a liberdade segundo uma regra universal, então ela é injusta. A intenção pode ser aqui a que for.<sup>45</sup>

Mrongovius II 29:620:

O direito é o conjunto completo de todos os nossos deveres compulsórios (*legum strictarum*). A ética é o conjunto completo de todos os deveres não compulsórios. Não se pode ser coagido à disposição moral caso não se possa também reconhecê-la, pois do contrário cessaria toda liberdade, já que apenas o que é externo em uma ação poderia estar sob coerção.<sup>46</sup>

### Definição e Princípio do direito

A concordância da liberdade privada com a liberdade universal é o princípio supremo do direito, o qual é uma lei de coerção.<sup>47</sup>

O direito é a limitação da liberdade pela qual ela pode coexistir com toda outra liberdade segundo uma regra universal.<sup>48</sup>

A liberdade tem, portanto, de ser limitada, mas não pode ser pelas leis da natureza; pois então o ser humano não seria livre; logo, ele tem de limitar-se a si mesmo. O direito se baseia, portanto, na limitação da liberdade. Ele é mais fácil de explicar do que o dever. – No direito a felicidade não é levada em conta; pois cada um pode tentar alcançá-la como quiser.<sup>49</sup>

Mrongovius II 29: 618

A coerção consiste, portanto, na limitação da liberdade por meio da condição sob a qual a sua liberdade pode coexistir com a liberdade universal. A liberdade consiste em que cada um possa agir de acordo com sua vontade sem ser

<sup>45</sup> Idem, 1327/8, 11/2.

<sup>46</sup> Kant AA 29.1,1 620 *V-Mo/Mron II*.

<sup>47</sup> Feyerabend 1328, 112.

<sup>48</sup> Idem 1328, 101.

<sup>49</sup> Idem 1321, 102

forçado a agir de acordo com a vontade de outrem, O conceito de direito se baseia tão somente no conceito de liberdade.<sup>50</sup>

Com esses exemplos, que infelizmente não posso analisar aqui, fica patente o paralelismo entre o curso *Naturrecht Feyerabend*, a *Fundamentação*, a *Ideia de uma história universal*, *O que é o esclarecimento?* e a *Moral Mrongovius II*. Além disso, acredito que cada texto ajude a entender os outros. Eles formam uma constelação complexa e fascinante.

Podemos esboçar uma interpretação da *Ideia de uma história universal* com apoio na noção de teleologia desenvolvida na *Crítica da razão pura*, na *Fundamentação* e no *Naturrecht Feyerabend*; a noção de liberdade presente na *Fundamentação* é fundamental para compreender a *Ideia*; a doutrina do direito presente no *Naturrecht Feyerabend* e na *Moral Mrongovius II*, por seu turno, pode ser mobilizada para compreender os elementos da doutrina do direito presentes na *Ideia*. A interpretação da terceira e da sexta proposições, por exemplo, exige todo esse aparato. Seria também importante levar em consideração a noção de *Aufklärung* na oitava proposição, mas deixo para outra ocasião.

Vejam algumas das proposições da *Ideia*, consideremos primeiramente uma passagem da terceira:

a natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto por meio da razão. A natureza não faz verdadeiramente nada supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins. Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo.<sup>51</sup>

Podemos comparar essa passagem com a *Fundamentação* e o *Naturrecht Feyerabend*. A questão é como compreender que a natureza, a providência e a natureza humana, com sua insociável sociabilidade, possam dirigir os homens em certo sentido e, ao mesmo tempo, não negar a liberdade. Guyer interpreta o vínculo de teleologia e liberdade da seguinte maneira: “a filosofia transcendental de Kant implica que não é incoerente ver a natureza como querendo a liberdade humana porque a natureza ela mesma precisa ser vista como o produto de um autor inteli-

<sup>50</sup> Mrongovius II 29: 618. É interessante ressaltar que uma parte do curso *Moral Mrongovius II* tem o subtítulo “Von der Jurisprudence”. Nessa parte, Kant retoma a distinção entre legalidade jurídica e legalidade ética e comenta as fórmulas de Ulpiano: “Honeste vive ist das Princip der Ethic, neminem laede des Rechts in statu naturali, und suum cuique tribue auch des Rechts, aber im statu civili”. AA 29.1.1, 631.

<sup>51</sup> AA 08, 468; *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 6. Grifos meus.

gível”.<sup>52</sup> A terceira proposição não faz sentido se a natureza for entendida como natureza mecânica, segundo um determinismo estrito.

Na *Kantforschung* recente, vale considerar o importantíssimo livro de Pauline Kleingeld *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, bem como sua polêmica com Höffe. Enquanto Kleingeld defende a posição de que se pode colocar a questão do progresso moral na *Ideia*, Höffe diz que só se pode falar em um progresso do direito.<sup>53</sup>

Tenho afirmado em meus textos que a história filosófica kantiana é a história do aprendizado do direito, principalmente na *Ideia*. Maurício Keinert tem insistido há muito tempo que a história aponta, mesmo em 1784, para a realização também da moral.<sup>54</sup> O que poderia ajudar a entender a seguinte passagem da 4a. Proposição: “e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um *todo moral*”.<sup>55</sup>

Consideremos agora uma passagem da sexta proposição:

apenas a aproximação a esta *Ideia* (sociedade civil que administre universalmente o direito) nos é ordenada pela natureza. Que ela seja aquela que será realizada por último decorre disto: que ela exige conceitos exatos da natureza de uma constituição possível, grande experiência adquirida através dos acontecimentos do mundo e, acima de tudo, uma boa vontade predisposta a aceitar essa constituição.<sup>56</sup>

Ficam claros, nessa passagem, dois movimentos: de um lado, o ordenamento natural que conduz a humanidade em certa direção; de outro, um aspecto que exige conhecimento, experiência histórica e boa vontade. Não podemos esquecer o significado fundamental da boa vontade nos escritos e cursos de 1784. Os aspectos mecânicos da natureza não podem produzir conhecimento, experiência histórica e muito menos boa vontade. A sexta proposição só faz sentido no quadro das análises kantianas sobre a distinção de direito e ética; na formulação do princípio da moralidade, de um lado, e no princípio do direito, de outro; no quadro

<sup>52</sup> Guyer, P. “Nature, freedom, and happiness: the third proposition of Kant’s *Idea* for a universal history”. In: *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 379.

<sup>53</sup> Keingeld, P. *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, p. 14; Höffe, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 270 e ss. Ver também o já citado *Critical Guide* organizado por Amélie Rorty e James Schmidt, com 12 artigos sobre a *Idéia*.

<sup>54</sup> Ver também a passagem de Daniel Perez: “aceitamos em princípio os argumentos dos que, como Kleingeld, afirmam que o desenvolvimento das disposições originais culmina na moralização do homem e nos distanciamos, parcialmente, dos argumentos dos que vêem a história como a realização do direito, como o caso de Terra e Loparic”, “Os significados da história em Kant”, p. 85.

<sup>55</sup> *Idéia* AA 08, 21; 9.

<sup>56</sup> Kant AA 08, 23; 12. Grifos meus.

da concepção de liberdade como limitação recíproca e também como autonomia, a partir da análise da boa vontade. E todas essas questões são explicitamente tratadas nos textos do período.

Recebido em 11/03/2011; aprovado em 31/03/2011

## **Immanuel Kant: carta enviada a Iohann Heinrich Tieftrunk em 13 de outubro de 1797**

[Immanuel Kant: letter sent to Iohann Heinrich Tieftrunk on October 13, 1797]

Marcio Tadeu Girotti\*

Faculdade de Tecnologia, Ciências e Educação (FATECE), Pirassununga - SP

### **Apresentação**

Em sua famosa Carta enviada a Iohann Heinrich Tieftrunk em 13 de Outubro de 1797, Kant ressalta sua gratidão acerca da oferta de Tieftrunk em publicar os seus escritos menores. No entanto, Kant salienta que aceita uma Coletânea destes escritos, desde que a mesma não inclua nada que seja anterior a 1770, ou seja, nada que venha antes da *Dissertação “Acerca da forma e dos princípios do mundo sensível e inteligível”*. Com isso, a tradução abaixo traz o conteúdo da Carta, procurando compreender o momento marcante da filosofia kantiana, em que Kant constata o suposto início do seu criticismo, tal qual expresso na *Crítica da razão pura*. Ao defender a publicação de uma coletânea com seus escritos menores, tendo como ponto de partida a *Dissertação de 1770*, que também é comumente conhecida como *Dissertação Inaugural*, Kant expressa seu pensamento atual, qual seja, a filosofia crítica. A Carta a Tieftrunk pode ser considerada um marco na filosofia kantiana, transpassando a própria demarcação, talvez didática, entre dois períodos da filosofia de Kant, a saber: período pré-crítico (anterior a 1770) e período crítico (após 1770). Agora, questões surgem quando interpreta-se a carta como um suposto momento de ruptura entre os dois períodos, ou mesmo, quando quer-se ler a correspondência com uma outra interpretação, volvendo os argumentos a favor de um amadurecimento da filosofia de Kant, já que, na Carta, ele afirma o suposto início de sua filosofia crítica, mas não demarca o fim do suposto período pré-crítico. Com isso, fica em suspenso qualquer argumentação em favor da Carta com a argumentação que justifica uma demarcação da filosofia de Kant dividida em dois períodos.

---

\* Email para contato: girotti\_mtg@hotmail.com

Havia um interesse crucial em publicar os escritos “pré-críticos” de Kant, principalmente por parte de Kuno Fischer, que foi o primeiro a se interessar por tais escritos, uma vez que, para ele, os escritos poderiam explicar a obscuridade da *Crítica da razão pura*. Agora, veja que a Carta é datada de 1797 e a *Crítica* foi publicada, pela primeira vez, em 1781. O Sr. Tieftrunk publicou os escritos kantianos em 1799, mesmo contra a permissão de Kant, que nada queria publicar antes de 1770. Assim, vemos a contribuição de Tieftrunk, bem como de Kuno Fischer, em querer lançar ao público os pensamentos de Kant antes de escrever a *Crítica da razão pura*, o que, para nós, traz a ousadia de querer compreender o pensamento kantiano desde seus germes não se prendendo somente àquilo que o próprio autor autorizava vir a público.

\*\*\*\*\*

Kant: AA XII, Briefwechsel 1797, **Seite 207-208**

**784.**

**Para Iohann Heinrich Tieftrunk**

13 de Outubro de 1797

/207/ Hochgeschätzter Freund!

Ihre Verhandlungen mit Herrn Beck (den ich hiermit meiner Hochachtung zu versichern bitte) deren Ausschlag hoffentlich beiderseitige Einhelligkeit in der Absicht sein wird, habe mit Vergnügen vernommen.

Ebenso auch Ihren Vorsatz eines erläuternden Auszugs aus meinen kritischen Schriften; imgleichen daß Sie mir die Mitwirkung dazu erlassen wollen, nehme ich dankbar an.

– Bei dieser Gelegenheit bitte ich zugleich meiner hyperkritischen Freunde Fichte u. Reinhold mit der Behutsamkeit zu gedenken, deren ihre Verdienste um die Wissenschaft vollkommen werth sind.

Daß meine Rechtslehre bei dem Verstoß gegen manche schon für ausgemacht gehaltene Principien viele Gegner finden würde war mir nicht unerwartet.

Um desto angenehmer ist es mir zu vernehmen da sie Ihren Beifall erhalten hat. Die Göttingische Recension im 28. Stück der Anzeigen, die, im Ganzen genommen, meinem System nicht ungünstig ist, wird mir

Anlas geben in einer Zugabe manche Mißverständnisse ins Klare zu setzen, hin u. wieder auch das System zur Vollständigkeit zu ergänzen.

Mui estimado amigo!

Tenho acompanhado prazerosamente a sua discussão com o Sr. Beck (a quem eu gostaria de externar minha consideração), cuja conclusão <Ausschlag>, eu espero, possa alcançar a unanimidade do propósito.

Igualmente estou satisfeito por saber de sua intenção <Vorsatz> de realizar um resumo explicativo dos meus escritos críticos, e eu agradeço e aceito a sua oferta para me deixar colaborar nesse trabalho.

Aproveito a oportunidade para pedir-lhe também que mantenha atenciosamente na lembrança os meus hipercríticos amigos Fichte e Reinhold, tratando-os com a circunspecção que merecem por suas contribuições à ciência.

Não me surpreendeu que a minha Doutrina do Direito tenha encontrado muitos opositores <Gegner> em virtude dela ser contrária a um certo número de princípios considerados estabelecidos.

E para mim, o melhor foi ter obtido a vossa aprovação. A recensão *Göttingen*, na 28ª parte do escrito, se tomada como um todo não é desfavorável para o meu sistema. Me dará o suporte para publicar um suplemento, de modo a esclarecer uma série de mal-entendidos e, talvez, para eventualmente completar o sistema.

Meinen Freund, HE. Professor Poerschke bitte ich wenn sich dazu Veranlassung finden möchte, wegen seiner im Ausdruck etwas zu heftigen Manier, die doch mit sanften Sitten verbunden ist, mit Wohlwollen zu behandeln.

– Mit seinem Grundgesetz: Mensch sey Mensch hat er wohl nichts anderes sagen wollen, als: Mensch als Thierwesen bilde dich zum moralischen Wesen aus etc. – Indessen weiß er Von diesem Ihrem Urtheil imgleichen meiner Apologie nichts.

/208/ Zu Ihrem Vorschlage einer Sammlung u. Herausgabe meiner kleinen Schriften willige ich ein; doch wollte ich wohl daß nicht ältere

als von 1770 darin aufgenommen würden, so daß sie mit meiner Dissertation: *de mundi sensibilis et intelligibilis forma etc.* anfangen.

– In Ansehung des Verlegers mache ich keine Bedingungen u. verlange keinen Vortheil, der mir etwa zufallen sollte.

Die einzige ist, daß Sie mir den Aufsatz aller Pieçen vorher mittheilen möchten.

Inliegende Briefe empfehle ich Ihrer gütigen Bestellung, die Auslagen für diejenigen, die für einen Theil des Weges müssen frankirt werden, um bis dahin zu gelangen, wo die preuß. Posten nicht hinreichen, bitte zu machen und mir den Belauf derselben zur Wiedererstattung zu melden.

Es könnte wohl sein daß mich der Tod während dieser Anstalten überraschte.

Peço que trate gentilmente o meu amigo professor HE. Poerschke se houver oportunidade. Seu modo de falar é um pouco impetuoso, mas em verdade ele é realmente uma pessoa branda.

Com sua lei fundamental: Homem seja homem, ele quis dizer nada mais que: Homem, na medida em que você é um animal, desenvolva-se em um ser moral, etc. – Entretanto ele nada sabe sobre vosso julgamento tampouco sobre as minhas desculpas por ele.

/208/ Eu concordo com sua sugestão *<Vorschlage>* de publicar uma coletânea com meus escritos menores, porém, eu não queria que nela incluísse os anteriores a 1770, ou seja, minha Dissertação: *de mundi sensibilis et intelligibilis forma etc.*

Não faço exigências no que diz respeito ao Editor e eu não quero nenhuma vantagem que poderia estar vindo para mim. Minha única solicitação é que eu possa ver todas as peças *<Pieçen>* a serem impressas antes de publicadas.

Peço encarecidamente que o senhor arque com os valores referentes ao encaminhamento de cartas que necessitem de franqueamento por terem destinos não cobertos pelos correios prussianos, sendo certo que farei a imediata restituição do montante gasto assim que o senhor me informar.

É possível que a morte me surpreenda antes que essas questões sejam resolvidas *<während dieser Anstalten überraschte>*.

In diesem Falle würde unser Herr Professor Gensichen zwei Abhandlungen in meiner Commode antreffen, deren eine ganz, die andere beinahe ganz fertig liegt (und zwar seit mehr als zwei Jahren) über deren Gebrauch er alsdann Ihnen Nachricht geben würde - doch bleibt dieses unter uns; denn vielleicht gebe ich sie noch bei meinem Leben heraus.

Meine Langsamkeit in Beantwortung der mir zugekommenen Briefe, werden Sie mir nicht zur Schuld anrechnen; mein Gesundheitszustand macht sie mir, bei der unter Händen habenden Arbeit, zur Nothwendigkeit; vielmehr sein Sie von der wahren Hochachtung versichert, mit der ich jederzeit bin.

Ihr  
ergebenster treuer Diener

Königsberg  
den 13. Octobr. 1797  
I. Kant

Neste caso o nosso Professor Gensichen encontrará dois dos meus ensaios em meu gabinete, um deles está completo, o outro, quase pronto (e, na verdade, lá está há mais de dois anos). O Professor Gensichen poderá lhe informar sobre como fazer uso deles – mas isto fica entre nós; pois talvez eu ainda os publique em vida.

Peço ainda que me perdoe a minha demora em responder as cartas a mim encaminhadas, devendo a culpa ser creditada ao meu precário estado de saúde além de outras demandas necessárias de trabalho. Mas esteja certo do verdadeiro respeito que eu sempre lhe devoto.

Seu  
sempre muito leal criado

Königsberg  
Em 13 de Outubro de 1797  
I. Kant

Recebido em 04/08/2011; aprovado em 26/11/2011

## **Normas para colaboradores**

- 1** A revista *STUDIA KANTIANA* aceita os seguintes tipos de colaboração:
  - 1.1** Artigos (até 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.2** Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (até 4.500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas. As resenhas críticas devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
  - 1.3** Recensões e notas bibliográficas (até 1.600 palavras. As recensões e notas bibliográficas não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto e devem apresentar no início do texto a referência completa das obras analisadas).
- 2** As colaborações, que devem ser inéditas, podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês.
- 3** Os artigos devem vir acompanhados de um resumo do texto em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, bem como pelo menos cinco palavras-chave e um título em português e inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail). Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4** Os originais devem ser enviados por email ao Editor. O arquivo enviado deve ter formato “.doc”, e conformar-se às seguintes especificações:
  - 4.1** Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo;
  - 4.2** Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, tabulação ou hifenização deverá ser introduzida.
  - 4.3** Caso não seja possível digitar os números das notas em sobrescrito, digitar um espaço e a letra “n” antes do número. Ex: n1 (que significa nota de rodapé número 1).
- 5** As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (sobrenome do autor/espaco/ano de publicação: página).
- 6** A bibliografia deve ser apresentada na seguinte forma:
  - 6.1** Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
  - 6.2** Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (“org.”), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editor, ano de edição, páginas citadas.
  - 6.3** Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, lugar da edição, editor, número do volume, números das páginas do artigo.
  - 6.4** Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título do artigo entre aspas, eventual tradutor. Nome do periódico em itálico, número do volume, números das páginas do artigo.
  - 6.5** Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, ano de edição, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida.
- 7** As colaborações serão examinadas por dois “referees” e submetidas ao corpo editorial.
- 8** Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9** Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista.
- 10** A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *STUDIA KANTIANA*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas à revista *STUDIA KANTIANA*. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11** Os originais devem ser enviados diretamente ao editor da revista:  
Christian Hamm  
Departamento de Filosofia – UFSM  
Avenida Roraima, 1000 – prédio 74-A  
Cidade Universitária – Camobi  
97105-900 Santa Maria, RS
- 12** Para maiores informações, consultar o Editor  
Tel.: (55) 3220 8132; fax: (55) 3220 8404;  
Email: chvhamm@gmail.com

