

Do problema geral da razão pura: relendo Kant hoje

The general problem of pure reason: rereading Kant

Theresa Calvet de Magalhães

Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail:
theresa.calvet@gmail.com.

Artigo recebido em 28/06/2016 e aceito em 25/10/2016.

Resumo

A *Crítica da Razão Pura* [1781; 1788] é, na avaliação do próprio Kant, uma longa reflexão sobre uma única questão: “Ora o verdadeiro problema da razão pura esta contido na seguinte questão: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori*” (KrV, B 19). A questão “como é possível o conhecimento sintético *a priori*” é a questão *transcendental*. A carta de Kant a Marcus Herz, de 21 de fevereiro de 1772, que tentamos explicitar neste texto, é um documento importante para compreender a gênese da questão transcendental.

Palavras-chave: Questão transcendental; Filosofia transcendental; Crítica da razão; Sistema da razão pura.

Abstract

The *Critique of Pure Reason* (CPR), at least by Kant’s own reckoning, is an extended reflection on a single question: “Now the real problem of pure reason is contained in the question: how are synthetic a priori judgements possible?” (CPR B19). The question “how is synthetic a priori cognition possible?” is the *transcendental* question. Kant’s famous 1772 letter to Marcus Herz –a letter this paper aims to explicate– already contains an outline of the first *Critique* and is quite important if we want to understand the genesis of the transcendental question.

Keywords: Transcendental question; Transcendental philosophy; Critique of reason; System of pure reason.

Todas¹ as ciências teóricas da razão (a matemática pura, a ciência pura da natureza, a metafísica) contêm, *como princípios*, para Kant, juízos sintéticos *a priori*, isto é, juízos extensivos (juízos que ampliam o conhecimento dado), porém, *a priori* (não empíricos; estes juízos são, portanto, necessários).²

O problema geral da razão pura, da nossa razão teórica, isto é, da faculdade “que contém os *princípios* para conhecer algo absolutamente *a priori*” (*KrV*, B 24; p. 53 trad. port.), está contido para Kant na seguinte questão: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?* “Muito se ganha já”, escrevia Kant, “quando se pode submeter uma grande quantidade [*eine Menge*] de investigações à fórmula de um único problema”, e ele concluía:

¹ Conferência apresentada na Faculdade de Direito (PPGD) da UFMG, em Belo Horizonte, no dia 7 de abril de 2016. A primeira versão deste texto foi publicada em 1993, como terceiro capítulo, in Th. Calvet de Magalhães, *Crítica e Sistema em Kant*. Para uma Introdução à Crítica da Razão Pura. Vila Nova de Cerveira: Horizonte das Artes, pp. 27-41.

². “(...) uma grande parte, talvez a maior parte da actividade da nossa razão, consiste em *análises* [*Zergliederungen*] dos conceitos que já possuímos de objectos. Isto fornece-nos uma porção de conhecimentos que, não sendo embora mais do que esclarecimentos ou explicações do que já foi pensado nos nossos conceitos (embora ainda confusamente), são apreciados, pelo menos no tocante à forma, como novas intelecções [*Einsichten*], embora, no tocante à matéria ou ao conteúdo, não ampliem os conceitos que já possuímos, apenas os decomponham. Como esse procedimento dá um efetivo conhecimento *a priori*, e que marca um progresso seguro e útil, a razão, sem que disso se aperceba, faz desprevenidamente afirmações de espécie completamente diferente, em que acrescenta a conceitos dados outros conceitos de todo alheios, e precisamente *a priori*, sem que se saiba como chegou a isso e nem sequer lhe ocorrendo pôr semelhante questão. (...) Na *metafísica*, mesmo considerada apenas como uma ciência até agora simplesmente em esboço, (...) *devem estar contidos conhecimentos sintéticos a priori*, e de modo algum lhe cabe apenas decompor conceitos que nos fazemos *a priori* de coisas, para os explicar analiticamente; queremos, pelo contrário, alargar [*erweitern*] o nosso conhecimento *a priori* e, para isso, temos de nos servir de princípios [*Grundsätze*] capazes de acrescentar ao conceito dado algo que nele não estava contido e, mediante juízos sintéticos *a priori*, chegar tão longe que nem a própria experiência nos possa acompanhar. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo tem de ter um primeiro começo, etc. Assim, a metafísica, pelo menos *em relação aos seus fins*, consiste em puras proposições sintéticas *a priori*.” (*KrV*, B 9-10 e B 18; p. 42 e pp. 48-49 trad. port., modificada [as duas edições da *Kritik der reinen Vernunft* (abreviatura: *KrV*) [*Crítica da Razão Pura*] são designadas pelas letras A (primeira edição, 1781) e B (segunda edição, 1787) e o número da página do original alemão]; todas as nossas referências são à tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão). Nos *Prolegomena* [1783], Kant mais uma vez afirma que o propósito final inteiro da metafísica assenta sobre proposições *a priori*: “Os juízos *propriamente metafísicos* são todos sintéticos. É necessário distinguir os juízos que *pertencem à metafísica* e os juízos *metafísicos* propriamente ditos. (...) A conclusão deste parágrafo é, portanto, que a metafísica tem propriamente a ver com proposições sintéticas *a priori* e que só elas constituem o seu fim (...). Somente a produção [*Erzeugung*] do conhecimento *a priori*, tanto segundo a intuição como segundo os conceitos, e finalmente também a [produção] de proposições sintéticas *a priori*, justamente no conhecimento filosófico, constituem o conteúdo essencial da metafísica.” (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* [1783], § 4 [*Der Prolegomenen Allgemeine Frage: Ist überall Metaphysik möglich?*], Ak IV, pp. 273-274).

“O facto da metafísica até hoje se ter mantido em um estado tão vacilante de incerteza e contradição é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste problema ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido.” (KrV, B 19; p. 49 trad. port., modificada).

Em 1783, nos *Prolegomena*, esse problema é considerado por Kant, para facilitar a sua compreensão, como a questão do conhecimento sintético pela razão pura:

“(...) o nosso ponto de partida será que esse conhecimento racional sintético, porém puro, efetivamente existe³; mas, em seguida, temos de *investigar* o fundamento desta possibilidade e perguntar *como* é possível esse conhecimento, para que possamos determinar, a partir dos princípios de sua possibilidade, as condições de seu uso, sua extensão e seus limites. O verdadeiro problema, do qual tudo depende, expresso com precisão escolástica é, portanto, o seguinte: *Como são possíveis proposições sintéticas a priori?* (...) tratando-se aqui apenas da metafísica e de suas fontes, espero que, depois do que foi dito (...), sempre se lembrem de que, quando falamos aqui de conhecimento por razão pura, não se trata nunca do conhecimento analítico mas unicamente do conhecimento sintético. Da solução desse problema depende a permanência ou a queda da metafísica, por conseguinte, toda a sua existência.” (*Prolegomena*, § 5, Ak IV, p. 276).

A matemática pura e a ciência pura da natureza necessitam de uma justificação não para si, “mas para uma outra ciência, a saber, a metafísica” (*Prolegomena*, § 40, Ak IV, p. 327). A metafísica sempre existiu como disposição natural da razão humana:

“(...) em todos os homens e desde que neles a razão humana ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica. E, por conseguinte, também acerca desta cabe agora esta questão: *como é possível a metafísica enquanto disposição natural?* ou seja, como surgem da natureza da razão humana em geral as perguntas, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver tão bem quanto pode?” (KrV, B 21-22; pp. 50-51 trad. port., modificada).

³. Ao pressupor que tal conhecimento efetivamente existe, Kant refere-se à *matemática pura* e à *ciência pura da natureza* (ver I. Kant, *Prolegomena*, § 4, Ak IV, p. 275).

Essa questão refere-se, portanto, “à ocupação da razão somente consigo mesma e ao pretense conhecimento de objetos que resultaria imediatamente da razão incubando os seus próprios conceitos, sem para isso ter necessidade da mediação da experiência.” (*Prolegomena*, § 40, *Ak IV*, p. 327). Como, porém, a metafísica como disposição natural da razão, ou como *metaphysica naturalis*, é dialética e ilusória⁴ – e, numa carta a Christian Garve em 21 de setembro de 1798, Kant afirmava ter sido acordado do sono dogmático em que estava a partir das antinomias da razão pura⁵ – “não podemos dar-nos por satisfeitos com a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão.” (*KrV*, B 22; p. 51 trad. port.). No que se refere a essa faculdade, insistia Kant, “tem que ser possível atingir a certeza ou do saber ou do não-saber dos objetos [*entweder im Wissen oder Nicht-Wissen der Gegenstände*]”, isto é, tem que ser possível “ou decidir sobre os objetos de suas questões ou sobre a capacidade ou incapacidade da razão julgar algo a respeito deles”; tem que ser possível, portanto, “ou estender com confiança a nossa razão pura ou lhe pôr barreiras [*Schranken*] seguras e determinadas [isto é, lhe pôr *limites*]⁶”. Esta última questão, concluía Kant, “seria com direito a seguinte: *como é possível a metafísica enquanto ciência?*” (*KrV*, B 22; p. 51 trad. port., modificada).

A crítica da razão, e nisso ela se distingue da *censura* humeana da razão, demonstra, a partir de princípios, que a nossa razão tem *limites*: só podemos encontrar uma “certeza completa” em tais princípios *a priori*. Essa certeza racional, que se distingue da certeza empírica pela consciência da *necessidade* que a ela está ligada (trata-se, portanto, de uma certeza

⁴. “(...) em todas as tentativas feitas até agora para responder a essas perguntas naturais, como seja, por exemplo, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade, etc., encontram-se sempre contradições inevitáveis.” (*KrV*, B 22; p. 51 trad. port., modificada)

⁵. “O ponto de que eu parti não foi a investigação sobre a existência de Deus, a imortalidade etc., mas sim as antinomias da razão pura: O mundo tem um começo – o mundo não tem um começo etc., (...); foi isso o que primeiramente me despertou do sono [*Schlummer*] dogmático e me conduziu à Crítica da própria razão para levantar o escândalo da ilusória contradição da razão consigo mesma.” (*Ak XII [Briefwechsel III, 1795-1803]*, pp. 257-258. Ver A. Philonenko, *L’oeuvre de Kant. La philosophie critique*, T. 1. Paris: Vrin, 1983 (3ª edição), pp. 263-265.

⁶. Para a distinção entre *Schranken* (barreiras) e *Grenzen* (limites), ver *KrV*, B 786-797 e *Prolegomena*, §§ 57-59; ver também G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Philosophie* (1931), tradução francesa de Marcel Regnier [Prefácio de Eric Weil]: *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961, pp. 188-196.

apodítica)⁷, é ciência e não mera constatação empírica da nossa ignorância (ver *KrV*, B 786-790):

“A crítica da razão acaba, necessariamente, por conduzir à ciência; ao contrário, o uso dogmático da razão, sem crítica, conduz a afirmações sem fundamento, a que se podem opor outras igualmente ilusórias [*scheinbare*] e, conseqüentemente, ao *cepticismo*.” (*KrV*, B 22-23; p. 51 trad. port., modificada).

A questão “como é possível o conhecimento sintético *a priori*” é a questão *transcendental*: transcendental não significa a origem do conhecimento na mera razão, mas a identificação dessa origem no momento em que é constituída uma relação à experiência.⁸

A carta de Kant a Marcus Herz, de 21 de fevereiro de 1772, na qual comunica a sua previsão de publicar dentro de mais ou menos três meses “uma crítica da razão pura que irá abranger a natureza do conhecimento teórico como também do prático” e da qual pretende concluir, em primeiro lugar, a parte teórica “que contém as fontes da metafísica, o seu método e limites”⁹ é um documento importante para compreender a gênese da questão transcendental.

Nessa carta, Kant descreve, logo no início, o plano de sua obra, uma obra cujo título poderá ser “Os limites da sensibilidade e da razão”¹⁰ e, ao

⁷. Ver I. Kant, *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* [Gottlob Benjamin Jäsche (ed.), 1800]. Ak IX, p. 71; tradução francesa de Louis Guillermit: *Logique*. Paris: Vrin, 1982 (2ª ed.), 1982, p. 79; tradução de Fausto Castilho: *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2003 (2ª ed.), p. 145.

⁸. Ver M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927-1928]. GA 25. Ingtraud Görland (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 57 (tradução francesa de Emmanuel Martineau: *Interprétation phénoménologique de la “Critique de la raison pure” de Kant*. Paris: Gallimard, 1982, p. 70); F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Une étude sur la notion kantienne d’analogie. Paris: Beauchesne, 1980, p. 481.

⁹. I. Kant, “An Marcus Herz” (21 de fevereiro de 1772), in Ak X [*Briefwechsel I, 1747-1788*], pp. 129-135; tradução portuguesa de Antonio Marques in I. Kant, *Dissertação de 1770. Carta a Marcus Herz*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos e Antonio Marques. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, F.C.S.H. da Universidade de Lisboa, 1985, pp. 141-148. Ver G. Granel, *L’équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris: Gallimard, 1970, [Annexe II – Lettre de Kant à Marcus Herz] pp. 36-39.

¹⁰. “(...) e agora faço o plano de uma obra que poderia ter como título algo como: *Os limites da sensibilidade e da razão*. Nela pensei duas partes, uma teórica e outra prática. A primeira continha, em duas secções 1. A fenomenologia em geral 2 A metafísica e, na verdade, somente segundo a sua natureza e método. A segunda igualmente em duas secções 1. Os princípios

referir-se à parte teórica, já menciona o problema novo que acaba de descobrir e que constitui, segundo ele, a chave de todo o mistério, a “chave para todo o segredo da metafísica até agora ainda escondida a ela mesma”. Esse problema está contido na seguinte questão: “sobre que fundamento [Grund] repousa a relação daquilo que se chama em nós representação [Vorstellung] com o objeto [Gegenstand]?” (Ak X, p. 130). Tanto no caso das representações sensíveis, como na hipótese de um conhecimento divino, Kant não encontra nenhuma dificuldade para compreender essa relação:

“Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito* é afetado pelo objeto, então é fácil perceber como ela [essa representação]¹¹ é conforme a este como um efeito é conforme a sua causa e como esta determinação [Bestimmung] da nossa mente [Gemüth] pode representar algo, isto é, ter um objeto. As representações *passivas* ou sensíveis têm, assim, uma relação compreensível com objetos (...). Do mesmo modo, se aquilo que em nós se chama representação fosse *ativo* em relação ao objeto, isto é, se através disso mesmo o objeto fosse produzido, tal como se representa o conhecimento divino como o arquétipo [Urbilder] das coisas, então poderia também ser compreendida a *conformidade* dessa representação com os objetos. Assim, tanto a possibilidade do *intellectus archetypus*, sobre cuja intuição as próprias coisas se fundam, como a [possibilidade] do *intellectus ectypus*, que vai buscar os *data* de sua atividade lógica à intuição sensível das coisas, é pelo menos compreensível.” (Ak X, p. 130).¹²

A questão chave de toda a metafísica diz respeito, portanto, ao nosso conhecimento (ao entendimento humano) -um entendimento *discursivo*- e às suas representações:

“Só que o nosso entendimento não é através de suas representações nem a causa do objeto (a não ser relativamente aos bons fins na moral) nem o objeto a causa (*in sensu reali*) das representações do entendimento. Os conceitos puros do entendimento não têm então de ser *abstraídos* das impressões dos sentidos, nem exprimir o caráter receptivo das

gerais do sentimento do gosto e dos desejos sensíveis 2. Os primeiros fundamentos da moralidade [Sittlichkeit].” (Ak X, p. 129).

¹¹. Ver a tradução francesa de Gérard Granel [Annexe II – Lettre de Kant à Marcus Herz], p. 37, nota 1.

¹². Essa distinção entre o *intellectus ectypus* do homem e o *intellectus archetypus*, próprio de Deus, se prolongará pela obra kantiana.

representações que passam pelos sentidos, mas, ao contrário, têm, na verdade, as suas fontes na natureza da alma, sem que por isso sejam ocasionados pelo *objeto*, nem produzem o *próprio objeto*. Tinha-me contentado na *Dissertação* em exprimir de modo puramente *negativo* a natureza das representações intelectuais, ao dizer que elas não eram *modificações* da alma produzidas pelo objeto. Mas, quanto à questão de saber como era pois possível uma representação que se relaciona com um objeto sem ser afetada de algum modo por ele, passei essa questão em silêncio.” (Ak X, pp. 130-131).

Por um lado, na *Dissertação* de 1770, ao estabelecer uma rigorosa distinção entre a sensibilidade (*receptividade*) e o entendimento (*intelligentia, rationalitas*), Kant define este último como “a *faculdade* do sujeito, mediante a qual ele pode representar aquelas coisas que, dada a sua natureza, não podem apresentar-se nos seus sentidos” (Ak II, p. 392) e vincula a sensibilidade aos fenômenos e o entendimento aos noumenos:

“O objeto da sensibilidade é o sensível; porém, aquilo que nada contém a não ser o que tem de ser conhecido pela inteligência, é o inteligível. O primeiro era tido por *phaenomenon* nas escolas dos antigos, o segundo por *noumenon*. (...) Por conseguinte, como tudo quanto existe de sensitivo no conhecimento depende da índole especial do sujeito, na medida em que ele, a partir da presença dos objetos, é capaz desta ou daquela modificação, a qual, dada a variedade dos sujeitos, pode ser diferente nos diversos sujeitos¹³; e, por outro lado, como todo o conhecimento que está isento dessa condição subjetiva diz respeito apenas ao objeto, é evidente que as representações pensadas sensitivamente são representações das coisas *tal como aparecem*, ao passo que as intelectuais são representações das coisas *tal como elas são*.” (*Dissertatio*, §§ 3-4, Ak II, p. 392).

No entanto, ao tratar da metafísica (ou da parte da filosofia pura “que contém os *princípios* do uso do *entendimento puro*”), onde o uso do entendimento é *real* (isto é, mediante esse uso do entendimento *são dados* os conceitos mesmos das coisas e das relações), Kant não expressa apenas de modo puramente negativo a natureza dos conceitos intelectuais, mas afirma o seguinte:

¹³. Kant separa aqui o sujeito e o objeto, comentava Philonenko, “acreditando provada essa separação pela constatação de uma modificação do estado representativo talvez diferente em diferentes sujeitos, apesar de ela resultar de um só objeto!” (A. Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, p. 75).

“Como na metafísica não se encontram princípios empíricos, não se tem de buscar os conceitos, que nela se apresentam, nos sentidos, mas sim na própria natureza do entendimento puro, não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos das leis ínsitas da mente (...), sendo, por conseguinte, *adquiridos*. São deste gênero conceitos tais como: possibilidade, existência, necessidade, substância, causa, etc., com os seus opostos e correlatos.” (*Dissertatio*, § 8, *Ak II*, p. 395).

Por outro lado, como o explicitou de modo muito claro Granel, a *Dissertação* de 1770 contém uma concepção da sensibilidade que, ao limitar o uso do entendimento a um uso *lógico* (meramente analítico) –fica por pensar, portanto, como problema, a *aplicação* dos conceitos puro do entendimento–, remete para Deus a possibilidade do uso real. E é essa solução que Kant não omitiu na *Dissertação*¹⁴, mas sobre a qual omitiu-se, que ele acentua na sua carta a Marcus Herz, para mostrar não apenas que é a solução de toda a tradição filosófica de Platão a Leibniz, mas também para recusá-la¹⁵:

“Eu tinha dito: as representações sensíveis representam as coisas tal como elas aparecem [*erscheinen*], as *intelectuais* como elas são. Mas através do que é que estas coisas nos são então dadas se não o são através do modo pelo qual elas nos afetam, e, se tais representações intelectuais repousam na nossa atividade [*Tätigkeit*] interna, donde vem o acordo que elas devem ter com objetos que, porém, não são produzidos por isso; e donde vem o acordo dos *axiomata* da razão pura sobre esses objetos, sem que este acordo tenha o concurso da experiência? Na *matemática* isso pode passar-se, porque os objetos só se nos deparam através de grandezas [*Größen*] e como grandezas podem ser representados, na medida em que podemos produzir a sua representação, ao tomar a unidade várias vezes. Daí que os conceitos das grandezas sejam ativos neles mesmos e que os respectivos princípios possam ser constituídos *a priori*. Só que no caso de relações das *qualidades*, como deve o meu entendimento formar [*bilden*] totalmente *a priori* conceitos de coisas com os quais as coisas devem concordar necessariamente, como deve ele projetar princípios *reais* sobre a possibilidade daquelas, com os quais a experiência tem de concordar fielmente e que, contudo, são independentes dela, tal questão deixa sempre atrás de si uma

¹⁴. Na *Dissertação* de 1770, ao conceber a ciência que serve de *propedêutica* à metafísica, Kant atribui ao homem o uso *real* do entendimento, mas isso equivale para Granel “a ver no entendimento uma intuição intelectual” (G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, p. 52).

¹⁵. Ver G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, pp. 53-66.

obscuridade a respeito da nossa faculdade do entendimento [*unsres Verstandesvermögens*], ou seja, donde lhe vem esta concordância com as próprias coisas?” (Ak X, p. 131).

A hipótese de um *Deus ex machina* é severamente criticada por Kant:

“Platão aceitou uma antiga intuição espiritual da divindade e via nela a fonte original dos conceitos puros do entendimento e dos princípios. Malebranche uma intuição duradoura e persistente desse ser original. Vários moralistas aceitaram precisamente isto a respeito das primeiras leis morais. Crusius aceitou certas regras implantadas para julgar e conceitos que Deus implantou na alma humana, já tal como eles tinham de ser para que se harmonizassem com as coisas; de tais sistemas, os primeiros poderiam chamar-se *influxus hyperphysicus*, o último porém *harmonia praestabilita intellectualis*. Só que o *Deus ex machina* é, na determinação da origem e da validade dos nossos conhecimentos, a hipótese mais absurda que se pode escolher e tem, para lá do círculo vicioso na série das conclusões dos nossos conhecimentos, ainda a desvantagem de dar incentivo a todo capricho ou a toda fantasia piedosa ou quimera extravagante.” (Ak X, p. 131).

O problema novo que Kant acaba de descobrir –e que já anuncia a questão transcendental– é o problema da origem da representação na medida em que nessa origem a relação com o objeto não pode ser compreendida como uma relação de causalidade, e esse problema diz respeito apenas às representações do nosso entendimento. Tanto no caso da representação sensível como da representação divina, a relação de causalidade entre a representação e o objeto é para Kant bastante compreensível (o objeto, ao afetar o sujeito, é a causa das representações sensíveis; a representação divina é a causa –o arquétipo– das coisas). Esse problema novo está contido na seguinte questão: “donde vem o acordo que elas [as representações do entendimento] devem ter com objetos?”. Na sua carta a Herz, Kant não chega a avançar uma solução, limitando-se a apontar que essa questão (a questão chave de toda a metafísica) o levou a dividir a metafísica em partes essencialmente diferentes e a tentar “levar a *filosofia transcendental*, nomeadamente todos os conceitos da razão absolutamente pura, a um certo número de categorias”, mas não como o fez Aristóteles, e sim “como eles

próprios se dividem em classes através de algumas poucas leis fundamentais [Grundgesetze] do entendimento.” (Ak X, p. 132).

Para Kant “todas as tentativas empreendidas até hoje para constituir *dogmaticamente* uma metafísica podem e têm que ser consideradas como não sucedidas” (Krv, B 23), porque, insistia ele,

“(…) o que numa ou noutra há de analítico, ou seja, mera decomposição de conceitos que residem *a priori* na razão, não é ainda o fim [Zweck], mas é apenas uma preparação da metafísica propriamente dita [*eigentliche Metaphysik*], que amplia sinteticamente o seu conhecimento *a priori*; tal análise é imprópria para este fim, porque apenas mostra o que está contido nestes conceitos e não como os alcançamos *a priori* para depois podermos determinar também o seu uso [Gebrauch] válido com respeito aos objetos de todo o conhecimento em geral” (Krv, B 23-24; p. 52 trad. port., modificada).

A investigação do problema da razão pura (“como é possível o conhecimento sintético *a priori*?”) não se ocupa dos objetos da razão ou da natureza das coisas, mas apenas do *entendimento* [Verstand], “que julga a natureza das coisas” e, mais especificamente, do entendimento “considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*” (Krv, B 26; p. 54 trad. port.). O sistema de todos os nossos conceitos *a priori* de objetos e dos princípios para conhecer algo absolutamente *a priori* deveria denominar-se *filosofia transcendental*, mas esta ciência “é, por sua vez, demasiado ambiciosa para podermos começar por ela”, dizia Kant porque tal ciência “teria de conter, integralmente, tanto o conhecimento analítico como o conhecimento sintético *a priori*” (Krv, B 25; p. 53 trad. port.). A investigação do problema da razão pura se ocupa, assim, apenas dos princípios da síntese *a priori*, síntese “em vista da qual propriamente existe a *Crítica* inteira [um deren Willen eigentlich die ganze Kritik da ist]” (Krv, B 28), e se essa investigação é chamada por Kant de *crítica transcendental*, e não de doutrina ou de teoria demonstrada¹⁶, é porque “o seu propósito não é a ampliação dos próprios conhecimentos, mas a sua correção [Berichtigung]” (Krv, B 26; p. 53 trad.

¹⁶. Ver I. Kant, *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* [Gottlob Benjamin Jäsche (ed.), 1800]. Ak IX, pp. 14-15.

port., modificada). Como propedêutica ou vestíbulo da metafísica propriamente dita, a *ontologia* (no seu sentido *crítico* e não no sentido tradicional) é, para Kant,

“(...) a ciência (...) que constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas só na medida em que se referem a objetos que podem ser dados aos sentidos e, portanto, justificados pela experiência (...) e chama-se *filosofia transcendental* [grifo nosso] porque contém as condições e os primeiros elementos de todo o nosso *conhecimento a priori*”.¹⁷

A filosofia transcendental, ao ocupar o lugar da *metaphysica generalis*¹⁸, nada mais é para Kant do que a solução “sistematicamente apresentada e desenvolvida” do problema da razão pura, e ele pode então afirmar que “não possuímos até agora nenhuma filosofia transcendental” e que “se é necessária uma ciência inteira (...), uma ciência nela mesma inteiramente nova, para responder a uma única questão satisfatoriamente”, então “não é de admirar que essa solução ocasiona fadiga, dificuldades e até mesmo uma certa obscuridade” (*Prolegomena*, § 5, *Ak IV*, p. 279).

A *Crítica da Razão Pura* é para Kant “a ideia perfeita da filosofia transcendental, mas não é ainda essa mesma ciência, porque só avança na análise até onde o exige o ajuizamento [*Beurteilung*] completo do conhecimento sintético *a priori*” (*KrV*, B 28; p. 55 trad. port., modificada). Essa investigação é considerada por Kant como o verdadeiro tribunal para todos os conflitos da razão: a *Crítica da Razão Pura* “(...) foi posta para determinar e para ajuizar [*beurteilen*] os direitos da razão em geral segundo os princípios [*Grundsätze*] da sua instituição primeira” (*KrV*, B 779; p. 604 trad. port., modificada). No final do *Apêndice à Dialética Transcendental*, Kant caracteriza esta obra como “um estudo da nossa natureza interior” e afirma que essa investigação “é mesmo para o filósofo um dever” (*KrV*, B 731, p. 571 trad. port.). A *Crítica* é, assim, “um convite [*Aufforderung*] à razão para de novo

¹⁷. I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1791) [Friedrich Theodor Rink (ed.), 1804], *Ak XX*, p. 260 (trad. port., p. 13; trad. franc., p. 1216).

¹⁸. “O orgulhoso nome de uma ontologia (...) tem de ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro” (*KrV*, B 303; p. 264 trad. port., modificada). Ver G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, pp. 140-141.

empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma” (*KrV*, A XI, p. 5 trad. port.). Sabemos, finalmente, pela crítica da nossa razão, “que de fato [*in der Tat*] nada podemos saber em seu uso puro e especulativo” (*KrV*, B 797, p. 615 trad. port., modificada). O resultado da “mudança de método na maneira de pensar”, que Kant expõe na *Crítica da Razão Pura*, é a divisão do sistema da razão pura em duas partes principais: a teórica e a prática.

A legislação da nossa razão por meio dos conceitos de natureza é *teórica* e é realizada pelo *entendimento*. A primeira parte da *Lógica Transcendental* – a *Analítica Transcendental* –, que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios da exposição dos fenômenos, é para Kant uma *lógica da verdade* (*KrV*, B 87). Ao tratar do tema dos princípios do entendimento propriamente ditos, isto é, da tarefa que consiste em expor, de um modo completo e em um sistema, a relação das categorias com a sensibilidade em geral, Kant utiliza a denominação de *doutrina da faculdade de julgar* (*Doktrin der Urteilskraft*) para designar mais rigorosamente essa tarefa da lógica transcendental (*KrV*, B 171). A exigência de totalidade da nossa razão teórica conduz a *princípios reguladores*. Ao serem considerados como princípios objetivos (constitutivos), esses princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência dão origem ao uso *transcendente* da nossa razão, isto é, à ilusão transcendental, uma ilusão que entusiasma e dá asas à metafísica tal como a ilusão de uma leve pomba que, encontrando a resistência do ar, acredita poder voar no vácuo, ignorando que se o ar é um obstáculo, constitui, no entanto, seu único suporte disponível para voar (*KrV*, B 8 trad. port.)¹⁹, ilusão de que foi vítima para Kant a metafísica dogmática ao empreender a passagem do conhecimento do sensível para o conhecimento do suprassensível “por meio da simples reflexão, da *theoria*”.²⁰

¹⁹. Ver R. R. Torres Filho, “A *virtus dormitiva* de Kant (Rondó sobre a tautologia transcendental)”, *Discurso* v. 5, n. 5 (1974), pp. 29-48.

²⁰. Ver M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927-1928], *GA* 25, p. 16 (p. 37 trad. franc.).

A legislação da nossa razão por meio do conceito de liberdade é simplesmente *prática* e é realizada pela *razão*. A exigência de totalidade da razão prática conduz a *postulados*. Os três objetos da metafísica –a imortalidade da alma, a liberdade da vontade, a existência de Deus–, que eram considerados na *Crítica da Razão Pura* como problemas, são postulados, pela lei moral, na *Crítica da Razão Prática*.²¹ Kant já mencionava essa noção de postulado, na *Crítica da Razão Pura*, na última seção do Capítulo III - O ideal da razão pura:

“Como há leis práticas que são absolutamente necessárias (as leis morais), se essas leis pressupõem, necessariamente, qualquer existência como condição da possibilidade da sua força *obrigatória*, essa existência tem de ser postulada, porque o condicionado, donde parte o raciocínio para concluir nesta condição determinada, é ele próprio conhecido *a priori* como absolutamente necessário. Em relação às leis morais, mostraremos futuramente que não só pressupõem a existência de um Ser supremo, mas também, sendo absolutamente necessárias de outro ponto de vista, o postulam legitimamente, conquanto na verdade, só de um modo prático” (*KrV*, B 662; pp. 526-527 trad. port., modificada).

A distinção entre as coisas como *objetos da experiência* e estas mesmas coisas como *coisas em si* (e, portanto, a distinção entre *conhecer* e *pensar*) permite a Kant, na *Crítica da Razão Pura*, demonstrar a possibilidade de pensar *sem contradição* a coexistência dessas duas legislações (teórica e prática) e das faculdades que as realizam (entendimento e razão) no mesmo sujeito (ver *KrV*, B XXV-XXXV). Ao princípio de Hume, “de não estender dogmaticamente o uso da razão além do campo [*Feld*] de toda a experiência possível”, a *Crítica* acrescenta um outro princípio, “que escapou completamente a Hume”, a saber, “de não considerar o campo [*Feld*] da experiência possível como uma coisa que, aos olhos de nossa razão, se limita por si mesma” (*Prolegomena*, § 58, *Ak IV*, p. 360).²² A *Crítica da razão*, concluía Kant, “indica aqui o verdadeiro meio-termo entre o dogmatismo que Hume combatia e o ceticismo que ele, ao contrário, queria introduzir, um meio termo

²¹. Ver I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], *Ak V*, pp. 122-141 (tradução francesa de François Picavet: *Critique de la Raison Pratique*, pp. 131-151).

²². Ver G. Krüger, *Critique et morale chez Kant*, p. 193.

(...) que pode ser determinado de modo rigoroso por princípios” (*Prolegomena*, § 58, *Ak IV*, p. 360). A determinação desse meio-termo possibilita a *extensão prática* da razão pura: “Tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença* [*zum Glauben*]” (*KrV*, B XXX; p. 27 trad. port.). A filosofia kantiana como uma filosofia dos limites, “que é ao mesmo tempo uma exigência prática de totalização”, é para Ricoeur “a aproximação filosófica mais densa da liberdade segundo a esperança”.²³

No § II da *Introdução à Kritik der Urteilskraft* [1790], no qual é novamente tratada a relação dos conceitos *a priori* com os seus objetos, Kant atribui aos conceitos, na medida em que se reportam a objetos, um *campo* (*Feld*), um *território* (*Boden*), um *domínio* (*Gebiet*) e um *domicílio* (*Aufenthalt, domicilium*).²⁴ Os conceitos, na medida em que são reportados a objetos, sem considerar ainda se um conhecimento dos mesmos é possível, têm todos o seu *campo*: esse campo é determinado segundo a relação que o seu objeto mantém com a nossa faculdade de conhecimento em geral. Nesse campo, a parte na qual o nosso conhecimento é possível é um *território* para esses conceitos (e para a faculdade de conhecimento correspondente). O *domínio* de um conceito é a parte do seu território na qual esse conceito é *legislador*. O *domicílio* de um conceito é a parte do seu território na qual esse conceito se estabelece legitimamente sem ser legislador (é o caso dos conceitos empíricos propriamente ditos). Toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois *domínios*: o domínio dos conceitos de natureza (categorias), o *sensível*, e o domínio do conceito de liberdade, o *suprassensível*. E é, portanto, com razão que se divide a filosofia em duas partes absolutamente distintas: a filosofia teórica e a filosofia prática. Mas, o *território* sobre o qual a nossa faculdade de conhecimento estabelece o seu domínio e sobre o qual *se exerce* a sua legislação é sempre apenas, insistia Kant, “o conjunto dos objetos de toda a experiência possível” (*KU, Ak V*, p. 174). O entendimento e a razão têm, assim, “duas legislações diferentes sobre um mesmo e único território da

²³. P Ricoeur, “La liberté selon l’espérance” [1968], in *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, p. 543.

²⁴. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft (KU)* [1790]. [Einleitung, II (*Vom Gebiete der Philosophie überhaupt*)] *Ak V*, p. 174.

experiência” (KU, Ak V, p. 175). A conclusão desta segunda divisão já indica a posição da *Crítica da Faculdade de Julgar*:

“Ainda que, assim, na verdade, um abismo incomensurável seja instalado entre o domínio do conceito de natureza, o sensível, e o domínio do conceito de liberdade, o suprassensível, de modo que do primeiro para o segundo (portanto, por meio do uso teórico da razão) nenhuma passagem é possível, (...) não devendo o primeiro ter nenhuma influência sobre o segundo, contudo este último *deve* ter uma influência sobre aquele, nomeadamente o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo sensível o fim colocado pelas suas leis; e é necessário, por conseguinte, que a natureza possa ser pensada de tal modo que a legalidade da sua forma se harmonize pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade” (KU, Ak V, pp. 175-176).²⁵

O efeito que se produz segundo o conceito da liberdade é para Kant o fim último ou fim final (*Endzweck*)²⁶ que deve existir, ou cujo fenômeno deve existir no mundo sensível.²⁷ A faculdade de julgar, que pressupõe *a priori* a

²⁵. Ver A. Renaut, “Présentation” [Il Penser l’unité de la philosophie], in E. Kant, *Critique de la Faculté de Juger*. Tradução francesa e apresentação de Alain Renaut. Paris : Flammarion, pp. 36-67; ver também A. Renaut, *Le système du droit*. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte. Paris: PUF, 1986, [Primeira Parte, Capítulo II, § 2 “La problématique du système chez Kant (nature et liberté)”] pp. 60-78.

²⁶. Ver, mais abaixo, nota 27.

²⁷. No opúsculo de 1784, intitulado “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht”

(Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita), Ak. VIII, pp. 15-31, Kant já tinha abordado o problema dos efeitos da liberdade na natureza e é importante retomar as duas primeiras frases desse opúsculo: “Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der *Freiheit des Willens* machen mag: so sind doch die *Erscheinungen* desselben, die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein mögen, lässt dennoch von sich hoffen: dass wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im *Grossen* betrachtet, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und dass auf die Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können.” [Qualquer que seja o conceito que, do ponto de vista metafísico, se possa fazer da *liberdade da vontade*, as suas *manifestações fenomenais*, as ações humanas, são determinadas de acordo com leis universais da natureza, exatamente como todo outro evento natural. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações fenomenais, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, se ela considerar, em *grandes linhas*, o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim aquilo que se apresenta, nos sujeitos individuais, confuso e desordenado aos nossos olhos se poderá, no entanto, conhecer na espécie inteira como um desenvolvimento contínuo, progressivo, embora lento, das suas disposições originais.], Ak. VIII, p. 17. E, nesse opúsculo, como o explicitou Alain Renaut, o problema dos efeitos da liberdade na natureza consistia então no problema da realização do direito na história, isto é, “do advento histórico de uma sociedade onde os homens, ao se submetem às leis, agem de uma maneira exteriormente conforme à lei moral”. E ele concluía: “A seu modo, Kant fazia assim da solução

condição de possibilidade desse fim na natureza, fornece, com o conceito de uma *finalidade* da natureza (*Zweckmässigkeit der Natur*), o conceito mediador entre os conceitos de natureza e o conceito de liberdade, tornando assim possível “a passagem da razão pura teórica para a razão pura prática, [a passagem] da legalidade segundo a primeira para o fim final conforme a segunda”. Desse modo é conhecida, conclui Kant, “a possibilidade do fim final, que apenas se pode tornar efetivo na natureza e de acordo com suas leis” (*KU*, Ak V, p. 196).²⁸

A passagem do substrato sensível da filosofia teórica para o inteligível da filosofia prática é concretamente feita através da *crítica* de uma faculdade de conhecimento superior (uma faculdade autônoma) – a faculdade de julgar reflexionante. Essa passagem é considerada por Marty como uma autêntica mediação, visto que é na *unidade* de um ato (o juízo reflexionante) que os dois extremos (natureza e liberdade) se reúnem.²⁹ Para Marques, ao contrário, é o *organismo* que desempenha o papel fundamental na mediação entre natureza e liberdade e essa mediação é considerada como problemática na medida em que o elemento que a torna possível, o ser símbolo do organismo, é ele próprio irredutível em termos absolutos ao sistema da razão:

do problema da realização do direito (isto é, da filosofia do direito entendida como filosofia política de Estado de direito) a condição da articulação entre filosofia teórica (Natureza) e filosofia prática (Liberdade)” (“Présentation” [Il Penser l’unité de la philosophie], in E. Kant, *Critique de la Faculté de Jurer*, p. 44). No que diz respeito à problemática da unidade da filosofia, a *Crítica da Faculdade de Julgar* poderia então ser considerada como uma vasta explicitação do que Kant tinha sugerido nesse opúsculo de 1784.

²⁸. Mas o conteúdo dessa mediação formalmente posta neste último parágrafo (o § IX) da *Introdução à Kritik der Urteilskraft*, só será explicitado no *Apêndice* à segunda parte (Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica), nos parágrafos 83 (Do último fim [*letzter Zweck*] da natureza como sistema teleológico) e 84 (Do fim final [*Endzweck*] da existência de um mundo, isto é da própria criação). Ver A. Renaut, “Présentation” [Il Penser l’unité de la philosophie], in E. Kant, *Critique de la Faculté de Jurer*, pp. 52-58; seguimos aqui Renaut e traduzimos *Endzweck* por fim final: “A escolha ingrata de “fim final” (...) se explica pelo cuidado 1. de considerar que, tanto em *Endzweck* como em *letzter Zweck* é o mesmo radical (*Zweck*) que se encontra determinado de dois modos (...), 2. de não apagar (...) que se trata ainda, nessa reflexão, da interrogação sobre a noção de “fim” (*Zweck*), tal como ela atravessa toda a terceira *Crítica*” (A. Renaut, *Kant aujourd’hui* [1997]. Paris: Flammarion, 1999, [Capítulo VIII: (...) I. *L’unité de la raison*] p. 413, nota 1). Em 1987, António Marques também dizia: “O termo *Endzweck* possui certamente o significado dum fim que é último, no sentido em que nele se *finaliza* um processo que, neste caso, será o de uma sistematização teleológica da natureza. É por isso que resolvemos traduzir – aliás como Eric Weil – *Endzweck* por *fim último*, ainda que também fosse possível, e mais fiel à letra, traduzir por *fim final*. (...) *Fim final* é precisamente a versão de M. G. Morente na sua versão castelhana da terceira crítica.” (*Organismo e Sistema em Kant*. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano. Lisboa: Editorial Presença, p. 349, nota 1).

²⁹. F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, p. 506.

“Não se pode dizer que a filosofia transcendental tenha desabado com a irrupção do organismo e da técnica livre da natureza. Mas, ao perturbar o sistema da razão, limitou provavelmente as convicções unilaterais que esta possuiria. *Afinal, a razão não deve nem pode trabalhar arquitectonicamente a partir do informe (...) – ela pode e deve confrontar-se com algo que já lhe fez sinal e é forma efectiva. A razão descobre-se então a si mesma como razão interpretante-arquitectónica*”.³⁰

Tanto a limitação da razão teórica como a extensão da razão prática devem subsistir: ambas colocam antes de tudo a razão pura “naquela *relação de igualdade* em que a razão em geral pode ser usada em vista de fins [*zweckmässig gebraucht werden kann*]”.³¹ No que diz respeito ao suprassensível, a *Crítica da Razão Pura*, ao solucionar o problema da possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, mostra que o conhecimento puramente teórico do suprassensível é impossível. O entendimento como faculdade legisladora, isto é, como uma faculdade que contém princípios do conhecimento constitutivos *a priori*, prova que só podemos conhecer a natureza como *fenômeno* e, por conseguinte, o entendimento “nos dá ao mesmo tempo indicações sobre o seu substrato suprassensível, mas deixa este último inteiramente *indeterminado*” (*KU, Ak V*, p. 196), porque a relação legisladora do entendimento se processa diretamente com a sensibilidade; a razão, através de sua lei prática *a priori*, “dá a esse mesmo substrato a determinação” (*KU, Ak V*, p. 196).

A *Crítica*, ao controlar cuidadosamente todos os passos da metafísica e ao considerar para onde finalmente se dirigem, determina os dois princípios cardinais de toda a metafísica: a idealidade do espaço e do tempo e a realidade do conceito de liberdade.³² Kant, ao situar a faculdade de julgar reflexionante entre o entendimento e a razão quanto à determinação do suprassensível, apresenta essa faculdade como mediadora: através do seu princípio *a priori* de apreciação da natureza segundo suas leis particulares possíveis, a faculdade de julgar reflexionante “fornece ao seu substrato

³⁰ A. Marques, *Organismo e Sistema em Kant*, p. 382.

³¹ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], *Ak V*, p. 141.

³² Ver I. Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1791) [Friedrich Theodor Rink (ed.), 1804], *Ak XX*, p. 311 (trad. port., p. 89; trad. franc., p. 1263).

suprassensível (...) a *determinabilidade* [*Bestimmbarkeit*] mediante a *faculdade intelectual*” (KU, Ak V, p. 196). E, desse modo, a faculdade de julgar torna possível, para Kant, a passagem do domínio do conceito de natureza para o domínio do conceito de liberdade.

Ora, se o conceito mediador é o conceito de uma “finalidade da natureza”, a análise do juízo teleológico e, portanto, a segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, insistia Renaut,

“(...) constitui a condição prévia indispensável para uma eventual utilização legítima e regulada desse conceito [o conceito de uma “finalidade da natureza”] pela reflexão para pensar a unidade da filosofia. (...) o essencial consiste, portanto, em cercar o conteúdo que é então dado, nos § 83 e 84, à solução reflexionante do problema do acordo entre a natureza e a liberdade”.³³

Em que medida a *Crítica da faculdade de julgar* aprofunda o modelo apresentado em 1784, no opúsculo “Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita”? A resposta de Renaut:

“Em 1790 (...), o estatuto reflexionante do acordo entre natureza e liberdade é mais explícito. (...) A elaboração do estatuto, da função e das diversas modalidades da noção de finalidade, tarefa própria da terceira *Crítica*, permite assim precisar e fundar um uso que precede largamente a própria obra. A contribuição da *Crítica da faculdade de julgar* não para contudo aí. (...) ao reduzir a solução do problema do acordo entre natureza e liberdade ao que o § 83 retoma [do opúsculo de 1784], perderíamos o essencial de como Kant enriqueceu seu modelo inicial e conferiu à sua solução da questão da unidade da filosofia uma subtileza nova”.³⁴

A solução kantiana articula de fato, escreve Renaut, dois juízos reflexionantes no interior de cada um dos quais o homem intervém como fim, e a articulação entre os dois juízos reflexionantes se opera então a partir da consideração do direito:

“Um primeiro juízo reflexionante corresponde (...) ao parágrafo 83, tal como ele constitui uma retomada da teoria do “propósito

³³. A. Renaut, *Kant aujourd’hui*, [Capítulo VIII: (...) I. *L’unité de la raison*] p .398.

³⁴. *Ibidem*, pp. 400-401.

da natureza”. Para que a distinção com o segundo juízo fique clara, limito-me a precisar como a astúcia da natureza assim descrita compõe de fato uma estrutura com três termos:

1. O *fim* de que se trata é o “último fim” (*der letzte Zweck*) da natureza, a saber: o desenvolvimento das disposições naturais das espécies e em particular do homem como termo último da cadeia das espécies.

2. O *meio* (usado pela natureza) é, sem dúvida, o conflito das liberdades.

3. O *efeito* assim produzido reside, já o vimos, no reino do poder legal no seio da “sociedade civil” (ou seja, segundo o vocabulário que é ainda o de Kant, no quadro do Estado): através desse efeito, já se realiza o fim da natureza, pois a aceitação voluntária da coerção legal supõe a inteligência. No interior do que constitui portanto um primeiro juízo reflexionante, o homem é, por conseguinte, pensado como se ele fosse o último fim da natureza. (...)

O § 84, ao tratar “Do fim final (*der Endzweck*) da existência de um mundo, isto é da própria criação”, articula então a esse primeiro juízo um segundo juízo reflexionante que faz aparecer, ao contrário, uma finalidade *externa* da natureza (...). A natureza, se considerarmos o efeito de sua astúcia em relação às vontades particulares (a saber os progressos da legalidade), parece de fato ela mesma ser o objeto de uma *astúcia da liberdade* (ou de uma Providência pensada como soberana Liberdade): pois, através desse efeito (a submissão das inclinações à lei), surge [algo] *como* um excesso em relação ao que visava o propósito da natureza – excesso que não é mais “pensável” por referência à astúcia da natureza, mas supõe o projeto de uma livre Providência. O argumento do § 84, breve e denso, pode ser explicado assim: em uma sociedade civil onde o poder legal faz reinar a “disciplina das inclinações”, o homem torna-se capaz de resistir às inclinações naturais e de propor a si mesmo “fins livres”; ora, enquanto ser capaz de propor a si mesmo fins que a lei segundo a qual ele os propõe a si mesmo deve ser representada “como incondicionada e independente de condições naturais” [Ak 5, p. 435], o homem já não pode ser pensado como último fim da *natureza* (porque ele aparece agora como desenvolvendo nele a faculdade de desejar fins para a adoção dos quais ele não pode “considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza”): ele tem então que pensar-se como o fim final da própria *criação*, isto é ele tem que pensar-se por referência à sabedoria de uma Providência que, ela mesma causa incondicionada (suprema liberdade), fez do homem como único ser capaz de liberdade o “fim final ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” [Ak 5, p. 436]”.³⁵

Para Renaut, a articulação entre os dois juízos reflexionantes se opera a partir da consideração do direito:

³⁵. Ibidem, pp. 401-403.

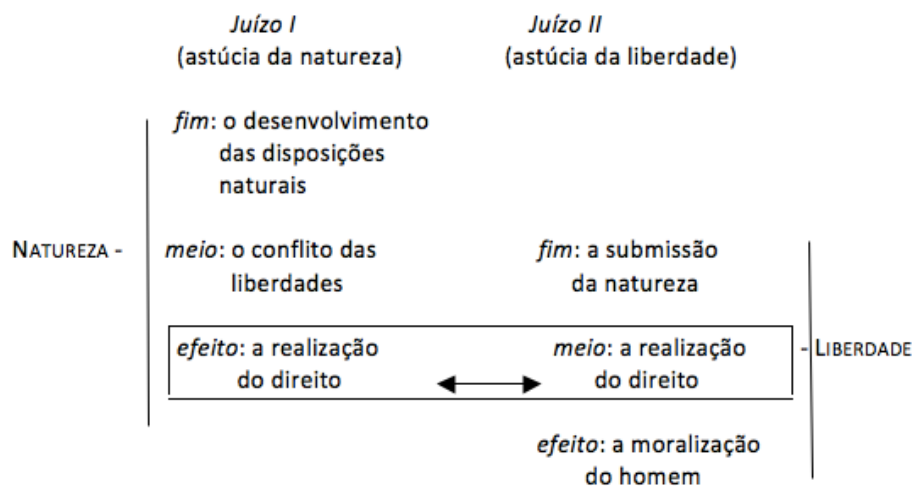
“(…) efeito da astúcia da natureza, o progresso do direito se acompanha de “uma educação moral do povo” – educação sem coerção do homem à moralidade (à liberdade como autonomia da vontade) cujo processo tem então de ser repensado a partir de uma astúcia da natureza. Resumindo: o efeito da astúcia da natureza (o direito) é repensado, através de seus próprios efeitos (a educação à moralidade), como o meio de uma astúcia da liberdade. Daí um segundo juízo reflexionante, onde os três termos se deslocam:

1. O *fim* é agora o da livre Providência, a saber a submissão da natureza à lei da liberdade (portanto: a vontade boa como “fim final” da “existência do mundo” [Ak 5, p. 443]).

2. O *meio* aparece agora a situar na realização do direito (que era, no primeiro juízo, o efeito da astúcia da natureza).

3. O *efeito* (dos progressos da legalidade) pode então ser pensado, neste segundo juízo, como um processo infinito de moralização da humanidade, no fio do qual se realiza o fim da criação, pois ao moralizar-se o homem submete “toda a natureza” à liberdade.”³⁶

A solução que foi dada por Kant, nestes dois parágrafos (os §§ 83-84) ao problema da unidade da filosofia, é esquematizada assim por Renaut:



(A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 405)³⁷

³⁶. Ibidem, pp. 403-404.

Podemos ver claramente neste esquema como se articulam, sem se sobrepor, as duas astúcias e como se realiza a passagem da natureza à liberdade (pela mediação do direito, momento comum aos dois juízos reflexionantes) assim como a passagem de uma primeira ideia do homem (a ideia do homem como último fim da *natureza*) a uma segunda ideia do homem (a ideia do homem com “ser moral” e, portanto, como fim da criação). Assim, o que a *Crítica da Faculdade de Julgar* convida a pensar é justamente que, no decorrer do processo de cultura, ao tornar-se “sujeito de direito no espaço político da cidade visando a realização da Ideia republicana”, o próprio do homem é, “não de opor, mas de articular nele a natureza e a liberdade”³⁷, e já podemos compreender como se conquista, desse modo, uma resposta à questão “Que é o homem?”, uma resposta à qual Fichte vai dar, em 1796, no *Fundamento do Direito Natural*³⁸, uma versão mais radical, ao definir o homem como *ser de direito*: o verdadeiro direito do homem consiste na “possibilidade de adquirir direitos (*die Möglichkeit sich Rechte zu erwerben*)”.³⁹

Referências Bibliográficas

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. *Crítica e Sistema em Kant*. Para uma Introdução à *Crítica da Razão Pura*. Vila Nova de Cerveira: Horizonte das Artes, 1993.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre [1796-1797]*. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA) I, 3 (Primeira Parte) e 4 (Segunda Parte). Reinhard Lauth (ed.). Stuttgart: Frommann, 1966 e 1970. Tradução francesa de Alain

³⁷. A. Renaut, *Kant aujourd’hui*, [Capítulo VIII: (...) I. L’unité de la raison] p. 414.

³⁸. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre [1796-1797]*. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA) I, 3 (Primeira Parte) e 4 (Segunda Parte). Reinhard Lauth (ed.). Stuttgart: Frommann, 1966 e 1970. Tradução francesa de Alain Renaut: *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796-1797). Paris: PUF, 1984.

³⁹. J. G. Fichte, (GA) I, 4, p. 163 (trad. franc., p. 394).

Renaut: *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796-1797). Paris: PUF, 1984.

GRANEL, Gérard. *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris: Gallimard, 1970.

HEIDEGGER, M. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* [1930]. *Gesamtausgabe (GA)* 31. Hartmut Tietjen (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1982. Tradução francesa de Emmanuel Martineau : *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* [1927-1928]. *GA* 25. Ingtraud Görland (ed.). Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1977. Tradução francesa de Emmanuel Martineau: *Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant*. Paris: Gallimard, 1982.

KANT, Immanuel. *De mundi sensibilis atque intelligibilis Forma et Principiis*. *Dissertatio pro loco Professionis Log. et Metaph. Ordinariae rite sibi vindicando. Quam, exigentibus satutis academicis, publice tuebitur Immanuel Kant. (...) 21. Aug. 1770 [Dissertatio]. Akademie-Ausgabe [Ak] II, pp. 385-419.*

_____. *Dissertação de 1770. Carta a Marcus Herz*. Tradução, apresentação e notas de Leonel Ribeiro dos Santos e Antonio Marques. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, F.C.S.H. da Universidade de Lisboa, 1985.

_____. "An Marcus Herz" (21 de fevereiro de 1772), in *Ak X [Briefwechsel I, 1747-1788]*, pp. 129-135; tradução portuguesa de Antonio Marques in I. Kant, *Dissertação de 1770. Carta a Marcus Herz*, pp. 141-148. Tradução francesa de G. Granel in *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris: Gallimard, 1970, [Annexe II – Lettre de Kant à Marcus Herz] pp. 36-39.

_____. *Kritik der reinen Vernunft (KrV)* [1781; 1787]. Tradução portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989 (2ª ed.).

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomena)* [1783]. Ak IV, pp. 255-383. Tradução francesa de Louis Guillermit: *Prologomènes à toute Métaphysique Future qui pourra se présenter comme science (Prologomènes)*. Paris: Vrin, 1986.

_____. “Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht” [1784], Ak. VIII, pp. 15-31.

_____. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS)* [1785]. (Ak) IV, pp. 385-464. Tradução francesa de Alain Renaut: *Fondation de la métaphysique des moeurs*, in E. Kant, *Métaphysique des Moeurs I – Fondation de la métaphysique des moeurs*. Introduction à la métaphysique des moeurs. Paris: Flammarion, 1994, pp. 49-155.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]. Ak V, pp. 1-164. Tradução francesa de François Picavet: *Critique de la Raison Pratique*. Paris: PUF, 1976 (7ª ed.).

_____. *Kritik der Urteilskraft (KU)* [1790]. Ak V, pp. 165-485. Tradução francesa de Alain Renaut: *Critique de la Faculté de Juger* [1995]. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen* [Gottlob Benjamin Jäsche (ed.), 1800]. Ak IX, pp. 1-150. Tradução francesa de Louis Guillermit: *Logique*. Paris: Vrin, 1982 (2ª ed), 1982. Tradução de Fausto Castilho: *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edefu, 2003 (2ª ed.).

_____. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik (Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?)* [Friedrich Theodor Rink (ed.), 1804]. Ak XX, pp. 259-351. Tradução portuguesa de Artur Mourão: *Os Progressos da Metafísica* acerca da pergunta da Academia Real de Ciências de Berlim: “quais são os verdadeiros progressos que a Metafísica realizou na Alemanha, desde os tempos de Leibniz e de Wolff?”. Lisboa: Edições 70, 1985; tradução francesa de Jacques Rivelayque: *Sur la question [...] : Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?*, in Emmanuel Kant, *Oeuvres philosophiques III [Les Derniers Écrits]*. Ferdinand Alquié (dir.). Paris: Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 1986, pp. 1213-1291.

KRÜGER, Gerhard. *Philosophie und Moral in der Kantischen Philosophie* (1931). Tradução francesa de Marcel Regnier [Prefácio de Eric Weil]: *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1961.

MARQUES, António. *Organismo e Sistema em Kant*. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARTY, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant*. Une étude sur la notion kantienne d’analogie. Paris: Beauchesne, 1980.

PHILONENKO, Alexis. *L’oeuvre de Kant*. La philosophie critique, T. 1 [La philosophie pré-critique et La Critique de la Raison pure]. Paris: Vrin, 1983 (3ª edição).

RENAUT, Alain. *Le système du droit*. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte. Paris: PUF, 1986.

_____. *Kant aujourd’hui* [1997]. Paris: Flammarion, 1999.

RICOEUR, Paul. “La liberté selon l’espérance” [1968], in *Le conflit des interprétations*. Essais d’herméneutique. Paris: Seuil, 1969, pp. 529-558.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. “A *virtus dormitiva* de Kant (Rondó sobre a tautologia transcendental)”, *Discurso* v. 5, n. 5 (1974), pp. 29-48.

WEIL, Eric. “Sens et fait” [1963], in *Problèmes kantians*. Paris: Vrin, 1982 (2ª ed., revista e aumentada), pp. 57-107.

Sobre a autora

Theresa Calvet de Magalhães

Docente Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da UFMG. Professora aposentada da UFMG (FAFICH - Departamento de Filosofia). *Docteur em Sciences Politiques et Sociales* pela UCL (*Université Catholique de Louvain*), Bélgica. *Pós-doutorado* em Filosofia Contemporânea (*Institut Supérieur de Philosophie* – UCL, Bélgica). E-mail: theresa.calvet@gmail.com.

A autora é a única responsável pela redação do artigo.