

Rafael da Silva Cortes

o Sumo Bem de Kant

Sua importância sistemática como operador de
passagens e da unidade da razão pura



Esta pesquisa tem como objetivo sustentar que o conceito de Sumo Bem engendra uma importante função dentro da totalidade sistemática da filosofia de Kant. Para tanto, nos pautamos, principalmente, em obras do próprio autor, e também em trabalhos de renomados estudiosos da filosofia kantiana. Ao longo deste estudo, foram expostos argumentos e contra-argumentos às posições apresentadas com o intuito de tornar a tese deste trabalho nítida, consistente e legítima. Para tanto, inicialmente são reconstruídos os principais argumentos de Kant a respeito de sua teoria crítico-transcendental, cujo propósito declarado fora empreender uma análise pormenorizada das capacidades cognitivas humanas e, conseqüentemente, demonstrar quais as condições possíveis para falarmos sobre o conhecimento humano de maneira legítima. Conseqüentemente são apresentados os argumentos e os elementos fundamentais de sua teoria moral, sobretudo o conceito de Sumo Bem, o qual é considerado pelo autor como o objeto incondicionado da razão pura, na medida em que reúne os conceitos cardiais da metafísica: Deus, imortalidade da alma e liberdade. O referido conceito é formado por dois elementos, a moralidade ou virtude, enquanto expectativa humana de ser moralmente feliz, e a efetivação da felicidade conforme seu mérito moral. Ademais, analisamos o princípio da conformidade a fins e a faculdade de julgar reflexionante através dos quais, de acordo com Kant, podemos pensar a natureza como se ela possuísse fins, ou seja, como se fosse organizada como um sistema orgânico vivo. Demonstrou-se que é também em virtude da faculdade de julgar reflexionante e de seu princípio a priori da conformidade a fins que pensamos o Sumo Bem como o fim terminal da natureza. Finalmente, apresenta-se a tese principal sustentada neste trabalho através de três argumentos: o primeiro afirma que o Sumo Bem é sistematicamente relevante para a totalidade do projeto filosófico de Kant, e não apenas para etapas específicas, como sua filosofia moral; o segundo que a importância sistemática desse conceito decorre do fato de que, através dele, o autor opera diferentes passagens e unidades em sua teoria filosófica; por fim, o terceiro argumento em favor da tese deste trabalho sustenta que a passagem mais importante operada pelo Sumo Bem diz respeito às diferentes etapas da exposição filosófica de Kant e que, assim, o autor lança nova luz à possibilidade da metafísica adquirir status filosófico-científico.



O Sumo Bem de Kant

O Sumo Bem de Kant

**Sua importância sistemática como operador de
passagens e da unidade da razão pura**

Rafael da Silva Cortes



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CORTES, Rafael da Silva

O Sumo Bem de Kant: sua importância sistemática como operador de passagens e da unidade da razão pura [recurso eletrônico] / Rafael da Silva Cortes -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020.

262 p.

ISBN - 978-65-81512-69-9

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Sumo Bem; 2. Metafísica; 3. Sistema; 4. Passagem; 5. Unidade da razão pura; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia

100

Lista de siglas das obras de Kant

Todas as citações de Kant correspondem à forma adotada pela *Akademie-Ausgabe* e aceita como padrão pela Sociedade Kant Brasileira, respeitando nesse caso a seguinte ordem:

Sigla (em itálico), AA (número do volume): página.

As duas edições da *Crítica da razão pura* (1781 e 1787), para as quais são usados, respectivamente, A e B.

A lista de siglas da *Akademie-Ausgabe* é a seguinte:

- AA *Edição da academia* [*Akademie-Ausgabe*]
- Anth *Antropologia sob um ponto de vista pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*].
- Br *Cartas* [*Briefe*].
- DfS *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* [*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*].
- Diss *Formas e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* [*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*] ou *Dissertação* de 1770.
- EEKU *Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar* [*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*].
- GMS *Fundamentação da metafísica dos costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*].
- Log *Lógica* [*Logik*].
- KpV *Crítica da razão prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*].
- KrV *Crítica da razão pura* [*Kritik der reinen Vernunft*].

- KU Crítica da faculdade de julgar [Kritik der Urteilskraft].*
- MS Metafísica dos costumes [Metaphysik der Sitten].*
- ND Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico [Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio].*
- ProI Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência [Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wir auftreten können].*
- RGV A Religião nos limites da simples razão [Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft].*
- Tr Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica [Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik].*
- ÜE Sobre uma descoberta, segundo a qual toda a nova crítica da razão pura é inutilizada por outra mais antiga [Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Verunft durch eine altere entbehrllich gemacht werden soll].*
- ÜGTP Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia [Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie].*
- VPKR Prefácio ao exame de Reinhold Bernhard Jachmann sobre a filosofia da religião de Kant [Vorrede zu Reinhold Bernhard Jachmanns Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie].*
- WA Resposta à pergunta: o que é esclarecimento? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?].*
- WDO O que significa orientar-se no pensamento? [Was heißt sich im Denken orientieren?].*

Sumário

1	11
Introdução	
2	16
A determinação das legislações da natureza e da liberdade e o conceito de Sumo Bem	
2.1 A filosofia transcendental como crítica à metafísica especulativa.....	16
2.1.1 A gênese do projeto de uma crítica da razão pura	17
2.1.2 A doutrina da ilusão transcendental.....	32
2.1.3 O realismo transcendental.....	50
2.1.4 O idealismo transcendental	55
2.1.5 A crítica à metafísica: as ideias da razão pura	61
2.1.6 A cosmologia racional	65
2.1.7 Considerações parciais	74
2.2 As leis da liberdade como fundamento do agir moral e o conceito de sumo bem.....	76
2.2.1 A liberdade da vontade como fundamento da moralidade	77
2.2.2 Deus e a imortalidade da alma	94
2.2.3 O Sumo Bem (das höchsten Gut)	102
2.2.4 Considerações parciais	124
3	126
O sumo bem como operador de passagens na filosofia de Kant	
3.1 A faculdade de julgar reflexionante e as condições de possibilidade para a passagem da natureza à liberdade.....	126
3.1.1 As duas introduções da Crítica da faculdade de julgar e a passagem da natureza à liberdade	131
3.1.2 O legado da faculdade de julgar reflexionante estética	174
3.1.3 Considerações parciais	177
3.2 A aurora de uma nova metafísica: o sumo bem como o conceito que opera passagens na filosofia de Kant	178
3.2.1 O Sumo Bem como operador da passagem/unidade entre natureza e liberdade.....	179

3.2.2 O Sumo Bem como fim terminal (Endzweck) da razão pura em geral e sua localização sistemática.....	185
3.2.3 Do problema sobre a localização da passagem/unidade entre natureza e liberdade ao problema sobre a localização do Sumo Bem (fim terminal)	191
3.2.4 Sobre a necessidade moralmente subjetiva de acreditar na efetivação do Sumo Bem...	206
3.2.5 Em defesa da importância sistemática do Sumo Bem	219
3.2.6 Da filosofia crítico-transcendental à filosofia metafísico-doutrinal.....	230
4	247
Conclusão	
Referências.....	252
Anexo A	259
As variações conceituais do conceito de sumo bem entre a KrV e a KpV	
Anexo B	260
Exposição do sistema crítico-transcendental, segundo Höffe (2013, P. 288), com base na exposição da KrV (1781)	
Anexo C	261
No esquema abaixo elaborado por Tonelli (1994, p. 337) o autor classifica a ciência sob o ponto de vista de Kant na KrV (1781)	
Anexo D.....	262
Esquema elaborado por Tonelli (1994, p. 340) com base na classificação do conhecimento da natureza apresentado por Kant em seu escrito “princípios metafísicos da ciência natural” (1786)	

Introdução

Este texto que apresentamos ao leitor, publicado agora em formato de livro pela Editoria Fi, consiste no trabalho final (tese) de pesquisa de doutorado realizada entre 2014 e 2018 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM/RS). O título original da tese foi alterado para fins editoriais, sem prejuízo do seu significado. O objetivo desse estudo é explorar a importância do conceito de Sumo Bem na totalidade do programa filosófico de Kant. Constata-se desde o início desta pesquisa que o referido conceito conecta-se fortemente com os propósitos filosóficos do autor de, primeiro, empreender uma crítica à metafísica dogmático-especulativa e, segundo, de propor uma alternativa de pesquisa à metafísica a ponto de poder ser considerada como ciência. Na esteira dessas constatações sobre os objetivos de Kant, dividimos este estudo em duas partes principais (Capítulos 2 e 3), sendo que cada uma delas é composta por duas seções.

Iniciamos o capítulo 2 dedicando-nos ao estudo de artigos de Kant pertencentes ao chamado período pré-crítico. Ali procuramos tornar ainda mais nítida sua preocupação com as tentativas de explicar a relação humana com o mundo, com nós mesmos e com o pensamento sobre objetos que transcendem a capacidade humana e que, por sua vez, acabam por adquirir a forma de pseudociências ou pseudofilosofias. Kant rechaçara com força e destreza argumentativa tais pretensões como meras charlatanices, as quais prestam perigoso desserviço à ciência, à filosofia, enfim, à atividade intelectual humana, uma vez que propagam

uma suposta sabedoria que não possuem e, mais do que isso, que nenhum ser humano dotado de sã razão sequer pode possuir.

Na esteira dos (contra) ataques de Kant às supostas explicações filosófico-metafísicas, ainda nas seções de abertura, procuramos demonstrar a gênese da obra inaugural de seu pensamento filosófico, a *Crítica da razão pura*, sobretudo no tocante ao seu alvo principal, a metafísica dogmático-especulativa. Nessa obra, cujo propósito fora demonstrar as fontes e os limites do conhecimento humano possível, e assim justificar os motivos através dos quais ele considerara algumas tentativas de explicações metafísicas sobre certas entidades e supostos conhecimentos humanos como semelhantes às explicações fraudulentas anteriormente criticadas em sua fase pré-crítica, Kant empreende minucioso e complexo trabalho de fundamentação das faculdades cognitivas humanas. Além disso, é a partir da seção sobre as “Antinomias da razão pura” que o autor move os primeiros passos em direção à passagem do uso teórico da razão (cujo foco era as capacidades cognitivas humanas de conhecer as leis da natureza, sobre aquilo que é), rumo ao uso prático da mesma faculdade (com vistas a conhecer aquilo que deve ser) acerca das leis sobre o agir racionalmente orientado do agente humano. Como argumentado, a partir do terceiro conflito antinômico, cuja temática é a ideia do livre-arbítrio, Kant fornece os primeiros indícios de que a razão pode ter melhor sorte em seu uso prático.

É também no contexto dos capítulos finais da *Crítica* que ele introduzira, pela primeira vez, o conceito do objeto da razão pura, o Sumo Bem, como resposta ao interesse da razão em responder à pergunta “O que me é permitido esperar?”.¹ Já nesse contexto o conceito revela, mesmo que ainda de maneira imprecisa e confusa, sua função importante como operador de passagens e de unidades no pensamento filosófico do autor.

As reflexões mais profundas e mais seguras sobre o objeto da razão pura foram fornecidas por Kant sete anos após a publicação da primeira

¹ KANT, *KrV*, B 833.

edição da *Crítica da razão pura*, na ocasião da *Crítica da razão prática* (1788), a qual fora precedida de outra obra de temática prático-moral, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785). Na segunda *Crítica*, além de procurar demonstrar a validade do princípio moral apresentado na *Fundamentação*, o princípio da autonomia da vontade, o autor argumenta mais detalhadamente a respeito do Sumo Bem e de suas condições de possibilidade. Nesse contexto, conforme exposição da seção dialética deste trabalho, ele sustenta que o Sumo Bem representa o objeto incondicionado da razão pura, em todos os seus usos. Ele é formado por dois elementos: a moralidade ou virtude, enquanto dignidade de ser feliz do agente racional livre, e a felicidade, enquanto consumação daquela expectativa moral.

Através dos resultados da segunda *Crítica*, Kant demonstra que o interesse da razão pura pela representação de um conceito universal e necessário não cessa com a determinação dos limites cognitivos teóricos dessa faculdade. Ela revela um modo, mais precisamente um uso, através do qual pode continuar sua inevitável busca por uma totalidade incondicionada. Tal uso mais próspero é seu uso prático. Abre-se assim um novo caminho para a metafísica tratar de seus problemas de maneira mais cientificamente legítima, ou com a pretensão de assim ser.

Dessa maneira, procuramos concluir o capítulo 2 deste estudo intitulado “A determinação das legislações da natureza e da liberdade e o conceito de Sumo Bem”, cujo objetivo era reconstruir a argumentação de Kant a respeito das duas legislações em jogo em sua concepção filosófica a respeito da natureza humana: o âmbito legislativo da natureza e o âmbito legislativo da liberdade. Nesse contexto ao conceito de Sumo Bem é reservada uma nobre função sistemática: a de operar a unificação ou passagem entre ambos, a qual fornece nova e maior satisfação da razão pura por unidade e universalidade representativa.

Diante dos resultados obtidos no segundo capítulo deste estudo, iniciamos o capítulo 3 – denominado “O Sumo Bem e as passagens que ele opera na filosofia de Kant” – com o objetivo de comprovar essa alegada

função operativa que o conceito de Sumo Bem desempenha na totalidade da filosofia de Kant. Nesse sentido, com vistas a demonstrar qual é o escopo de validade daquela função do Sumo Bem em relação às constantes e inevitáveis exigências da razão pura em relação à compreensão da natureza, tanto humana quanto natural, de maneira completa e absoluta, recorreremos à terceira obra *Crítica* de Kant, a *Crítica da faculdade do julgar* (1790). Nosso propósito de analisar essa obra fora demonstrar como que a fundamentação da faculdade de julgar reflexionante, não a determinante, mediante as suas duas formas de atuação – estética e teleológica e, principalmente, seu princípio *a priori* da conformidade a fins da natureza – contribui para a correta e adequada compreensão dos fins da razão. Dentre tais fins, é importante mencionar, está o fim maior, o Sumo Bem, no contexto da terceira *Crítica*, denominado de fim terminal (*Endzweck*), o qual, conforme já mencionado, consiste na representação da totalidade incondicionada daquela faculdade superior humana que, por sua vez, unifica as leis da natureza e as leis da liberdade. Assim, sem transgredir os limites estabelecidos pelo seu uso teórico-especulativo, a razão alcança abrigo em seu uso prático e na faculdade de julgar reflexionante para a manutenção de sua demanda por conhecimento – ainda que prático – sobre questões e objetos tradicionalmente metafísicos.

Reservamos às últimas seções do capítulo 3 o desenvolvimento da argumentação em defesa da tese principal desta pesquisa. A defesa de nossa perspectiva neste trabalho divide-se em três argumentos principais: primeiro, que o Sumo Bem tem importância decisiva na totalidade da filosofia de Kant porque opera uma função sistematicamente relevante; segundo, que sua função sistemática é de operar passagens e unidade dentro do programa filosófico do autor; e terceiro, que a passagem mais importante possível de ser realizada pelo conceito de Sumo Bem é a da fase crítico-transcendental rumo à fase metafísico doutrinal do autor.

Nesse sentido, nas seções finais do capítulo 3, destacamos a relevante função do Sumo Bem como operador da passagem ou unidade entre os níveis legislativos da natureza e da liberdade. Consequentemente,

procuramos demonstrar que a solução do problema da passagem da natureza e liberdade passa, necessariamente, pela correta compreensão sobre a localização sistemática que o Sumo Bem ocupa na filosofia de Kant. Isso significa dizer que se pretendemos entender a proposta kantiana de como unificar as legislações da natureza e da liberdade, precisamos identificar corretamente a localização sistemática e, com efeito, a tarefa desempenhada por aquele conceito na filosofia do autor. Conseqüentemente retomaremos a argumentação de Kant sobre a justificação da necessidade psicológico-racional de pensarmos a realização do Sumo Bem como resultado recompensador do agir moral.

Finalmente, argumentaremos em favor da realização do Sumo Bem no mundo através das concepções kantianas de Esclarecimento (*Aufklärung*) e de cultura da razão. De acordo com essa interpretação o Sumo Bem no mundo se realiza mediante o cultivo da razão com vistas ao esclarecimento. O esclarecimento, diz Kant, consiste na saída do homem de sua menoridade racional por iniciativa própria. Portanto, para se tornar um sujeito esclarecido e assim atingir o fim terminal da natureza humana, o homem precisa, primeiro, usar de sua autonomia da vontade tornando-se um agente moral e, doravante, cultivar essa condição para tornar-se esclarecido, ou seja, orientador de suas próprias ações e concepções, sem uma tutela externa.

A determinação das legislações da natureza e da liberdade e o conceito de Sumo Bem

2.1 A filosofia transcendental como crítica à metafísica especulativa

Nesta seção procuramos demonstrar que a preocupação de Kant com a metafísica remonta aos seus trabalhos pré-críticos e se consolida com a publicação da *Crítica da razão pura* (1781). Além disso, as bases da teoria crítico-transcendental lançadas por Kant na *Crítica*, as quais são apresentadas parcialmente aqui, servirão como pano de fundo constantemente presente e fundamental para compreendermos seu pensamento filosófico posterior àquela obra, sobretudo no tocante ao objeto de nossa maior atenção aqui, a saber, o conceito de Sumo Bem (*das höchste Gut*). Conforme sustentaremos ao longo deste trabalho, mais especialmente na última seção, o conceito de Sumo Bem é decisivo para o projeto de Kant. Primeiro porque através dele o autor concebe a unidade ou passagem entre os âmbitos legislativos da natureza e da liberdade; e, consequentemente, em segundo lugar, porque opera outra passagem, qual seja, da fase de crítica à metafísica em direção à fase metafísico-doutrinal.

É preciso apontar aqui de antemão que não analisaremos detalhadamente contendas conhecidas na literatura kantiana especializada sobre noções e distinções conceituais levantadas pela *Crítica*, uma vez que o objetivo maior desta seção é demonstrar que Kant está comprometido com sua crítica à metafísica do início ao fim da obra, pois tal dedicação é decisiva para a compreensão da tese principal deste estudo.

2.1.1 A gênese do projeto de uma crítica da razão pura

Os principais esforços filosóficos na Alemanha nos séculos XVII, XVIII, até meados do século XIX, se convergiam na abordagem de questões da metafísica, e com Kant não foi diferente. Desde tenra idade ele se dedicara aos assuntos dessa área específica da filosofia. A propósito, podemos dividir o interesse de Kant pela metafísica em quatro diferentes fases de sua vida intelectual. Diga-se de passagem, sua postura frente aos problemas se alterou conforme a fase do desenvolvimento de seu pensamento filosófico e, por isso, suas respostas também sofreram mudanças. A primeira fase de enfrentamento dos problemas da metafísica por Kant corresponde ao período entre 1746 e 1759 e seu objetivo era oferecer uma fundamentação àquela disciplina. É desse período, por exemplo, seu trabalho intitulado *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*¹ (1755), através do qual ele obtém o título de livre-docente. Nessa dissertação ele tenta responder perguntas que tocam no cerne da metafísica, tais como: “Quais são os fundamentos últimos da possibilidade da verdade?”; “Qual [é] a condição para que algo seja verdadeiro?”.² É digno de nota que Kant usava como referência bibliográfica para suas aulas de metafísica a *Metaphysica* de Baumgarten, considerado o maior leibniziano dentre todos os wolffianos. Porém, mesmo sob a influência das filosofias de Leibniz e Wolff, ambas de contornos racionalistas fortes, ele não deixava de tecer suas críticas e observações às visões metafísicas dos renomados filósofos.³ Ainda assim, pode-se justificar o grande apreço do jovem Kant pela metafísica exatamente pela influência daqueles dois intelectuais em seu pensamento em construção.

Na segunda fase, de 1760 a 1766, Kant adota uma postura mais cética em relação à metafísica e rejeita alegações de conhecimento de objetos localizados para além dos limites da experiência. Ou seja, é nesse período

¹ Título original: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (AA 01: 385 – 416).

² Apud KUEHN, 2001, p. 100.

³ KUEHN, 2001, p. 108.

que ele começa a gestar elementos fundamentais de sua filosofia crítico-transcendental posteriormente desenvolvida que o tornarão conhecido em toda Alemanha. Encontramos referência de que nesse período não raras vezes o autor utilizou pouco dos manuais de filosofia em suas aulas, dedicando-se mais em expor suas próprias concepções, ainda em germe, deve-se frisar, sobre a metafísica.⁴ Sua postura cética em relação às capacidades da metafísica, adotada por ele nessa etapa de sua trajetória acadêmica, certamente decorrerá do contato que teve com textos de filósofos britânicos, dentre os quais dois parecem ter mais o influenciado: Hutcheson e Hume.⁵

Entre os anos de 1766 e 1772, terceira fase, Kant adota uma postura mais conciliatória e menos cética em relação às possibilidades da metafísica. Porém, nesse contexto qualquer reflexão sobre as possibilidades científicas da metafísica precisava ser precedida por um olhar sobre o seu método. As reflexões sobre o método metafísico na Alemanha não se originam com Kant. Ao contrário, elas remontam ao século anterior, século XVII, em que vários outros autores se debruçaram sobre esse tema, motivados pelos avanços obtidos pelas novas ciências, sintetizadas na figura de Newton. Como tentativa de oferecer uma resposta ao avanço das ciências experimentais e, com efeito, recuperar a reputação da ciência filosófica por excelência, Leibniz e Wolff tentaram aplicar à metafísica os mesmos métodos de investigação das novas ciências: o método matemático-indutivo e o geométrico cartesiano. Eles defendiam, afirma Beiser⁶, “[...] que, se a metafísica somente procedesse *more geometrico*, começando com termos claramente definidos e então rigorosamente deduzindo teoremas deles, então ela também seria capaz de trilhar o caminho para a ciência”. Contudo, a escola leibniziano-wolffiana foi

⁴ KUEHN, 2001, p. 130.

⁵ As notas das aulas de Kant sobre ética e metafísica feitas por seu aluno Herder (entre 1762 e 1764) revelam que nesse período ele assumiu a teoria do *moral sense* de Hutcheson, para explicar a fundamentação da moralidade (KUEHN, 2001, p. 131). Fato que demonstra a forte influência que a filosofia britânica teve em suas concepções sobre moral e metafísica nesse período e que, com efeito, nos permite compreender a postura cética de Kant nessa fase a respeito das possibilidades da metafísica.

⁶ BEISER, 2009, p. 47.

oposta pelos pietistas, os quais defendiam que o método da filosofia, portanto da metafísica, deveria ser empírico e indutivo, não matemático e dedutivo. Esse debate entre wolffianos e pietistas se expandiu na década de 1750, atingindo seu ápice em 1761, quando a Academia de Ciências de Berlim ofereceu um prêmio a quem respondesse às seguintes perguntas:

São as verdades metafísicas em geral, e particularmente os primeiros princípios da *theologiae naturalis* e da ética, capazes do mesmo grau de prova que as verdades geométricas? E se elas não são capazes de tal prova, qual a natureza de sua certeza, e em que grau elas podem obtê-la, e é essa certeza suficiente para a convicção?⁷

Kant escreveu seu artigo *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*⁸ (1762) para responder às questões propostas pela Academia de Berlim e foi premiado na ocasião do referido concurso.

Além do debate sobre o método da metafísica entre leibnizianos-wolffianos e pietistas, a contenda entre aqueles e os matemáticos (cartesianos e newtonianos) também gerou grande comoção no contexto intelectual alemão do século XVIII. Três questões principais eram disputadas entre eles, a saber: a primeira entre leibnizianos e cartesianos sobre a medida adequada da força, iniciada no final do século XVII; a segunda disputa entre leibnizianos e newtonianos a respeito da existência das mônadas, que se tornou oficial em 1747 com uma competição pelo prêmio oferecido pela Academia das Ciências de Berlim; e a terceira disputa novamente entre leibnizianos e newtonianos acerca da natureza do espaço, iniciada com a correspondência entre Leibniz e Clarke em 1715.⁹

⁷ No original: “[...] *the metaphysical truths in general, and the first principles of theologiae naturalis and morality in particular, admit of distinct proofs to the same degree as geometrical truths; and if they are not capable of such proofs, one wishes to know what the genuine nature of their certainty is, in what degree the said certainty can be brought, and whether this degree is sufficient for complete conviction*”. KANT. *Theoretical Philosophy*, 1992, p. LXII (Grifos do autor, tradução nossa).

⁸ Cujó título original é *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (DfS, AA 2: 45 – 61).

⁹ BEISER, 2009, p. 46/47.

Todos esses debates, sobretudo os últimos entre leibnizianos-wolffianos e matemáticos (cartesianos e newtonianos), apesar de muito técnicos, contribuíram para a formação da filosofia de Kant na medida em que suscitaram questões epistemológicas importantes que refletiam sobre o *status* da metafísica, assim como, obviamente, diziam respeito aos limites do método matemático. Beiser retoma o teor desses debates e nos revela o tom da influência deles na filosofia de Kant, principalmente a partir de sua primeira *Crítica* (1781):

Os metafísicos acusavam os matemáticos de estenderem seus métodos além do seu domínio apropriado e de tratar ficções (por exemplo, o espaço absoluto) como se fossem realidades; os matemáticos, por seu lado, acusavam os metafísicos de reviverem sutilezas escolásticas inúteis e de interferirem na autonomia da ciência.¹⁰

Fica mais visível que, na terceira fase (entre 1766 e 1772) da relação de Kant com a metafísica, o debate sobre o método herdado pelo filósofo influenciou sua visão mais conciliatória sobre as capacidades daquela disciplina essencialmente filosófica, pois ele estava exposto a um contexto de intensa disputa entre concepções científicas que lhe permitiu analisar os pontos fortes e fracos envolvidos. A década de 1760 foi muito importante para Kant nesse sentido, como revelam diversos de seus trabalhos desse período, conhecido como pré-crítico.¹¹

A quarta e última fase, de 1772 a 1780, é considerada como o término da confiança nos poderes da metafísica tradicional de seu tempo, pois Kant alcança sua teoria filosófica madura que questiona, entre outras coisas, a possibilidade daquela disciplina da filosofia em obter conheci-

¹⁰ BEISER, 2009, p. 49.

¹¹ A título de exemplo, podemos citar os seguintes textos pré-críticos de Kant da década de 1760, os quais revelam sua atitude conciliatória, e menos cética, em relação às capacidades da metafísica: *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas* [*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*] (1762) (AA, 02: 45 – 61); *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia* [*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*] (1763) (AA 02: 165 – 204); *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* [*Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*] (1764) (AA 02: 263 – 301) e *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* [*Träume eines Geistessehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*] (1766) (AA 02: 315 – 373), sendo o último talvez o mais importante dentre os citados no tocante ao desenvolvimento futuro da filosofia madura do autor.

mento sintético *a priori*.¹² Esse período, mais precisamente entre 1770 e a publicação da primeira *Crítica* (1781), é também conhecido como a década de silêncio do autor devido à inexistência de publicações filosóficas e sistematicamente importantes. Seus esforços estavam concentrados na conclusão da *KrV*.

Por ora, nos concentraremos em dois textos do final da fase pré-crítica do pensador transcendental que nos ajudam a entender a formação de seu pensamento, apresentado de forma convicta a partir da primeira edição da *KrV* (1781), uma vez que nosso intuito neste momento é reconstruir os motivos que o levaram a empreender um projeto sistemático de uma crítica da razão pura.

2.1.1.1 Sonhos de um visionário (1766)

É na década de 1760 que Kant atinge sua maturidade de caráter, ao completar 40 anos de vida. Ao menos era essa sua visão sobre a aquisição do caráter pelo homem.¹³ Por volta de 1764 seu nome já era bastante conhecido na Alemanha e seus trabalhos seriamente debatidos nas universidades. Ou seja, nessa época ele já gozava de boa reputação no meio acadêmico alemão.¹⁴

Por volta de 1766 Kant já não estava mais tão interessado em elaborar resenhas críticas de livros e de teorias filosóficas. Ao contrário, ele tornava-se cada vez mais interessado em analisar o filosofar propriamente dito.¹⁵ É nesse ano que ele publica *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, trabalho motivado pela leitura de um livro de Emanuel Swedenborg (1688 – 1772), um espiritualista sueco. Nele Kant compara as pretensões da metafísica de seu tempo às de visionários (*Geistersehers*) “charlatães”, como Swedenborg, que apregoavam ver

¹² BEISER, 2009, p. 45-46.

¹³ KUEHN, 2001, p. 145.

¹⁴ KUEHN, 2001, p. 154-155.

¹⁵ KUEHN, 2001, p. 170.

espíritos e almas. Sua intenção era, através da comparação entre as especulações dos fantasistas e dos filósofos metafísicos, primeiro, demonstrar que, sobre certos assuntos que escapam à alçada cognitiva humana, nós não podemos fazer afirmações com a pretensão de que essas sejam tomadas como conhecimento e, em segundo lugar, que é preciso definir um método investigativo para a metafísica.

No início da primeira parte de *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*¹⁶, denominada de “dogmática”, Kant concentra seus esforços na elucidação da pergunta “[...] que tipo de coisa propriamente é isto de que se acredita saber tanto sob o nome de um *espírito* [?]”.¹⁷ Não seria o espírito um ser que possui razão? Em caso de resposta positiva, a capacidade de ver espíritos consistiria, portanto, numa tarefa fácil, pois bastaria vermos homens para que vissemos espíritos. Contudo, o autor observa que o significado do termo empregado pelos visionários não tem origem na experiência, levando-o a afirmar o seguinte: “Não sei, portanto, se existem espíritos, mais ainda, nem sequer sei o que significa a palavra *espírito*”.¹⁸ Por isso, ele se dispõe a descobrir o verdadeiro sentido da palavra “espírito”, usada pelos “novos sábios”¹⁹, analisando seus diferentes modos de aplicação.

Em sua busca pelo significado correto da palavra “espírito”, Kant descarta o uso corrente do termo: como substância simples, impenetrável e imaterial. “Espírito” não pode ser uma substância simples impenetrável porque mesmo que assim fosse ocuparia lugar no espaço. E para que a substância simples impenetrável possa ocupar lugar no espaço é preciso que um segundo espírito perca “uma segunda partícula elementar”²⁰ e se, assim o fizer, “[...] um pé cúbico de espaço será preenchido por espíritos, cujo amontoado resistirá por impenetrabilidade tão

¹⁶ Doravante, apenas *Sonhos*.

¹⁷ KANT, *Tr*, AA 02: 319, grifos do autor.

¹⁸ KANT, *Tr*, AA 02: 320, grifos do autor.

¹⁹ KANT, *Tr*, AA 02: 319.

²⁰ KANT, *Tr*, AA 02: 321.

bem quanto se estivesse cheio de matéria [...]”.²¹ Por isso, conclui ele sobre essa suposta propriedade dos espíritos: “Está, pois, fora de dúvida que substâncias simples desta espécie não se chamariam seres espirituais, dos quais se poderia fazer amontoados”.²² Só poderíamos admitir substâncias simples como espíritos, prossegue o autor, se pensássemos seres cuja propriedade houvesse a penetrabilidade. Porém, se assim o concebêssemos, teríamos que admitir, com efeito, que tais seres seriam imateriais. Dessa maneira, Kant chega à segunda propriedade comumente atribuída aos espíritos, a imaterialidade. De antemão ele fornece evidentes indícios de sua posição a respeito da aceitação da possibilidade de seres imateriais: pode-se até admiti-los, porém sem a esperança de demonstrá-los por meio de fundamentos racionais.²³ Ou seja, Kant desde já pontua a importante diferença entre possibilidade lógica e possibilidade real. Tais substâncias imateriais estariam no espaço, mas sem preenchê-lo, *i.e.*, sem oferecer resistência às substâncias materiais. Segue-se que essa substância imaterial não seria extensa, porque não conteria nenhum espaço, “[...] onde não são pensadas outras coisas em conexão com elas e na medida em que não se encontra nelas nada que esteja disposto”.²⁴ Assim, afirma ele sobre a imaterialidade como propriedade dos espíritos: “Estas são razões dificilmente compreensíveis da suposta possibilidade de seres imateriais no todo do mundo”.

Frente à fragilidade das pretensas características atribuídas por visionários ao termo espírito, Kant ratifica sua posição inicial de que espírito só pode ser a alma humana – “[...] mesmo que se veja pelo precedente que uma tal demonstração nunca foi feita [...]”²⁵, lembra ele. Portanto, pergunta o autor: qual é o lugar corporal que serve como sede da alma humana? Parece notório que ele retoma aqui o assunto amplamente conhecido no período moderno pela seguinte pergunta: seria

²¹ KANT, *Tr*, AA 02: 321.

²² KANT, *Tr*, AA 02: 321.

²³ KANT, *Tr*, AA 02: 323.

²⁴ KANT, *Tr*, AA 02: 324.

²⁵ KANT, *Tr*, AA 02: 324.

possível a separação entre corpo e alma? Descartes foi o filósofo daquela época que mais se notabilizou por sua dedicação na elucidação de tal problema e certamente Kant o tem em mente em *Sonhos* ao abordar essa questão. Em sua busca pela resposta à pergunta, o autor das *Críticas* retoma a visão comum já em sua época de que o cérebro é a sede da alma. Ele reconstrói os argumentos em favor dessa localização da alma humana, os quais afirmam que em momentos de intensa concentração percebemos o cérebro em atividade também intensa. Como contra-argumento, o autor recorda que, em outros momentos, de medo e alegria, por exemplo, notamos o aumento da atividade cardíaca e de outros órgãos, o que coloca em dúvida a visão comum de que o cérebro é o local de residência da alma. Enfim, Kant assume uma postura agnóstica em relação aos problemas a respeito da localização da alma e da inseparabilidade, ou não, entre ela e o corpo.

No segundo capítulo da primeira parte de *Sonhos*, denominado “Um fragmento da filosofia secreta, para iniciar a comunidade no mundo dos espíritos”²⁶, Kant procura construir os argumentos em prol da crença da existência de inteligências imateriais, além das materiais – esses bastante evidentes por meio da experiência. Sua conclusão é de que “almas defuntas e espíritos puros certamente jamais podem estar presentes em nossos sentidos externos, nem em geral se encontrar em comunidade com a matéria [...]”.²⁷

Na sequência, ou seja, no terceiro capítulo da primeira parte, intitulado “Anticabala: um fragmento da filosofia comum, para superar a comunidade com o mundo dos espíritos”²⁸, Kant expõe o que acredita ser a origem daquelas visões fantasiosas alegadas pelos charlatães visionários, a saber, a sensação iludida. Mas as ilusões causadas pelos “sonhos da sensação”²⁹ podem se originar em dois tipos distintos de sensações: o

²⁶ KANT, *Tr*, AA 02: 329.

²⁷ KANT, *Tr*, AA 02: 341-342.

²⁸ KANT, *Tr*, AA 02: 342.

²⁹ KANT, *Tr*, AA 02:342.

sentido interno (“fértil imaginação”) e os sentidos externos (sensibilidade). Diante disso, afirma o autor de maneira veemente e irônica: “[...] de modo algum levo a mal se o leitor, em vez de tratar os visionários como meio-cidadãos do outro mundo, despachá-los simplesmente como candidatos ao hospício, dispensando-se assim de qualquer investigação ulterior”.³⁰ Ele nos oferece aqui uma “fisiologia” da ilusão pautada na explicação do *focus imaginarius*, i.e., a ilusão ótica, que consistiria na causa (empírica) dos juízos errôneos e da ilusão da imaginação fértil a respeito de visões de espíritos e almas.

É no capítulo final da “Dogmática”, “Conclusão teórica do conjunto das considerações da primeira parte³¹”, que Kant tece as críticas mais contundentes até aqui feitas às teorias fantasiosas sobre espíritos, e que nos permitem ver com nitidez o surgimento de uma filosofia original que desvinculará as investigações legitimamente científicas das especulações metafísicas. O primeiro passo para uma evidente distinção entre os assuntos fantasiosos e os científicos – separação que se revelará fundamental para a filosofia transcendental madura do autor – é dado quando ele reconhece que mesmo quando nos propomos a realizar uma análise rigorosa de afirmações sobre a existência de espíritos, um sentido negativo importante emerge, qual seja, o de fixar “[...] com segurança os limites de nossa compreensão”.³² Trata-se de reconhecer que assuntos de natureza espiritual, por exemplo, escapam à capacidade cognitiva humana que é limitada, e que, por isso, devem ser tratados apenas no campo da esperança.

No primeiro capítulo da segunda parte de *Sonhos*, “que é histórica”³³, Kant critica crenças populares³⁴, histórias de teorias sobre visão e diálogo com espíritos – como as de “um certo Senhor Schwedenborg”³⁵ –

³⁰ KANT, *Tr*, AA 02: 348.

³¹ KANT, *Tr*, AA 02: 348.

³² KANT, *Tr*, AA 02: 351-352.

³³ KANT, *Tr*, AA 02: 353.

³⁴ KANT, *Tr*, AA 02: 357.

³⁵ KANT, *Tr*, AA 02: 354.

e os contos “do país de fadas da metafísica”³⁶, e recomenda ao leitor que investigue por conta própria suas veracidades.

No capítulo seguinte Kant se detém na análise da teoria dos espíritos de Schwedenborg, concentrando-se na distinção aparentemente fundamental entre memórias externa e interna do homem. De acordo com ele, o visionário caracteriza a memória externa como as do mundo visível das pessoas, e a interna como as do mundo dos espíritos.³⁷ Porém, ele é enfático ao afirmar que, apesar do âmagô aberto de Schwedenborg em tornar o sentido interno da memória conhecida, “este sentido interno é desconhecido dos homens [...]”.³⁸ Enfim, Kant conclui que o livro de Schwedenborg, cuja pretensão é apresentar uma teoria sobre espíritos, não tem qualquer utilidade, pois o autor não consegue provar, nem racional, nem empiricamente, suas suposições. Mesmo assim, Kant acredita ter atingido seu objetivo maior ao se dedicar à análise do livro de Schwedenborg, a saber, a metafísica, “pela qual é [seu] destino estar apaixonado”.³⁹ A metafísica, afirma o enamorado autor, oferece duas vantagens. A primeira refere-se ao natural ímpeto questionador humano de buscar as razões das coisas. A segunda diz respeito à constituição do entendimento humano e sua relação com a experiência, ou seja, refere-se à relação entre nosso entendimento do mundo, nossos juízos sobre ele e o mundo como é em si mesmo. Ou ainda, dito numa só palavra, a segunda vantagem que a metafísica oferece é sua constante busca em comprometer-se com a verdade de acordo com as possibilidades do entendimento humano, como fica evidente nesta passagem de *Sonhos*:

Nesta medida, a metafísica é uma ciência dos *limites da razão humana*, e, como um país pequeno, sempre tem muitos limites, interessando-lhe em geral mais conhecer e defender bem suas posses do que partir às cegas para conquistas, essa utilidade da mencionada metafísica é ao mesmo tempo a

³⁶ KANT, *Tr*, AA 02: 356.

³⁷ KANT, *Tr*, AA 02: 362.

³⁸ KANT, *Tr*, AA 02: 364.

³⁹ KANT, *Tr*, AA 02: 367.

mais desconhecida e a mais importante, sendo, por isso, também alcançada só bastante tardiamente e após longa experiência.⁴⁰

As duas considerações sobre a metafísica supracitadas revelam que já em 1766 Kant esboçava uma visão sobre a disciplina filosófica por excelência nos moldes em que seria mais tarde desenvolvida e fundamentada em sua *Crítica da razão pura*. Ambas as “vantagens” trazidas pela metafísica, aos olhos do autor, visivelmente referem-se à futura teoria crítico-transcendental e à doutrina por ela inaugurada, e não à metafísica dogmática, já no período pré-crítico, alvo de sua apreciação.

Mantendo-se na metáfora da paixão que Kant afirma sentir pela metafísica, nota-se já nesse período que essa disciplina representa para ele a própria filosofia. Queremos dizer com isso que em 1766 a relação de Kant com a metafísica era tão comprometida que ele entendia que resolver os problemas da primeira significava, com efeito, solucionar também os problemas da segunda, ou ao menos avançar muito nessa direção. Não podemos esquecer que solucionar os problemas da metafísica para Kant, desde o período pré-crítico, significava definir seus limites, suas possibilidades e seu método. É o que evidencia a passagem que se segue, do terceiro e último capítulo de *Sonhos*, “Conclusão prática de todo o tratado”⁴¹:

Um pouco mais de filosofia [metafísica] afasta ainda mais essa silhueta do conhecimento e nos convence de que ela se encontra inteiramente fora do horizonte dos homens, pois nas relações da causa e do efeito, da substância e da ação, a filosofia [metafísica] serve inicialmente para analisar os fenômenos complexos e reduzi-los a representações mais simples.⁴²

Portanto, parece bastante evidente pelas razões apontadas acima a respeito de *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica* que, na década de 1760, Kant tinha noções relativamente definidas de seu

⁴⁰ KANT, *Tr*, AA 02: 368, grifos do autor.

⁴¹ KANT, *Tr*, AA 02: 368.

⁴² KANT, *Tr*, AA 02: 370, colchetes nossos.

intento de realizar uma crítica à metafísica dogmática e, mais do que isso, das finalidades e das possíveis consequências que tal crítica produziria: determinação das fontes e dos limites da cognição humana e, conseqüentemente, da própria metafísica. Nesse sentido, consideramos *Sonhos* um texto emblemático para compreensão da filosofia de Kant por dois motivos principais: primeiro porque ele antecipa reflexões importantes sobre conceitos que posteriormente se revelam mais sólidos e fundamentais para o projeto crítico-transcendental do autor; e segundo porque aquela antecipação de ideias e conceitos importantes revela muito sobre a relação do autor com a própria metafísica, assunto mais caro de sua trajetória filosófica. É exemplo disso a comparação que ele faz entre as teorias fantasistas sobre a visão de espíritos e a metafísica dogmática, em tom rigidamente crítico a ambas. Essa comparação permite ao leitor entender que, ao fim e ao cabo, sua preocupação sempre foi em estabelecer um terreno seguro para a disciplina essencialmente filosófica para que, dessa maneira, seja possível prosperar na busca de respostas mais satisfatórias ao ímpeto humano de levantar questões racionalmente inevitáveis.

2.1.1.2 Sobre a forma e os princípios do mundo sensível – a Dissertação de 1770

Kant escreve o trabalho citado no título desta seção com o objetivo de obter a cátedra de professor na Universidade de Königsberg. Assim como *Sonhos*, a *Dissertação de 1770* tem uma tarefa fundamental no caminho até a construção e apresentação da filosofia crítico-transcendental do autor, conforme procuramos demonstrar a seguir.

Na *Dissertação* Kant introduz elementos cruciais de sua concepção filosófico-metafísica, os quais serão plenamente apresentados, explanados e, por vezes, até mesmo reelaborados, a partir da primeira *Crítica*. Constituem-se em exemplos notórios dos elementos decisivos aqui apresentados a distinção entre os diferentes tipos de conhecimento que temos

do mundo. Ora, como a filosofia pura, entendida como metafísica⁴³, só contém princípios puros, faz-se necessário distinguir o conhecimento obtido pelos sentidos (*phaenomena*) acerca do mundo como ele nos aparece, do conhecimento inteligível do mundo como ele é em si mesmo (*noumena*).⁴⁴

Kant antecipa outros elementos de sua teoria filosófica na *Dissertação* que se revelarão importantes a partir da *Crítica da razão pura*, tais como: que há diferença entre os limites cognitivos humanos e os limites das coisas⁴⁵; que o conhecimento sensível também pode ser claro e distinto, portanto, não confuso, assim como o conhecimento intelectual pode ser confuso e pouco claro⁴⁶; que os conceitos morais são conhecidos pelo entendimento puro, não empírico⁴⁷, e que possuem como princípio fundamental a perfeição moral⁴⁸, concepção abandonada a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785).

Contudo, nesse trabalho a preocupação maior do autor diz respeito ao método da filosofia pura, ou seja, da metafísica, para que essa seja concebida como ciência a fim de evitar, primeiro, que fantasistas, como aqueles criticados em *Sonhos*, façam uso indevido de seus princípios para disseminar posturas dogmáticas e falsas sobre conhecimentos de objetos que ultrapassam os limites cognoscíveis humanos e, segundo, que esforços investigativos legítimos se tornem um eterno trabalho de Sísifo, sem obter qualquer progresso. É o que ele aponta na seguinte passagem ao destacar a importância da investigação pelo método da metafísica:

[...] em filosofia pura, tal como é a metafísica, em que o *uso do entendimento* acerca dos princípios é *real*, *i.e.*, em que os conceitos primitivos das coisas e das relações, bem como os próprios axiomas, são dados primitivamente pelo

⁴³ KANT, *Diss*, AA 02: 395 e AA 02: 410.

⁴⁴ “O conhecimento, na medida em que é sujeito às leis da sensibilidade, é sensitivo, na medida em que é sujeito às leis da inteligência, é intelectual ou racional” (KANT, *Diss*, AA 02: 392).

⁴⁵ KANT, *Diss*, AA 02: 389.

⁴⁶ KANT, *Diss*, AA 02: II 394.

⁴⁷ KANT, *Diss*, AA 02: II 395.

⁴⁸ KANT, *Diss*, AA 02: II 396.

próprio entendimento puro e estão, não porque não são intuições, imunes a erros, *o método precede toda a ciência*, e tudo o que se tenta antes que os preceitos dele tenham sido muito bem examinados e firmemente estabelecidos se mostra concebido de maneira cega e tem de ser revelado às vãs imposturas da mente humana.⁴⁹

Ao resumir o método da metafísica o qual o autor se propõe a expor aqui, é possível notar que ele introduz outro elemento importante de sua futura filosofia crítico-transcendental, a saber, o conceito de limite. Diz Kant sobre o método da metafísica: “deve-se evitar cuidadosamente que *os princípios próprios do conhecimento sensitivo ultrapassem os limites e afetem os princípios intelectuais*”.⁵⁰ Ele está antecipando a discussão levada a cabo na “Dialética transcendental da razão pura” da primeira *Crítica*, ainda que de maneira muito menos profunda e detalhada. No que se segue, a antecipação da discussão fica cada vez mais evidente quando ele introduz o problema do “vício da ilusão do entendimento” ou “*vício de sub-repção metafísica*” (*fenômeno intelectualizado*).⁵¹ Vícios como esses são a fonte dos erros da metafísica, pois levam nosso entendimento a formular juízos sobre o sensível como se fosse algo intelectual, e vice-versa.⁵² O vício de ilusão do entendimento faz uso indevido de um conceito sensível como se fosse uma marca de derivação do entendimento, intelectual.

Aos vícios de sub-repção metafísica aliam-se os “princípios de conveniência às regras de julgar”⁵³ para produzir ilusões em nosso entendimento. Segundo o filósofo de Königsberg, nos submetemos voluntariamente aos princípios de conveniência às regras de julgar, aderindo-os “[...] *como que a axiomas, pela única razão de que, se nos afastássemos delas, não seria concedido ao nosso entendimento quase*

⁴⁹ KANT, *Diss*, AA 02: 411, grifos do autor.

⁵⁰ KANT, *Diss*, AA 02: 411, grifos do autor.

⁵¹ KANT, *Diss*, AA 02: 412, grifos do autor.

⁵² Cf. KANT, *Diss*, AA 02: 412.

⁵³ KANT, *Diss*, AA 02: 418.

nenhum juízo acerca de um objeto dado".⁵⁴ Esses princípios dividem-se em três. O primeiro, amplamente difundido e aceito, se expressa nos seguintes termos: "*tudo no universo acontece segundo a ordem da natureza*".⁵⁵ De acordo com o autor, não nos afastamos desse princípio, porque caso o fizéssemos, o entendimento não teria qualquer uso, já que seria mais fácil apelar ao sobrenatural para explicar o funcionamento da natureza. O segundo princípio de conveniência às regras de julgar, tomado como se fosse axioma, "*é a propensão para a unidade*".⁵⁶ Assumimos esse princípio por um ímpeto do entendimento que busca uma unidade causal na multiplicidade. A terceira ramificação daquele princípio reza o seguinte: "*da matéria absolutamente nada se cria ou se perde*".⁵⁷ Conforme Kant, nos aproximamos desse postulado porque se "admitíssemos que a própria matéria fosse fluida e transitória, não restaria nada estável e durável que servisse para a explicação dos fenômenos segundo leis naturais e permanentes e, assim, para o uso do entendimento".⁵⁸

Assim, Kant conclui sua ciência propedêutica sobre o método da filosofia pura, a metafísica, chamando atenção para a importante distinção entre conhecimento de conceitos intelectuais e sensíveis. Quando essa distinção é desconsiderada gera usos indevidos, vícios sub-reptícios do entendimento, os quais nos levam a julgar conceitos de origem sensível como se fossem de origem intelectual ou o inverso, conceitos intelectuais como se fossem sensíveis. Cabe chamar atenção que no contexto da *Dissertação de 1770* Kant parece ainda não ter em mente a diferença entre entendimento e razão, que será um dos pontos centrais da primeira *Crítica*. Contudo, não restam dúvidas de que a *Dissertação* atingiu seu objetivo de ter uma "utilidade incomensurável para todos os que queiram

⁵⁴ KANT, *Diss*, AA 02: 418, grifos do autor.

⁵⁵ KANT, *Diss*, AA 02: 418, grifos do autor.

⁵⁶ KANT, *Diss*, AA 02: 418, grifos do autor.

⁵⁷ KANT, *Diss*, AA 02: 418, grifos do autor.

⁵⁸ KANT, *Diss*, AA 02: 419.

penetrar os recônditos mesmos da metafísica”⁵⁹, afinal, a *KrV* é a prova maior de tamanha utilidade.

Portanto, parece-nos bastante certo que os problemas da filosofia pura sempre estiveram no horizonte filosófico de Kant. Seu interesse foi se consolidando com o passar dos anos em que adquiriu maturidade intelectual, até o ponto de ser capaz de elaborar uma teoria filosófica original que manteve seu comprometimento com a metafísica. Enfim, desde já não podemos perder de vista que, ao fim e ao cabo, as preocupações centrais da filosofia crítico-transcendental kantiana, inaugurada em 1781, se referem sempre à metafísica.

2.1.2 A doutrina da ilusão transcendental

Prosseguindo no intento de revelar as justificações que Kant oferece para seu empreendimento original e constantemente comprometido com a metafísica, passemos agora à análise da relação de seu trabalho maior, a *Crítica da razão pura*, com aquela disciplina filosófica.

A *KrV* inaugurou a doutrina filosófica doravante conhecida como crítico-transcendental e, conseqüentemente, abalou os fundamentos das ciências e da própria filosofia, apesar de inicialmente esse trabalho de Kant não ter obtido fácil aceitação pela comunidade acadêmica e filosófica alemã devido à alegação de ser demasiado complexo. Essa recepção da obra obrigou o autor a publicar um texto complementar à *Crítica*, dois anos mais tarde, e assim explicá-la aos leitores que não a haviam compreendido.⁶⁰

Nos parágrafos iniciais do prefácio à primeira edição da *KrV* (1781), o autor expõe os motivos e os objetivos que o levaram a escrever a obra, os quais evidenciam seu envolvimento com a metafísica desde sua juventude. Segundo ele, a razão humana adota certos princípios (empíricos)

⁵⁹ KANT, *Diss*, AA 02: 419.

⁶⁰ Trata-se do texto intitulado *Prolegômenos a toda a metafísica futura que possa apresentar-se como ciência* (1783) [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*] (KANT, *Pro*, AA 04: 253-383).

como guia de sua natural curiosidade. O ímpeto natural da razão em conhecer “atormenta[-a]” com questões que ela não é capaz de oferecer resposta, e que tampouco é capaz de evitar. Aqueles princípios empíricos conduzem a razão a extrapolar seus limites e possibilidades e, por conseguinte, levam-na também a concluir que se guiou por erros. Diante disso, o problema proposto por Kant em sua *Crítica* é simples, para usar sua expressão, uma vez que diz respeito a estabelecer “[...] até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o curso da experiência”.⁶¹ Dito com outras palavras, o problema da *Crítica* é o de saber até onde a razão é capaz de conhecer usando princípios produzidos por ela mesma, *i.e.*, princípios *a priori* puros, não empíricos. Sendo que, segundo o autor, o “teatro destas disputas infundáveis”⁶² denomina-se metafísica. Dessa maneira, revela-se um dos objetivos de Kant com a *Crítica*, a saber, estabelecer os princípios legítimos que melhor orientem a razão em sua busca por respostas às questões que se impõem inevitavelmente a ela. Para tanto, será preciso instalar um tribunal da razão, no qual ela seja ao mesmo tempo o réu, o promotor e o juiz. Ou seja, no tribunal da razão ela julgará acerca de seus princípios, limites e capacidades, pautando-se nos argumentos arrolados pelo promotor, tanto em sua defesa quanto em sua acusação. O tribunal, conclui Kant, “[...] outra coisa não é que a própria *Crítica da razão pura*”.⁶³

É importante pontuar que ao empregar o termo “crítica” no título da obra e de sua doutrina filosófica, Kant tem em mente a palavra grega *krinein*, que significa “separar”, “decidir”, “julgar”. Por isso, ele assevera que

[...] [p]or uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, *independentemente de toda a experiência*; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em

⁶¹ KANT, *KrV*, A XIV.

⁶² KANT, *KrV*, A VII.

⁶³ KANT, *KrV*, A XII.

geral e a determinação tanto das suas fontes como da sua extensão e limites; tudo isto, contudo, a partir de princípios.⁶⁴

Além de sua acepção grega como *krinein*, a *Crítica* possui ainda um caráter metodológico⁶⁵ que se refere à determinação não apenas das diferentes faculdades humanas de conhecimento – nesse contexto: sensibilidade, entendimento e razão –, mas também de seus princípios e, sobretudo, de seus limites. Tanto é assim que Kant a organiza estando ciente da necessidade de, primeiro, identificar aquelas faculdades e, por conseguinte, determinar os princípios, os limites e as funções sistemáticas que esses elementos ocupam não só na constituição cognitiva humana, mas também em seu projeto crítico-metafísico. Ou, nas palavras do autor, “[e]sta crítica teve primeiro que expor as fontes e as condições de possibilidade desta metafísica e necessitou de limpar e de alisar o terreno mal preparado”.⁶⁶ Nesse sentido, conforme o prefácio à segunda edição da *Crítica* (1787) torna mais evidente, Kant inspira-se nos métodos e resultados obtidos pela matemática e pela física – as quais, já há algum tempo, sobretudo a primeira, conduzem a razão por “vias seguras da ciência”⁶⁷ – para orientar sua tarefa originária de fundar uma nova metafísica. Porém, essas ciências não obtiveram seus dignos *stati* facilmente. Ao contrário, em algum momento de suas histórias operaram uma verdadeira “revolução do modo de pensar”.⁶⁸ Ambas precisaram separar criticamente seus princípios empíricos dos puros. O autor enfatiza dois aspectos da física e da matemática como fundamentais para encontrarem as vias seguras da ciência, a saber: a revisão crítica de seus métodos e, conseqüentemente, a revolução em seu modo de pensar mediante a identificação de seus princípios, sendo os de origem *a priori* os

⁶⁴ KANT, *KrV*, A XII, grifos do autor.

⁶⁵ Cf. Kant: “[A *Crítica*] é um tratado acerca do método, não um sistema da própria ciência [metafísica]; porém, circunscreve-a totalmente, não só descrevendo o contorno dos seus limites, mas também toda a sua estrutura interna” (KANT, *KrV*, B XXII).

⁶⁶ KANT, *KrV*, A XXI.

⁶⁷ KANT, *KrV*, B X.

⁶⁸ KANT, *KrV*, B XI.

mais importantes na medida em que não são determinados pelas contingências da experiência, mas sim pela pura razão. A matemática operou essa revolução no pensamento quando – o exemplo é de Kant – Tales, “ou quem quer que tenha sido”⁶⁹, demonstrou as propriedades do triângulo isósceles sem precisar “[...] seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía [...]”⁷⁰, mas o fez “[...] mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos [...]”.⁷¹ Quer dizer que ao se perguntar pelo método, o matemático provocou certa revolução no pensamento por ter identificado a razão como fonte única dos princípios geométricos. Por outro lado, a física realizou tal mudança mais recentemente, afirma Kant. Ele recorda Francis Bacon, Galilei, Torricelli, entre outros físicos (cabe lembrar que é uma passagem da obra *Instauratio Magna* de Bacon, que abre a *KrV*). Todos eles são exemplos de pensadores que estimularam a física a também encontrar a “estrada larga da ciência”⁷², pois constataram que a razão

[...] só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta [...], tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios [...].⁷³

Do mesmo modo como ocorre na matemática, na física a revolução no pensamento ocorreu a partir de reflexões sobre o método mais eficaz para se identificar os princípios *a priori* que lhe permitem conhecer a natureza, não por imaginação, mas “de acordo com o que a razão nela [natureza] pôs”⁷⁴ e assim “enveredar pelo trilho certo da ciência”.⁷⁵

⁶⁹ KANT, *KrV*, B XI.

⁷⁰ KANT, *KrV*, B XI e XII.

⁷¹ KANT, *KrV*, B XII.

⁷² KANT, *KrV*, B XII.

⁷³ KANT, *KrV*, B XIII.

⁷⁴ KANT, *KrV*, B XIII.

Contudo, em se tratando da metafísica, seu “destino não foi até hoje tão favorável que permitisse trilhar o caminho seguro da ciência”⁷⁶, afinal, não há dúvida, segue Kant, “[...] que até hoje o seu método tem sido um mero tateio e, o que é pior, um tateio apenas entre simples conceitos”.⁷⁷

Portanto, a metafísica precisa “imitar”⁷⁸ a matemática e a física e, urgentemente, alterar seu método a fim de identificar seus princípios, totalmente *a priori*, e colocá-la no digno caminho da ciência. O novo método para a metafísica proposto por ele inspira-se no trabalho de outro famoso físico renascentista, Copérnico, que insatisfeito com as explicações para os movimentos celestes elaboradas até então, sugeriu que se fizesse uma revolução no modo de conceber as estrelas. Copérnico propôs que, ao invés dos astros estarem em movimento em torno de nós, os espectadores, nós, é que estamos em movimento, e as estrelas imóveis. Tendo como referência a hipótese copernicana, por analogia Kant emprega o mesmo à metafísica. Como se lê na seguinte passagem:

[...] na metafísica pode-se tentar o mesmo no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori*; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade.⁷⁹

Ante o exposto, Kant organiza a *KrV* de acordo com o objetivo de conduzir a metafísica pelos mesmos caminhos da ciência que encontraram a matemática e a física, por exemplo. Para tanto, na “Estética transcendental”, primeira parte da “Doutrina transcendental dos elementos” da *KrV*, o autor coloca em movimento sua proposta metodológica

⁷⁵ KANT, *KrV*, B XIII.

⁷⁶ KANT, *KrV*, B XIV.

⁷⁷ KANT, *KrV*, B XV. Parece certo que “por simples conceitos” Kant entende aqui conceitos que não possuem qualquer correspondência na experiência, tais como liberdade, alma e Deus.

⁷⁸ KANT, *KrV*, B XVIIIIn.

⁷⁹ KANT, *KrV*, B XVII.

com vistas a determinar os conceitos e princípios *a priori*, “cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos”.⁸⁰ É, portanto, na “Estética Transcendental” que Kant sustenta sua tese do idealismo transcendental, balizada na diferença entre o mundo como o apreendemos pelos sentidos (*phaenomena*) e o mundo como é em si mesmo (*noumena*). Na esteira do idealismo transcendental, ainda na “Estética transcendental”, o autor expõe os conceitos *a priori* da intuição – espaço e tempo – através dos quais obtemos objetos na experiência correspondentes a conceitos. Dessa maneira ocorre que limitamos nosso conhecimento possível do mundo (fenomênico) àquilo que possa ser recebido pela sensibilidade, mais especificamente àquilo que é perceptível no espaço e no tempo e que, conforme análise mais detalhada adiante, possa ser manipulado pelas formas puras do entendimento, as categorias. Grosso modo, por enquanto, isso significa dizer que a proposta de Kant é de que seja revisada a concepção epistêmica até então em vigor, de que são as nossas faculdades intuitivas e intelectuais que se adéquam ao mundo. Segundo ele, o que ocorre é o inverso: a existência das coisas ao nosso redor só é possível na medida em que podem ser apreendidas pelas nossas faculdades cognitivas.

Nesse sentido, o limite cognitivo estabelecido pela “Estética” (assim como pela “Analítica transcendental”) impõe “um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável”⁸¹ à metafísica, pois, “deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente a questão mais essencial desta ciência”.⁸² O curioso é que mesmo ciente de tais limites, a razão, devido a seu natural e inevitável interesse, procura constantemente ultrapassá-los com vistas a alcançar o incondicionado, *i.e.*, o conhecimento das coisas em si mesmas. É na “Dialética transcendental”, segunda parte da “Lógica transcendental”, que Kant discorre sobre essa busca infundável da razão em ultrapassar seus

⁸⁰ KANT, *KrV*, B XVIII.

⁸¹ KANT, *KrV*, B XIX.

⁸² KANT, *KrV*, B XIX.

limites com vistas a atingir o incondicionado. Como veremos mais adiante e conforme a passagem supracitada parcialmente antecipou, a “Dialética” produz um resultado apenas “aparentemente” desfavorável à metafísica e, é preciso que seja dito, não a toda ela, mas, isso sim, a sua parte dogmático-especulativa que está em foco na *KrV*. Porém, no que diz respeito aos princípios *a priori* da razão que fundamentarão a parte prática da metafísica, veremos que seus resultados serão diferentes.

2.1.2.1 A ilusão transcendental: a Dialética da razão pura

Enquanto que na “Analítica transcendental” Kant estabelece as fontes e os limites do conhecimento humano, empreendendo assim sua crítica às doutrinas filosóficas de influência leibniziano-wolffiana que apregoavam a possibilidade de conhecermos objetos localizados para além de nossas capacidades, por outro lado, na “Dialética”, seu propósito é demonstrar que uma metafísica que se propõe ao *status* de ciência – ou seja, que pretende se basear em princípios puros e em métodos confiáveis – não convém insistir em investigações com pretensão de conhecimento sobre objetos que transcendem nossos limites cognitivos, tais como Deus, imortalidade da alma e liberdade. Ou ainda, dito a partir da perspectiva da crítica à metafísica, na “Analítica”, Kant investigou as reais possibilidades da metafísica geral (*metaphysica generalis*) – que se ocupava com o ser das coisas em geral (ontologia) –, tendo refutado tais pretensões, enquanto que na “Dialética” ele discute as diferentes ramificações da metafísica especial (*metaphysica specialis*). Por conseguinte, um dos resultados obtidos pela “Dialética” é que, mesmo ciente de seus limites, nossa faculdade cognitiva superior, a razão⁸³, mantém um inaba-

⁸³ Diferentemente de sua compreensão exposta na *Dissertação* em que Kant demarcou representações da sensibilidade e do entendimento, agora na *Crítica da razão pura* novas demarcações são introduzidas, mas não mais a ponto de separar aquelas duas faculdades. De acordo com a *Crítica*, a sensibilidade e o entendimento ocupam um lado e a razão outro. Dessa forma, o que na *Dissertação de 1770* correspondia somente à sensibilidade, ao conhecimento do mundo fenomênico, passa a partir da *Crítica* a incluir o entendimento, e o que correspondia somente ao entendimento se refere agora à razão pura.

lável e natural⁸⁴ interesse em conhecer Deus, a alma e a liberdade. O agravante é que, devido a seu ímpeto natural, a razão é conduzida a falácias e ilusões que não pode evitar. Por isso, faz-se necessário reconstruir aqui a fonte daqueles enganos “naturais” da razão, assim como as possíveis consequências que os resultados apontados pela “Dialética” têm para o restante do projeto kantiano posterior à primeira *Crítica*.

De acordo com Kant, a “Dialética transcendental” é a parte da “Lógica transcendental” que se ocupa em investigar e elucidar os motivos da ocorrência de erros, falácias e ilusões, ao passo que a “Analítica transcendental” cumpre a tarefa de investigar as regras da verdade. Por isso que ele denomina aquela de uma “lógica da ilusão (*Schein*)” e essa de uma “lógica da verdade (*Wahrheit*)”. A lógica da ilusão (dialética) não deve ser confundida com a teoria da verossimilhança (*Wahrscheinlichkeit*), apesar dessa ser verdadeira, ainda que por “razões insuficientes [...], mas nem por isso enganador[a]”⁸⁵, portanto pertencente ao campo de estudo da “Analítica”. Evidentemente que ele divide sua “Lógica transcendental” em “Analítica” e “Dialética”, tendo em mente o *Organon* aristotélico, organizado, respectivamente, em “Analíticos” e “Tópicos”. Os primeiros tratam do estudo e da demonstração dos raciocínios silogísticos com pretensão científica, e os últimos se ocupam dos raciocínios dialéticos, baseados em opiniões gerais. Na primeira *Crítica* Kant segue a estrutura proposta por Aristóteles porque quer distinguir os objetos que podem ser conhecidos dos que não podem. É por isso que na “Analítica” Kant se ocupa em apresentar os fundamentos do conhecimento das coisas, e na “Dialética” ele discorre sobre os problemas que a metafísica especial produz ao tentar conhecer objetos que transgridem as regras e os limites do conhecimento possível.

No início da “Dialética” Kant demonstra ainda que não devemos confundir fenômeno (*Erscheinung*) com ilusão (*Schein*) até mesmo porque verdade, erro ou ilusão não são propriedades do objeto

⁸⁴ KANT, *KrV* A VII.

⁸⁵ KANT, *KrV* B 349.

(fenomênico), mas sim do “[...] juízo sobre ele, na medida em que é pensado. Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo seja sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum”.⁸⁶ Com efeito, o autor conclui que não se pode responsabilizar os sentidos pelos erros e ilusões, mas sim nossa faculdade judicativa, o entendimento: “[...] só no juízo, ou seja, na relação do objeto com o nosso entendimento, se encontram tanto a verdade como o erro e, portanto, também a ilusão, enquanto induz a este último”.⁸⁷ Diante disso, ele afirma que não há erro num conhecimento que concorde totalmente com as leis do entendimento.⁸⁸ O que ele parece estar querendo dizer aqui é que se os juízos sobre os objetos se adéquam totalmente às leis do entendimento, então é impossível que sejam juízos falaciosos, ilusórios ou errôneos acerca dos objetos em questão. Embora seja uma afirmação aparentemente redundante, ela merece atenção – afinal, se as leis do entendimento, as quais servem para formular juízos com pretensão de conhecimento sobre o mundo, estão sendo plenamente utilizadas, seguem-se disso juízos verdadeiros sobre o mundo. A afirmação do autor é pouco elucidativa a respeito de quais são as “leis do entendimento” às quais ele se refere: trata-se de leis lógicas do entendimento? Trata-se das formas puras, as categorias?

Kant define verdade na “Lógica transcendental”, seção sobre a “Divisão da lógica geral em analítica e dialética”, como a concordância do conhecimento (expresso em juízos) com o objeto a ser conhecido.⁸⁹ Segundo ele, a pergunta pela definição da verdade visa estabelecer um “critério geral e seguro”⁹⁰ para todo o conhecimento, “sem distinção dos seus objetos”.⁹¹ Um critério geral e seguro da verdade só pode ser formal, *i.e.*, que abstraia todo o conteúdo de conhecimento do objeto, pois tal

⁸⁶ KANT, *KrV*, B 350.

⁸⁷ KANT, *KrV*, B 350.

⁸⁸ KANT, *KrV*, B 350.

⁸⁹ KANT, *KrV*, B 82.

⁹⁰ KANT, *KrV*, B 82.

⁹¹ KANT, *KrV*, B 83.

critério em relação ao último (o conteúdo, matéria do objeto) é impossível. Já no tocante ao aspecto formal, é preciso identificar e estabelecer “as regras gerais e necessárias do entendimento” para, conseqüentemente, obter os critérios de verdade.⁹² A regra mais básica do entendimento é a da não contradição. Porém, apesar de ser uma regra necessária, é insuficiente, porque ainda que um juízo de conhecimento se adéque à forma lógica, *i.e.*, não seja autocontraditório, e considerando que a verdade requer não só concordância lógica, mas também a concordância entre o juízo e a matéria do objeto particular em questão, mesmo assim pode ser o caso de que o juízo esteja em contradição com o objeto em questão. Noutras palavras, isso significa que é preciso ir além da formalidade lógica para que a correspondência entre juízos e objetos seja verdadeira. Mas, como assegura Kant, “[...] a lógica não pode ir mais longe, e quanto ao erro que incida, não sobre a forma, mas sobre o conteúdo, não tem a lógica pedra de toque para o descobrir”.⁹³

Ante o exposto, parece ter ficado mais evidente que ao afirmar que “não há erro num conhecimento que concorde totalmente com as leis do entendimento” Kant está se referindo às leis do uso lógico do entendimento, o que, com efeito, realmente exclui a possibilidade de erros (formais) nos juízos sobre os objetos. Por outro lado, a análise acima também destacou que a possibilidade de erros de juízos sobre o conteúdo dos objetos não está excluída.

Ainda que a afirmação de Kant seja coerente sob o ponto de vista lógico (formal), soa estranho admitirmos como conhecimento (portanto, verdadeiro) o resultado dela, pois, conforme a análise anterior demonstrou, além da coerência lógica exigida naquela afirmação, assumimos também a possibilidade de um juízo errôneo acerca do conteúdo dos objetos. Talvez também por se sentir insatisfeito com o resultado acima – de que a “lógica geral pura resolve nos seus elementos todo o **trabalho**

⁹² KANT, *KrV*, B 83-84.

⁹³ KANT, *KrV*, B 84.

formal do entendimento e da razão”⁹⁴ – é que, na sequência, Kant vê a necessidade de prosseguir refletindo sobre o critério demarcatório da verdade na relação entre os juízos e os objetos. Ele denomina de “analítica” essa parte da lógica que satisfaz exclusivamente os aspectos formais da verdade e que consiste em sua (da verdade) pedra de toque negativa. Negativa porque, conforme já argumentado, apesar de estabelecer um critério (formal) necessário (a não contradição) para a determinação da correlação verdadeira entre um juízo e o objeto, ainda assim é insuficiente na medida em que o aspecto material dessa relação não é contemplado. Por outro lado, a pedra de toque positiva da verdade, segundo ele, se ocuparia com o conteúdo da relação entre juízos e objetos.

A concepção lógico-transcendental exposta por Kant é um pouco diferente daquela da lógica geral demonstrada acima, como se lê no início da seção sobre a “Divisão da lógica transcendental em analítica e dialética transcendentais”⁹⁵:

[...] o uso deste conhecimento puro [cuja origem é exclusivamente o entendimento] tem por condição que nos sejam dados objetos na intuição a que aquele conhecimento possa ser aplicado. Pois sem a intuição faltam objetos a todo o nosso conhecimento, e este seria, por isso, totalmente vazio.⁹⁶

Isso significa dizer que, diferentemente das leis do entendimento sob o ponto de vista da lógica geral, a lógica transcendental não abstrai o conteúdo, a matéria do objeto a ser conhecido, mas ao contrário, os objetos são **condição** para a lógica transcendental. Portanto, na lógica da verdade, “Analítica transcendental”, são identificadas e estabelecidas as regras e os princípios puros (*a priori*) do entendimento (faculdade de julgar) – as categorias --, sem as quais nenhum objeto pode sequer ser pensado. Os problemas surgem quando tentamos fazer uso material

⁹⁴ KANT, *KrV*, B 84, grifos nossos. Temos aqui um exemplo nítido da confusão que Kant por vezes faz ao tratar o entendimento e a razão como duas faculdades intelectuais similares e opostas à sensibilidade. Mais tarde, sobretudo a partir da Dialética, ele pontua de forma mais evidente que todas as três são faculdades diferentes de conhecimento.

⁹⁵ KANT, *KrV*, B 87.

⁹⁶ KANT, *KrV*, B 87, colchetes nossos.

daquelas regras e princípios puros do entendimento sem qualquer referência à experiência ou, mais do que isso, extrapolando os limites da experiência, “única fornecedora da matéria (dos objetos) a que esses conceitos puros do entendimento se podem aplicar”.⁹⁷ Portanto, conclui Kant, “[...] constitui atrevimento julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral, utilizando somente o entendimento puro”.⁹⁸ Quando assim procedemos, não estamos mais fazendo uso analítico do entendimento puro, mas sim dialético.

Retornando ao contexto do início da “Dialética”⁹⁹, é no mínimo curioso que Kant inicialmente isente a sensibilidade da responsabilidade de causar erros e ilusões nos juízos sobre os objetos, atribuindo tal responsabilidade à faculdade judicativa, o entendimento, mas na sequência nos depararmos com sua afirmação de que devido ao fato de

[...] possuímos apenas essas duas fontes de conhecimento [sensibilidade e entendimento¹⁰⁰], **segue-se** que o erro só é produzido **por influência percebida da sensibilidade** sobre o entendimento, pela qual os princípios subjetivos do juízo se confundem com os objetivos e os desviam do seu destino.¹⁰¹

Como entender essa aparente contradição no discurso kantiano? Uma sugestão de compreensão da mudança repentina de Kant ao atribuir a responsabilidade dos erros e ilusões dos juízos sobre os objetos ora ao entendimento, ora a sensibilidade, é feita por Júlio Esteves¹⁰², que entende a origem dessa dificuldade no fato de que “[...] apesar de Kant

⁹⁷ KANT, *KrV*, B 88.

⁹⁸ KANT, *KrV*, B 88.

⁹⁹ KANT, *KrV*, B 350.

¹⁰⁰ Até o início da “Dialética” Kant havia investigado apenas a sensibilidade e o entendimento como fontes do conhecimento. Por isso ele afirmar que “possuímos apenas estas duas fontes de conhecimento”.

¹⁰¹ KANT, *KrV*, B 351. Ver também a nota de Kant nesse parágrafo. Colchetes e grifos nossos.

¹⁰² ESTEVES, 2012, p. 498. É importante dizer que Esteves não considera plausível (p. 502) a responsabilidade atribuída por Kant à sensibilidade. Na verdade ele considera um equívoco de Kant ter responsabilizado os sentidos pelos erros dos juízos, não obstante reconheça que o próprio Kant procura corrigir esse erro em diversas passagens, não só da *Crítica*, mas também dos *Prolegômenos*. A mesma tentativa de correção pode ser observada, destaca o autor, na *Lógica Jäsche*.

começar examinando as condições do erro ou falsidade em sentido formal, ele está antes na realidade interessado no erro ou falsidade em sentido material, para o qual, segundo ele, deve ser possível apontar um responsável ou culpado que não o próprio entendimento”. Segundo Esteves, Kant atribui os erros dos juízos materiais sobre os objetos à influência que a sensibilidade exerce sobre o entendimento porque tem o objetivo de aplicar tais resultados sobre a ilusão material, cotidiana, em outro tipo específico de ilusão, a saber, a transcendental, *i.e.*, “[...] as ilusões que incorreu a metafísica tradicional em sua tentativa de conhecer algo *a priori* sobre a imortalidade da alma, sobre o mundo como uma totalidade absoluta e, por fim, sobre a existência de Deus”.¹⁰³ Por isso o constante uso por Kant de exemplos de ilusões óticas (ilusões materiais cotidianas) como analogias à ilusão metafísica transcendental. Contudo, a ilusão transcendental envolve uma terceira faculdade cognitiva que não as duas tratadas por Kant até aqui – sensibilidade e entendimento –, qual seja, a razão. Ela será a causa da ilusão transcendental na medida em que influencia o entendimento a fazer uso de suas regras puras para além dos limites da sensibilidade possível, mediante princípios transcendentais produzidos por ela própria, a razão. Nesse sentido, a “Dialética”, afirma Kant, “deverá pois contentar-se com descobrir a ilusão de juízos transcendentais, evitando ao mesmo tempo que essa ilusão nos engane; mas nunca alcançando que essa ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e deixe de ser ilusão”.¹⁰⁴ Assim como a ilusão material (empírica) e a ilusão lógica (falaciosa), a ilusão transcendental (dialética) também é natural e inevitável. Contudo, diferentemente da primeira, não se trata agora de uma ilusão “em que um principiante se enreda por falta de conhecimentos”¹⁰⁵, como quando é levado inevitavelmente a crer que o mar é mais alto no horizonte do que é na orla; tampouco é como a segunda em que somos confundidos por qualquer sofista engenhoso devido a nossa falta

¹⁰³ ESTEVES, 2012, p. 506.

¹⁰⁴ KANT, *KrV*, B 354.

¹⁰⁵ KANT, *KrV*, B 354.

de atenção às regras lógicas – os exemplos são de Kant.¹⁰⁶ Trata-se, de outro modo, de uma ilusão transcendental “[...] que está inseparavelmente ligada à razão humana e que, descoberta embora a ilusão, não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos [...]”¹⁰⁷ devido a uma necessidade subjetiva da razão de estabelecer que “[...] uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, pass[e] por uma necessidade objetiva de determinação das coisas em si”.¹⁰⁸ Portanto, a razão é a sede da ilusão transcendental.¹⁰⁹

Antes de prosseguir no estudo da ilusão transcendental é importante recordar a constatação feita por Kemp Smith¹¹⁰ de que Kant usa o termo “razão” (*Vernunft*) ao longo da *Crítica* em três acepções diferentes. No título, “razão” tem o significado mais amplo e se refere à fonte de todos os elementos *a priori*, tanto da sensibilidade quanto do entendimento. Ou seja, segundo esse significado, “razão” designa as formas puras da intuição – espaço e tempo –, os conceitos puros do entendimento – as categorias – e também os conceitos puros da razão, as ideias. Num sentido mais estrito, “razão” é distinta do entendimento e “significa aquela faculdade que torna a mente insatisfeita com o conhecimento científico e ordinário e que a conduz [a mente] a exigir totalidade [*completeness*] e incondicionalidade [*unconditionedness*] que podem nunca ser encontradas na esfera empírica”.¹¹¹ É esse sentido de “razão” que condiz melhor com o conteúdo da *Crítica* como um todo, enquanto a faculdade que por si só empreende um trabalho de investigação sobre si mesma a fim de estabelecer suas fontes e limites de conhecimento. Por fim, a terceira acepção do termo empregada por Kant na *Crítica* é consta-

¹⁰⁶ Cf. KANT, *KrV*, B 354.

¹⁰⁷ KANT, *KrV*, B 354-355.

¹⁰⁸ KANT, *KrV*, B 353.

¹⁰⁹ KANT, *KrV*, B 355.

¹¹⁰ KEMP SMITH, 2003, p. 2.

¹¹¹ No original: “[...] signifies that faculty which renders the mind dissatisfied with its ordinary and scientific knowledge, and which leads it to demand a completeness and unconditionedness which can never be found in the empirical sphere” (KEMP SMITH, 2003, p. 2, tradução e colchetes nossos).

tada através do uso que ele faz de “razão” como sinônima de “entendimento”, “separando a mente em apenas duas faculdades, sensibilidade e espontaneidade”.¹¹²

Kant define a ilusão transcendental na “Dialética” como o interesse de assumir “[...] a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos [...], passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si”.¹¹³ Aquele interesse de assumir a “necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos” está pautado numa necessidade subjetiva da razão que busca constantemente pela totalidade e unidade sistemática do pensamento. Como já mencionado, a razão clama por totalidade e unidade sistemática. Isso porque, conforme definição do próprio autor, ela é a faculdade dos princípios, ou seja, busca fundamentar suas necessidades em princípios *a priori*, puros. Ainda que “princípio” seja um termo ambíguo, conforme lembrança de Kant, ele procura restringir seu uso na “Dialética” àquele conhecimento “[...] em que conheço o particular no universal mediante conceitos”.¹¹⁴ Mas essa é a definição geral de princípios, *i.e.*, que serve como premissa maior num silogismo. Sendo assim, ele conclui, como “[...] todo o conhecimento universal pode servir de premissa maior num raciocínio e o entendimento fornece tais proposições universais *a priori*, estas podem também denominar-se princípios [...]”.¹¹⁵ Não obstante, os princípios puros do entendimento – as categorias –, por exemplo, dependem do conhecimento de outros princípios (da sensibilidade: espaço e tempo). Por isso Kant afirma que, em sentido estrito, “[...] o conhecimento por princípios (considerado em si próprio) é algo completamente diferente do simples conhecimento pelo entendimento”.¹¹⁶

¹¹² No original: “[...] *dividing the mind only into the two faculties, sensibility and spontaneity*” (KEMP SMITH, 2003, p. 2, tradução nossa).

¹¹³ KANT, *KrV*, B 353.

¹¹⁴ KANT, *KrV*, B 357.

¹¹⁵ KANT, *KrV*, B 357.

¹¹⁶ KANT, *KrV*, B 358.

Frente ao exposto, o que interessa à razão não são princípios gerais, como aqueles do entendimento, mas os princípios que possibilitam “conhecimentos sintéticos por conceitos”.¹¹⁷ Utilizando-se da diferença das características dos princípios do entendimento e da razão, Kant distingue ambas as faculdades nessa passagem bastante conhecida: “Se o entendimento pode ser definido como a faculdade de unificar os fenômenos mediante regras, a razão é a faculdade de unificar as regras do entendimento mediante princípios”.¹¹⁸ Além disso, segue ele, a razão:

Nunca se dirige, portanto, imediatamente à experiência, nem a nenhum objeto, mas tão só ao entendimento, para conferir ao diverso dos conhecimentos desta faculdade uma unidade *a priori*, graças a conceitos; unidade que pode chamar-se unidade da razão [*Vernunfteinheit*] e é de espécie totalmente diferente da que pode ser realizada pelo entendimento.¹¹⁹

É naquele tipo de princípios (que produzem conhecimentos sintéticos por conceitos) que repousa a esperança infundável da razão¹²⁰ – e da metafísica – de unificar o múltiplo da intuição num único conceito, ou seja, de encontrar e determinar princípios sintéticos *a priori* que possibilitem o conhecimento por conceitos sobre a multiplicidade que a sensibilidade capta do mundo. Para tanto, é necessário “isolar” a razão a fim de verificar se ela é capaz, primeiro, de determinar princípios sintéticos *a priori* ou, nas palavras de Kant, verificar se a razão é “[...] uma fonte própria de conceitos e juízos [...] pelos quais se relacionam com objetos”¹²¹; e, segundo, se ela consegue unificar o múltiplo do entendimento em conceitos. O primeiro aspecto a ser analisado diz respeito ao uso material da razão, na medida em que se refere a sua capacidade, ou não, de produzir conceitos e juízos que se relacionam com os objetos do mundo empírico. Já o segundo se refere ao aspecto lógico do uso da ra-

¹¹⁷ KANT, *KrV*, B 357-358.

¹¹⁸ KANT, *KrV*, B 359.

¹¹⁹ KANT, *KrV*, B 359, colchetes nossos.

¹²⁰ Tanto em seu uso lógico quando em seu uso puro (cf. KANT, *KrV*, A 305 – B 366).

¹²¹ KANT, *KrV*, B 362.

ção, pois não se refere aos objetos propriamente ditos, mas ao múltiplo da intuição fornecido pelas regras do entendimento através do qual ela busca estabelecer uma unidade. Para usar a terminologia empregada por Kant, o uso material ou real da razão diz respeito à produção de conhecimento mediato, e o uso lógico à produção de conhecimento de uso imediato.¹²²

No que tange ao uso material da razão, primeiro aspecto da análise de Kant mencionado acima, o autor recorda a exigência de que os conceitos dessa faculdade, obtidos através de seu ato de reunir as regras ou princípios puros do entendimento, devem possuir uma correspondência na experiência. Afinal, conforme a passagem citada acima, é o entendimento que reúne o múltiplo da intuição em regras ou princípios produzindo assim conceitos e juízos, e é a razão que unifica em conceitos o “material” fornecido pelo entendimento.¹²³ Caso contrário, *i.e.*, caso não tenhamos conceitos que correspondam à experiência, lembrando a famosa frase do autor, teremos apenas pensamentos vazios de conteúdo.¹²⁴

Em relação ao segundo aspecto em análise aqui, sobre a capacidade da razão de unificar o múltiplo do entendimento em conceitos, uso lógico, ele destaca que se trata de uma exigência de origem estritamente racional, e não do entendimento, tampouco da sensibilidade. Em outras palavras, significa dizer que é a razão que atribui certa unidade aos objetos e à natureza, pois a natureza não é por si só organizada uniformemente. Essa concepção remonta à teoria do idealismo transcendental e revela, ao mesmo tempo, uma antecipação do conteúdo da *Crítica da faculdade de julgar* (1790), publicada nove anos após a primeira edição da *Crítica*, e que será objeto de estudo na terceira seção deste trabalho. Enfim, os objetos e a natureza não prescrevem a si próprios leis

¹²² Cf. KANT, *KrV*, B 359-362.

¹²³ Cf. KANT, *KrV*, B 359, B 363 e 364, por exemplo.

¹²⁴ KANT, *KrV*, B 75.

ou princípios de unidade. Essa distinção entre o uso material ou real e o uso lógico da razão, segundo Esteves:

Trata-se antes de uma distinção entre uma situação em que princípios originados na razão não encontrariam aplicação, pelo menos diretamente, em objetos, mas nos resultados das operações do entendimento, no seu uso lógico, de um lado, e, de outro lado, uma situação em que eles encontrariam aplicação em determinados objetos, no seu uso real. E [...] o objetivo de Kant é mostrar como a pretensão de um uso real da razão resultaria de uma interpretação errônea do uso meramente lógico.¹²⁵

Em resumo, a questão maior da “Dialética” é saber se a razão pura “contém *a priori* princípios e regras sintéticas e em que poderão consistir esses princípios”.¹²⁶

Para cumprir sua tarefa de “isolar” a razão, Kant afirma que irá adotar “o procedimento formal e lógico” com vistas a determinar “o fundamento em que deverá assentar o princípio transcendental desta faculdade no conhecimento sintético [...]”.¹²⁷ De início ele recorda que, em seu uso lógico, a razão não se refere à experiência, mas a conceitos e juízos, por meio do entendimento, e que o mesmo se aplica à razão pura. No passo seguinte, mantendo sua anunciada atenção ao uso lógico-formal daquela faculdade superior, Kant afirma procurar a “condição geral” para premissas e conclusão de um silogismo. Ou seja, a razão procura identificar o termo médio numa premissa conhecida, o qual deverá estar presente na conclusão, para, dessa forma, reconhecer a premissa maior da qual havia partido, que lhe servirá de princípio ou regra. Porém, como esse princípio ou regra pode ser também encarado como a conclusão do raciocínio, Kant observa que “[...] se tem de procurar a condição da condição, até onde for possível, bem se vê que o princípio próprio da razão em geral (no uso lógico) é encontrar, para o conhecimento condicionado do enten-

¹²⁵ ESTEVES, 2012, p. 535.

¹²⁶ KANT, *KrV*, B 363.

¹²⁷ KANT, *KrV*, B 363.

dimento, o incondicionado pelo qual se lhe completa a unidade”.¹²⁸ (É importante abrir um parêntese aqui para destacar que é a primeira vez que o conceito de incondicionado aparece vinculado à tarefa incessante da razão de estabelecer uma unidade dos conceitos do entendimento e que, conforme será demonstrado mais adiante, consiste no cerne da discussão da “Dialética”). A partir dessa formulação, obtém-se o princípio sintético *a priori* da razão pura em seu uso material, o qual reza o seguinte: “[...] se se admitir que, dado o condicionado, é também dada (*i.e.*, contida no objeto e na sua ligação) toda a série das condições subordinadas, série que é, portanto, incondicionada”.¹²⁹ Conforme prescrito pelo princípio, a razão exige cada vez mais que remontemos às condições últimas da multiplicidade condicionada até obter uma condição incondicionada (premissa maior de um silogismo). Assim, a “Dialética” tem como objetivo analisar em que medida é possível levar a termo o empreendimento dos metafísicos que buscavam aplicar esse princípio à tentativa de conhecer *a priori* Deus, à imortalidade da alma e à liberdade, de tal maneira que os conceitos desses objetos tivessem correspondentes na experiência. Como já foi mencionado, a “Dialética” concluirá que a ilusão transcendental-metafísica decorre da crença na possibilidade de partir daquele princípio sintético *a priori* e regressar até as condições mais fundamentais do mundo, *i.e.*, o incondicionado. Mais adiante neste trabalho analisaremos as tentativas metafísicas de empregar aquele princípio da razão no conhecimento da totalidade de um eu pensante, objeto da psicologia racional, de um primeiro começo do mundo, terreno de estudos da cosmologia racional, e ainda da totalidade absoluta das condições, Deus, ocupação da teologia racional.

2.1.3 O realismo transcendental

Vimos na seção anterior que a ilusão transcendental consiste no engano da razão que toma como princípio fundamental de todo o

¹²⁸ KANT, *KrV*, B 364, parênteses do autor.

¹²⁹ KANT, *KrV*, B 364, parênteses do autor.

condicionado, o incondicionado. O problema é, portanto, assumirmos com base na realidade fenomênica como um todo do mundo (condicionado) – seja em nossas ações e crenças, na natureza e seus objetos, nas relações entre os objetos e nós mesmos etc. – que há uma realidade escondida de nós, uma espécie de essência (incondicionada), e que, mais do que isso, é possível conhecê-la racionalmente regredindo até o princípio de tudo. Como Kant afirma em diversas passagens, essa ilusão da razão é natural e inevitável. Ou seja, a razão possui a característica intrínseca de sempre buscar e querer identificar o elemento unificador (incondicionado) da multiplicidade de condições, mediante aquele princípio sintético *a priori*. Não menos intrínseca é sua capacidade de enredar-se naquela busca, porque ela parte do condicionado apreendido sensivelmente, visível aos sentidos, digamos assim, em direção ao incondicionado, assumindo-o como necessariamente cognoscível uma vez que sua condição é dada. Nesse sentido, ela acaba por assumir o condicionado das coisas do mundo como se fosse a essência incondicionada, *i.e.*, a coisa em si mesma. A razão assume como se fosse possível conhecer o incondicionado diretamente, através de seu conhecimento do condicionado, sem a necessidade de algo que mediasse esse processo de conhecimento. Ora, conforme argumentaremos a seguir, essa é a mesma tese do realismo transcendental: assumir como possível conhecer imediatamente – sem qualquer elemento mediador – as coisas como são em si mesmas (o incondicionado), a partir do conhecimento do condicionado. Ou, dito com outras palavras, o realismo transcendental acredita que as coisas como nos aparecem – meros fenômenos, segundo o idealismo transcendental kantiano que abordaremos mais detalhadamente à frente – são as coisas em si mesmas (*noumena*, também de acordo com o idealismo de Kant).¹³⁰

¹³⁰ A distinção entre *phenomena*, *noumena* e coisa em si é fundamental para a compreensão da filosofia de Kant (Cabe um parêntese aqui para elucidar que, segundo comentário de Valério Rodhen – em CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**, 2000, p. 149, verbete “fenômeno” – a partir da segunda edição da *Crítica* aparência (*Erscheinung*) e *phenomena* tornam-se sinônimas). Kant caracteriza o primeiro nos seguintes termos: “Chamam-se fenômenos as manifestações sensíveis [ou aparências] na medida em que são pensadas como objetos, segundo a unidade das categorias” (KANT, *KrV*, A 248/49). Ou, “[...] são apenas fenômenos, *i.e.*, meras representações que,

O realismo transcendental pode ser visto sob duas perspectivas diferentes. Ambas atacadas por Kant e por seu idealismo transcendental. Conforme a crítica do autor denota, Leibniz é o melhor representante da perspectiva do realismo transcendental denominada de racionalismo dogmático porque considera os fenômenos representações das coisas como elas são em si mesmas¹³¹, *i.e.*, representa os objetos empíricos – meros fenômenos, segundo o idealismo transcendental – como se fossem *noumena*¹³²e, conseqüentemente, desconsidera a relevância que qualquer mecanismo subjetivo possa ter no processo cognitivo. Leibniz assumiu como única faculdade cognitiva legítima o entendimento e descartou a sensibilidade porque ela seria “[...] apenas uma forma confusa de representação e não uma fonte particular de representações”.¹³³ Enfim, Leibniz redundou em erro ao assumir a perspectiva realista transcendental, em sua vertente dogmática, porque “*intelectualizou* os fenômenos, tal como Locke *sensualizara* os conceitos do entendimento [...]”¹³⁴, afirma Kant. Leibniz e Locke, cada um a sua maneira, de acordo com o autor da *Crítica*, concentraram-se numa das faculdades cognitivas – naquela que

tal como as representamos enquanto seres extensos ou séries de mudanças, não têm fora dos nossos pensamentos existência fundamentada em si” (KANT, *KrV*, B 519). Conforme lembra Nicholas F. Stang (Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/#pagetopright>>. Acesso em: 09 mar. 2016): “Todos os objetos da intuição empírica são aparências [manifestações sensíveis], mas apenas aqueles ‘pensados segundo a unidade das categorias’ são fenômenos”. *Noumena* é definido por Kant como “[...] coisas que sejam meros objetos do entendimento e, não obstante, como tais, possam ser dados a uma intuição, embora não intuição sensível (por conseguinte, *coram intuitu intellectuali*), teremos de as designar por *numena* (*intelligibilia*)” (KANT, *KrV*, A 249). Ou seja, a principal característica do *noumena* é de não ser um objeto da intuição sensível (*intuitu intellectuali*). Por isso que a “Estética” e a “Analítica transcendental” nos mostraram que não nos é possível conhecer *noumena*, pois, para nós, conhecer um objeto significa intuí-lo sensivelmente. *Noumena* está vinculado à coisa em si (*Ding an sich*), segundo Kant. Ambos, *noumena* e coisa em si, se caracterizam por não possuírem qualquer correspondente na experiência, ao menos na experiência que nós, seres humanos, somos capazes de apreender. Podemos pensar sobre a coisa em si (*Ding an sich*) desde que não sejam transgredidas as regras do pensamento possível, ou seja, que não seja um pensamento contraditório. O próprio autor, por vezes, usa coisa em si (*Ding an sich*) e *noumena* como sinônimos: em referência a aplicação dos conceitos puros do entendimento (*Prolegômenos* §29) e quando trata sobre o incondicionado (KANT, *KrV*, B XX), por exemplo (Cf. CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**, 2000, p. 58, verbete “coisa em si mesma”). Diferentemente dos fenômenos, os quais, conforme passagem supracitada da *Crítica* em B 519, não possuem existência fundamentada em si mesmos, as coisas em si, segundo Kant, possuem. Portanto, é legítimo e coerente com o pensamento de Kant vincularmos coisa em si (*Ding an sich*) e *noumena*.

¹³¹ KANT, *KrV*, B 320.

¹³² KANT, *KrV*, B 322.

¹³³ KANT, *KrV*, B 326.

¹³⁴ KANT, *KrV*, B 327, grifos do autor.

consideravam que “se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira”¹³⁵ – ao invés de distinguirem o entendimento e a sensibilidade e vê-las como fontes legítimas de representações, embora com suas diferenças. Leibniz não só intelectualizou os fenômenos, mas também as formas da sensibilidade, espaço e tempo. Ele pensou o espaço “como sendo uma certa ordem na comunidade das substâncias, e o tempo como a série dinâmica dos seus estados”¹³⁶, possíveis de serem abstraídos a fim de evitar confusões desses conceitos.

Assim, o espaço e o tempo eram a forma inteligível da ligação das coisas (substâncias e seus estados) em si mesmas. As coisas, porém, eram substâncias inteligíveis (*substantiae noumena*). No entanto, [Leibniz] pretendia fazer passar esses conceitos por fenômenos, porque não concedia à sensibilidade nenhum modo próprio de intuição, procurando no entendimento todas as representações, mesmo as representações empíricas dos objetos, e não deixando aos sentidos mais do que a mesquinha função de confundir e desfigurar as representações do entendimento.¹³⁷

A outra perspectiva do realismo transcendental, oposta ao racionalismo dogmático e também combatida pelo idealismo kantiano, toma as condições subjetivas que participam da constituição cognitiva como se fossem coisas em si mesmas. Ou seja, de acordo com a segunda vertente do realismo transcendental, o mundo como percebemos através de condições da sensibilidade é a representação fiel das coisas como elas são em essência. Ademais, as condições de possibilidade dos objetos, que podem ser percebidas pela nossa sensibilidade, não são condições de nossa subjetividade, mas constituem os próprios objetos. Assim, diferentemente do racionalista dogmático, para um representante da segunda vertente do realismo transcendental não nos é possível abstrair das condições da sensibilidade, espaço e tempo, pois elas não compõem a nossa subjetivi-

¹³⁵ KANT, *KrV*, B 327.

¹³⁶ KANT, *KrV*, B 331.

¹³⁷ KANT, *KrV*, B 331, parênteses e grifos do autor, colchetes nossos.

dade. Elas independem de nossas faculdades cognitivas em geral. Essa vertente do realismo transcendental, oposta ao racionalismo dogmático, pode ser denominada de empirismo dogmático.¹³⁸ Sobre o realismo transcendental, em especial esse último, o empirismo dogmático ou realismo empírico, Kant afirma:

[...] um *realismo transcendental* considera o espaço e o tempo como algo dado em si (independente da nossa sensibilidade). O realista transcendental representa, pois, os fenômenos exteriores (se se admite a sua realidade) como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento. Esse realista transcendental é, propriamente, aquele que, em seguida, desempenha o papel de idealista empírico e, após ser falsamente pressuposto que, se os objetos dos sentidos devem ser externos, necessariamente devem ter uma existência em si mesmos e independente dos sentidos, acha insuficientes, nesse ponto de vista, todas as nossas representações dos sentidos para tornar certa a realidade desses objetos.¹³⁹

Segundo Esteves, ambas as perspectivas do realismo transcendental chegam às mesmas conclusões, apesar de adotarem vias diferentes.¹⁴⁰ O racionalista dogmático abstrai as condições da sensibilidade como fontes legítimas de conhecimento, intelectualizando-as como se fizessem parte do entendimento, e assume os fenômenos como se fossem coisas em si mesmas, *i.e.*, assume o condicionado como se fosse incondicionado. De maneira diferente, mas com resultados semelhantes, o empirista dogmático encara os objetos fenomênicos como coisas em si mesmas, pois as condições de percepção dos mesmos não estão no sujeito humano cognoscente, mas constituem a natureza dos próprios objetos. Dessa maneira, o empirista dogmático tem de admitir que o objeto empírico, uma vez acolhido que é uma coisa em si mesma, consiste no incondicionado, independentemente das capacidades humanas de percepção desse incondicionado.

¹³⁸ Kant chama de “realismo empírico” (KANT, *KrV*, A 370).

¹³⁹ KANT, *KrV*, A 369, grifos do autor.

¹⁴⁰ ESTEVES, 2012, p. 553.

Diante dessas constatações, Esteves sustenta que o trabalho de desconstrução da metafísica operado por Kant atingiu seu êxito já nas seções “Estética” e “Analítica transcendental” da primeira *Crítica* e que, por conseguinte, a respeito dessa desconstrução, a “Dialética” não acrescenta algo novo em relação àquelas seções anteriores da obra, como podemos ler neste excerto:

[...] na medida em que minam as bases do realismo transcendental, a Analítica transcendental e a Estética transcendental conjuntamente são suficientes para dar conta das pretensões do racionalismo e do empirismo dogmático, numa palavra, das pretensões ilusórias erguidas pela metafísica geral.¹⁴¹

Concordamos com a interpretação de Esteves a respeito da suficiência, digamos, destruidora da metafísica operada pelas “Estética” e “Analítica transcendental”. Contudo, como sustentaremos neste trabalho, a “Dialética” é sistematicamente relevante na medida em que através dela Kant inicia seu trabalho de reconstrução da metafísica, não mais sob o ponto de vista teórico-especulativo, mas prático. Sendo que, para tal reconstrução, o conceito de Sumo Bem será decisivo porque por meio dele é realizada a passagem entre o uso teórico e o uso prático da razão pura.¹⁴²

2.1.4 O idealismo transcendental

Conforme já mencionado, ao realismo transcendental Kant opõe sua proposta originária denominada de idealismo transcendental. Sua doutrina do idealismo transcendental está fortemente vinculada ao projeto da *Crítica* como um todo, na medida em que através dela o autor pretende, e tem êxito, operar uma efetiva revolução no conhecimento científico

¹⁴¹ ESTEVES, 2012, p. 554. É importante deixar claro que o autor não considera a “Dialética” irrelevante ou dispensável. O que ele questiona é sua relevância para a justificação da ilusão transcendental uma vez que a “Estética” e a “Analítica transcendental” já haviam justificado (p. 554-556).

¹⁴² A tese principal deste trabalho sustenta que através do conceito de Sumo Bem Kant opera a passagem da etapa crítico-transcendental de sua teoria filosófica em direção à fase metafísico-doutrinal.

e metafísico, similar à revolução realizada por Copérnico na astronomia, como ele atesta através desta passagem:

[a]té hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com esse pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados.¹⁴³

A passagem acima, extraída da introdução à segunda edição da *KrV*, nos apresenta um esboço do teor da doutrina do idealismo transcendental, bem como de sua oposição ao realismo transcendental. Contudo, é apenas no “corpo” daquela obra que o autor expõe definições mais precisas e elucidativas sobre sua doutrina.

Kant denomina de idealismo transcendental a doutrina que concebe as coisas no mundo intuídas pelas nossas faculdades da sensibilidade (espaço e tempo) como meros fenômenos, *i.e.*, como representações que se localizam espaço-temporalmente. Isso significa que essa realidade extensa e mutável, realidade fenomênica, não possui existência por si mesma, independentemente das nossas condições epistêmicas. Diferentemente do realismo transcendental e de suas variantes, o idealismo transcendental kantiano não concebe os fenômenos como coisas em si mesmas ou, para usar o termo do autor, não os concebe como *noumena*, *i.e.*, como representações incondicionadas das coisas. Ao contrário, os fenômenos consistem em representações condicionadas às nossas capacidades epistêmicas, como o próprio autor afirma se referindo a uma dessas capacidades: “O entendimento não é, portanto, simplesmente, uma faculdade de elaborar regras, mediante comparação dos fenômenos;

¹⁴³ KANT, *KrV*, B XVI, grifos do autor.

ele próprio é a legislação para a natureza, *i.e.*, **sem entendimento não haveria em geral natureza alguma [...]**”.¹⁴⁴

Diante disso, eis uma definição da doutrina do idealismo transcendental apresentada pelo próprio autor:

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações, e não coisas em si, e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si.¹⁴⁵

Tanto aquele excerto da introdução à segunda edição da *Crítica* quanto o último destacam que o conhecimento sintético *a priori* (coisas em si mesmas, ou seja, *noumena*) dos fenômenos não nos é possível de ser alcançado e que, com efeito, só conhecemos o que pode ser apreendido pelas nossas faculdades cognitivas – respectivamente, sensibilidade e entendimento –, portanto, só nos é possível conhecer *a posteriori*.

De acordo com Allison, ao compararmos o realismo transcendental com o idealismo transcendental, verificamos que o primeiro, diferentemente do segundo, em todas as suas variações, consiste numa recusa em reconhecer que a cognição humana repousa sobre condições *a priori* da sensibilidade e que essa recusa é equivalente a uma incapacidade em reconhecer a natureza discursiva da cognição humana¹⁴⁶ que, segundo ele, é a marca de um intelecto finito.¹⁴⁷ A proposta de Allison em seu reconhecido e importante trabalho denominado *Kant's transcendental*

¹⁴⁴ KANT, *KrV*, A 126, grifos nossos.

¹⁴⁵ KANT, *KrV*, A 369. Em nota de B 519 Kant explica que também denomina o idealismo transcendental de “idealismo *formal*, para distinguir do idealismo *material*, isto é, [do comum] que põe em dúvida ou nega a existência das próprias coisas exteriores”. Na tradução da *Crítica* feita por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (1997), não é traduzido *dem gemeinem* (do comum) como consta no original da obra de Kant. Colchetes nossos, grifos do autor.

¹⁴⁶ ALLISON, 2004, p. 27, tradução nossa. No original: “[...] a refusal, to recognize that human cognition rests on a priori conditions of sensibility, which structure the way in which the mind receive its sensory data. [...] this is tantamount to a failure to acknowledge the discursive nature of human cognition”.

¹⁴⁷ ALLISON, 2004, p. 35.

*idealism: an interpretation and defense*¹⁴⁸ consiste em sustentar que o idealismo transcendental de Kant é relevante porque salvaguarda a capacidade discursiva do ser humano. Por isso, um dos objetivos da segunda edição do trabalho de Allison, segundo suas próprias palavras, é esclarecer e sustentar a chamada “tese da discursividade” (*discursivity thesis*), explicada pelo autor nos seguintes termos:

[...] desenvolvo aqui muito mais integralmente do que fiz anteriormente [na primeira edição do livro] a conexão entre o idealismo transcendental e o que chamo de ‘tese da discursividade’, ou seja, a visão de que a cognição humana (como discursiva) requer ambos conceitos e intuições (sensíveis). [...] eu argumento ambos que essa tese [do idealismo transcendental], como Kant a compreende, marca uma ruptura radical com a epistemologia de seus precedentes (semelhantes racionalistas e empiristas), e que reconhecer isso é a chave para entender seu idealismo.¹⁴⁹

O que Allison quer defender através da tese da discursividade é que a relevância da doutrina do idealismo transcendental de Kant é muito mais epistêmico-metodológica do que ontológica.¹⁵⁰ A tese da discursivi-

¹⁴⁸ A primeira edição dessa obra é de 1983. Consultamos aqui a versão revisada e ampliada da mesma obra, publicada em 2004.

¹⁴⁹ ALLISON, 2004, p. XIV e XV, tradução e colchetes nossos, parênteses do autor. No original: “*I develop here much more fully than I did previously the connection between transcendental idealism and what I term the ‘discursivity thesis’, that is, the view that human cognition (as discursive) requires both concepts and (sensible) intuitions. [...] I argue both that this thesis, as Kant understands it, marks a radical break with the epistemologies of his predecessors (rationalists and empiricist alike), and that recognizing this fact is the key to understanding his idealism.*”.

¹⁵⁰ Cf. ALLISON, 2004, pp. XV, 35, 45-49. Allison pertence àquele grupo de intérpretes kantianos que a partir da década de 1960 procuraram rechaçar as alegações de que a doutrina do idealismo transcendental é inconsistente e que, por isso, é uma parte dispensável da filosofia de Kant. Dentre os opositores do idealismo transcendental Peter F. Strawson (*Bounds of sense* de 1966) foi o que mais se destacou, alegando ser possível reconstruir os argumentos principais da *Crítica* sem a necessidade de recorrer ao idealismo transcendental (Cf. <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/>>. Acesso em: 08 mar. 2016. Allison e outros kantianos opositores a Strawson (BECK, 1960; PRAUSS 1974, por exemplo) propuseram uma leitura de um “ponto de vista duplo” a respeito dos *noumena* (coisas em si) e dos fenômenos. Segundo Allison e o grupo do “duplo ponto de vista”, os ataques de Strawson ao idealismo transcendental kantiano redundam em fenomenalismo porque consideram *noumena* e fenômeno como dois objetos ontologicamente distintos quando, na verdade, segundo sua proposta interpretativa, *noumena* e fenômeno são adverbialmente distintos, posturas distintas em relação ao único e mesmo objeto, *i.e.*, que um objeto deve ser considerado sob um duplo ponto de vista: noumênico e fenomênico. Portanto, quando consideramos um objeto sob o ponto de vista noumênico e quando consideramos o objeto sob o ponto de vista fenomênico não estamos tratando de objetos ontologicamente distintos, mas sim do mesmo objeto sob dois pontos de vistas. Como Allison faz questão de destacar, Prauss (1974, p. 14-15 e 42-43) observou que Kant utiliza a expressão “*Dinge (Sache, Gegenstand, Object) an sich selbst*” [coisa em si mesma] muito mais do que a expressão “*Dinge an sich*” [coisa em si]. Segundo Prauss (apud Allison, 2004, p. 52), “*an sich selbst*” “[...] funciona adverbialmente para caracterizar como uma coisa está sendo considerada, mais do que o tipo de coisa que ela é ou

dade, afirma ele, “[...] torna possível entender como seres cognoscentes discursivos [*discursive cognizers*], tais como nós mesmos, possam ter duas [sensibilidade e entendimento] relações epistêmicas radicalmente distintas dos objetos, nenhuma delas *ontologicamente* privilegiada”.¹⁵¹ Por outro lado, como o próprio autor faz questão de mencionar, Ameriks sustenta a importância metafísica do idealismo transcendental e rechaça sua proposta sob a alegação de que “[...] uma interpretação epistêmica simplesmente ignora a significância ontológica que Kant atribui à distinção transcendental”.¹⁵² Ou seja, Ameriks alega que a interpretação metafísica da doutrina do idealismo transcendental é mais coerente com o projeto filosófico de Kant. Não obstante Allison reconhece que a *Crítica* é bastante favorável à interpretação em prol da importância metafísica do idealismo transcendental defendida por Ameriks, sendo que ele atribui a filosofia prática – “particularmente sua metafísica prática do suprasensível”¹⁵³ – como fonte de bases mais consistentes para tal interpretação. Allison parte do conceito de liberdade para explicar sua consideração sobre o suporte teórico que, segundo ele, poderia oferecer argumentos mais consistentes a favor da interpretação metafísica da importância da doutrina do idealismo transcendental de Kant. Apesar de o autor destacar o conceito de liberdade, ele rejeita em certa medida os resultados atingidos pela terceira “Antinomia da razão pura”, sobretudo no tocante à solução encontrada por Kant à pergunta se somos ou não livres, através da tese da “dupla cidadania” ou “do duplo ponto de vista”:

o modo no qual ela existe”. Não entrarei aqui nos detalhes do embate entre as interpretações epistêmica e ontológica acerca do idealismo transcendental de Kant, mais especificamente sobre qual é a interpretação mais correta de *noumena* ou fenômeno, se ontológica ou epistêmica. Para mais referências e uma compressão mínima do teor desse debate, sugiro a leitura do dicionário *on-line Stanford Encyclopedia of Philosophy* sobre o verbete “*transcendental idealism*”: (<http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/#pagetopright>).

¹⁵¹ ALLISON, 2004, p. 47, tradução e colchetes nossos, grifos do autor. No original: “[...] since it [tese da discursividade] make it possible to understand how discursive cognizers, such as ourselves, could have two radically distinct epistemic relations to objects, neither of which is ontologically privileged”.

¹⁵² ALLISON, 2004, p. 45, tradução e colchetes nossos. No original: “According to him [Allison se refere a Ameriks], an epistemic interpretation simply ignores the ontological significance that Kant attaches to the transcendental distinction”.

¹⁵³ ALLISON, 2004, p. 46, tradução nossa. No original: “[...] particularly his practical metaphysics of the supersensible”.

que o homem é partícipe de dois mundos, um fenomênico e outro noumênico. Ou seja, que sob o ponto de vista fenomênico somos seres determinados, não livres, porém, sob o ponto de vista noumênico, somos livres. Segundo ele, essa alternativa (encontrada mediante a tese da dupla cidadania do homem) é inaceitável¹⁵⁴ porque parece ser evasiva ou confusa.¹⁵⁵ Allison rejeita essa alternativa, assim como rejeita qualquer proposta de interpretação metafísica, inclusive a que recorre ao suposto aspecto duplo das coisas: apesar dos objetos possuírem existência noumênica (como coisas em si mesmas), nós, seres humanos, não somos capazes de conhecê-los sob aquele ponto de vista, mas apenas, isso sim, sob o ponto de vista fenomênico.¹⁵⁶ De toda maneira, essa é a conclusão paradoxal e problemática, conforme Allison, para a qual somos levados pela argumentação de Kant em favor da interpretação metafísica acerca da liberdade e da doutrina do idealismo transcendental, *i.e.*, que deve haver um ponto de vista independente do fato material de nosso eu. E que, ainda mais, sob o ponto de vista prático-moral, somos livres.

Frente ao exposto, Allison acredita ter refutado a tese de Ameriks de que “[...] o dualismo kantiano é mais normativo do que ontológico”¹⁵⁷ ainda que, como reconhecido anteriormente, a razão em seu uso prático forneça mais elementos do que em seu uso teórico-especulativo para acreditarmos no contrário. É o que ele conclui no excerto citado a seguir:

Assumidamente, Kant fala em certas ocasiões, particularmente na *Fundamentação III* e na *Crítica da razão prática*, sobre a ideia de liberdade ou a consciência da lei moral como fornecendo-nos uma entrada [*entrée*] para um mundo inteligível ou uma ordem superior das coisas, bastante distinto do

¹⁵⁴ ALLISON, 2004, p. 47, tradução nossa. No original: “*Is it the case that we only seem to be causally determined, whereas we really are free? Or is it rather that our phenomenal selves are determined and our noumenal selves really free? Neither alternatives seems acceptable [...]*”.

¹⁵⁵ ALLISON, 2004, p. 49.

¹⁵⁶ Cf. <<http://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/#pagetopright>>. Acesso em: 09 mar. 2016. Essa interpretação metafísica dos dois pontos de vista sobre o objeto tem como sua mais conhecida defensora Rae Langton em seu livro de 1998, intitulado *Kantian Humility* (LANGTON, Rae. **Kantian Humility**. Oxford: Oxford University Press. 1998).

¹⁵⁷ ALLISON, 2004, p. 47, tradução nossa. “*Otherwise expressed, Kantian dualism is normativ rather than ontological*”.

mundo sensível da experiência. Não obstante, é claro a partir do contexto que a superioridade do primeiro [o mundo inteligível] em relação ao último [mundo sensível, da experiência] é para ser construída em termos mais axiológicos do que ontológicos.¹⁵⁸

Não assumiremos aqui nenhuma posição nessa contenda entre as interpretações metafísicas e epistêmicas a respeito da doutrina do idealismo transcendental de Kant. Contudo, considerando o alerta dos principais autores envolvidos nesse debate, mencionados acima, a filosofia moral de Kant reserva importante suporte teórico-conceitual para esclarecer essa disputa, afinal, o objetivo primordial aqui diz respeito à defesa de que o conceito de Sumo Bem contribui decisivamente para que ele realize seu projeto de crítica à metafísica e, conseqüentemente, edifique uma possível metafísica (prática) que possa ser considerada como ciência. Nesse sentido, conforme mencionaremos novamente nas próximas seções deste estudo, alguns elementos basilares do idealismo transcendental kantiano se farão presentes.

2.1.5 A crítica à metafísica: as ideias da razão pura

“Juízos” representam um dos conceitos mais fundamentais da filosofia de Kant. É mediante eles que o entendimento conhece os conceitos, já que essa faculdade não é uma faculdade de intuição. Dessa forma, afirma o autor, “o conhecimento de todo o entendimento, pelo menos do entendimento humano, é um conhecimento por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo”.¹⁵⁹ Assim, o entendimento se apropria dos conceitos e os utiliza por meio dos juízos. Os conceitos são as vias encontradas pelo entendimento para se referir aos objetos. Ainda assim, os conceitos não se referem imediatamente aos objetos, mas às representa-

¹⁵⁸ ALLISON, 2004, p. 48, tradução e colchetes nossos. “Admittedly, Kant does speak on occasion, particularly in *Groundwork III* and the *Critique of practical reason*, of the *Idea of freedom* or the *consciousness of the moral Law* as giving us *na entrée* to *na intelligible world* or *higher order of clear* from the context that the *superiority of the former to the latter is to be construed in axiological rather than ontological terms*”.

¹⁵⁹ KANT, *KrV*, B 93.

ções desses, já que, conforme mencionado, somente a intuição tem acesso imediato aos objetos. Por isso, assevera o autor a respeito do juízo:

O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto. Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto.¹⁶⁰

O juízo forma uma das três faculdades de conhecimento superiores, a saber, a faculdade de julgar (*Urteilkraft*), juntamente da sensibilidade, do entendimento e da razão. Ademais, a faculdade de julgar é “um termo médio entre o entendimento e a razão”.¹⁶¹ Sendo assim, Kant define na *KrV* a faculdade de julgar como “[...] a capacidade de subsumir [*subsumieren*] a regras [do entendimento], i.e., de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*)”.¹⁶² A faculdade de julgar não pode ser adquirida pela instrução, mas apenas através de sua atividade, a de formular juízos.¹⁶³ Todas as três *Críticas* dedicam-se à análise dos diferentes tipos de aplicação dos juízos. A *Crítica da razão pura* dedica-se ao uso teórico (epistêmico) dos juízos, a *Crítica da razão prática* (1788) a seu uso prático-moral e, por fim, a *Crítica da faculdade de julgar* concentra-se nos usos estético e teleológico dos juízos.

Como é amplamente conhecido, uma das maneiras de resumir os objetivos de Kant em sua *Crítica da razão pura* é lembrar a seguinte pergunta por ele formulada que representa “o verdadeiro problema da razão pura”¹⁶⁴: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* na metafísica? Antes de sabermos como ele responde a essa pergunta, faz-se necessário entender o que são juízos sintéticos *a priori*.

Um juízo pode ser analítico ou sintético. Os juízos do primeiro tipo possuem predicados que não ampliam em nada o sujeito, mas apenas o

¹⁶⁰ KANT, *KrV*, B 93.

¹⁶¹ CAYGILL, 2000, p. 206. Verbete “Poder e faculdade do juízo”.

¹⁶² KANT, *KrV*, B 171.

¹⁶³ KANT, *KrV*, B 172.

¹⁶⁴ KANT, *KrV*, B 19.

explicam, podendo, por isso, serem considerados juízos explicativos; por outro lado, os segundos o fazem, *i.e.*, “[...] acrescentam ao conceito de sujeito um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição”.¹⁶⁵ Segundo Kant, ambos os tipos de juízos dividem-se em duas formas: *a priori* e *a posteriori*. No que diz respeito aos juízos sintéticos, mais importantes para os propósitos da *Crítica*, são *a posteriori* aqueles cujo predicado amplia a extensão do sujeito através da experiência e *a priori* aqueles que ampliam a extensão do sujeito sem a necessidade da experiência. É sobre esses últimos que repousa a maior dificuldade, pois falta essa ajuda da experiência, como atesta o exemplo do próprio Kant na passagem a seguir, sobre a proposição “Tudo o que acontece tem uma causa”: “Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente?”.¹⁶⁶ Portanto, como afirma Kant: “A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* [sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na metafísica] ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido”.¹⁶⁷

A resposta à pergunta sobre a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, elaborada na “Dialética transcendental”, é de que tais juízos em metafísica não são possíveis. Por isso, naquela parte da “Lógica transcendental”, o autor se ocupa com as disciplinas centrais da metafísica tradicional de seu tempo para as quais sua resposta negativa está direcionada: psicologia racional, cosmologia racional e teologia racional.

Conforme já mencionado, na “Estética transcendental” e na primeira parte da “Lógica transcendental”, a “Analítica”, Kant rejeita as pretensões da metafísica em conhecer objetos situados para além das possibilidades cognitivas humanas. Até ali, sua crítica concentrou-se

¹⁶⁵ KANT, *KrV*, B 11.

¹⁶⁶ KANT, *KrV*, B 13.

¹⁶⁷ KANT, *KrV*, B 19, grifos do autor, colchetes nossos.

numa parte específica daquela metafísica, a saber, a ontologia ou *metaphysica generalis*.

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos. As suas proposições fundamentais são apenas de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.¹⁶⁸

Já na segunda parte da “Lógica transcendental”, a “Dialética transcendental”, foco desta seção, a preocupação do autor é demonstrar em que medida a outra parte daquela metafísica tradicional, a *metaphysica specialis*, também é incapaz de oferecer respostas positivas às pretensões cognitivas de suas disciplinas cardinais citadas acima. Segundo ele, é o erro de assumir como possível o conhecimento de objetos que transcendem nossas possibilidades, como Deus, alma e liberdade, que nos conduz a ilusões de contornos notoriamente realistas transcendentais. Dito com outras palavras, é por assumir meros fenômenos como se fossem coisas em si mesmas (*noumena*), ou ainda, por tomar o condicionado como se fosse incondicionado, que a razão é levada a cair em equívocos. O erro decorre de tentarmos aplicar conceitos e princípios do entendimento puro à sensibilidade, os quais, contudo, não possuem qualquer correspondência na experiência. Para solucionar os equívocos nos quais a razão redundava, como já argumentado na seção 2.1.4 deste trabalho, faz-se necessário estabelecer uma doutrina do idealismo transcendental que edifique uma verdadeira crítica da razão pura. Como torna-se evidente ao longo da “Dialética”, é pela via argumentativa do idealismo transcen-

¹⁶⁸ KANT, *KrV*, B 303, grifos e parênteses do autor.

dental que Kant responde às pretensões da razão em conhecer objetos situados fora dos limites cognitivos humanos.

2.1.6 A cosmologia racional

Kant inicia a seção “Dos conceitos da razão pura”¹⁶⁹ estabelecendo a distinção entre os conceitos do entendimento e os conceitos da razão pura. Enquanto que os primeiros se referem à experiência, pois “[...] contêm a unidade da reflexão sobre os fenômenos [...]”¹⁷⁰ e, por isso, somente através deles nosso raciocínio obtém material para o conhecimento dos objetos¹⁷¹, os segundos, os conceitos da razão, ao contrário, não possuem relação alguma com a experiência. Os conceitos da razão, assevera o autor, “contêm o incondicionado, [pois,] referem-se a algo em que toda a experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência”.¹⁷² Os conceitos do entendimento são conhecidos também como categorias e os conceitos puros da razão como ideias.¹⁷³ As ideias da razão pura representam a totalidade de sínteses do incondicionado, ou seja, elas unificam a representação do múltiplo das condições, dos fenômenos, em conceitos do incondicionado, porém, sem possuírem qualquer correspondência na experiência.¹⁷⁴

Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da *totalidade* das *condições* relativamente a um incondicionado dado. Como, porém, só o *incondicionado* possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a to-

¹⁶⁹ KANT, *KrV*, B 366.

¹⁷⁰ KANT, *KrV*, B 376.

¹⁷¹ KANT, *KrV*, B 367.

¹⁷² KANT, *KrV*, B 367.

¹⁷³ “Entendo por ideia um conceito [subjetivamente] necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda” (KANT, *KrV*, B 383, colchetes nossos). Julgo desnecessário aqui discorrer sobre a evidente influência de Aristóteles e Platão na denominação, respectivamente, dos conceitos puros do entendimento de categorias e dos conceitos puros da razão de ideias. Aponto apenas que, sobretudo no que diz respeito ao último, o conceito de ideia utilizado por Kant é apenas influência de Platão e não corresponde *ipsis litteris* a o que o filósofo grego atribuiu a tal conceito, conforme o próprio autor da *Crítica* faz questão de explicar em B 377 e como a passagem a seguir deixa evidente: “Não posso segui-lo [Platão] nisso, nem tampouco na dedução mística dessas ideias ou nos exageros pelos quais, de certa maneira, as hipostasiou [...]” (KANT, *KrV* B 371n).

¹⁷⁴ KANT, *KrV* B 383.

talidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado.¹⁷⁵

Como sabemos a essa altura das investigações, as categorias foram deduzidas na “Analítica transcendental”. Agora na “Dialética” cabe a Kant tentar “deduzir” as ideias da razão nos mesmos moldes em que procedeu em relação à dedução das categorias. É interessante notar que a dedução das ideias da razão segue “o fio das categorias”¹⁷⁶ do entendimento puro, como comprova esta afirmação do autor:

Teremos que seguir neste caso o mesmo caminho, que anteriormente tomamos, na dedução das categorias; ou seja, examinar a forma lógica do conhecimento da razão e ver se, porventura, a razão não será também uma fonte de conceitos, que nos permitam considerar os objetos em si, determinados sinteticamente *a priori* em relação a esta ou àquela função da razão.¹⁷⁷

Para tanto, Kant parte da única categoria capaz de estabelecer conexões entre os juízos e o pensamento de acordo com os tipos de raciocínios dialéticos, a saber, a categoria de relação e as diferentes maneiras que o pensamento e os juízos se conectam: categórica, hipotética e disjuntiva. Segundo ele, a categoria de relação é a única cuja “[...] síntese constitui uma série, e mesmo uma *série* de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado”.¹⁷⁸ Sendo assim, conclui ele,

[...] só haverá três espécies de raciocínios dialéticos, os quais se referem às três espécies de raciocínios, mediante os quais a razão pode atingir conhecimentos a partir de princípios, e que em tudo é sua função ascender da síntese condicionada, a que o entendimento está sempre submetido, à síntese incondicionada, que este nunca pode atingir.¹⁷⁹

¹⁷⁵ KANT, *KrV*, B 379, grifos do autor.

¹⁷⁶ KANT, *KrV*, B 392.

¹⁷⁷ KANT, *KrV*, B 386, grifos do autor.

¹⁷⁸ KANT, *KrV*, B 436, grifos do autor.

¹⁷⁹ KANT, *KrV*, B 390.

Dessa forma, as ideias da razão se reduzem a três espécies, quais sejam: “[...] 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”.¹⁸⁰ A primeira unidade, do sujeito pensante, diz respeito à psicologia racional, a segunda pertence ao campo da cosmologia racional e a terceira unidade consiste em objeto de estudo da teologia racional. São essas as disciplinas que compõem a *metaphysica specialis*. Kant quer demonstrar que as três unidades absolutas (incondicionadas) não são construções arbitrárias dos filósofos metafísicos, mas, ao contrário, são ideias cujo conhecimento é constantemente reivindicado pela razão pura.

O objetivo da “Dialética” é desfazer os equívocos provocados pela ilusão transcendental da razão que é levada a encarar cada uma daquelas ideias como se fossem objetos cognoscíveis quando, na verdade, não passam de meras ideias, portanto, sem qualquer referência empírica. Como recorda Kant, a razão não produz conceito algum, mas apenas liberta os conceitos do entendimento, que o limita à experiência possível. A razão tenta ampliar o campo de abrangência dos conceitos, para além dos limites do entendimento e da experiência possível. Isso ocorre, afirma o autor, porque ela procura para o condicionado uma totalidade absoluta das condições e, dessa forma, transforma as categorias em ideias transcendentais na medida em que unifica os fenômenos com vistas ao incondicionado, alcançável apenas pela ideia. A razão exige o incondicionado, afirma Kant, através deste princípio: “*se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado*, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado”.¹⁸¹ É por isso que as ideias nada mais são do que categorias ampliadas até o incondicionado.¹⁸²

¹⁸⁰ KANT, *KrV*, B 391, grifos e parênteses do autor.

¹⁸¹ KANT, *KrV*, B 436, grifos do autor.

¹⁸² KANT, *KrV*, B 436.

Doravante, concentramo-nos na segunda unidade absoluta, a da série das condições dos fenômenos no capítulo sobre a “Antinomia da razão pura”¹⁸³, pois é a partir dela, sobretudo da terceira Antinomia, que Kant opera a passagem de sua filosofia teórico-especulativa à filosofia prática ou, noutros termos, opera a transição da metafísica da natureza à (fundamentação) metafísica dos costumes.

O capítulo sobre a “Antinomia da razão pura” analisa quatro tipos de conflitos produzidos pela própria razão a respeito da cosmologia.¹⁸⁴ O primeiro deles trata do começo do mundo no tempo e sua limitação no espaço, bem como de suas respectivas negações. O segundo conflito antinômico aborda a constituição da substância composta no mundo. A terceira “Antinomia” debate sobre a existência de uma causalidade natural ou livre na natureza. Por fim, o quarto conflito antinômico explora a existência, ou não, de um ser absolutamente necessário do mundo. Posto isso, concentremo-nos na terceira “Antinomia da razão pura”, sobre a existência ou não de uma causalidade por liberdade.

Seguindo sua metodologia expositiva naquela seção, Kant coloca lado a lado tese e antítese acerca do problema sobre a existência da causalidade livre. A tese reza o seguinte: “Há ainda uma causalidade pela liberdade [além da causalidade natural] que é necessário admitir para os [fenômenos] explicar”¹⁸⁵, em outras palavras, significa dizer que há liberdade da vontade humana, capaz de determinar o agir não só pelas leis naturais. Ao passo que a antítese prescreve o oposto, ou seja, que “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”¹⁸⁶, *i.e.*, que a única causalidade que existe é a natural e, portanto, não há liberdade da vontade humana e nossos atos são sempre

¹⁸³ KANT, *KrV*, B 432. Antinomia significa “conflito de leis”. Nesse caso, portanto, conflito de leis da razão. Esse capítulo da “Dialética transcendental” é de fundamental importância para a totalidade do sistema crítico-filosófico kantiano, pois, conforme demonstrarei, a ideia de liberdade – objeto central do estudo de Kant aqui – se revelará decisiva para a doutrina prática que se segue à *Crítica da razão pura*.

¹⁸⁴ Conforme define o autor: “Dou o nome de *conceitos cosmológicos* a todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos [...]” (KANT, *KrV*, B 434, grifos do autor).

¹⁸⁵ KANT, *KrV*, B 472, colchetes nossos.

¹⁸⁶ KANT, *KrV*, B 473.

determinados pela causalidade das leis naturais. Como é notório, trata-se aqui da primeira consideração madura de Kant acerca do problema da liberdade da vontade humana.¹⁸⁷

Kant inicia sua análise da tese – a favor da existência de uma causalidade livre, além da natural – evocando o leitor a pensar no oposto do que ela defende, ou seja, a pensar nas consequências de se admitir a existência exclusiva de leis causais naturais como determinantes dos fenômenos. Seguindo esse raciocínio, teríamos que admitir uma causa dos fenômenos, por conseguinte, uma causa da causa dos fenômenos e assim regressivamente *ad infinitum*, sem obtermos um primeiro começo dos fenômenos nem uma integralidade da série dos mesmos. Ora, afirma ele, “a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*”.¹⁸⁸ Note-se que a exigência (da natureza, segundo o autor) por uma causa *a priori* nada mais é do que a exigência pelo incondicionado como explicação da relação causal.¹⁸⁹ Diante disso, não podemos admitir a inexistência de outra lei da causalidade além da natural, uma vez que se assim o fizéssemos, contradiríamos a razão que exige universalidade, unidade explicativa e operativa, digamos assim, dos fenômenos. Sendo assim, conclui o autor da *Crítica*:

[...] temos de admitir uma causalidade, pela qual algo acontece, sem que a sua causa seja determinada por outra causa anterior, segundo leis necessárias, *i.e.*, uma *espontaneidade absoluta* das causas, espontaneidade capaz de dar início *por si* a uma série de fenômenos que se desenrola segundo as leis da natureza e, por conseguinte, **uma liberdade transcendental**, sem a qual, mesmo no curso da natureza, nunca está completa a série dos fenômenos pelo lado das causas.¹⁹⁰

¹⁸⁷ GUYER, Paul. *Kant*. Routledge: New York. 2006, p. 140. Além disso, como o próprio Kant admite em relação às teses de todos os problemas antinômicos, nelas reside “um certo *interesse prático*” (KANT, *KrV*, B 494, grifos do autor).

¹⁸⁸ KANT, *KrV*, B 474.

¹⁸⁹ É digna de nota a observação de Kant sobre a tese: “Não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade” (KANT, *KrV*, B 478). Ou seja, a tese não está tratando de um primeiro começo do mundo – pois isso é tarefa para a teleologia racional – trata-se, isso sim, de investigar a possibilidade, ou não, da liberdade da vontade, de um primeiro começo espontâneo de ações humanas, desde as mais simples como “levantar da cadeira” (exemplo é dele) até as mais complexas, como as ações morais, por exemplo.

¹⁹⁰ KANT, *KrV*, B 474, itálicos do autor, negritos nossos.

Kant segue a mesmo raciocínio empregado na tese para analisar a antítese – defesa da inexistência de lei causal por liberdade, a não ser apenas a natural –, ou seja, ele propõe que pensemos uma série causal de fenômenos produzidos espontaneamente por liberdade transcendental. Ora, opostamente ao resultado do exercício de pensamento evocado pelo autor na tese, como consequência agora no exercício de pensamento sobre a antítese, teríamos que admitir que haveria uma primeira causa incausada dos fenômenos e dos acontecimentos na natureza. Porém, ao admitir essa possibilidade, consequentemente seríamos levados a admitir que a liberdade transcendental rompe com qualquer possibilidade de causalidade, na medida em que coloca em xeque “[...] um encadeamento de estados sucessivos de causas eficientes, segundo o qual não é possível uma unidade da experiência, que se não encontra pois em qualquer experiência [...]”.¹⁹¹ Dito com outras palavras, assumir a tese de que há liberdade transcendental capaz de determinar a causalidade dos fenômenos e acontecimentos na natureza, significa admitir que qualquer fenômeno pode ocorrer sem uma causa que o tenha precedido, *i.e.*, por espontaneidade da vontade humana, por exemplo. Se assim for, nem sequer podemos falar em causalidade, uma vez que por esse conceito entendemos uma rede de acontecimentos conectados por eventos precedentes (causas), os quais devem ser capazes de identificação. Novamente a ideia do incondicionado se faz presente: todo o fenômeno que é uma causa é também o efeito de outro fenômeno anterior que também é causado e assim sucessivamente. Frente ao exposto, torna-se mais compreensível a afirmação de Kant de que “Só na *natureza* podemos, pois, procurar o encadeamento e a ordem dos acontecimentos no mundo. A liberdade (a independência) em relação às leis da natureza é, sem dúvida, uma *libertação da coação* mas é também uma *libertação do fio condutor de todas as regras*”.¹⁹²

¹⁹¹ KANT, *KrV*, B 475.

¹⁹² KANT, *KrV*, B 475, *itálicos do autor, negritos nossos.*

A conclusão da terceira “Antinomia” é que ela “[...] assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”.¹⁹³ Ou seja, a terceira “Antinomia” demonstra que a causalidade por liberdade (tese) e a causalidade natural (antítese) não conflitam entre si, diferente do que somos levados a pensar devido a uma ilusão da razão. O conflito entre tese e antítese, então, inexistente porque ambas se referem a campos distintos da relação causal; a saber, a primeira diz respeito a uma causalidade inteligível, e a última a uma causalidade sensível, conforme destaca Kant neste excerto: “assim se encontrariam, simultaneamente, no mesmo ato e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza, cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à causa sensível”.¹⁹⁴ Como já havia sido antecipado, Kant utiliza de sua doutrina do idealismo transcendental para explicar a ilusão de que há um conflito entre tese e antítese na terceira “Antinomia”.

O autor faz questão de deixar nítido que não consistiu em seu objetivo na terceira “Antinomia” da *Crítica da razão pura* demonstrar a realidade ou sequer a possibilidade da liberdade. Mas, ao contrário, segundo ele, pôde-se “[...] apenas mostrar, e era o que única e simplesmente interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade”.¹⁹⁵ Portanto, o que ele prova na terceira “Antinomia” é a possibilidade lógica de ambas, tese e antítese. Dito com outras palavras, a terceira “Antinomia” demonstra que tanto a causalidade livre quanto a causalidade natural podem ser pensadas concomitantemente sem serem contraditórias e que por isso inexistente um conflito de leis da razão acerca do problema da liberdade.

A inexistência de um vencedor nesse embate entre tese e antítese na terceira “Antinomia da razão pura” revela que o conceito de uma totali-

¹⁹³ KANT, *KrV*, B 586.

¹⁹⁴ KANT, *KrV*, B 569.

¹⁹⁵ KANT, *KrV*, B 586.

dade absoluta da série de condições num incondicionado, objeto de interesse da razão, é impossível enquanto representação na experiência, restando-lhe apenas ser uma representação de meras ideias. Por isso, o conceito de liberdade na primeira *Crítica* nada mais é do que uma ideia da razão pura, que mais tarde, na *Crítica da razão prática*, será considerado o conceito negativo de liberdade.

Esse é então o resultado da “Antinomia da razão pura” na primeira *Crítica*: o interesse último da razão pura se refere ao incondicionado que, enquanto representação fenomênica, é impossível de ser obtido pela razão especulativa. Portanto, no tocante à terceira “Antinomia”, o conceito do incondicionado de uma lei da causalidade livre é impossível de ser provado pelo uso teórico-especulativo da razão pura, assim como é impossível demonstrar a possibilidade real, não apenas lógica, da existência das outras ideias da razão: Deus e imortalidade da alma. Contudo, mesmo cientes dos limites cognitivos humanos, a razão mantém seu necessário e inabalável interesse em atingir a totalidade incondicionada acerca daquelas ideias. Mais do que isso, Kant faz questão de deixar evidente que, apesar dos conceitos da razão serem apenas ideias, não se segue disso que são supérfluos¹⁹⁶ ou descartáveis. Ao contrário, as ideias desempenham uma tarefa (*Aufgabe*) importante, ainda que não sejam epistemologicamente constitutivas, a saber, conforme as palavras do próprio autor, elas conduzem: “[...] o entendimento numa direção em que o seu uso, ampliando-se o mais possível, se mantenha, ao mesmo tempo, sempre perfeitamente de acordo consigo mesmo”.¹⁹⁷ Ou, dito em poucas palavras, as ideias da razão possuem um uso regulativo. Isso significa que elas podem “servir ao entendimento de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo”, *i.e.*, por meio das ideias o entendimento pode ser conduzido em sua tarefa de ajuizar com pretensão de conhecimento, rumo ao estabelecimento de uma unidade. Como afirma Kant,

¹⁹⁶ KANT, *KrV*, B 385.

¹⁹⁷ KANT, *KrV*, B 380.

[s]em falar de que podem, porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma passagem [*Übergang*] entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão.¹⁹⁸

Sobre esse fragmento da *KrV* supracitado, cabe fazer algumas observações. Primeiro sobre a função das ideias da razão de operarem uma passagem (*Übergang*) entre os conceitos da natureza aos conceitos práticos, parece evidente que Kant está se referindo aqui a algo filosoficamente mais importante de sua teoria filosófica, a saber, a passagem de uma metafísica da natureza a uma metafísica prática, dos costumes. Sobre essa função de passagem das ideias, estamos parcialmente de acordo e, mais do que isso, ela consiste na tese principal deste trabalho, conforme será suficientemente exposto nas últimas seções. Contudo, não concordamos totalmente com a afirmação do autor porque entendemos que o elemento que realmente opera tal passagem não são as ideias da razão propriamente ditas, mas o conceito que as unifica, *i.e.*, o Sumo Bem. Também reservamos o desenvolvimento de argumentação mais detalhada em defesa dessa tese nas últimas seções desta pesquisa.

Em segundo lugar, é importante salientar que não é suficientemente evidente o que Kant quer dizer ao afirmar que as ideias da razão proporcionam “consistência às ideias morais”. Se por “consistência” ele está se referindo à fundamentação das leis morais, pois, como sabemos a partir da *Fundamentação da metafísica dos costumes* e da “Analítica” da *Crítica da razão prática*, essa afirmação teria um tom de defesa do caráter heterônomo das leis morais, portanto, inadmissível como base para elas, conforme demonstraremos ao analisar ambas as obras adiante. Por outro lado, se com aquela afirmação Kant quer dizer que as ideias morais obtêm um objeto, também conforme será analisado mais adiante, então parece legítima ao mesmo tempo em que soa como a antecipação tácita

¹⁹⁸ KANT, *KrV*, B 386, colchetes nossos. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (1997) traduzem “*Übergang*” por “transição”. Optamos traduzir “*Übergang*” por “passagem”.

da figura do Sumo Bem, considerado o objeto da razão pura em geral. Como a segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787) é posterior à *Fundamentação* e, considerando que Kant não alterou o excerto supracitado na referida edição, somos levados a crer que a interpretação mais correta é de que ali ele está antecipando aspectos importantes do conceito de Sumo Bem.

Ante o exposto, a razão pura deposita mais esperanças em efetivar seu natural e necessário interesse pelo incondicionado em seu uso prático, já que em seu uso teórico-especulativo ela não obteve resultados que satisfizessem seu ímpeto inevitável. Possivelmente, afirma Kant, “será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe [a razão] resta ainda, ou seja, o do uso prático”.¹⁹⁹ Por isso, o foco da doutrina kantiana sobre a metafísica após a primeira *Crítica* concentra-se no uso prático da razão pura e na constante tentativa de “[...] superar o abismo entre o condicionado e o absolutamente incondicionado, sem, todavia, violar os princípios básicos do seu próprio funcionamento”.²⁰⁰

2.1.7 Considerações parciais

Conforme exposto desde o início desta seção, no item 2, nosso objetivo aqui fora demonstrar em que medida o projeto original kantiano de empreender uma crítica à metafísica de sua época continua presente e como essa tarefa afeta o desenvolvimento de sua teoria filosófica, principalmente a partir do uso prático da razão, mas mais especificamente em se tratando do conceito de Sumo Bem. Como argumentaremos, a preocupação de Kant com essa área filosófica por excelência remonta a sua juventude e compõe seu amadurecimento intelectual, culminando na *Crítica da razão pura*, cujo objetivo maior diz respeito a uma espécie de revisão do método e das fontes da metafísica a partir das capacidades cognitivas do sujeito humano.

¹⁹⁹ KANT, *KrV*, B 824.

²⁰⁰ HAMM, 2003, p. 78.

Por isso iniciamos este estudo a partir de trabalhos pré-críticos de Kant para tentar entender melhor e elucidar as bases de sua proposta crítica. Pôde-se constatar que a primeira *Crítica* consiste na elaboração mais completa e sistemática até então de ideias gestadas pelo autor desde aproximadamente duas décadas antes. A *Dissertação de 1770* serviu de exemplo para demonstrar que muitas concepções conceituais posteriormente desenvolvidas na *Crítica* já se faziam presentes, em germe, muito antes de 1781. Por outro lado, o *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, de 1766, revelou nitidamente o descontentamento de Kant com pretensões fantasiosas de supostos filósofos que disseminavam a crença na possibilidade de conhecermos ideias para além de nossas capacidades cognitivas. Nesse sentido, consideramos esse artigo de Kant como sendo mais importante do que a *Dissertação*, sob o ponto de vista histórico-contextual, para seu projeto de crítica à metafísica, porque ali o autor revela a necessidade de combater filosoficamente práticas fantasiadas de ciência que depõem contra a própria filosofia.

Após estudo dos dois trabalhos pré-críticos de Kant, recorreremos à *Crítica da razão pura*. Numa breve análise, retomamos os resultados da “Estética” e da “Analítica transcendental” a respeito das fontes e dos limites do conhecimento humano, o embate travado pelo autor com o realismo transcendental. Na esteira dessa discussão epistêmica, apresentamos a teoria do idealismo transcendental como resposta do autor às concepções realistas sobre o conhecimento. O idealismo transcendental é de fundamental importância não só para sua teoria do conhecimento, mas, como procuramos demonstrar nas próximas seções e capítulo, se faz presente também em suas discussões morais.

Outro elemento abordado aqui foi o constante interesse da razão pura em conhecer ideias localizadas para além das possibilidades cognitivas humana: liberdade, Deus e imortalidade da alma. Essas ideias representam as maiores aspirações epistemológicas humanas e por isso sintetizam a própria metafísica. Na *Crítica* Kant demonstra que o constante interesse da razão por tais ideias nos conduz a ilusões, como

aquelas que acometem os visionários criticados por ele em os *Sonhos*. Por esse motivo, ele concebe a “Dialética da razão pura” como necessária para desfazer tais equívocos e recolocar a razão e a metafísica, por assim dizer, nos trilhos corretos. Contudo, mesmo que o conhecimento sobre aquelas ideias seja impossível a nós seres racionalmente limitados, não significa que devemos desprezá-las. Ao contrário, de acordo com ele, tais ideias possuem importância e função em outro terreno que não o teórico-especulativo da razão, a saber, o terreno do uso prático. Sendo assim, à frente nos dedicamos a analisar a importância dessas ideias no uso prático da razão, especialmente no campo da moral. A propósito, é esse contexto que mais preocupa nesta pesquisa, pois o conceito de Sumo Bem, conforme argumentaremos, possui função decisiva para o surgimento de uma proposta metafísica de Kant, oposta à metafísica tradicional do seu tempo, qual seja, uma metafísica de conteúdo prático.

Assim, por ora acreditamos ter demonstrado que o projeto de Kant de realizar uma crítica à metafísica tradicional de seu tempo persiste. Mais do que isso, que sua preocupação com a metafísica representa seu maior interesse, embora por vezes essas preocupações pareçam se dissipar na complexidade do desenvolvimento de sua teoria filosófica.

2.2 As leis da liberdade como fundamento do agir moral e o conceito de sumo bem

Como demonstramos nas primeiras seções deste trabalho, a preocupação constante de Kant, desde sua juventude filosófica, está concentrada na busca e determinação de bases sólidas para a metafísica, a ponto de poder atribuir a ela o mesmo *status* de ciência que outras áreas já possuíam, tais como a física e a matemática. Nesse sentido, a *Crítica da razão pura*, sobretudo a “Estética transcendental” e a “Analítica transcendental”, consiste no marco inicial da empreitada filosófica do autor na medida em que nessas partes da obra ele alcança, ainda que não de maneira incontestada, os objetivos parciais em relação ao seu compro-

metimento com a metafísica. Na “Dialética transcendental” da *KrV* ele inicia seu processo de transposição da metafísica teórico-especulativa à metafísica prática, ou dos costumes, através da função regulativa das ideias da razão pura. Como já argumentado, essa passagem ocorre devido à necessidade natural da razão em buscar uma unidade incondicionada do múltiplo da intuição e, dessa forma, ampliar seu escopo de atuação. Como as capacidades cognitivas humanas são limitadas, aquela unidade incondicionada almejada pela razão não é alcançada no nível epistêmico. Por isso, a razão pura vê-se obrigada pelo seu inevitável interesse por aquela totalidade absoluta em migrar para o terreno prático com vistas a obter melhores resultados a respeito de seu intento. Para tanto, como veremos a partir da próxima seção, o conceito de liberdade será fundamental.

O objetivo desta seção, embora pareça múltiplo, na verdade é unificado na medida em que seu conteúdo servirá de fundamentação da tese maior deste trabalho. Essa etapa do estudo inicia com a apresentação das bases da teoria moral kantiana e da mudança do uso teórico-especulativo da razão para o uso prático. Na seção seguinte foca-se nos postulados práticos da razão pura e seu comprometimento com o objeto incondicionado da razão enquanto manutenção de pretensões oriundas desde o uso teórico dessa faculdade. Na sequência, concentramo-nos no conceito principal desta pesquisa, o Sumo Bem (*das höchste Gut*) e sua relação com os postulados da razão prática. Por fim, procuramos elucidar um problema bastante conhecido pela literatura kantiana especializada no conceito de Sumo Bem: a contenda entre o dever humano de promovê-lo e/ou realizá-lo.

2.2.1 A liberdade da vontade como fundamento da moralidade

Como destacado na seção 2.1.5, a discussão sistemática de Kant sobre a liberdade remonta à terceira “Antinomia da razão pura” da primeira *Crítica*. O resultado obtido naquela obra depôs contra as pre-

tensões teóricas do uso puro da razão acerca da liberdade, mas abriu caminho para que essa faculdade buscasse respostas mais adequadas aos seus propósitos sobre aquele conceito. O caminho aberto pela razão no tocante ao conceito de liberdade é o de seu uso prático. Por isso, desde o capítulo “O cânone da razão pura” da primeira *Crítica* Kant discorre sobre a relação entre diversos elementos de sua filosofia que dizem respeito ao âmbito do uso prático da razão, tais como, por exemplo, sobre a relação entre a ideia de Deus e a moralidade, sobre recompensas e ameaças consequentes do agir moral ou imoral e sobre a fundamentação do agir moral. É exatamente sobre esse último ponto, a fundamentação da moralidade, que nos debruçaremos nesta seção. Diga-se de passagem que no “Cânone” Kant apresentou formulações sobre aqueles elementos de filosofia moral que, mais tarde, sobretudo a partir da *GMS*, se mostraram bastante controversas, por vezes até mesmo contraditórias a sua teoria de fundamentação da moralidade.²⁰¹

Faz-se necessário ainda lembrar que na terceira “Antinomia da razão pura” a atenção de Kant dizia respeito à liberdade transcendental, *i.e.*, à tentativa de obter uma resposta ao problema sobre a existência, ou não, de um primeiro começo do mundo ou, em outros termos, sobre a existência de uma causa incausada da série de fenômenos no mundo. A passagem do uso teórico ao prático da razão pura conduz as investigações de Kant sobre a liberdade também ao terreno prático. Agora sua atenção não se refere mais à obtenção de uma resposta sobre a liberdade transcendental e ao problema da existência de uma causa incausada do mundo, mas, isto sim, trata-se, neste momento, de determinar bases sólidas de outro sentido da liberdade, a da vontade, *i.e.*, a autonomia para determinar os próprios princípios para o agir. As investigações introdutórias desencadeadas pelo uso prático puro da razão concentram-se na identificação e fundamentação do agir autônomo do agente humano, na sua capacidade de agir por determinação própria, interna a si mesmo, e

²⁰¹ Para mais detalhes sobre a diferença entre as formulações morais de o “Cânone” e da *Fundamentação*, ver CORTES, 2010, p. 31-42.

não por determinação de outrem. Enfim, o que interessa agora é a discussão do ponto de vista mais psíquico da liberdade, não mais da perspectiva transcendental, mas da liberdade prática.

Ciente da necessidade de determinar as bases do uso prático da razão pura, Kant escreve sua *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A determinação dos fundamentos do uso prático da razão pura visa atingir uma melhor compreensão sobre as diferentes dimensões de nosso agir. Contudo, a preocupação na *Fundamentação* e na *Crítica da razão prática*, mais especificamente na parte “Analítica” da última, se refere a um tipo bastante específico do agir humano, a saber, do agir moralmente considerado. Por isso Kant declara na introdução daquela obra que seu objetivo “[...] nada mais é do que a busca e estabelecimento [*Aufsuchung und Festsetzung*] do princípio supremo da moralidade [...]”.²⁰²

Kant entende por “princípio supremo da moralidade” uma regra básica que deve servir de fundamento universal, objetivo e necessário de todo o agir ético. Dessa maneira, ao afirmar que na *GMS* seu objetivo é buscar e estabelecer tal princípio, ele está, com outras palavras, declarando uma dupla finalidade: i) identificar a regra mais basilar que deve servir de critério ao agir moral; ii) que não basta encontrar uma regra qualquer e que, por conseguinte, ela será prontamente aceita. É preciso estabelecê-la, *i.e.*, fundamentá-la com argumentos (dedutivamente) consistentes a fim de demonstrar a sua efetividade prática. Tais objetivos não seguem uma ordem cronológica rigorosa no sentido de que primeiro o autor identifica o princípio supremo moral (i) e, por conseguinte, procura fundamentá-lo (ii). Na *Fundamentação* ele está empenhado em demonstrar analiticamente que um princípio supremo moral legítimo só pode ser aceito sob certas condições necessárias, não contingentes, e que, portanto, não nos é possível identificar outro princípio com as mesmas propriedades que possa substituir o princípio por ele enunciado. Afinal, trata-se do princípio supremo da moralidade, *i.e.*, a regra mais funda-

²⁰² KANT, *GMS*, AA 4: 392, colchetes nossos, grifos do autor.

mental e universal do agir moral que deve servir de referência para princípios mais particulares.

Kant inicia sua jornada em busca do princípio supremo moral a partir de um conceito que ele julga ser fundamental, até mesmo para um “conhecimento racional moral comum”²⁰³, a saber, o conceito da boa vontade, definida já na primeira frase da *Fundamentação* como a única coisa “irrestritamente boa”.²⁰⁴ Subjaz à definição de boa vontade apresentada pelo autor uma noção ainda mais básica, a noção do bom/bem. De acordo com a definição de boa vontade ele introduz tacitamente uma distinção importante de sua teoria moral, cuja pressuposição será sempre necessária a partir daqui, qual seja, entre o bom/bem, o agradável e o útil. Obviamente que a boa vontade se refere à vontade moralmente boa, afinal, segundo suas próprias palavras, se trata da única coisa “irrestritamente boa”, *i.e.*, boa em si mesma, essencialmente boa, incondicionalmente boa. Como a Seção I da *Fundamentação* tornou evidente, sob o ponto de vista de Kant, somente algo bom incondicionalmente possui validade moral, ou seja, possui a capacidade de servir como pretensão critério para o agir moralmente considerado. Ou, numa só palavra, somente algo incondicionalmente bom pode servir como princípio para juízos e ações morais.

O agradável e o útil, por outro lado, possuem como características marcantes a subjetividade do sujeito agente. Isso significa que um princípio, uma ação ou uma vontade agradável ou útil são assim para um sujeito particular apenas. O agradável não serve como elemento basilar de princípios morais porque diz respeito apenas ao que é subjetivamente agradável, opondo-se ao que possui valor objetivo, universalmente considerado. O útil, similarmente ao agradável, também se refere ao particular, mas como meio para outro fim determinado pela subjetividade do agente. Por isso que a boa vontade se compromete com o que é

²⁰³ KANT, *GMS*, AA 4: 393.

²⁰⁴ KANT, *GMS*, AA 4: 393.

moralmente bom, pois, diferentemente do agradável e do útil, não está comprometida com condições subjetivamente particulares.

A definição da boa vontade deixa nítido desde o início o teor do emprego do método analítico anunciado por Kant no prefácio à *Fundamentação*. A partir daquele conceito e, conseqüentemente, do bom, ele opera uma verdadeira análise conceitual para demonstrar que mesmo um sujeito dotado de “conhecimento racional moral comum” é capaz de manipular noções morais fundamentais como de bom, de útil e de agradável e, ainda mais do que isso, distingui-las quanto a seus respectivos valores morais.²⁰⁵

Nesse sentido, o autor faz questão de elucidar que, diferentemente do útil e do agradável, o moralmente bom, *i.e.*, a boa vontade, não produz princípios com vistas à conservação da espécie humana ou, numa só palavra, da felicidade.²⁰⁶ Isso ocorre por dois motivos. Primeiro porque a boa vontade possui um valor intrínseco, ou seja, como já argumentado, ela não serve de base para princípios com validade pragmática (como meios) para que, através deles, outros fins sejam alcançados. Além disso, diz Kant, se a natureza tivesse instruído a boa vontade como responsável pela busca e manutenção da felicidade humana, então ela (a natureza) teria cometido um grave erro uma vez que, para tanto, é notório que o instinto seria mais eficaz no desempenho dessa tarefa.²⁰⁷ O segundo motivo segue-se do primeiro, pois dado que a boa vontade se diferencia do útil e do agradável, portanto, do particularmente considerado, os princípios por ela produzidos não se fundam na subjetividade, mas, ao contrário, muitas vezes (talvez na maioria das vezes, como o próprio

²⁰⁵ Cf. KANT, *GMS*, AA 4: 397.

²⁰⁶ KANT, *GMS*, AA 4: 395. Ao longo de sua teoria moral Kant expõe diferentes concepções de felicidade, as quais podem ser resumidas em duas. A primeira é esta que aparece com mais frequência na *Fundamentação*: felicidade como satisfação de inclinações sensíveis, tais como o prazer e a ausência de dor. A segunda concepção de felicidade que aparece nos trabalhos morais de Kant é a que mais nos interessa aqui. Ela está fortemente conectada à moralidade, enquanto merecimento de ser feliz pelo sujeito agente, conforme mais adiante será elucidado. A felicidade moral, por assim dizer, diferentemente do primeiro sentido, tem origem racional, inteligível. É importante asseverar que nenhuma dessas acepções do conceito de felicidade são admitidas por Kant como partícipes da fundamentação da moralidade, sob pena de corromper a teoria da autonomia da vontade do sujeito agente.

²⁰⁷ KANT, *GMS*, AA 4: 395.

autor admite²⁰⁸) eles se opõem aos interesses subjetivos do agente humano. Por isso que Kant defende que a boa vontade só pode derivar de um conceito oposto às meras subjetividade e sensibilidade do agente, a saber, o conceito de dever – “[...] que contém o de uma boa vontade [...]”²⁰⁹ –, o qual, por sua vez, está fundado na racionalidade, e não em inclinações ou interesses particulares. Temos assim, pelo conceito de dever, o critério para identificação de princípios morais. Mas Kant vai mais longe e distingue as nuances de princípios práticos em torno do conceito de dever: princípios de ações por dever, de ações conforme o dever e de ações contrárias ao dever. Os princípios promovidos por ações contrárias ao dever notoriamente não possuem caráter moral, embora possam ser boas (no sentido prático) para se atingir certos fins. Os princípios que motivam ações conforme o dever também não são do interesse aqui, porque tais ações estão fundadas em inclinações particulares como a ausência de dor e/ou a presença de prazer (citamos dois exemplos: 1) não realizar um ato ilegal para não ser punido; 2) obter recompensas por ter ajudado alguém necessitado. As ações que praticamos em conformidade com o dever podem ter boas consequências, inclusive legais, mas ainda assim não ser moralmente válidas segundo Kant, como os exemplos acima tornam evidente. Sob o ponto de vista moral kantiano, somente as ações por dever possuem valor moral, pois elas estão fundadas na racionalidade humana e, por isso, determinam ações cujo valor repousa em si mesmas. Por isso que ele afirma que uma das proposições²¹⁰ do dever assevera que as ações **por dever** têm seu valor moral

²⁰⁸ “Por amor à humanidade, estou pronto a conceder que até mesmo a maioria de nossas ações seria conforme ao dever [...]” (KANT, *GMS*, AA 4: 407).

²⁰⁹ KANT, *GMS*, AA 4: 397.

²¹⁰ Em *GMS*, AA 4: 399 e 400 Kant apresenta o que chama de segunda e terceira proposições do dever, porém sem ter exposto antes a primeira. Guido de Almeida, em seu comentário à própria tradução da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2009), discorre sobre a ausência da primeira proposição do dever (nota 75, pág. 154, grifos do autor) através dos seguintes termos: “Qual é a ‘primeira proposição’ e onde se encontra? Uma vez que o objetivo de Kant é esclarecer o conceito de *boa vontade* por meio de uma análise do conceito mais específico de *dever* (a boa vontade tal como se manifesta em nós, a saber, ‘sob certas restrições e obstáculos subjetivos’), e como o ponto de partida é a distinção entre ações feitas por dever e ações simples conformes ao dever, é razoável supor que a primeira proposição seja algo como: temos uma boa vontade se nossas ações são realizadas por dever, não por inclinação. É essa proposição que está obviamente pressuposta nos parágrafos em que Kant mostra como podemos saber se uma ação é realizada por dever ou por inclinação e como essa distinção é aplicada em nossos

“*não no intuito* a ser alcançado”, mas em seu princípio.²¹¹ Já a outra proposição do dever estabelece a relação com um conceito que só será plenamente desenvolvido pelo autor em sua segunda *Crítica*, denominada por ele de sentimento de respeito. Portanto, a terceira proposição do dever reza e antecipa o seguinte: “*o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*”.²¹² Isso significa que pelo conceito de dever submeto a minha vontade apenas à forma (princípio) da lei prática, já que não posso sentir respeito por qualquer objeto que emana do efeito de minha ação. No máximo, diz Kant, o que posso sentir por tal consequência das minhas ações (objetos) é inclinação ou aprovação, jamais respeito. Assim, complementa ele, “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 [...]”.²¹³ Portanto, através do sentimento de respeito, o que atua e determina a vontade do sujeito agente a ponto de torná-la uma boa vontade, *i.e.*, uma vontade determinada pela razão, por dever, é a representação da lei, e não o possível efeito (moralmente bom, útil ou agradável). Ora, se a boa vontade só pode ser determinada pela razão, por dever, e pela representação da lei, e não pelo objeto oriundo dela – seja ele qual for –, segue-se que o critério das ações morais denominado de princípio supremo moral deve se originar de maneira *a priori*. Do contrário, *i.e.*, se admitirmos que o princípio supremo moral se origina da experiência, então, diferentemente do que Kant defendeu até aqui, seria o(s) objeto(s) da vontade que serviria de

juízos morais comuns (§§ 9-13). Como vimos acima (cf. nota 38), há uma lacuna na argumentação de Kant entre as alíneas 8 e 9. É razoável supor que a passagem omitida contivesse precisamente a primeira das ‘proposições’ em que Kant analisa o conceito de dever”.

²¹¹ KANT, *GMS*, AA 4: 400, grifos do autor.

²¹² KANT, *GMS*, AA 4: 400, grifos do autor.

²¹³ KANT, *GMS*, AA 4: 400, grifos do autor. Na nota de AA 4: 401 Kant afirma o seguinte sobre o sentimento de respeito pela lei: “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 como *causa* da mesma. O respeito é propriamente a representação de um valor que faz derrogação ao amor de mim mesmo. Logo, é algo que não é considerado nem como objeto da inclinação, nem do medo, muito embora tenha com ambos algo de análogo. O *objeto* do respeito é, portanto, unicamente a lei e, na verdade, aquela que impomos a *nós mesmos* e, no entanto, como necessária em si” (Grifos do autor).

critério para o moralmente bom. Ele rechaça fortemente essa segunda alternativa, como se lê nesta passagem:

Não poderíamos também prestar pior ajuda à moralidade do que se quiséssemos extrair-la de exemplos. Pois todo exemplo que me é apresentado dela tem de ser ele próprio ajuizado antes segundo princípios da moralidade <para saber> se ele também seria digno de servir de exemplo *originário*, isto é, de modelo, mas de modo algum pode fornecer como instância suprema o conceito da mesma.²¹⁴

Contudo, eis o desafio do autor: demonstrar a validade de um princípio supremo da moralidade cuja origem é *a priori* na razão. Contrariando toda uma tradição moral (do *moral sense*, por exemplo), Kant sustenta desde a *Fundamentação* aqui em debate que as bases da moralidade repousam em fontes *a priori* da racionalidade. Ele está ciente de que o desafio é triplo, pois tem de comprovar: I) que o princípio supremo moral e a própria moralidade não são fantasiosos; II) que a moralidade está fundamentada única e exclusivamente na razão, e não, como muitos filósofos defenderam, em exemplos retirados da experiência²¹⁵, portanto, contingentes; e III) que a razão pura pode ser prática. Em síntese, são esses os objetivos que se ramificam dos objetivos originalmente expostos na introdução da *Fundamentação*, aos quais, gradativamente, Kant busca oferecer respostas, primeiro nessa obra, posteriormente na “Analítica” da segunda *Crítica*, como veremos ainda nesta seção deste trabalho.

Segundo Kant, a nossa vontade (imperfeita²¹⁶) se expressa na forma de imperativos, os quais ordenam ou hipotética ou categoricamente. Os imperativos hipotéticos “representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma outra coisa que se quer (ou pelo menos

²¹⁴ KANT, *GMS*, AA 4: 408, grifos do autor.

²¹⁵ Cf. KANT, *GMS*, AA 4: 409-412.

²¹⁶ A vontade humana é imperfeita e por isso precisa de imperativos que ordenem o que deve ser feito. Caso nossa vontade fosse naturalmente boa, então seria uma vontade santa, perfeita. Se tivéssemos uma vontade santa não precisaríamos de imperativos, pois agiríamos naturalmente por dever, *i.e.*, moralmente (cf. KANT, *GMS*, AA 04: 414 e seguintes).

que é possível que se queira)".²¹⁷ Já o imperativo categórico é “aquele que representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a um outro fim” que não seja a própria ação.²¹⁸ Os primeiros imperativos, os hipotéticos, prescrevem ações da vontade conforme o dever e podem ser expressos pela fórmula: devo fazer X, porque quero Y.²¹⁹ Os imperativos categóricos prescrevem ações da vontade por dever, de tal modo que a ação a ser realizada tem um fim em si mesma e não nas consequências que possam advir dela. Somente o imperativo categórico, de acordo com ele, é capaz de prescrever ações moralmente válidas.

Ele [o imperativo categórico] não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser. A esse imperativo pode se chamar imperativo da *moralidade*.²²⁰

Esta é formulação originária²²¹ do imperativo categórico: “*age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal*”.²²² Contudo, como reconhece o próprio autor: “[...] não chegamos ainda ao ponto de provar *a priori* que semelhante imperativo tenha efetivamente lugar, que haja uma lei comandando por si só de maneira absoluta e sem quaisquer molas propulsoras, e que a observância dessa lei é um dever”.²²³ Dito em poucas palavras, Kant reconhece que apesar de ter demonstrado a fórmula da lei da moralidade, o imperati-

²¹⁷ KANT, *GMS*, AA 4: 414, parênteses do autor.

²¹⁸ KANT, *GMS*, AA 4: 414.

²¹⁹ KANT, *GMS*, AA 4: 444.

²²⁰ KANT, *GMS*, AA 4: 416.

²²¹ O imperativo categórico possui algumas variações: a chamada “fórmula da lei universal da natureza”, que diz o seguinte: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, *GMS*, AA 4: 421); a “fórmula da humanidade como fim”: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio*” (KANT, *GMS*, AA 4: 429); a “fórmula da vontade universal”: faça “*da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (KANT, *GMS*, AA 4: 431) e a “fórmula do reino dos fins”: “*age segundo máximas de um membro universalmente legislador de um reino dos fins meramente possível*” (KANT, *GMS*, AA 4: 439).

²²² KANT, *GMS*, AA 4: 421, grifos do autor.

²²³ KANT, *GMS*, AA 4: 425.

vo categórico, ele ainda não apresentou os fundamentos que comprovam a realidade da moral. Para tanto, ele admite que é preciso dar um passo da filosofia em direção à metafísica, mais especificamente em direção à metafísica dos costumes.²²⁴ Ou seja, há a nítida recordação do autor com o comprometimento originário de seu projeto a respeito da realização de uma crítica à metafísica como um todo e o empreendimento de uma alternativa a ela que seja possível de ser considerada como ciência.

Feitas as devidas considerações sobre o dever, a boa vontade e a fórmula da moralidade (o imperativo categórico), Kant tem o terreno preparado, digamos assim, para introduzir o princípio supremo moral. Dito com outras palavras, demonstrou-se até aqui que mesmo a razão humana comum possui conhecimento moral, *i.e.*, tem condições de “[...] distinguir o que é bom, o que é mau, conforme o dever ou a ele contrário [...]”²²⁵, ou seja, é capaz de uma boa vontade que se expressa na forma de um imperativo categórico, portanto, pode-se expor o princípio supremo que está em germe na razão e que serve de critério para nossos juízos morais.

Conforme ele, a autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade.²²⁶ A boa vontade está fundada na autonomia do sujeito racional agente. A autonomia da vontade, assevera o autor, “[...] é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer)”.²²⁷ Como argumentado no início desta seção, Kant realiza os objetivos originais da *Fundamentação* por ele declarados na introdução desta obra, de maneira concomitante: a busca e o estabelecimento do princípio supremo da moralidade, a autonomia da vontade. Esses objetivos foram alcançados de maneira analítica, a partir da derivação do conceito de dever, como o autor declara logo após a apresentação do referido princípio, e como é possível constatar através da seguinte passagem: “[q]ue o mencionado princípio [a autonomia da vontade] seja o

²²⁴ KANT, *GMS*, AA 4: 426.

²²⁵ KANT, *GMS*, AA 4: 404.

²²⁶ KANT, *GMS*, AA 4: 440 e seguintes.

²²⁷ KANT, *GMS*, AA 4: 440, parênteses do autor.

único princípio da moral, é algo que se pode muito bem mostrar por mera análise dos conceitos da moralidade”.²²⁸ Contudo, os objetivos “derivados” dos objetivos originais, como enunciado anteriormente²²⁹, devem ser buscados de maneira sintética a partir da última seção da obra, conforme o próprio autor reconhece:

Que essa regra [o princípio da autonomia da vontade] seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, não pode ser provado por mera análise dos conceitos que nele ocorrem, porque se trata de uma proposição sintética; teríamos de ir além do conhecimento dos objetos e para uma crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática, pois essa proposição sintética, que comanda apoditicamente, tem de poder vir a ser conhecida plenamente *a priori*, mas esse assunto não cabe na presente seção.²³⁰

A Seção III da *Fundamentação*, denominada “Passagem [Übergang] da metafísica dos costumes à crítica da razão prática pura”²³¹ é dedicada àqueles objetivos “derivados”, mediante o uso do método sintético. Kant declara já no subtítulo da seção que o “conceito de liberdade é a chave para a explicação da autonomia da vontade”²³², ou seja, o princípio supremo da moralidade (o princípio da autonomia) está fundamentado na ideia da liberdade. Evidentemente que tal suposição precisa ser comprovada. Para tanto, nessa obra ele opta por comprová-la dedutivamente.²³³

²²⁸ KANT, *GMS*, AA 4: 440, colchetes nossos.

²²⁹ Cf. pág. 66 deste trabalho: comprovar: I) que o princípio supremo moral e a própria moralidade não são fantasiosos; II) que a moralidade está fundamentada única e exclusivamente na razão, e não, como muitos filósofos defenderam, em exemplos retirados da experiência, portanto, contingentes; e III) que a razão pura pode ser prática.

²³⁰ KANT, *GMS*, AA 4: 440. Cf. também KANT, *GMS*, AA 4: 444-445, colchetes nossos.

²³¹ KANT, *GMS*, AA 4: 446.

²³² KANT, *GMS*, 4: 446.

²³³ KANT, *GMS*, AA 4: 463. Como aponta Guido de Almeida na introdução a sua tradução da *Fundamentação* (2009, p. 54, nota 19), Kant faz uso bastante prolixo do termo “dedução”. De acordo com a análise de Almeida, se na *Crítica da razão pura* Kant utiliza “dedução” como sendo “à prova do direito de empregar conceitos puros do entendimento a objetos dados na intuição sensível, ou seja, a prova de que esses conceitos têm validade e realidade objetivas”, na *Fundamentação* ele “estende o uso do termo ‘dedução’ à prova da validade do princípio supremo da moralidade, ou seja, à explicação de como semelhante princípio pode ser válido para a vontade de um ser racional em geral e para a vontade do homem em particular, enquanto um ser racional”. Segundo ele, Kant “também chama à prova da liberdade da vontade de uma ‘dedução do conceito de liberdade a partir da razão prática pura’ (KANT, *GMS*, AA 4: 447)”. Não entraremos na discussão sobre se Kant teria, ou não, efetivado seu declarado

Dessa forma Kant retoma a discussão sobre a liberdade realizada na primeira *Crítica*, conforme analisamos na primeira seção deste trabalho. Porém, como demonstrado lá, o uso teórico-especulativo da razão pura não obteve sucesso em sua busca pelo conhecimento da liberdade e cabe ao uso prático tentar resultados mais proveitosos nesse sentido. É importante lembrar também que enquanto a razão teórico-especulativa se ocupou em obter uma resposta sobre a possibilidade da liberdade em sentido cosmológico – enquanto liberdade da causalidade natural –, o sentido da liberdade discutido pelo uso prático da razão é outro, denominado por Kant de positivo, o qual significa liberdade da causalidade da vontade, ou seja, como causalidade determinada pela vontade ou como autonomia da vontade.

Kant equivale liberdade da vontade à autonomia ou ainda de acordo com suas próprias palavras: “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa”.²³⁴ Dessa maneira, ele torna ambas, a liberdade da vontade e a autonomia, recíprocas afinal, segue o autor, “se a liberdade da vontade é, pois, pressuposta, daí se segue, por mera análise de seu conceito, a moralidade juntamente com o seu princípio”.²³⁵ Da reciprocidade entre liberdade da vontade e autonomia da vontade decorre uma espécie de círculo vicioso, pois o princípio supremo moral (a autonomia da vontade) pressupõe a liberdade da vontade e vice e versa, ou seja, trata-se de conceitos recíprocos (*Wechselbegriffe*): “[...] um [conceito] não pode ser usado para explicar o outro e dele dar razão, mas, quando muito, tão somente para reduzir, de um ponto de vista lógico, representações aparentemente diversas do mesmo objeto a um único conceito [...]”.²³⁶ O círculo ao qual a reciprocidade entre liberdade da vontade e autonomia da vontade nos conduz depõe contra os objetivos derivados denominados acima, pois, como Kant afirma no fragmento de

objetivo de realizar uma dedução da lei moral a partir do princípio supremo da moralidade (a autonomia da vontade) na Seção III da *Fundamentação*, pois não consiste no objetivo deste estudo.

²³⁴ KANT, *GMS*, AA 04: 447.

²³⁵ KANT, *GMS*, AA 04: 447.

²³⁶ KANT, *GMS*, AA 04: 450-453.

texto citado, não se consegue comprovar a realidade do princípio supremo da moralidade, tampouco da própria moralidade.

Frente a essa dificuldade, ele reivindica sua teoria do idealismo transcendental como alternativa para saída do problema, nos mesmos moldes em que resolveu a terceira antinomia da razão pura na primeira *Crítica*: quando nos pensamos como dotados de vontade livre aderimos ao ponto de vista de sujeitos partícipes do mundo inteligível (noumênico). Ou seja, para solucionar o problema do círculo vicioso, Kant introduz a distinção entre mundo fenomênico (mundo das aparências) e mundo noumênico (mundo das coisas em si ou mundo inteligível) – tese da dupla cidadania do homem –, porém agora não no terreno do uso teórico-especulativo da razão, mas do uso prático-metafísico.²³⁷ É o que comprova o excerto a seguir:

[...] *enquanto inteligência* (portanto, não do lado de suas forças inferiores), um ser racional tem de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; por conseguinte, ele tem dois pontos de vista a partir dos quais pode se considerar e vir a conhecer leis do uso de suas forças, consequentemente de todas as suas ações: *primeiro*, na medida em que pertence ao mundo sensível, sob leis da natureza (heteronomia), *segundo*, enquanto pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas.

Enquanto ser racional, logo pertencente ao mundo inteligível, o homem jamais pode pensar a causalidade de sua própria vontade de outro modo senão sob a ideia da liberdade; pois independência de causas determinadas do mundo sensível (tal como a razão tem de se conferir sempre) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito da *autonomia*, a este, porém, o princípio universal da moralidade, o qual subjaz, na ideia, a todas as ações de seres *racionais*, do mesmo modo que a lei natural a todas as aparências.²³⁸

Não obstante, mesmo recorrendo à tese do idealismo transcendental fica bastante evidente que Kant consegue, dessa maneira, apenas de-

²³⁷ KANT, *GMS*, AA 04: 450.

²³⁸ KANT, *GMS*, AA 4: 452-453, grifos do autor.

monstrar a possibilidade lógica de a liberdade da vontade servir como fundamento do princípio da autonomia da vontade, nos moldes do que foi realizado na “Antinomia da razão pura” da primeira *Crítica*. Como ele mesmo reconhece, a possibilidade real do princípio supremo da moralidade e, conseqüentemente, da própria moralidade ainda não foram demonstrados (deduzidos). Mais do que isso, a liberdade da vontade nada mais é do que um pressuposto necessário que não pode ser comprovada na experiência. Por isso, a liberdade, assevera o autor,

[...] só vale como pressuposto necessário da razão num ser que acredita ter consciência de uma vontade, isto é, de uma faculdade bem diversa da mera faculdade apetitiva (a saber, a faculdade de se determinar a agir enquanto inteligência, por conseguinte segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais).²³⁹

A argumentação de Kant acerca da ideia de liberdade na *Fundamentação* revela já aqui fortes indícios do lugar sistemático que esse elemento de sua filosofia moral ocupará a partir da segunda *Crítica*, juntamente com outras ideias, conforme demonstraremos na sequência desta seção.

Portanto, os aqui denominados objetivos derivados²⁴⁰ dos objetivos originalmente expostos na introdução da *Fundamentação* não são alcançados nesse trabalho de Kant. Além disso, pode-se dizer que dentre os objetivos originais – buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade – somente o primeiro foi alcançado na *Fundamentação* haja vista a demonstração analítica do princípio moral, a autonomia da vontade. É na “Analítica” da *Crítica da razão prática* que Kant continua sua tarefa de oferecer bases sólidas para a moralidade, como veremos no restante desta seção.

A *Crítica da razão prática*, segunda obra da “coluna dorsal” do sistema crítico kantiano, composta pela *Crítica da razão pura* e pela *Crítica*

²³⁹ KANT, *GMS*, AA 4: 459.

²⁴⁰ Cf. páginas 66 e 68 deste trabalho. Comprovar: I) que o princípio supremo moral e a própria moralidade não são fantasiosos; II) que a moralidade está fundamentada única e exclusivamente na razão, e não, como muitos filósofos defenderam, em exemplos retirados da experiência, portanto, contingentes; e III) que a razão pura pode ser prática.

da *faculdade de julgar*, foi publicada três anos após a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a qual pode ser considerada como a pedra basilar da teoria moral do autor devido a todos os motivos arrolados acima. Nesse sentido, é coerente ler a primeira parte da segunda *Crítica*, denominada de “Analítica da razão prática pura”²⁴¹, como uma espécie de continuação da Seção III da *Fundamentação*. Essa leitura da “Analítica” se justifica porque desde o início da segunda *Crítica* o próprio autor reconhece os limites dos resultados²⁴² obtidos pela *Fundamentação* no tocante àqueles objetivos derivados, anteriormente anunciados, sobretudo no tocante à fundamentação do princípio da autonomia da vontade, da demonstração de que a razão pura pode ser prática e, consequentemente, da comprovação da realidade da lei da moralidade. Esses são os objetivos que a “Analítica da razão prática pura” visa alcançar, os quais, adiantando nossa análise, são plenamente atingidos conforme os termos de Kant. Ele reconhece a importância de alcançá-los, pois já nos primeiros parágrafos do prefácio da segunda *Crítica* se concentra no conceito de liberdade da vontade, fundamento do princípio supremo moral identificado na *Fundamentação*. A *Crítica da razão prática*, principalmente em sua parte “Dialética”, possui outro objetivo distinto daqueles herdados da *Fundamentação*, a saber, determinar o objeto da vontade pura, conhecido como Sumo Bem (*das höchste Gut*). Para tanto, “a lei da causalidade a partir da liberdade, isto é, qualquer proposição fundamental prática pura constitui aqui inevitavelmente o começo e **determina os objetos** aos quais esta proposição unicamente pode ser referida”.²⁴³ Concentraremos na “Dialética” da *KpV* mais adiante.

Para fundamentar a autonomia da vontade Kant precisa demonstrar que a razão pura pode ser prática, *i.e.*, precisa comprovar que a razão pura é capaz de determinar, por si só e de modo *a priori*, leis necessárias para o agir moralmente considerado. De acordo com ele, a lei

²⁴¹ KANT, *KpV*, AA 5: 19.

²⁴² Cf. KANT, *KpV*, AA 5: 08.

²⁴³ KANT, *KpV*, AA 5: 16, grifos nossos.

moral, e com ela seu princípio supremo, funda-se na consciência do sujeito racional. É a partir dessa lei prática (moral) que nos fazemos livres, *i.e.*, que adquirimos liberdade da vontade. Diante disso, afirma o autor, “[...] a liberdade é sem dúvida a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade”.²⁴⁴ A liberdade é o fundamento da lei moral, enquanto vontade pura (“*ratio essendi* da lei moral”) é a lei moral, ao mesmo tempo que é a base sob a qual sabemos de nossa liberdade (“é *ratio cognoscendi* da liberdade”). Isso significa que é preciso pressupor a lei moral para que se possa pensar no conceito de liberdade e que, além disso, se precisa também pressupor a liberdade para pensar a lei moral como possível. Ou seja, sem liberdade não podemos admitir a possibilidade real da lei moral e vice-versa. A liberdade, segue Kant, consiste no “[...] **fecho de abóbada** [*Schlussstein*] de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade) [...]”²⁴⁵, os quais, nesse uso da razão, não passam de meras ideias puras, e agora, no uso prático da razão, obtêm novo *status* e localização sistemática, conforme demonstraremos mais adiante. Em síntese,

[...] é a **lei moral**, da qual nos tornamos imediatamente conscientes (tão logo projetamos para nós máximas da vontade), que se oferece **primeiramente** a nós e que, na medida em que a razão a apresenta como um fundamento determinante sem nenhuma condição sensível preponderante, antes, totalmente independente delas, conduz diretamente ao conceito de liberdade.²⁴⁶

A lei moral comprova-se através de um *factum* da razão pura que se impõe ao sujeito racional através da autoconsciência de si.²⁴⁷ O *factum* da razão tem origem *a priori*, portanto, é independente da experiência. Kant acredita que o *factum* é o elemento diferencial da segunda *Crítica* em

²⁴⁴ KANT, *KpV*, AA 5: 04.

²⁴⁵ KANT, *KpV*, AA 5: 03, negrito e parênteses do autor, itálico e colchetes nossos.

²⁴⁶ KANT, *KpV*, AA 5: 29/30, grifos do autor.

²⁴⁷ Cf. KANT, *KpV*, AA 5: 31.

relação à *Fundamentação*, pois, através dele, torna-se possível comprovar a realidade da lei da moralidade e que a razão pura pode ser prática. É o que constatamos ao ler a seguinte passagem:

Esta Analítica demonstra que a razão pura pode ser prática – isto é, pode determinar por si a vontade independentemente de todo o empírico –, e isto na verdade mediante um *factum*, no qual a razão pura deveras se prova em nós praticamente, a saber, a autonomia na proposição fundamental da moralidade, pela qual ela determina a vontade ao ato. – Ela mostra ao mesmo tempo que este *factum* vincula-se indissolúvelmente à consciência da liberdade da vontade, antes, é idêntico a ela.²⁴⁸

Através do *factum* o sujeito agente se coloca como partícipe de outra ordem da causalidade que não a natural, qual seja, a causalidade por liberdade, porque ele assume como realmente possível a autodeterminação de sua vontade. Dessa forma, *i.e.*, admitindo a realidade da lei moral e da liberdade mediante um *factum* da razão, o sujeito assume outro ponto de vista além do sensível e empiricamente determinado: o do mundo inteligível. Sendo assim, complementa Kant,

[...] a lei moral efetivamente nos transporta, em ideia, a uma natureza em que a razão pura, se fosse acompanhada da sua correspondente faculdade física, produziria o sumo bem, e ela determina nossa vontade a conferir ao mundo sensorial a forma de um todo de entes racionais.²⁴⁹

Disso não se segue que a lei da moralidade, e com ela a liberdade, ficam provadas da mesma maneira como que os objetos empíricos são provados, *i.e.*, na experiência através da faculdade da sensibilidade e da faculdade do entendimento, respectivamente, das formas *a priori* da intuição, espaço e tempo, e das categorias. Portanto, a realidade da moralidade e da liberdade da vontade se dá no âmbito do uso prático da razão e não no do uso teórico-científico. Trata-se aqui, na verdade, da inserção de sua concepção prático-metafísica por meio da qual conceitos metafísi-

²⁴⁸ KANT, *KpV*, AA 5: 42.

²⁴⁹ KANT, *KpV*, AA 5: 43.

cos fundamentais serão comprovados como objetivamente necessários para diferentes campos da filosofia prática, conforme ainda pretendemos melhor elucidar. Diante disso, Kant reconhece que a prova da lei moral e da liberdade da vontade por meio de dedução não é possível. Segundo ele, o *factum* prova “[...] não apenas a possibilidade mas a efetividade em entes que reconhecem essa lei [moral] como obrigatória para eles”.²⁵⁰

É importante deixar nítido que através do *factum* da razão Kant acredita ter demonstrado a realidade da lei da moralidade, possível através da autonomia da vontade. A lei moral é formal, ou seja, é de origem a *priori*, portanto, não pode ser determinada por nenhum elemento material, empírico. Ao contrário, sua determinação é o princípio da autonomia da vontade, que se expressa na forma de um imperativo que é categórico, e que comprova a sua realidade mediante um *factum*, *i.e.*, mediante a consciência moral do sujeito racionalmente determinado. Assim, qualquer objeto (ou juízo) sob o título de bom ou mal só pode ser analisado moralmente a partir da fórmula da lei da moralidade que serve como critério para nosso agir, e não ao contrário, ou seja, o objeto determinar o que é moralmente correto ou não.

2.2.2 Deus e a imortalidade da alma

2.2.2.1 O status epistêmico dos postulados

Muito embora Kant tenha inicialmente se debruçado sobre os conceitos de Deus e imortalidade da alma na obra inaugural de seu sistema crítico, cujo propósito maior era teórico, pois visava dar conta das investidas da razão pura em conhecer objetos como esses, é no uso prático dessa faculdade que tais ideias adquirem o *status* mais importante sob o ponto de vista da metafísica. A propósito, tendo em vista um dos objetivos deste trabalho, o qual esta seção corrobora para sustentar, é digno de destaque que o *status* de postulados que os conceitos de Deus e de imor-

²⁵⁰ KANT, *KpV*, AA 5: 47, colchetes nossos.

talidade da alma – assim como o de liberdade – adquirem no terreno prático da razão representa uma etapa decisiva para a passagem da fase crítico-transcendental da filosofia de Kant em direção a sua fase metafísico-doutrinal, de caráter prático. Ademais, não podemos perder de vista que, assim como ocorrera na *KrV*, o comprometimento maior de Kant na *KpV* continua sendo com a metafísica.

Kant introduz os conceitos de Deus e de imortalidade da alma na parte “Dialética” da segunda *Crítica* após ter confirmado e comprovado os resultados obtidos pela *Fundamentação* acerca da determinação das bases da moralidade na parte “Analítica” daquela obra. Ou seja, mediante o conceito de liberdade da vontade ele acredita ter demonstrado a possibilidade real (como um *factum*) da razão prática pura e, conseqüentemente, da lei moral.²⁵¹ Posto isso, a “Dialética” tem como objetivo avançar em direção a um novo terreno que não mais aquele da fundamentação da moralidade, a saber, o terreno que abriga as conseqüências do agir moralmente considerado. Determinar as possíveis conseqüências do agir moral – fundado em ações determinadas pela autonomia da vontade, através do imperativo categórico – significa, nos termos do autor, estabelecer o objeto incondicionado da razão pura. A argumentação do interior da “Dialética” a respeito do objeto incondicionado da razão pura desenvolve-se a partir da constatação de que mediante ele o uso prático da razão obtém certa primazia sob o uso teórico-especulativo.

Diante do exposto até aqui urge perguntar: I) qual a relação dos postulados com a apregoada primazia do uso prático da razão pura sob o uso especulativo?; II) qual a relação dos postulados com a determinação do objeto incondicionado da razão pura? Antes de tentar respondê-las faz-se necessário esclarecer o que Kant entende pelo termo “postulado”, sobretudo no contexto da segunda *Crítica*.

De acordo com o autor, postular significa estar racionalmente justificado a crer em algo, ainda que não tenhamos condições, por falta de

²⁵¹ KANT, *KpV*, AA 5: 121.

evidências, de demonstrar e comprovar a veracidade dessa crença. Evidentemente, postular não se iguala ao conhecimento, pois se tratam de condições epistêmicas muito distintas, cruciais para distingui-las inclusive em termos de relevância, e Kant tem plena ciência disso. Contudo, eis o problema importante a ser elucidado na noção de postulado de Kant: qual o *status* epistêmico que ele atribui aos postulados práticos, uma vez que se torna racionalmente justificável uma crença sem evidências? Nesse sentido, Willaschek²⁵² pontua duas condições que devem ser preenchidas para que, de acordo com o autor das *Críticas*, tenhamos um postulado prático, *i.e.*, uma crença racionalmente justificada ainda que sem evidências, a saber: I) não deve haver evidências empíricas nem argumentos conclusivos *a priori* a favor ou contra a crença em questão, o que pode ser denominado de uma crença teoricamente indeterminável (*a belief theoretically undecidable*); II) assegurar a crença em questão através da necessidade racional da lei da moralidade, denominada de crença praticamente necessária (*a belief practically necessary*). Portanto, um postulado da razão prática pura nada mais é do que uma proposição teórica fundada em uma crença que é tanto teoricamente indeterminável quanto praticamente necessária. Como se lê na definição apresentada por Kant na passagem a seguir: um postulado da razão prática pura é “[...] uma proposição **teórica**, mas indemonstrável [*nicht erweislich*] enquanto tal, na medida em que ele é inseparavelmente inerente a uma lei **prática** que vale incondicionalmente *a priori*”.²⁵³

Considerando as condições apontadas acima por Willaschek, que nos parecem fiéis à definição de postulado prático oferecida por Kant, podemos entender que a crença teórica do sujeito racional num postulado é indeterminável porque não somos capazes de determinar pela experiência, qualquer objeto que corresponda àquele postulado. Portanto, e assim recordamos os resultados da primeira *Crítica*, os postulados

²⁵² WILLASCHEK, Marcus. The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate. In: REATH, Andrews; TIMMERMANN, Jens. **Kant’s critique of practical reason: a critical guide**. New York: Cambridge University Press. 2010. p. 169.

²⁵³ KANT, *KpV*, AA 5: 122, grifos do autor, colchetes nossos.

são crenças subjetivamente suficientes, porém objetivamente insuficientes. Subjetivamente suficientes porque a crença, por si só, diz respeito ao foro íntimo do sujeito que pode, e possui motivos internos para, justificá-la racionalmente como crença pessoal. Mas é objetivamente insuficiente porque esse mesmo sujeito racional não possui condições epistêmicas de extrapolar o nível íntimo de sua crença comprovando sua veracidade e, portanto, sua validade objetiva, *i.e.*, para além de si mesmo.

São dignas de recordação as reflexões de Kant registradas na terceira seção de “O cânone da razão pura” da primeira *Crítica*, intitulada “Do opinar, do saber e do crer”²⁵⁴, devido às suas explicações e distinções entre aqueles três níveis de validade do juízo. Distingue Kant no “Cânone”:

*A opinião é uma crença, que tem consciência de ser insuficiente, tanto subjetivamente como objetivamente. Se a crença apenas é subjetivamente suficiente e, ao mesmo tempo, é considerada objetivamente insuficiente, chama-se fé. Por último, a crença, tanto objetiva como subjetivamente suficiente, recebe o nome de saber. A suficiência subjetiva designa-se por convicção (para mim próprio); a suficiência objetiva, por certeza (para todos).*²⁵⁵

Ora, fica evidente pela passagem acima que os postulados da razão prática pura, quando considerados apenas pelo primeiro critério (crença teoricamente indeterminável) apontado por Willaschek, não passam de meros artigos de fé.²⁵⁶ Contudo, quando observamos o segundo critério (crença praticamente necessária) para que uma crença seja considerada um postulado, nos damos conta de que não se trata de uma fé qualquer, mas de uma fé moral. Tanto é assim que esse tipo de crença está fundamentada na moralidade, comprovada, segundo Kant, pela “Analítica” da

²⁵⁴ KANT, *KrV*, A 820/B 848. “Vom Meinem, Wissen und Glauben”. Kant também discorre sobre o opinar, o saber e o crer nos parágrafos AA 09: 66-68 na chamada *Lógica Jäsche* (1800).

²⁵⁵ KANT, *KrV*, B 850, itálicos e parênteses do autor, negritos acrescentados.

²⁵⁶ Sobre isso, diz Kant (*KrV*, B 851, grifos do autor): “Em caso algum, a não ser do ponto de vista prático, pode a crença teoricamente insuficiente ser chamada fé. Ora, este ponto de vista prático é ou a *habilidade* ou a *moralidade*. A primeira refere-se a fins arbitrários e contingentes, a segunda, a fins absolutamente necessários”.

segunda *Crítica*. Todavia, é preciso que se diga que ele não está defendendo, dessa forma, que somos moralmente obrigados a acreditar em Deus e numa vida futura – embora sua afirmação de que “[...] é moralmente necessário admitir a existência de Deus”²⁵⁷ quando descontextualizada, nos leve a pensar no contrário.²⁵⁸ O que Kant alega em defesa dos postulados serem crenças racionalmente justificadas é que eles consistem em proposições cuja referência é necessariamente prática, ou seja, não teórica, como o autor explica no excerto abaixo.

É o caso de observar aqui que essa necessidade moral é **subjetiva**, isto é, uma carência, e não **objetiva**, ou seja, ela mesma um dever; pois não pode haver absolutamente um dever de admitir a existência de uma coisa (porque isto concerne meramente ao uso teórico da razão). Tampouco se entende com isso que a admissão da existência de Deus **como um fundamento de toda a obrigação em geral** seja necessária (pois uma obrigação, como foi suficientemente provado, depende apenas da autonomia da própria razão).²⁵⁹

Dessa maneira, Kant quer destacar que não há no uso prático da razão pura qualquer ampliação de nossas capacidades cognitivas para além daquelas demonstradas pela primeira *Crítica* a respeito do uso teórico-especulativo da razão. O que ocorre é que no caso dos postulados práticos o sujeito está racionalmente justificado a acreditar nesses objetos devido àquilo que os fundamenta, ainda que não tenha evidências para tanto. E o que fundamenta tal crença justificada é a lei da moralidade pautada na razão.²⁶⁰ Com efeito, as anteriores ideias de Deus, imortalidade da alma e liberdade, agora postulados da razão prática pura, adquirem realidade

²⁵⁷ KANT, *KpV*, AA 5: 71. O contexto dessa afirmação do autor é da discussão sobre a necessidade moral de buscarmos promover o Sumo Bem. Se consistir num dever buscar promovê-lo, então se deve admitir como consequência a **necessidade de postularmos** a existência de Deus, único ser capaz de nos conceder o Sumo Bem.

²⁵⁸ Cabe lembrar aqui a categórica afirmação de Kant a esse respeito: “[...] uma fé que seja ordenada é um disparate” (KANT, *KpV*, AA 5: 144).

²⁵⁹ KANT, *KpV*, AA 5: 126, grifos e parênteses do autor.

²⁶⁰ Conforme afirma Kant em *KpV*, AA 5: 132: “Todos esses postulados partem da proposição fundamental da moralidade, que não é nenhum postulado, mas uma lei pela qual a razão determina imediatamente a vontade; esta vontade, precisamente por ser determinada desse modo, como vontade pura, exige essas condições necessárias ao cumprimento de seu preceito”.

objetiva. Willaschek²⁶¹ destaca que quando Kant afirma que essas ideias têm realidade objetiva “[...] não significa que esses *objetos* realmente existem [...], mas que o conteúdo dessas ideias é suficientemente específico para se referir a objetos determinados”. Ou ainda, conforme a elucidação de Hamm sobre essa questão, “[r]econhecer a sua [das ideias da razão, agora postulados] ‘realidade objetiva’ e fazer delas um uso ‘imane[n]te’ e ‘constitutivo’ não significa, é claro, que as ideias postuladas podem transformar-se em objetos de conhecimento”.²⁶² Trata-se, na verdade, complementa ele, “[...] de um ‘considerar-como-verdadeiro’ [*Fürwahrhalten*]”.²⁶³

2.2.2.2 A importância sistemática dos postulados

Explicado o *status* epistemológico dos postulados da razão prática pura, podemos agora concentrar os esforços nas questões arroladas acima: I) qual a relação dos postulados com a apregoada primazia do uso prático da razão pura sob o uso especulativo?; II) qual a relação dos postulados com a determinação do objeto incondicionado da razão pura?

I) Conforme já mencionado, na *Crítica da razão pura*, os conceitos de Deus, imortalidade da alma e liberdade eram considerados ideias da razão porque não possuíam qualquer referência à experiência para, dessa maneira, se tornarem objetos de conhecimento teórico-especulativo. Tratava-se de ideias regulativas da razão pura que não contribuíam para a ampliação de nossos limites cognitivos. Não obstante essa caracterização, a razão teórico-especulativa mantém seu interesse em conhecer tais ideias, redundando assim em devaneios da imaginação e do pensamento. Por outro lado, em seu uso prático as ideias adquirem novo *status* epistêmico, conforme abordado, tornando-se postulados práticos da razão

²⁶¹ Willaschek, 2010, p. 191, tradução nossa. No original: “[...] *this does not mean that their objects really exist [...], but rather that the content of these ideas is specific enough in order to refer to determinate objects*”.

²⁶² HAMM, Christian. O lugar sistemático do Sumo Bem em Kant. In: *Studia Kantiana*, nº 11, 2011, p. 51. Colchetes nossos.

²⁶³ HAMM, 2011, p. 51. Colchetes do autor.

pura. Ou seja, a crença nos postulados está fundamentada na lei moral e, por isso, os postulados de Deus, imortalidade da alma e liberdade adquirem no terreno prático da razão a realidade objetiva que não obtiveram no terreno teórico-especulativo. Dessa forma, a razão amplia seu escopo de atuação e satisfaz seu inevitável interesse em conhecer (ainda que praticamente) tais objetos. É o que podemos entender da seguinte afirmação de Kant:

Esses postulados [Deus, imortalidade da alma e liberdade] não são dogmas teóricos mas **pressuposições** em sentido necessariamente prático, logo, em verdade, não ampliam o nosso conhecimento especulativo, mas conferem realidade objetiva às ideias da razão especulativa **em geral** (mediante sua referência ao domínio prático) e justificam conceitos, cuja possibilidade ela, do contrário, nem sequer poderia arrogar-se afirmar.²⁶⁴

De acordo com Willaschek²⁶⁵, Kant alega que estar racionalmente justificado a crer em algo sem as devidas evidências para sustentar essa crença é equivalente à alegação de que o uso da razão prática pura tem primazia sobre o uso teórico-especulativo. Kant discute especificamente o assunto da primazia do uso da razão pura, seja ele prático ou teórico, na seção intitulada “Do primado da razão prática pura em sua vinculação com a razão especulativa”²⁶⁶, na “Dialética” da segunda *Crítica*. O autor inicia sua análise apontando o que julga ser o critério de determinação da primazia de um uso da faculdade pura sobre o outro, a saber, o interesse. A partir disso, fica mais compreensível a equivalência destacada por Willaschek, citada acima. Para Kant, “[o] interesse de seu [da razão] uso especulativo consiste no **conhecimento** do objeto até os princípios supremos *a priori*, e o do uso prático na determinação da **vontade** em relação ao fim último e completo”.²⁶⁷

²⁶⁴ KANT, *KpV*, AA 5: 132, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos.

²⁶⁵ WILLASCHEK, 2010, p. 170.

²⁶⁶ KANT, *KpV*, AA 5: 119.

²⁶⁷ KANT, *KpV*, AA 5: 119, grifos do autor, colchetes nossos.

Kant centra-se no interesse da razão pura como critério de determinação da primazia de um de seus usos porque ele entende que há certa prerrogativa [*den Vorzug*] entre os interesses dessa faculdade superior. Devemos lembrar que o interesse da razão pura sempre esteve direcionado ao incondicionado, como as “Antinomias” da primeira *Crítica* apontaram e a “Dialética” da segunda *Crítica* destacou. A propósito, cabe lembrar ainda que em se tratando desse inevitável interesse da razão, em seu uso especulativo, poucos êxitos ela obteve. Porém, algo diferente ocorre em seu uso prático, conforme a doutrina dos postulados da razão pura demonstrou, a saber, nesse domínio a razão satisfaz seu interesse em obter realidade objetiva a respeito de certas ideias, ainda que na forma de postulados, *i.e.*, crenças racionalmente justificadas – porque fundadas em princípios *a priori* –, mas sem evidências. Dessa forma, a razão em seu uso especulativo também satisfaz seus interesses, afinal, como o autor chama atenção, “[...] se trata sempre de uma e mesma razão que, seja de um ponto de vista teórico ou prático, julga segundo princípios *a priori* [...]”.²⁶⁸ Assim, assevera ele:

[...] não se pode de modo algum exigir da razão prática pura estar subordinada à razão especulativa e, pois, inverter a ordem, porque todo o interesse é por fim prático e mesmo o interesse da razão especulativa é somente condicionado e unicamente no uso prático é completo.²⁶⁹

II) A segunda questão a que nos propusemos investigar aqui se refere à relação entre os postulados práticos e o incondicionado da razão pura. Como já aludido, a razão pura em seu uso prático mantém o mesmo interesse pelo incondicionado demonstrado em seu uso teórico-especulativo. E é exatamente nesse aspecto, a respeito da satisfação do interesse da razão pura que aquele uso se sobressai sobre esse, pois, conforme argumentado, os postulados consistem em representações do incondicionado da razão cujo fundamento é *a priori*. Porém, há uma

²⁶⁸ KANT, *KpV*, AA 5: 121, grifo do autor.

²⁶⁹ KANT, *KpV*, AA 5: 121.

representação do incondicionado que reúne todas as demais, inclusive os postulados, num único objeto da razão pura, a saber, o Sumo Bem, como atesta Kant nesta passagem da segunda *Crítica*:

Como razão prática pura ela procura para o praticamente condicionado [...] igualmente o incondicionado e, em verdade, não como fundamento determinante da vontade; mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), ela procura a *totalidade incondicionada* do **objeto** da razão prática pura sob o nome de **sumo bem**.²⁷⁰

Os postulados práticos nada mais são do que condições de possibilidade do objeto incondicionado que representa o fim último da razão pura. Como argumentaremos mais detalhadamente na sequência do trabalho, liberdade, Deus e imortalidade da alma são pressuposições necessárias para a promoção e/ou realização do Sumo Bem. Portanto, aqueles conceitos tomados como meras ideias regulativas pelo uso teórico-especulativo da razão se tornam no uso prático pressupostos necessários para a efetivação do objeto incondicionado que representa o fim último da razão pura, em todos os seus usos. Cabe mencionar aqui que na terceira *Crítica*, Kant reconstitui a argumentação moral sobre o *status* epistêmico dos, por ora, postulados práticos da razão pura. Contudo, conforme analisamos na terceira seção deste estudo, a argumentação do autor desenvolvida nas duas primeiras partes daquela obra assume como elemento fundamental para pensarmos a necessidade prática dos postulados e do Sumo Bem a determinação das características e capacidades da faculdade de julgar.

2.2.3 O Sumo Bem (*das höchste Gut*)

Kant apresenta pela primeira vez o conceito de Sumo Bem de maneira sistemática e concatenada aos demais elementos a ele relacionados no capítulo “O cânone da razão pura” da primeira *Crítica*. Ao nos reme-

²⁷⁰ KANT, *KpV*, AA 5: 108, grifos e parênteses do autor, itálicos nossos.

termos àquele contexto verificamos que toda a estrutura conceitual que se articula com esse conceito já é lá apresentada, ao menos em germe. Tanto é assim que as considerações que o autor tece a partir de sua filosofia moral madura, principalmente a partir da “Dialética” da segunda *Crítica*, são para elucidar as características do Sumo Bem e o teor da relação com os demais conceitos morais, assim como para corrigir certas incongruências presentes em noções fundamentais envolvidas a esses conceitos desde o “Cânone”. Faz-se necessário lembrar que naquele capítulo da *KrV* ele introduz as variantes conceituais do Sumo Bem: sumo bem originário e Sumo Bem derivado.²⁷¹ O primeiro se refere a um ser racional onipotente, único capaz de unificar virtude e felicidade, *i.e.*, Deus, sendo que ali as atenções de Kant parecem mais direcionadas a essa variante do conceito. A segunda variante conceitual, o Sumo Bem derivado, representa a ideia de um mundo moral (*moralische Welt*) futuro onde a felicidade é distribuída por Deus proporcionalmente à virtude do sujeito humano. Portanto, já no “Cânone”, Deus consistia numa condição de possibilidade da união dos elementos que compõem o Sumo Bem derivado, porém, diferentemente do exposto pelo autor na “Dialética” da segunda *Crítica*, na qual a variante “originário” se refere à virtude, naquele capítulo da primeira *Crítica* “originário” se referia a Deus, como podemos ler nesta passagem dessa obra:

Designo por *ideal do sumo bem* a ideia de semelhante inteligência, na qual a vontade moralmente mais perfeita, ligada à suprema beatitude, é a causa de toda a felicidade no mundo, na medida em que esta felicidade está em exata relação com a moralidade (com o mérito de ser feliz). Assim, a razão pura só pode encontrar no ideal do sumo bem *originário* o princípio da ligação praticamente necessária dos dois elementos do sumo bem derivado, ou seja, de um mundo inteligível, isto é, *moral*.²⁷²

²⁷¹ Em Cortes, 2010 (p. 37, nota 64), lançamos mão da seguinte terminologia para distinguir ambos os conceitos: sumo bem (com iniciais minúsculas) para a variante originária do conceito; Sumo Bem (com iniciais maiúsculas) para a variante derivada do mesmo. Por esse motivo, mantemos neste trabalho a mesma terminologia anteriormente empregada com o intuito de distinguir os diferentes significados do conceito em causa.

²⁷² KANT, *KrV*, B 838-839, grifos do autor.

Na segunda *Crítica* aquilo que era o sumo bem originário no “Cânnone”, *i.e.*, Deus, assume o *status* de um postulado – mantendo-se como uma das condições de possibilidade do Sumo Bem derivado, conforme já argumentado – e a ênfase do autor, daí em diante, direciona-se exclusivamente à variante conceitual “derivado”.

Kant se debruça sobre o conceito de Sumo Bem no segundo capítulo da “Dialética da razão prática pura” da segunda *Crítica*, denominado “Da dialética da razão pura na determinação do conceito de sumo bem”.²⁷³ Antes de analisar as considerações sobre o Sumo Bem propriamente dito, entendemos ser necessário tecer alguns comentários sobre o que o autor quer dizer com a “determinação” [*Bestimmung*] daquele conceito.

O Sumo Bem é abordado na segunda *Crítica* numa seção dialética porque, assim como ocorre com a razão em seu uso teórico-especulativo, a razão prática pura também redundava em ilusão devido ao seu inevitável interesse em estabelecer uma síntese incondicionada para o praticamente condicionado, sendo que o Sumo Bem representa essa totalidade incondicionada.²⁷⁴ Por isso novamente a necessidade de uma “Dialética”, porém agora do uso prático da razão pura. Ou seja, a “Dialética” visa desfazer os equívocos da razão consigo mesma. Para tanto, Kant assegura que

Determinar [*zu bestimmen*] essa ideia [do Sumo Bem, *i.e.*, da totalidade incondicionada] de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria** e esta, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** no sentido em que a palavra foi entendida pelos Antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto, e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido.²⁷⁵

Dessa forma, conforme a passagem supracitada e o título do segundo capítulo da “Dialética” evidenciam, o objetivo dessa parte da segunda *Crítica* é, primeiro, desfazer a ilusão da razão prática pura consigo mes-

²⁷³ KANT, *KpV*, AA 5: 110.

²⁷⁴ KANT, *KpV*, AA 5: 194.

²⁷⁵ KANT, *KpV*, AA 5: 194, grifos do autor, colchetes nossos.

ma, na medida em que almeja uma totalidade incondicionada, *i.e.*, o Sumo Bem; e, em segundo lugar, determinar [*zu bestimmen*] esse conceito. Portanto, no que tange à determinação do Sumo Bem, deve-se ter em mente que, de acordo com a argumentação de Kant na *KpV*, sua realização passa pela solução da antinomia da razão prática pura.

Kant inicia sua análise mais pormenorizada do Sumo Bem alertando para um equívoco comum, já em seu tempo, cometido por intérpretes que desconsideraram a ambiguidade do termo “sumo” (*höchstes*). A ambiguidade consiste no seguinte: “sumo” pode significar tanto o supremo (no latim: *supremum*; em alemão: *das Oberste*), quanto o consumado (no latim: *consummatum*).²⁷⁶ Como alertou Rohden²⁷⁷, Kant distingue aqui os conceitos de *höchstes Gut* e *oberstes Gut*, e insere ao último o adjetivo latino *supremum*. Ele introduz essa distinção entre os diferentes significados do termo “sumo” para deixar evidente que *oberstes Gut*, *i.e.*, o bem supremo, consiste naquela “condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra”²⁷⁸, ou ainda, o bem supremo (*oberstes Gut* ou *supremum*) que também pode ser denominado de *originarium*. Ora, considerando que se trata do bem *originarium*, condição incondicionada, é evidente que estamos tratando aqui do primeiro elemento que compõe o Sumo Bem, a saber, a virtude.

Já *höchstes Gut* representa o segundo significado do termo “sumo”, enquanto bem consumado (*consummatum*) e, de acordo com o autor, “é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie”²⁷⁹ ou, dito numa só palavra, que é *perfectissimum* e que, seguindo uma longa e antiga tradição latina²⁸⁰, é traduzido por Sumo Bem. Portanto, o Sumo Bem (*das höchste Gut*) – o *consummatum*, o *perfectis-*

²⁷⁶ KANT, *KpV*, AA 5: 110.

²⁷⁷ Na nota 189 de sua tradução da *Crítica da razão prática* (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Edição bilingue. Trad. e notas de Valerio Rohden. Martins Fontes: São Paulo. 2003).

²⁷⁸ KANT, *KpV*, AA 5: 110.

²⁷⁹ KANT, *KpV*, AA 5: 110.

²⁸⁰ Na nota 189 de sua tradução da *Crítica da razão prática* (KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Edição bilingue. Trad. e notas de Valerio Rohden. Martins Fontes: São Paulo. 2003).

simum – consiste na realização da união de dois elementos, quais sejam: a virtude (*oberstes Gut* ou *supremum* ou *originarium*), enquanto mérito de ser feliz, e felicidade, de acordo com a dignidade de ser feliz do sujeito agente, obtida pelo mérito.

No tocante à obtenção do mérito de ser feliz, *i.e.*, de praticarmos ações moralmente virtuosas, primeiro elemento do Sumo Bem, tanto a *Fundamentação* quanto a “Analítica” da segunda *Crítica* demonstraram sua possibilidade através da comprovação da lei moral. Nesses trabalhos ele argumentara que ao nos tornarmos sujeitos morais, portanto merecedores de felicidade, criamos natural e racionalmente a expectativa de consumir tal merecimento em um bem perfeito, completo, ou seja, na própria felicidade distribuída conforme o mérito.

O autor é bastante enfático ao apresentar a composição do Sumo Bem, como podemos ler na seguinte passagem:

Que a **virtude** (como o merecimento a ser feliz) seja a **condição suprema** de tudo o que possa parecer-nos sequer desejável, por conseguinte também de todo o nosso concurso à felicidade, portanto seja o bem **supremo**, foi provado na Analítica. Mas nem por isso ela é ainda o bem completo e consumado, enquanto objeto da faculdade de apetição de entes finitos racionais; pois para sê-lo requer-se também a **felicidade** e, em verdade, não apenas aos olhos fâcciosos da pessoa que se faz a si mesma fim, mas até no juízo de uma razão imparcial que considera aquela felicidade em geral no mundo como fim em si. Pois ser carente de felicidade e também digno dela, mas apesar disso não ser participante dela, não pode coexistir com o querer perfeito de um ente racional que ao mesmo tempo tivesse todo o poder, ainda que pensemos um tal ente apenas a título de ensaio. Ora, na medida em que virtude e felicidade constituem em conjunto a posse do sumo bem em uma pessoa, mas que com isso também a felicidade, distribuída bem exatamente em proporção à moralidade (enquanto valor da pessoa e do seu merecimento de ser feliz), constitui o **sumo bem** de um mundo possível, assim este <sumo bem> significa o todo, o bem consumado, no qual, contudo, a virtude é sempre como condição o bem supremo, porque ele não tem ulteriormente nenhuma condição acima de si, enquanto a felicidade, sem dúvida, é sempre algo agradável ao que a possui, mas não algo que é por si só, absolutamente e sob todos os

aspectos, bom, porém pressupõe sempre como condição a conduta legal moral.²⁸¹

A “Antinomia” da razão surge da necessidade de determinação do método, digamos assim, de união dos elementos que compõem o Sumo Bem: virtude enquanto mérito de ser feliz, e felicidade como consumação daquele merecimento. Ou virtude e felicidade conectam-se analiticamente (conexão lógica) ou conectam-se sinteticamente (conexão real), “[...] aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a lei da causalidade”.²⁸² A dificuldade de unificação repousa na diversidade existente entre virtude e felicidade. Segue-se que a conexão entre ambas não pode ocorrer de modo analítico, já que de uma não decorre logicamente a outra: do fato de sermos virtuosos não se segue logicamente que seremos felizes; assim como do fato de sermos felizes não decorre logicamente que seremos virtuosos. Portanto, conclui Kant, a vinculação entre virtude e felicidade para consumir o Sumo Bem só pode ocorrer de maneira sintética (conexão real) *a priori*, afinal, como afirma ele, “É *a priori* (moralmente) necessário **produzir o sumo bem mediante a liberdade da vontade**; logo, também a condição de possibilidade do mesmo tem que depender meramente de fundamentos cognitivos *a priori*”.²⁸³

Ao afirmar que a conexão entre os elementos que compõem o Sumo Bem deve ser real (sintética), Kant quer dizer que se trata de uma conexão no âmbito prático, possível através de nossas ações.²⁸⁴ Por isso a vinculação entre ambos os elementos não pode ocorrer de maneira desordenada. Ao contrário, há uma ordem dos elementos a ser respeitada rigorosamente, sob pena de corromper a fundamentação da moralidade caso isso não ocorra. Portanto, diz ele, “ou o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude, ou a máxima da virtude tem

²⁸¹ KANT, *KpV*, AA 5: 110-111, grifos do autor.

²⁸² KANT, *KpV*, AA 5: 111.

²⁸³ KANT, *KpV*, AA 5: 112-113, grifos e parênteses do autor. Conforme será argumentado na última seção deste trabalho, Kant reconstrói essa argumentação moral em defesa da crença em Deus, enquanto condição de possibilidade do Sumo Bem, na terceira *Crítica*.

²⁸⁴ KANT, *KpV*, AA 5: 113.

que ser a causa eficiente da felicidade”.²⁸⁵ Kant rechaça a primeira alternativa porque, como é evidente, se a aceitarmos teremos que admitir como consequência que ações morais podem se fundamentar em princípios subjetivos empíricos orientados pelo desejo de felicidade. Ou seja, admitiríamos fundamentos heterônomo para a moralidade e assim contradiríamos radicalmente sua doutrina ética que estabelece as bases para o agir moralmente correto na autonomia da vontade do sujeito racional. Ou, nas palavras do próprio autor,

[...] [o] primeiro caso [‘o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude’] é **absolutamente** impossível, porque (como foi provado na Analítica) máximas que põem o fundamento determinante da vontade na aspiração a sua felicidade não são de modo algum morais e não podem fundar nenhuma virtude.²⁸⁶

Mas, diferentemente do que é possível pensar, inicialmente ele também parece descartar a segunda alternativa – “máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade” – porque, conforme aludido, ainda que sejamos virtuosos não se segue, logicamente, que seremos felizes. Porém, enquanto Kant considera a primeira alternativa como absolutamente falsa, por outro lado considera a segunda apenas “**condicionalmente** falsa”.²⁸⁷ Como solucionar essa antinomia na qual a razão prática pura se envolve na medida em que se vê obrigada por si mesma a determinar a unificação de elementos que compõem uma totalidade incondicionada, virtude e felicidade sob o título de Sumo Bem, e que, para tanto, precisa estabelecer uma ordem de relação entre esses componentes sem que com isso coloque em risco as fundações da moralidade ou estabeleça uma relação impropriedade? Para solucionar esse problema, o autor recorre novamente a sua doutrina do idealismo transcendental, mais especificamente à teoria da dupla cidadania humana:

²⁸⁵ KANT, *KpV*, AA 5: 113.

²⁸⁶ KANT, *KpV*, AA 5: 113, grifo do autor.

²⁸⁷ KANT, *KpV*, AA 5: 114, grifo do autor.

somos sujeitos que vivemos no mundo fenomênico, porém com a capacidade de participarmos do mundo noumênico através da faculdade da razão pura.

Se nos pensarmos como partícipes de um mundo noumênico, para além do mundo fenomênico, então, podemos admitir: I) a felicidade como consequência real (prática) de nosso agir moralmente considerado, *i.e.*, de nosso agir virtuoso; II) o postulado de Deus, único ser capaz de consumir a conexão entre nosso mérito de ser feliz e a felicidade; III) a imortalidade da alma e, conseqüentemente, um mundo futuro onde a união entre ambos os elementos do Sumo Bem seria efetivada por aquele ser onipotente.

Portanto, da mesma forma que ocorreu com a razão pura em seu uso teórico-especulativo, não há um verdadeiro conflito de leis (antinomia) da razão pura em seu uso prático, pois a primeira proposição (“o apetite de felicidade tem que ser a causa motriz de máximas da virtude”) é “absolutamente impossível” e nem sequer entra em causa aqui; já a segunda (“máxima da virtude tem que ser a causa eficiente da felicidade”) é só condicionalmente impossível, sendo que se admitirmos certas condições (nossa existência noumênica, os postulados de Deus e de imortalidade da alma), então o Sumo Bem se torna prática e sinteticamente possível, como atesta o autor neste excerto:

Mas, visto que eu não apenas estou facultado a pensar a minha existência também como *noumenon* em um mundo do entendimento, porém tenho até na lei moral um fundamento determinante puramente intelectual de minha causalidade (no mundo dos sentidos), não é impossível que a moralidade da disposição tenha um nexa, se não imediato, contudo mediato (através de um autor inteligível na natureza) e, em verdade, necessário como causa, com a felicidade como efeito no mundo sensorial, cuja vinculação em uma natureza que é simplesmente objeto dos sentidos jamais pode ocorrer de outro modo senão contingentemente e não pode bastar para o sumo bem.

Portanto, apesar dessa aparente colisão de uma razão prática consigo mesma, o sumo bem é o fim supremo necessário de uma vontade determinada moralmente, um verdadeiro objeto da mesma; pois ele é possível praticamente, e as máximas da última, que em sua matéria se referem a ele, têm realidade objetiva que através daquela autonomia foi inicialmente encontrada na vinculação da

moralidade com a felicidade segundo uma lei universal, mas a partir de um simples mal-entendido, porque se tomou a relação entre os fenômenos por uma relação das coisas em si mesmas com esses fenômenos.²⁸⁸

Portanto, dessa maneira Kant acredita ter solucionado a “Antinomia da razão prática pura” e, conseqüentemente, deduzido o conceito de Sumo Bem na medida em que demonstrou quais são as condições de sua possibilidade e, ademais, que tais condições são moralmente necessárias, assim como o próprio objeto incondicionado da razão (prática) pura.

Retornamos agora ao debate sobre as diferenças conceituais em torno do Sumo Bem. Apontou-se nessa seção para a ocorrência de uma mudança de concepção conceitual de Kant entre o contexto do “Cânone” da primeira *Crítica* e o contexto da “Dialética” da *KpV*. É possível explicitar essas mudanças através do esquema em anexo.²⁸⁹

São mudanças semânticas como observadas na tabela em anexo que geralmente causam dificuldades entre os leitores que se propõem ao estudo do conceito kantiano de Sumo Bem. A propósito, os esforços de comentadores em torno desse conceito geralmente concentram-se em sua versão mais madura (*das höchste Gut/consummatum*), desdobrada a partir da “Dialética” da *Crítica da razão prática*. Não obstante, essa versão também gera dificuldades, não tanto conceituais (ou semânticas), quanto constitutivas (ou ontológicas), tais como sobre sua importância e função na totalidade da filosofia de Kant. Isso não significa que, passado o contexto da primeira *Crítica*, as dúvidas semânticas tenham sido totalmente superadas. Muito pelo contrário, pois na literatura kantiana especializada existem fortes divergências sobre a definição em torno do conceito de Sumo Bem, como argumentaremos mais adiante neste trabalho. Não obstante, é possível dizer que há uma unidade (ontológica) a respeito de sua definição ou, como diz Yovel²⁹⁰, há uma definição invariável desse conceito, a saber: o Sumo Bem (*das höchste Gut*) consiste no

²⁸⁸ KANT, *KpV*, AA 5: 115, grifos e parênteses de Kant.

²⁸⁹ Cf. Anexo A, nas páginas finais deste trabalho.

²⁹⁰ YOVEL, 1972, p. 255.

fim último da razão (prática) pura. Contudo, ainda que tal unidade exista, isso não significa que dela não germinem dúvidas. A próxima seção é dedicada a uma dessas dúvidas constitutivas (ou ontológicas) em torno do conceito de Sumo Bem (*das höchste Gut*).

2.2.3.1 Sobre nosso dever de promover e/ou realizar o Sumo Bem

O Sumo Bem consiste num dos elementos mais controversos e complexos da filosofia kantiana como um todo. Um dos motivos das controvérsias e dificuldade de compreensão sobre esse elemento repousa nos termos sob os quais devem ser entendidos sua consumação. Não nos referimos aqui ao modelo, digamos assim, de consumação do Sumo Bem abordado na seção anterior sobre a “Antinomia da razão prática pura” – se analítica ou sinteticamente –, mas à relação da efetivação da unidade dos componentes que o integram, virtude e felicidade, com o sujeito agente. Em outras palavras, o problema que doravante buscamos elucidar, apontado no título desta seção, se refere ao nível de comprometimento que o agente moral deve ter com a consumação do fim último da razão pura.

Um dos autores que tratou do problema aqui em causa foi L. W. Beck (1960). A via de abordagem adotada pelo pesquisador da filosofia de Kant restringe a relação da consumação daquele conceito ao seu elemento mais fundamental, a moralidade, conforme é possível constatar através de sua pergunta: “Há uma necessidade moral (dever) de buscar e promover o Sumo Bem?”.²⁹¹ Segundo ele, o único dever que possuímos vinculado ao Sumo Bem é em relação àquilo que está em nossa capacidade de realizar, a saber, a moralidade. Ele quer dizer que se no engendramento do Sumo Bem há algo que nos cabe realizar como um dever moral, esse algo nada mais é do que nos tornarmos dignos de esperar a felicidade como recompensa aos nossos atos morais. Numa só

²⁹¹ No original: “(2) *Is there a moral necessity (duty) to seek and promote it?*” (BECK, 1960, pp. 242 e 244, tradução nossa).

palavra, nos tornarmos virtuosos. Por isso, ele rejeita a afirmação de Kant de que a impossibilidade da promoção [*Beförderung*] do Sumo Bem provaria também a impossibilidade da moralidade²⁹², sendo assim também consiste em nosso dever realizar, efetivar aquele fim último da razão pura. Beck sustenta sua interpretação de que o Sumo Bem não pode consistir num dever, através da alegação de que o conceito não se faz presente em nenhuma das formulações do imperativo categórico expostas na *Fundamentação*, e não é um daqueles princípios que são também deveres, conforme a *Metafísica dos costumes* (1797) demonstrou.²⁹³

Por conseguinte, Beck faz questão de demarcar sua oposição em relação à concepção de Kant acerca do dever humano de empreender esforço para realizar o Sumo Bem, conforme é possível ler neste excerto no qual ele sustenta qual é a única parte desse conceito que consiste num dever humano efetivar: “[...] *minha* tarefa é realizar a única condição do *summum bonum* que está dentro de minhas possibilidades”.²⁹⁴ Portanto, conclui o intérprete da filosofia kantiana, “[...] é seriamente enganador dizer que há um comando para procurar o sumo bem, o qual é diferente do comando para cumprir as exigências de dever”.²⁹⁵ É a partir da ênfase no elemento mais fundamental do Sumo Bem, a moralidade, que Beck argumenta em favor desse conceito, pois “[...] todas as consequências morais esboçadas dele [Sumo Bem] (como motivo, como objeto) são esboçadas de um de seus membros (*bonum supremum*), não de ambos (*bonum consummatum*)”.²⁹⁶ Supor mais do que a obrigação que temos

²⁹² KANT, *KpV*, AA 5: 114.

²⁹³ De acordo com Herrero (1991, p. 43) em *A religião nos limites da simples razão*, Kant apresenta uma formulação do imperativo categórico que menciona explicitamente o Sumo Bem e assim comprometeria a alegação de Beck. Diz Kant: “[...] ‘faz do sumo bem possível no mundo o teu fim último’ é uma proposição sintética *a priori*, que é introduzida pela própria lei moral e pela qual, no entanto, a razão prática se estende para lá desta última” (KANT, *RGV*, AA 6: 6n).

²⁹⁴ BECK, 1960, p. 245, tradução nossa, grifos do autor. No original: “[...] *my task is to realize the one condition of the summum bonum which is within my power*”.

²⁹⁵ BECK, 1960, p. 245, tradução nossa. No original: “[...] *it is seriously misleading to say that there is command to seek the highest good which is different from the command to fulfil the requirements of duty*”.

²⁹⁶ BECK, 1960, p. 245, tradução nossa, grifos do autor. No original: “[...] *all the moral consequences drawn from it (as motive, as object) are drawn from one of its members (bonum supremum), not from both (bonum consummatum)*”.

para com a moralidade é um engano, tal qual Kant parece ter cometido, conclui Beck.²⁹⁷ A posição de Beck é compartilhada por J. G. Murphy, conforme comprova o seguinte fragmento de um trabalho do autor: “[...] qualquer obrigação para promover o *summum bonum* que pretenda ir além da obrigação de promover o *bonum supremum* [moralidade ou virtude] é simplesmente uma fraude”.²⁹⁸ Ora, a interpretação de Beck de que não consiste em nosso dever realizar o Sumo Bem, tampouco consiste em dever humano reunir forças tendo tal objetivo – posicionando-se, dessa forma, contrariamente a Kant –, tem como efeito evidente que esse conceito consiste num elemento moralmente supérfluo. A propósito, esse é o teor de sua crítica mais severa ao Sumo Bem kantiano quando afirma que: “[e]le [o Sumo Bem] não é importante para qualquer consequência prática na filosofia de Kant [...]”.²⁹⁹

A dura objeção de Beck ecoou fortemente na comunidade kantiana mundial. Tanto foi assim que, a partir dela, diversos autores se revezaram ou na defesa do Sumo Bem kantiano, em declarado contra-ataque àquele autor, ou na corroboração de suas críticas a esse conceito.

Diante das críticas e defesas motivadas pelas objeções do referido intérprete ao Sumo Bem kantiano, Caswell³⁰⁰ nos prestou grande serviço ao identificar as posições dos principais intérpretes dos trabalhos de Kant quando os ordenou de acordo com suas recepções dos problemas ligados ao conceito aqui em causa. Caswell os classificou em três categorias: revisionistas, secularistas e maximalistas.³⁰¹ A seguir, analisamos um dos trabalhos citados por Caswell como representante de cada uma das três

²⁹⁷ BECK, 1960, p. 245.

²⁹⁸ MURPHY, Jeffrey. G. The highest good as content for Kant’s ethical formalism (Beck versus Silber). In: **Kant-Studien** 56, p. 106, 1996, tradução e colchetes nossos, grifos do autor. No original: “[...] any obligation to promote the *summum bonum* which claims to pass beyond the obligation to promote the *bonum supremum* is simply a sham”.

²⁹⁹ BECK, 1960, p. 245, tradução nossa. No original: “It is not important in Kant’s philosophy for any practical consequences it might have [...]”.

³⁰⁰ CASWELL, Matthew. Kant’s conception of the highest good, the *Gesinnung*, and the theory of radical evil. **Kant-Studien** 97, 2006.

³⁰¹ Na última seção desse trabalho sustentaremos que alguns dos autores listados por Caswell como que pertencendo a uma dessas tendências interpretativas sobre o Sumo Bem, também defendem o que chamaremos de perspectiva “reducionista” sobre, especificamente, a importância desse conceito para a filosofia de Kant.

vertentes interpretativas do Sumo Bem, a fim de oferecer uma resposta ao problema sobre sua realização e/ou promoção sob o ponto de vista, exclusivamente moral, ou seja, do uso prático da razão pura.

Os revisionistas interpretam o Sumo Bem como a solução para o suposto “formalismo vazio” e subjetivo da moralidade kantiana, na medida em que esse conceito forneceria conteúdo à teoria ética de Kant. São exemplos de autores revisionistas, segundo Caswell³⁰²: Silber³⁰³, Friedman³⁰⁴ e Mark.³⁰⁵ Em seu artigo intitulado “*The importance of the Highest Good in Kant's Ethics*” (1963), cujo objetivo enunciado é refutar as críticas de Beck ao conceito kantiano de Sumo Bem, Silber nitidamente defende a perspectiva revisionista apontada por Caswell, na medida em que entende que aquele conceito não só “[...] adiciona conteúdo à forma abstrata do imperativo categórico [...]” como, mais do que isso, “[...] dá direção à volição moral”³⁰⁶ através da noção de perfeição moral. Segundo ele, a perfeição moral está localizada para além da felicidade do sujeito agente apenas, ainda que esse seja um sujeito moral. Trata-se aqui da felicidade dos outros, ou seja, o Sumo Bem – enquanto objeto da razão prática pura – representa o fim último que é dever nosso realizar porque ele representa a síntese daquela perfeição moral, numa só palavra, a felicidade dos outros. Silber tem em mente o Sumo Bem comprometido com a ideia de um mundo moral futuro, para além do mundo empírico. Portanto, em virtude dessas razões, ele entende que o Sumo Bem é de importância central para a filosofia de Kant e que, nesse sentido, consiste num dever humano realizá-lo, opondo-se assim à interpretação de Beck.

Frente ao exposto, é preciso pontuar que, embora concordemos com Silber acerca da importância e função que o Sumo Bem desempenha na

³⁰² CASWELL, 2006, p. 186.

³⁰³ SILBER, John. The importance of the Highest Good in Kant's Ethics. *Ethics* 73, April 1963.

³⁰⁴ FRIEDMAN, R. Zev. The importance and function of Kant's highest good. In: *Journal of the History of Philosophy* 22, July 1984.

³⁰⁵ MARK, Packer. The highest good in Kant's philosophy of motivation. *Idealistic Studies* 13, May 1983.

³⁰⁶ SILBER, 1963, p. 183, tradução nossa. No original: “[...] the concept of the highest good, while following from the moral law, adds content to the abstract form of the categorical imperative and gives direction to moral volition”.

filosofia de Kant, disso não se segue que compactuamos com os argumentos arrolados pelo autor para sustentar tal tese como, de fato, é o caso. Interpretar o Sumo Bem como algo mais do que o objeto último da razão prática pura, como defende ele ao alegar que esse conceito “dá direção à volição moral” e que, além disso, é importante porque representa a síntese da perfeição moral – entendida como a felicidade dos outros – parece equivocado por dois motivos fundamentais. Primeiro porque se assumirmos qualquer objeto sob o título de bom com a legitimidade de “**direcionar** nossa volição” correremos sérios riscos de produzir máximas heterônomas para o agir³⁰⁷ e, assim, comprometer as bases da moralidade. Segundo porque, conforme o próprio Kant admite na *Fundamentação*³⁰⁸, muitas vezes nem sequer temos certeza sobre quais são os fundamentos das nossas próprias máximas: se foram motivadas por dever ou em conformidade com o dever. Ora, em se tratando de conhecer os motivos das máximas dos outros a situação se torna, evidentemente, ainda mais difícil. Portanto, o comprometimento com a felicidade dos outros, como perfeição moral que consiste em nosso dever, como quer fazer crer Silber, soa controverso e inaceitável.

Cabe chamar atenção ainda para um segundo aspecto da crítica de Silber à Beck: segundo ele, Beck interpretou negativamente a função e a importância do Sumo Bem kantiano por analisá-lo isoladamente na teoria moral do autor, quando, na verdade, é preciso interpretá-lo dentro da totalidade sistemática da filosofia de Kant.³⁰⁹

A crítica de Silber a Beck parece parcialmente injusta e equivocada, pois, conforme argumentaremos na seção final deste trabalho, o último intérprete sustenta exatamente o oposto do que é alegado pelo primeiro. Beck defende que, apesar do Sumo Bem não ser prático e moralmente

³⁰⁷ Em seu artigo “Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent” (1959), Silber já defendia o Sumo Bem como modelo para nossas decisões morais, como podemos ler nesta passagem (p. 479): “*To the extent, however, that the highest good transcends our capacities, it ceases to define our duty and serves rather as the model to guide our moral decisions and aspirations*”.

³⁰⁸ Cf. KANT, *GMS*, AA 4: 407.

³⁰⁹ SILBER, 1963, p. 179-180.

relevante para a filosofia de Kant – interpretação que Silber discorda e da qual compartilhamos –, o conceito é sistematicamente importante –, interpretação com a qual não só concordamos fortemente, como consiste na tese principal deste trabalho. Conforme argumentaremos mais detalhadamente nas seções finais, em acordo com a alegação de Beck, compreendemos que o Sumo Bem de fato possui uma função sistematicamente importante na filosofia de Kant, não tanto pelo seu valor moral, ou por ser o objeto da razão prática pura – sua importância transcende a filosofia moral da segunda *Crítica*, assim como a argumentação do autor a respeito de sua realização –, mas sim pelo seu valor sistemático-metafísico para a totalidade do pensamento do filósofo de Königsberg.

Seguindo a distinção cunhada por Caswell entre as principais linhas interpretativas sobre o conceito kantiano de Sumo Bem, os secularistas esperam superar o “dilema Beck” (segundo o qual não consiste em nosso dever realizar o Sumo Bem e, portanto, esse é um elemento dispensável da ética de Kant), separando-o das dificuldades geradas pela sua relação com a religião. Caswell³¹⁰ lista os seguintes autores que, segundo seu juízo, compartilham da interpretação secularista: Barnes³¹¹, Krämling³¹², Reath³¹³, Smith³¹⁴, O'Neill³¹⁵ e Zeldim³¹⁶. Vejamos em mais detalhes o teor da interpretação secularista do Sumo Bem através do trabalho de Reath.

³¹⁰ CASWELL, 2006, p. 186. Caswell inclui Guyer como um exemplo de intérprete secularista do Sumo Bem. Contudo, como consequência da argumentação que desenvolveremos nas últimas seções desse trabalho, pode-se depreender que esse rótulo parece não se aplicar à Guyer, pois esse autor, não raras vezes, sustenta que Kant não só abre caminho para uma religião dentro dos limites da razão, por meio do Sumo Bem, como enfatiza as consequências teológico-racionais trazidas por esse conceito, conforme fica evidente, por exemplo em: GUYER, Paul. *The systematic order of nature and the systematic union of ends*. In: *Vernunftbegriffe in der Moderne*. Stuttgarter Hegel-Kongress, 1993; GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

³¹¹ BARNES, Gerald. In defense of Kant's doctrine of the highest good. *Philosophy Forum (Boston)* 2, Summer 1971.

³¹² KRÄMLING, Gerhard. Das höchste Gut als mögliche Welt. *Kant-Studien* 77, 1986.

³¹³ REATH, Andrews. Two conceptions of the highest good in Kant. *Journal of the History of Philosophy* 26, October 1988.

³¹⁴ SMITH, Steven. Worthiness to be happy and Kant's concept of the highest good. *Kant-Studien* 75, 1984.

³¹⁵ O'NEILL, Onora. Kant on reason and religion. *The Tanner lectures on human values*. Ed. G. B. Peterson. Salt Lake City: University of Utah Press, 1997.

³¹⁶ ZELDIM, Mary-Barbera. The *summum bonum*, the moral law and the existence of God. *Kant-Studien* 62, 1971.

A premissa básica dessa vertente interpretativa reza que o Sumo Bem “não precisa ser visto como uma noção teológica”.³¹⁷ No caso específico de Reath, ele sustenta essa leitura distinguindo duas concepções do Sumo Bem: uma secular (ou política) e outra teológica. Segundo o autor, a versão secular é um fim último que Kant deriva da lei moral e é consistente com as características fundamentais de sua teoria moral. Por outro lado, a versão teológica tem bases menos nítidas do que a versão secular e demonstra forte influência da concepção leibniziana de reino da graça.³¹⁸ De acordo com Reath, aquela versão, a secular, é mais presente nos trabalhos maduros de Kant, tais como a *Religião* e a terceira *Crítica*, ao passo que a teológica é proeminente nos trabalhos iniciais da filosofia crítico transcendental, como a primeira *Crítica*. Além disso, a versão teológica do Sumo Bem sempre remete a um mundo futuro onde será realizado, e a versão secular se refere ao mundo empírico.³¹⁹ É nessa distinção entre os dois tipos de Sumo Bem que repousa a resposta de Reath ao “dilema Beck”. Em resumo, o que ele argumenta é que quando Kant introduzira os postulados da razão prática como condições de possibilidade do Sumo Bem – *i.e.*, de recompensar através da felicidade o agente racional pelo seu mérito moral –, ele abrija caminho para a versão teológica daquele conceito, já que somente dessa maneira seria possível sustentar a possibilidade da realização do Sumo Bem, ainda que num mundo futuro para além do empírico. É o que podemos concluir desse excerto do artigo de Reath: “Kant pensou que a lei moral gera um dever de promover o Sumo Bem. Mas, tanto quanto podemos ver, eventos nesse mundo não sustentam a possibilidade do seu segundo componente [a felicidade], e nós não temos razões para esperar que a felicidade jamais exista em proporção à virtude”.³²⁰ De modo dife-

³¹⁷ REATH, 1988, p. 594 e seguintes.

³¹⁸ Sobre essa influência leibniziana no conceito kantiano de Sumo Bem, especialmente a versão desse conceito apresentada originalmente no “Cânone” da primeira *Crítica* ver CORTES, 2009.

³¹⁹ REATH, 1988, p. 601.

³²⁰ REATH, 1988, p. 602 (ver também p. 603), tradução e colchetes nossos. No original: “Kant thought that the moral Law generates a duty to promote the highest good. But as far as we can see, events in this world do not support the possibility of its second component, and we have no reason to expect that happiness will ever exist in proportion to virtue”.

rente, a versão secular, como já mencionado, se refere à realização do Sumo Bem no mundo ou, nas palavras do autor, na história:

Passando agora para a concepção secular, essa versão trata o Sumo Bem como um objetivo social a ser alcançado na história, através da atividade humana e determinando as instituições sociais. Essa concepção emerge mais nitidamente na *Crítica da faculdade de julgar*, onde referências indicam bastante claramente que Kant compreende-a como um fim nesse mundo, que nós devemos nos esforçar para realizar.³²¹

Como exemplificou a breve análise do artigo de Reath feita acima, os secularistas atribuem os problemas do Sumo Bem – inclusive aquele que originou o chamado “dilema Beck” – à versão teológica do conceito. Nesse sentido, eles defendem o abandono dessa via interpretativa e a concentração dos esforços na tentativa de melhor compreender a versão mais madura do conceito, aquela que teria sido desenvolvida por Kant em seus trabalhos tardios como a *Religião* e a terceira *Crítica*. Portanto, a resposta de Reath ao problema levantado por Beck é que quando Kant fala em **buscar** o Sumo Bem, ele está se referindo a seu significado secular. Por seu turno, argumenta o autor, quando Kant assevera o dever de **realizar** o Sumo Bem, ele opera uma mudança de sentido e se refere à versão teológica:

Ademais, Kant diz ao longo da ‘Dialética’ que nós temos o *dever* de buscar o Sumo Bem. Tal passagem exige uma versão secular, já que não faz nenhum sentido ver o Sumo Bem como um fim que nós devemos promover ao menos que seja um estado de coisas que nós possamos vislumbrar como o resultado de nossa conduta. [...] Contudo, ele [Kant] muda para uma interpretação teológica quando se trata de uma questão sobre sua [o Sumo Bem] realização.³²²

³²¹ REATH, 1988, p. 603, tradução nossa. No original: “Turning now to the secular conception, this version treats the Highest Good as a social goal to be achieved in history, through human agency and the ordering of social institutions. This conception emerges most noticeably in the Critique of Judgment, where references indicate quite clearly that Kant understands it as na end in this world, which we should strive to bring about”.

³²² REATH, 1988, p. 607, tradução e colchetes nossos, grifos do autor. No original: “Furthermore, Kant says throughout the ‘Dialectic’ that we have a duty to pursue the Highest Good. Such passages requires a secular version, since it makes no sense to view the Highest Good as na end that we are to promote unless it is a state of affairs that we can envision as the result of our conduct. [...] However, he shifts to a theological interpretation when it is a question of its realization”.

A terceira e última corrente interpretativa sobre o Sumo Bem compartilhada por autores identificados por Caswell é a maximalista. De acordo com ele, os maximalistas “[...] procuram um lugar na filosofia prática para o Sumo Bem não secular [teológico, portanto] que seja compatível com a posição central da *Fundamentação*, da “Analítica” da segunda *Crítica* e com a *Metafísica dos costumes*”.³²³ Segundo Caswell, os autores maximalistas, com os quais ele mesmo se identifica, se propõem a entender por que mesmo com o imperativo categórico e as doutrinas do direito e da virtude, ainda assim o Sumo Bem nos conduz a ir mais além. Segundo essa vertente de interpretação do Sumo Bem, a resposta a essa provocação repousa na filosofia da religião de Kant. Caswell considera maximalistas os seguintes autores³²⁴, além dele mesmo: Düsing³²⁵, Wood³²⁶, Albrecht³²⁷, Engstrom³²⁸, Anderson-Gold³²⁹ e Milz.³³⁰ Analisemos agora o trabalho de Caswell para entender melhor essa vertente interpretativa do Sumo Bem.

O termo maximalista decorre do problema identificado por alguns autores que não concordam com a distribuição proporcional de felicidade no Sumo Bem conforme o mérito do sujeito agente. De acordo com eles, diferentemente do aspecto que alguns intérpretes enfatizam no Sumo Bem, sobretudo na versão desse conceito apresentada nas duas primeiras *Críticas*, segundo o qual a felicidade seria distribuída de modo proporcional à virtude, a felicidade deve ser distribuída de maneira plena. Nesse

³²³ CASWELL, 2006, p. 187, tradução e colchetes nossos. No original: “[...] *Still other interpreters – call them ‘maximalists’ – have attempted to find a place in the practical philosophy for a non-secular highest good which is still compatible with the core positions of the Groundwork, the Analytic of the second Critique, and the Metaphysics of Morals*”.

³²⁴ CASWELL, 2006, p. 188.

³²⁵ DÜSING, Klaus. Das problem des höchsten gutes in Kants praktischer Philosophie. **Kant-Studien** 62, 1971.

³²⁶ WOOD, Allen. **Kant's moral religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

³²⁷ ALBRECHT, Michael. Kants antinomie der praktischen Vernunft. **Holdesheim**: Georg Olms Verlag, 1978.

³²⁸ ENGSTROM, Stephen. The concept of the highest good in Kant's moral theory. **Philosophical and Phenomenological Research** 52, 1992.

³²⁹ ANDERSON-GOLD, Sharon. The good disposition and the highest good. **Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress**. Mainz, 1990. **Unnecessary Evil**. Albany: State University of New York Press, 2001.

³³⁰ MILZ, Bernhard. **Der gesuchte Widerstreit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

sentido, afirma Caswell ao anunciar o conteúdo principal de seu trabalho aqui em questão:

[...] a adoção do Sumo Bem como nosso fim é necessária e suficiente para o que Kant denomina uma revolução ética de atitude. Como nós veremos, a doutrina da necessidade moral de tal mudança de atitude não é incompatível com os princípios de autonomia e formalismo ético, e assim minha interpretação não minará, como ocorre com os revisionistas, o centro da teoria moral de Kant. Além disso, já que a adoção do Sumo Bem como o objeto completo, como a síntese de ambas, virtude perfeita e felicidade completa, é suficiente para derrubar o mal, a presente interpretação não tornará o Sumo Bem supérfluo.³³¹

A perspectiva do autor se sustenta na finitude da vontade humana, mais especificamente no fato de nossa vontade estar sempre direcionada a fins. Como já sabemos, a moralidade não exige fins para a determinação da vontade. Muito pelo contrário. Uma vez que é moralmente legítimo determinarmos fins mediante nossa vontade pura e, mais do que isso, já que somos naturalmente obrigados a estabelecer fins, e, ademais, como se trata de uma vontade moralmente orientada, então, os fins determinados por ela só poderão ser moralmente necessários. Por isso que Kant alega, segue Caswell, que a realização ou promoção do Sumo Bem consiste num dever moral, conclusão que contraria a posição de Beck. Contudo, prossegue Caswell³³², pelo mesmo motivo que o Sumo Bem se torna moralmente necessário – um dever, portanto – sua realização, *i.e.*, a distribuição da felicidade de acordo com o mérito do sujeito agente, não pode ocorrer de maneira proporcional, mas sim de modo máximo, pleno. A justificativa para conceber o Sumo Bem como a máxima felicidade distribuída ao agente humano novamente é sua

³³¹ CASWELL, 2006, p. 188, tradução nossa. No original: “[...] *that the adoption of the highest good as our end is both necessary and sufficient in order to effect what Kant calls an ethical revolution of the heart. As we call see, the doctrine of the moral necessity of such a change of heart is not incompatible with the tenet of autonomy and theical formalism, and thus my interpretation will not, like the revisionists, undermine the core of Kant’s moral theory. Moreover, since only the adoption of the highest good as a complete object, as the synthesis of both perfect virtue and complete happiness, is sufficient to overturn evil, the present interpretation will not render the highest good superflous*”.

³³² CASWELL, 2006, p. 207.

característica naturalmente finita, pois, alega o autor, o fim último incondicionado da razão prática pura fornece ao homem não uma orientação para o agir humano direcionado a fins morais ou a uma multiplicidade de fins, mas fornece a unificação de todos os fins.³³³

Frente à exposição das características principais das três correntes interpretativas sobre o conceito principal deste estudo, é preciso tecer algumas considerações a respeito da literatura disponível sobre o mesmo. Ao comparar trabalhos de autores já consagrados sobre o assunto – tais como, por exemplo, Silber (1959 e 1963), Reath (1988), Mariña (2000) e Auxter (1979) supracitados – percebe-se nitidamente dois problemas graves em suas abordagens que, ao invés de elucidar a doutrina kantiana sobre o Sumo Bem, por si só deveras complexa, dificultam ainda mais sua compreensão. Os dois problemas aos quais nos referimos são: primeiro, consideram que Kant alterou (ontologicamente) a composição do Sumo Bem ao longo do desenvolvimento de seu pensamento filosófico (os autores citados acima são exemplos de intérpretes que distinguem, cada um a sua maneira e através da inserção de novas terminologias, duas versões do Sumo Bem, tais como: imanente, transcendente, teológica, secular, sintética, *ectypal*, *consummatum*), quando, na verdade, a variação que ocorre é meramente conceitual; e segundo, como efeito do primeiro problema, mediante as diferentes concepções do Sumo Bem propostas por eles, os desacordos proliferam tornando ainda mais complexa a elucidação da unidade de compreensão acerca do conceito – que já existe –, haja vista que partem de conceitos diferentes ao se disporem a solucionar os problemas a ele vinculados. Nesse sentido, torna-se cada vez mais surpreendente que parte expressiva dos autores preocupados com a temática em questão acabe, aparentemente, por esquecer que há uma “definição invariável” do Sumo Bem, como destacou Yovel, e que é possível assumi-la como ponto de partida dos estudos com vistas a elucidar ou até mesmo solucionar seus problemas.

³³³ CASWELL, 2006, p. 189.

2.2.3.2 Realizar e/ou promover o Sumo Bem? Uma proposta de solução do problema

Ante o exposto até aqui sobre o conceito de Sumo Bem, no restante desta seção apresentamos uma proposta interpretativa ao chamado “dilema Beck”, *i.e.*, a defesa do autor de que não consiste em nosso dever (moral) realizar e/ou promover a união entre dignidade de ser feliz e felicidade e que, por isso, se trataria de um conceito dispensável à filosofia prática de Kant. A via interpretativa que exporemos a seguir não segue nenhuma das propostas classificadas por Caswell (revisionistas, secularistas e maximalistas) no tocante à “divisão ontológica” do Sumo Bem, muito embora tenha sido parcialmente influenciada pela interpretação de Silber do problema aqui em análise.

Como já explorado na literatura sobre o assunto, existem diferentes tentativas de responder o “dilema Beck”, mas em nenhuma delas foi encontrada a expressão nítida da compreensão completa que Kant possui sobre o assunto.

Posto isso, em primeiro lugar, entendemos que não há uma disjunção exclusiva entre promover e realizar o Sumo Bem. Portanto, não se trata de ou promovê-lo (*zu bewirken*) ou realizá-lo (*zu befördern*), de maneira que a determinação de um cause a exclusão do outro. Não existe uma disjunção exclusiva porque se tratam de noções e níveis diferentes a respeito da consumação desse objeto da razão prática pura. Em segundo lugar, na segunda *Crítica*, quando Kant se refere à união dos componentes do Sumo Bem como sua **realização** (*bewirkung, stattfinden*), fica evidente que isso só é concebível, e ele está ciente disso, enquanto realidade objetiva prática (“como se” fosse possível), semelhante a um postulado. Já as alegações sobre a **promoção** (*die Beförderung*) do Sumo Bem se referem ao contínuo ato de agir moralmente a ponto de se tornar merecedor da felicidade na medida de seu mérito. Ou seja, promover o Sumo Bem nada mais é do que estar em plenas condições de poder consumá-lo. Para tanto, é preciso, primeiro, ser digno de esperar uma

recompensa à altura dos nossos atos morais, qual seja, a felicidade, e, segundo, postular certas condições capazes de consumir tal expectativa. Nesse aspecto, é preciso concordar com alguns pesquisadores do Sumo Bem kantiano (nesse caso os revisionistas) que depositam as esperanças na primeira e condicional parte daquele conceito uma vez que, segundo compreendemos, é sobre a virtude que repousa a argumentação em favor de sua totalidade, *i.e.*, de sua realização (objetivamente prática). Queremos dizer com isso que no contexto argumentativo da segunda *Crítica* não se trata de uma realização empírica, afinal o Sumo Bem é uma ideia moral cuja representação na experiência é impossível. Promover está num primeiro nível de consumação do Sumo Bem, enquanto que realizá-lo está no segundo e último nível, mais elevado. Portanto, consiste num dever humano tanto promover quanto realizar o Sumo Bem, desde que ambos os níveis de consumação sejam entendidos nos termos expostos acima e de modo cumulativo. Dessa forma, concordamos tanto com Beck³³⁴ quanto com Silber³³⁵ quando afirmam que consiste em um dever do homem promover aquela parte que está em nosso poder, a virtude. Mas é preciso ressaltar: não apenas a virtude! Em síntese, significa dizer que a aceitação de que é um dever humano promover a virtude não exclui o dever de buscar realizar o Sumo Bem de modo objetivamente prático.

Na esteira da iniciativa de Caswell de rotular as interpretações sobre o Sumo Bem kantiano identificadas na literatura, consideramos essa proposta interpretativa sobre o “dilema Beck” como moralmente “progressiva” na medida em que entendemos que promover e realizar o Sumo Bem consistem em duas etapas distintas de sua consumação, mas cumulativas e graduais. Decorre que a solução do “dilema Beck”, segundo a interpretação exposta aqui, repousa na assunção de que são deveres morais do ser humano promover o Sumo Bem, tornando-se digno de ser feliz, e, conseqüentemente, realizá-lo.

³³⁴ BECK, 1960, p. 245.

³³⁵ SILBER, 1963, p. 478.

2.2.4 Considerações parciais

Nesta seção verificaram-se as bases de sustentação da argumentação kantiana em favor da moralidade no contexto da *Fundamentação* e da “Analítica” da *Crítica da razão prática*. Como exposto, a moralidade, ou virtude, fundamenta-se na ideia da liberdade, mais precisamente no princípio *a priori* da autonomia da vontade que se expressa na forma de um imperativo categórico. Dessa forma, Kant respondera a segunda pergunta do interesse da razão – “O que devo fazer?”³³⁶ – apresentada por ele ainda na primeira *Crítica*.

Na sequência nos concentramos na análise da relação da moralidade com as demais ideias da razão, denominadas por Kant no contexto da segunda *Crítica* de postulados práticos da razão pura: Deus e imortalidade da alma. Verificou-se que ao agir moralmente, *i.e.*, praticando ações fundamentadas na autonomia da vontade e que sejam realizadas por dever, nos tornamos dignos de ser felizes. Consequentemente, faz-se necessário postular as ideias de Deus e de imortalidade da alma para conceber a realidade objetiva do fim último da razão prática pura, o Sumo Bem, o qual, nada mais é, senão, do que a consumação da dignidade de ser feliz do sujeito merecedor. Por esse motivo que os postulados no terreno da razão prática pura se tornam condições de possibilidade daquele objeto incondicionado.

Posto isso, adentrou-se no problema provocado por L. W. Beck acerca da alegação feita por Kant na segunda *Crítica*, na qual defende a necessidade moral de consumarmos o Sumo Bem, *i.e.*, a felicidade conforme a dignidade do agente. Constatou-se na literatura que existem diferentes interpretações sobre o assunto e que, além disso, tais interpretações cometem alguns equívocos que tornam o problema ainda mais difícil de ser compreendido, na medida em que atribuem distintas características ontológicas ao Sumo Bem. Por fim, fora destacada a definição

³³⁶ KANT, *KrV*, B 833.

unívoca desse conceito, aparentemente negligenciada por parte da literatura. Com efeito, apresentamos uma interpretação do problema motivado por Beck sobre a necessidade moral de consumir o Sumo Bem ao sustentar que consiste em dever moral do ser humano tanto promovê-lo quanto realizá-lo, desde que ambas as ações (promover e realizar) sejam entendidas corretamente: promover enquanto tornar-se digno de esperar a felicidade através de nossas ações morais, e realizar no sentido de ser praticamente objetiva, *i.e.*, não empiricamente, mas inteligivelmente.

O sumo bem como operador de passagens na filosofia de Kant

3.1 A faculdade de julgar reflexionante e as condições de possibilidade para a passagem da natureza à liberdade

Sabemos que a terceira *Crítica* não foi o primeiro escrito de Kant dedicado à faculdade de julgar. Na “Analítica dos princípios”¹, da *Crítica da razão pura*, ele já havia constatado a necessidade de tratar dessa faculdade cognitiva. Nessa seção da primeira *Crítica*, o autor elenca as faculdades superiores de conhecimento: o entendimento, a faculdade de julgar e a razão. Elas se referem respectivamente a conceitos, juízos e raciocínios. Ora, como a *Crítica da razão pura* está comprometida com a determinação das fontes e dos limites do conhecimento, *i.e.*, com a identificação das condições de possibilidade do conhecimento possível, as atenções de Kant lá repousavam na resolução do uso objetivamente válido das categorias do entendimento. Para tanto, naquele trabalho inaugural da filosofia crítico-transcendental, fazia-se necessário determinar com precisão como a faculdade de julgar contribui com aquela empreitada. O mesmo não se aplica à faculdade cognitiva superior, a razão, uma vez que ela busca constante e incansavelmente ultrapassar os limites da experiência. Nesse sentido, afirma o autor:

A analítica dos princípios será, portanto, apenas um cânone para a *faculdade de julgar*, que lhe ensina a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendi-

¹ KANT, *KrV*, A 130/B 169.

mento, que contém as condições das regras *a priori*. Por esse motivo, ao tratar do tema dos autênticos *princípios do entendimento*, servir-me-ei da denominação de *doutrina da faculdade de julgar*, designando assim mais rigorosamente esta tarefa.²

A faculdade de julgar é responsável por estabelecer a correlação, ou não, entre as regras do entendimento e a realidade, ainda que essa seja fenomênica. Dito com outras palavras, a faculdade de julgar, por meio de sua matéria prima, os juízos, julga se existe correlação entre as regras do entendimento, as categorias – as quais “abstra[em] de todo o conteúdo do conhecimento”³ – e a realidade fenomênica. Verificada ou não tal correlação, a faculdade de julgar atua formulando assim um juízo sobre aquela correlação. Ou, nos termos de Kant, “[...] a faculdade de julgar será a capacidade de *subsumir* a regras, *i.e.*, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*)”.⁴ Isso significa que, no tocante à faculdade de julgar, exclusivamente determinante de nossas condições de possibilidades epistêmicas, busca-se aplicar seus princípios, os quais possuem pretensão de universalidade, ao múltiplo da realidade. Chama atenção também o caráter ativo do uso da faculdade de julgar que está em causa na *KrV*, afinal, como reconhece o autor, ela “[...] é um talento especial, que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido. Eis porque ela é o cunho específico do chamado bom senso, cuja falta nenhuma escola pode suprir”.⁵

No decorrer da “Analítica dos princípios” ele desenvolve longas, profundas, complexas e importantes reflexões sobre os princípios fundamentais para o uso da faculdade de julgar no tocante à obtenção de conhecimento. Contudo, além dos juízos epistêmicos elucidados pelo autor na primeira *Crítica*, existem outros tipos de uso dos juízos não

² KANT, *KrV*, A 132/B 171, grifos do autor.

³ KANT, *KrV*, A 132/B171, colchetes nossos.

⁴ KANT, *KrV*, A 132/B171, grifos e parênteses do autor.

⁵ Na sequência desse excerto, Kant é bastante enfático ao se referir àqueles que não possuem bom senso, ou como diríamos atualmente, “não têm juízo”. Diz ele: “A carência de faculdade de julgar é propriamente aquilo que se designa por estupidez e para semelhante enfermidade não há remédio” (*KrV*, A 134/B 173n).

explorados naquela obra e que também precisam de elucidação e determinação de suas precisas localizações dentro do sistema das faculdades. É o que o próprio Kant alega no fragmento da terceira *Crítica* que segue: “[u]ma *Crítica da razão pura*, i.e., de nossa faculdade de julgar segundo princípios *a priori*, estaria incompleta se a faculdade do juízo, que por si enquanto faculdade do conhecimento também a reivindica, não fosse tratada como uma sua parte especial”.⁶

Existem muitas maneiras de julgar. Por exemplo, quando formulamos juízos sobre o conteúdo de nossas ações e das ações de outras pessoas ou a respeito da bondade, da beleza, da arte, sobre o propósito da vida, da natureza. Ou seja, devido a certas motivações racionais, buscamos revelar a relação causal que permeia os acontecimentos ao nosso redor diariamente e, dessa forma, determinar a finalidade da vida fenomênica. Embora a categoria da causalidade exista, não há uma categoria da finalidade (teleológica) para que tenhamos esse tipo de conhecimento sobre fins. Ainda assim, temos a necessidade racional de estabelecer uma conexão entre juízos epistêmicos sobre a causalidade, por exemplo, e juízos teleológicos sobre fins, devido a reivindicações racionais. Ainda que saibamos os limites epistêmicos de nossas faculdades cognitivas, conforme já elucidado por Kant na *KrV*, a nossa razão sente um interesse inevitável e constante em conhecer para além daquelas possibilidades. Ciente da necessidade desse interesse, a *Crítica da faculdade de julgar* se edifica a partir da urgência de revelar as características e a importância dos diferentes modos de julgar que não se referem apenas às relações causais empíricas – explicáveis através de leis físicas da natureza, por exemplo –, mas que permeiam nossa realidade fenomênica a ponto de formularmos juízos sobre a natureza, a vida, as ações, a arte etc., pertencentes a um nível teleológico, i.e., situados em um nível noumênico da realidade. Em outras palavras, a terceira *Crítica* surge da necessidade de oferecermos respostas a certas questões filosóficas por excelência, i.e., questões metafísicas. Afinal, não podemos esquecer que o projeto filosófi-

⁶ KANT, *KU*, AA 5: 168.

co kantiano está comprometido com a crítica à metafísica, do início ao fim, como o autor faz questão de frisar no excerto a seguir da *KU*:

[...] se um tal sistema sob o nome geral de metafísica alguma vez dever realizar-se (cuja execução completa é em todos os sentidos possível e sumamente importante para o uso da razão pura), então a crítica tem que ter investigado antes o solo para este edifício tão profundamente quanto jaz a primeira base da faculdade de princípios independentes da experiência, para que não se afunde em parte alguma, o que inevitavelmente acarretaria o desabamento do todo.⁷

Portanto, pode-se resumir o objetivo da terceira *Crítica* como sendo o de buscar respostas às seguintes perguntas, as quais também resumem o projeto crítico-metafísico de Kant como um todo: como e qual princípio determinar para estabelecer a unidade entre as dimensões dos usos puros (*a priori*) do entendimento e da razão? Ou ainda, noutras palavras, qual e como estabelecer um princípio *a priori* capaz de harmonizar as dimensões das necessidades do mundo natural com as necessidades da liberdade no ser humano?

Não é demasiado lembrar que a terceira “Antinomia” da *KrV* demonstrou que a possibilidade da causalidade por liberdade não implica a impossibilidade da causalidade natural. Por isso, o objetivo da *GMS* e da parte “Analítica” da *KpV* foi, principalmente, demonstrar que a causalidade por liberdade (prática) – autonomia do sujeito racional – consiste no melhor princípio para orientar ações morais. A *Crítica da razão prática*, após a etapa de “busca e fixação” do princípio *a priori* da moral, determinou o objeto incondicionado da vontade pura, o Sumo Bem. Seguiu à etapa de sua determinação uma nova fase, qual seja, a de exame acerca das condições e possibilidades de tal objeto da vontade pura, o qual é formado pela lei moral (virtude) e pela felicidade. Como demonstrado na segunda seção deste trabalho, o exame com vistas a identificar as condições e possibilidades do Sumo Bem gerou outro conflito da razão

⁷ KANT, *KU*, AA 5: 168.

consigo mesma. Nas seções “antinômicas” da segunda *Crítica*, Kant discorreu sobre a ordem dos princípios a respeito da constituição do Sumo Bem: se a virtude do agente racional produz sua felicidade ou se, ao contrário, a felicidade do homem é o que produz sua virtude. As respostas encontradas pela “Antinomia” podem ser listadas assim: 1) que, claramente, sob o ponto de vista da prévia fundamentação do princípio moral da autonomia da vontade, a segunda proposição (de que a felicidade do homem produz sua virtude) é inadmissível; 2) que a primeira proposição é apenas parcialmente falsa, na medida em que a relação de causalidade entre virtude e felicidade prescrita por ela não ocorre de maneira necessária, ou seja, ainda que o homem seja moralmente virtuoso não se segue, como consequência necessária, que se tornará feliz; 3) Portanto, a solução da “Antinomia da razão prática pura” da segunda *Crítica* é que devemos admitir a possibilidade do sujeito racional ser partícipe de um mundo noumênico, além do fenomênico, no qual sua virtude seria recompensada com a posse do Sumo Bem, por mérito.

A resolução da “Antinomia” da segunda *Crítica* ocorreu da mesma maneira que a resolução da “Antinomia” da primeira *Crítica*. Ambas revelaram-se falsos conflitos provocados pelo constante e inevitável interesse da razão pura em transpor seus limites cognitivos em busca de uma realidade em si noumênica. Por isso que as “Antinomias” só fazem sentido se admitirmos uma única dimensão da participação humana, a fenomênica. Não obstante, além do mundo fenomênico, o ser humano é capaz de representar-se como integrante do mundo noumênico, onde aqueles conflitos não fazem sentido. Trata-se, como destacado anteriormente, da tese kantiana do idealismo transcendental.

Enquanto que nas duas primeiras *Críticas* o homem foi reconhecido como que pertencendo a dois mundos distintos e irreconciliáveis – tese da dupla cidadania humana apregoada pelo idealismo transcendental – agora, na terceira *Crítica*, trata-se do momento de encontrar uma alternativa de reconciliação das duas esferas da natureza humana. Essa unidade entre as dimensões fenomênicas e noumênicas do homem, ex-

pressas por Kant através de outros pares conceituais já mencionados aqui, além de ser racionalmente necessária, é também sistematicamente almejada, conforme demonstraremos mais adiante.

Assim, ainda que aquelas ilusões dialéticas tenham sido desfeitas através da tese do idealismo transcendental, uma dificuldade permanece, a saber: admitida a capacidade de representação de sua existência em dois mundos – dos sentidos (fenomênico) e das coisas em si (noumênico) – em que medida ambas as dimensões, respectivamente da natureza e da liberdade, se unificam no ser humano? Portanto, a tarefa principal da terceira *Crítica* é encontrar e estabelecer um princípio de unificação de ambas as dimensões da existência humana⁸ atendendo, dessa maneira, a constante reivindicação da razão por unidade.

3.1.1 As duas introduções da *Crítica da faculdade de julgar* e a passagem da natureza à liberdade

Tendo em vista os resultados alcançados pelas duas primeiras *Críticas*, conforme destacado acima, levanta-se agora a necessidade de unificar as dimensões da natureza e da liberdade a partir de um único princípio *a priori*, portanto incondicionado. Constata-se que ambos os domínios possuem independência entre si no tocante à determinação tanto do conhecimento quanto do agir. Essa é, digamos assim, a herança deixada à terceira *Crítica* que, por sua vez, precisa dar melhor destino aos resultados obtidos até aqui (final da década de 1780, após a publicação da segunda *Crítica* e da segunda edição da primeira *Crítica*). Dar melhor destino a sua herança significa fornecer aquele princípio capaz de superar o “grande abismo” que há entre os âmbitos da natureza e da liberdade e, ainda mais importante do que isso, concluir ou ao menos apontar conclusões para a estratégia sistemática da filosofia crítico-transcendental.

⁸ As seções III e IV da “Segunda introdução” da terceira *Crítica*, denominadas respectivamente, “Da crítica da faculdade de julgar, como meio de ligação das duas partes da Filosofia num todo” (KANT, *KU*, AA 5: 176) e “Da faculdade de julgar como uma faculdade legislante *a priori*” (KANT, *KU*, AA 5: 179), nos esclarecem, de antemão, o objetivo do autor com esse trabalho.

Logo após o término da segunda *Crítica*, no semestre de verão de 1787, Kant passa a se dedicar à redação da *Crítica da faculdade de julgar*, a qual naquele momento era por ele denominada apenas de crítica do gosto.⁹ Contudo, a obra foi publicada aproximadamente três anos depois (1790) com o título diferente do originalmente anunciado, ganhando, assim, o título que conhecemos até hoje. Sua “Primeira introdução”¹⁰ foi substituída pela “Segunda introdução”¹¹, de texto menor e diferente. Kant alegou que a primeira versão da introdução era desproporcionalmente extensa¹² para o propósito de apresentar uma obra e, por isso, a substituiu pela segunda versão. Contudo, a alegação de Kant não parece suficiente para justificar a substituição, sobretudo se considerarmos as substanciais mudanças entre ambas as introduções. A propósito, as diferenças sobre elas e as interpretações sobre as verdadeiras razões que fizeram com que o filósofo de Königsberg substituisse os textos são fontes de divergências filosófico-hermenêuticas entre os estudiosos de sua filosofia e, com efeito, por si só, motivam questões sobre a localização arquitetônica da terceira *Crítica*. Sendo assim, na seção que segue, faremos uma breve reconstrução histórica da publicação da *KU* e uma comparação entre as duas versões da “Introdução” da obra a fim de melhor compreender os reais motivos que levaram Kant a substituir a *EEKU* pela “Segunda introdução”.

3.1.1.1 Para além da Crítica da faculdade de julgar: a Primeira introdução

A publicação da terceira *Crítica* foi precedida de diversas dificuldades. Tantas foram elas que mais de uma vez Kant adiou o término da

⁹ Conforme carta de Kant a Christian Gottfried Schütz de 25 de junho de 1787 (KANT, *Br*, AA 10: 490). Em KANT, *Br*, AA 10: 488 ele também se refere à fundamentação da Crítica do gosto.

¹⁰ *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (EEKU)*. Por isso para evitar redundâncias e confusões, nos referiremos a esse texto de Kant, ou como “Primeira introdução”, ou como *EEKU*.

¹¹ Denominamos aqui “Segunda introdução”, seguindo a literatura sobre o assunto. Trata-se do texto introdutório publicado com a *KU* em 1790.

¹² Cf. carta de Kant a J. S. Beck de 04 de dezembro de 1792 (KANT, *Br*, AA 11: 396).

redação e o conseqüente envio da obra para impressão. Encontramos a primeira menção ao trabalho que mais tarde daria origem à conhecida *Kritik der Urteilkraft* (*Crítica da faculdade de julgar*) em uma carta enviada a Kant pelo editor Johan Bering¹³, no dia 28 de maio de 1787, na qual esse anunciava a presença de uma “Crítica do gosto”, de autoria do filósofo transcendental, no catálogo de novidades editoriais na Feira Literária da Semana Santa de Leipzig. Contudo, como sabemos através de outra correspondência, escrita pelo próprio Kant, destinada a Christian G. Schütz, de 25 de junho¹⁴ do mesmo ano, menos de um mês depois do anúncio da “Crítica do gosto” ele já admitia não ter conseguido se dedicar à referida obra em germe por estar totalmente focado na conclusão da segunda *Crítica*. Ao que tudo indica, imediatamente após a conclusão da *KpV*, Kant se concentra na redação de dois trabalhos, a saber, uma obra sobre “os fundamentos da *Crítica do gosto*”¹⁵ e um ensaio intitulado *Sobre o uso dos princípios teleológicos na Filosofia*¹⁶, sendo que esse foi publicado na *Der Teutsche Merkur* de janeiro e fevereiro do ano seguinte. A propósito, com base em uma carta de Kant a C. L. Reinhold, de 28 ou 31 de dezembro de 1787, podemos supor que a redação simultânea dos dois trabalhos explica a temática teleológica da terceira *Crítica*, pois naquela correspondência o autor “[...] declara ter descoberto uma nova fonte de princípios *a priori* concernentes ao gosto”.¹⁷ Nessa mesma carta, Kant manifesta sua pretensão de concluir aquela “Crítica do gosto” até a Páscoa do ano seguinte. Mas, como sabemos, ele não concluiu a *Crítica* sobre o gosto no prazo previsto.¹⁸ É somente em nova correspondência a Reinhold¹⁹, de 12 de maio de 1789, ou seja, mais de um ano depois, que Kant volta a se referir àquela obra, mas agora sob o título definitivo de

¹³ KANT, *Br*, AA 10: 487.

¹⁴ KANT, *Br*, AA 10: 490.

¹⁵ KANT, *Br*, AA 10: 490.

¹⁶ *Sobre o uso de princípios teleológicos na filosofia [Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie]* (ÜGTP).

¹⁷ KANT, *Br*, AA 10: 513.

¹⁸ KANT, *Br*, AA 10: 532.

¹⁹ KANT, *Br*, AA 11: 33.

Kritik der Urteilkraft. No dia 26 do mesmo mês ele escreve para Marcus Herz²⁰ e menciona que a original “Crítica do gosto”, na verdade, consistirá em uma parte de uma obra maior.

Em 2 de outubro de 1789, Kant comunica a seu editor, François Théodore de la Garde, a conclusão da *KU* e ainda diz que pretende lhe enviar a obra para que seja impressa até o final do referido mês²¹, após revisar a última parte. Contudo, poucos dias mais tarde, dia 15 de outubro, Kant envia nova correspondência à De La Garde²² comunicando o atraso no envio da *KU* devido à necessidade de concluir a resposta à Eberhard.²³ Somente em janeiro de 1790 ele envia ao editor a primeira parte da *KU* e promete lhe enviar em breve – em aproximadamente catorze dias – as oitenta e quatro folhas restantes, incluindo a introdução que, diz ele, “talvez precise ser reduzida”.²⁴

No dia 29 de janeiro, De La Garde responde a Kant informando-o que a impressão da *KU* já havia começado e que pretendia ter a obra pronta até a Páscoa.²⁵ No começo de fevereiro de 1790, o autor enviou mais três folhas ao editor, porém ainda sem a introdução que naquele momento já havia sido reduzida para doze páginas.²⁶ No início de março Kant envia mais nove folhas a De La Garde, mas entre elas ainda não consta a introdução.²⁷ Sobre a intenção de Kant em reduzir o texto da “Primeira introdução” para consequente envio ao editor, Madrid alude à hipótese de Heiner Klemme, responsável pela mais recente edição alemã da *KU* contendo aquele texto introdutório, o qual entende que naquele momento Kant não pensava em abreviar o texto da *EEKU*, mas, isso sim,

²⁰ KANT, *Br*, AA 11: 48.

²¹ KANT, *Br*, AA 11: 91.

²² KANT, *Br*, AA 11: 97.

²³ Publicada em 1790 com o seguinte título: “Sobre uma descoberta, segundo a qual toda a nova crítica da razão pura é inutilizada por outra mais antiga” (*Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Verunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*), KANT, *ÜE*, AA 8: 185 – 251.

²⁴ KANT, *Br*, AA 11: 123.

²⁵ KANT, *Br*, AA 11: 128.

²⁶ KANT, *Br*, AA 11: 132.

²⁷ KANT, *Br*, AA 11: 143.

em reescrever a introdução que, pouco tempo depois, se tornou a introdução oficial, digamos assim, da terceira *Crítica*, a qual, efetivamente, é a segunda versão do texto. Conforme Klemme, por volta do início de março de 1790, Kant já havia iniciado a redação de um novo texto introdutório que substituisse, e não reduzisse, o anterior, devido à urgência de envio a seu editor. Segundo Klemme,

[...] nesse período [9 de março de 1790], Kant já não pensa em uma *abreviação* [*Abkürzung*] da *Primeira Introdução*, mas em uma *nova introdução mais curta*, na qual já havia começado a trabalhar. Em todo caso, a introdução remetida em 25 de março a De Lagarde, consistindo em 10 folhas (40 páginas), não é uma versão *reduzida* da introdução original, mas um texto redigido *inteiramente novo*.²⁸

Finalmente, no dia 25 de março de 1790, Kant envia nova carta ao editor informando que três dias antes havia emitido a “Introdução” e o “Prólogo” da *KU* com o total de quarenta folhas estimando que quando impressas se converteriam em doze.²⁹

Todos esses acontecimentos que antecederam a publicação da *KU* geraram, e continuam gerando, diversas interpretações entre os(as) estudiosos(as) da filosofia kantiana que, na tentativa de elucidar o conteúdo e a localização sistemática da obra, lançam mão de algumas hipóteses. Serve de claro exemplo desse tipo de tentativa a interpretação de John H. Zammito³⁰ que acredita ter identificado três fases na redação da terceira *Crítica*, quais sejam: uma fase estética (verão de 1787 e 88); a fase do giro cognitivo (início de 1789), caracterizada pela ênfase no juízo reflexionante; e a fase do giro ético, que teria ocorrido no final do verão e início do outono de 1789 e cujo foco central teria sido o conceito do *su-prassensível*. Além disso, segundo Zammito, ao longo dos três anos de

²⁸ KLEMME, 2009, p. 475 (KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Ed. Heiner Klemme. Hamburg, 2009) apud MADRID, 2011, p. 286, tradução nossa, grifos, parênteses e colchetes de Madrid.

²⁹ KANT, *Br*, AA 11: 145. Cf. comentário de Heiner Klemme (2009, p. 475) à recente edição da *KU* na coleção *Philosophische Bibliothek* do editorial Felix Meiner de Hamburgo (apud MADRID, 2011, p. 286).

³⁰ ZAMMITO, John H. *The genesis of Kant's Critique of judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 3-8.

redação da *KU*, Kant teria sofrido diferentes influências externas, fato que justificaria aquelas três fases de temáticas distintas. Dentre tais influências aludidas, ele acredita que a mais importante delas teria sido o desejo de Kant em refutar o novo dogmatismo de Herder. O autor crê tanto nessa hipótese a ponto de defender que a tentativa de Kant em responder Herder teria perpassado a *KU* inteira e estaria mais fortemente presente na “Crítica do juízo teleológico”.³¹ Contudo, como assinala Kuehn³², embora Kant tivesse a necessidade de refutar Herder, sua preocupação maior era com a redação da *KU*. Tanto que, segundo Kuehn, ele teria tentado delegar a tarefa de refutar Herder a Kraus³³ devido ao seu interesse em se dedicar à redação da *KU*. Ainda assim, Zammito demonstra incômodo com a estrutura temática da *KU* e pergunta: “Por que Kant introduz a teleologia?”³⁴ ou, na formulação de Kuehn, “Por que a teleologia insinua-se dentro de um trabalho sobre estética?”.³⁵ Em resposta às alegações de Zammito, Kuehn recorda, em primeiro lugar, que a estética não era uma disciplina bem definida no período da *KU* e havia uma compreensão sobre ela, diferente da que temos hoje; em segundo lugar, Kuehn lança mão da carta de Kant a Reinhold³⁶, nos dias 28 ou 31 de dezembro de 1787, na qual “[...] fica claro que a teleologia era uma parte importante de seu [de Kant] projeto desde o começo”.³⁷ Sendo assim, conclui Kuehn de maneira categórica “[a] identificação das três diferentes fases da terceira *Crítica* de Kant por Zammito nada mais é do que conjectura”.³⁸

Diante do exposto até aqui sobre o processo de redação e publicação da *KU*, ao menos um ponto é evidente, a saber, o incômodo de Kant com

³¹ Cf. ZAMMITO, 1992, p. 9 e 10.

³² KUEHN, 2001, p. 345.

³³ Christian Jacob Kraus (1753 – 1807) foi aluno e, posteriormente, colega de Kant na Universidade de Königsberg.

³⁴ ZAMMITO, 1992, p. 2.

³⁵ KUEHN, 2001, p. 345.

³⁶ KANT, *Br*, AA 10: 515.

³⁷ KUEHN, 2001, p. 345.

³⁸ KUEHN, 2001, p. 496, nota nº 58, tradução nossa. No original: “Zammito’s identification of the different layers of Kant’s third Critique remains nothing but conjecture”.

as dimensões da “Primeira introdução” da terceira *Crítica* que o levou a adiar, mais de uma vez, seu envio ao editor até que o texto atingisse o tamanho que julgava coerente e pudesse compor a obra no formato da “Segunda introdução”. Cabe lembrar que a “Primeira introdução” não foi publicada na íntegra até o século XX e que, além disso, por muito tempo não gerou interesse por si mesma.³⁹

Doravante nesta seção retornaremos o assunto que mais nos interessa aqui, expresso numa pergunta mais precisa: havia outros motivos além do já conhecido incômodo com as dimensões do texto para Kant substituir a *EEKU* pela “Segunda introdução”? A pergunta é importante porque, apesar da justificativa “oficial” para a substituição, quando comparamos os conteúdos de ambas as versões, nos deparamos com textos substancialmente distintos, cujas consequências para a compreensão não só da obra, mas do sistema filosófico kantiano, podem ser também distintas. Além disso, o que torna ainda mais relevante a pergunta acima é que anos mais tarde, em carta a J. S. Beck, do dia 4 de dezembro de 1792⁴⁰, Kant ainda considerava a “Primeira introdução” de grande importância para a compreensão mais completa da finalidade da natureza. Diante das possíveis consequências hermenêuticas de cada uma das versões da “Introdução”, estudiosos da filosofia de Kant tentam responder a pergunta acima. Na sequência, também tentaremos dirimir essa dúvida. Para tanto, primeiro analisaremos o texto da “Primeira introdução”, atentos ao destaque atribuído por Kant a um conceito chave específico. No segundo momento, focaremos na “Segunda introdução” a fim de demonstrar que a argumentação do autor ali adquire contornos editoriais mais adequados com o propósito de apresentar o conteúdo de uma obra, na medida em que a ênfase do autor se direciona a outro conceito. No terceiro momento desta seção distinguiremos os dois tipos de juízos reflexionantes e destacaremos a função que cada um deles desempenha para a passagem entre os âmbitos legislativos do entendimento e da

³⁹ Cf. MADRID, 2001, p. 31.

⁴⁰ KANT, *Br*, AA 11: 396.

razão, especialmente aqui, em se tratando do juízo reflexionante investigado por Kant na primeira parte da *KU*, o juízo reflexionante estético.

É possível encontrar na literatura sobre a *EEKU* diversas perspectivas hermenêuticas que, legitimamente, atribuem a diferentes conceitos e temáticas a centralidade narrativa do texto. Fato que não é surpreendente haja vista a grande diversidade e densidade temática que Kant reúne nesse trabalho. Pode-se assumir o conceito de “técnica da natureza” como central ou sustentar que tal centralidade localiza-se no conceito de “juízo reflexionante” ou ainda focar em um modo específico do juízo reflexionante. É possível ainda sustentar que não há um conceito específico como fio condutor principal da argumentação do autor desenvolvida na “Primeira introdução”. Nessa perspectiva, sem desconsiderar a relevância e a legitimidade da assunção de outros conceitos também centrais, afinal, como dito, aquela versão da introdução consiste num escrito de temática diversa e densa, consideramos que o conceito mais relevante, e através do qual Kant conduz sua argumentação na *EEKU*, devido aos seus interesses arquitetônicos por vezes escondidos nas entrelinhas, é o de “sistema” (*System*). É preciso ponderar que não se trata aqui de uma escolha aleatória dentre os conceitos mais destacados na “Primeira introdução”. Muito pelo contrário, pois uma das provas da relevância que Kant atribui ao conceito de sistema na *EEKU* é que, além de ser um conceito que perpassa todo o texto, o autor considera necessário substituí-la devido sua prolixidade, o que é compreensível em se tratando de um ensaio que ao invés de introduzir a *KU*, se dispõe a discorrer sobre a totalidade de um projeto sistemático-filosófico altamente complexo, tanto de suas etapas precedentes quanto procedentes à terceira *Crítica*. Outra prova da importância que o conceito de sistema tem na “Primeira introdução” é sua presença em mais da metade dos títulos das seções do ensaio, o qual é composto por doze seções, seja na manifestação expressa do termo “sistema”, seja na menção a conceitos correspondentes. Ou seja, conforme doravante fica evidente, ainda que outros conceitos possam ser encarados como fios condutores legítimos da argumentação

desenvolvida na *EEKU*, a preocupação do autor com a sistematicidade do seu projeto faz com que ele esteja mais atento ao conceito de sistema como capaz de conduzir essa exposição. A esse respeito, Santos constata a especial atenção de Kant dedicada ao conceito de sistema na *EEKU*, como podemos ler nesta passagem:

[...] na *Primeira introdução* parece prevalecer à preocupação com o ‘sistema da experiência’, com o ‘sistema da natureza na infinita multiplicidade e heterogeneidade das suas formas e das suas leis empíricas’, com o sistema até das faculdades e poderes do espírito e dos respectivos princípios transcendentais (o conceito de ‘sistema’ é aí, tal como o de ‘técnica da natureza’, também obsessivo);⁴¹

Na seção de abertura da *EEKU*, além de colocar em pé de igualdade filosofia e sistema, definidas como um “conhecimento racional por conceitos”⁴², em poucas frases Kant retoma os fundamentos de sua teoria crítica ao lembrar que o objetivo de uma crítica da razão pura nada mais é do que a determinação das condições de possibilidades daquele(a) sistema/filosofia. Na sequência, ele destaca o sistema em dois tipos, a saber, formal ou lógico, que trata das formas do pensamento; e material ou real, que se ocupa, sistematicamente, com os objetos pensados. Do sistema material, ou real, derivam as filosofias prática e teórica, denominadas também, respectivamente, filosofia dos costumes e filosofia da natureza.⁴³ Kant lança mão dessas distinções já no início porque: I) pretende tornar evidente que possui um projeto sistemático-filosófico em

⁴¹ SANTOS, 2009, p. 120, grifos e parênteses do autor.

⁴² KANT, *KU*, AA 5: 195.

⁴³ Cabe lembrar que no Prefácio à *Fundamentação* Kant já havia feito uma distinção semelhante: “Todo conhecimento racional é ou *material*, e considera um objeto qualquer, ou *formal*, e ocupa-se meramente da forma do entendimento ou da razão ela própria e das regras universais do pensamento em geral, sem distinção dos objetos. A Filosofia formal chama-se *Lógica*; a material, porém, que tem a ver com objetos determinados e com as leis a que estão submetidos, é, por sua vez, *dúplice*. Pois essas leis ou são leis da *natureza* ou são leis da *liberdade*. A ciência da primeira chama-se *Física*, a da outra é a *Ética*; àquela também se dá o nome Doutrina da Natureza; a esta, Doutrina dos Costumes” (KANT, *GMS*, AA 4: 387, grifos do autor). Da mesma maneira que Kant reservou à *GMS* uma tarefa decisiva dentro da totalidade de seu projeto filosófico – fundamentar o princípio supremo da moralidade – agora, na *KU*, ele tem em mente um plano cuja grandeza é similar, na medida em que também busca fundamentar um princípio supremo *a priori*. E ambos os trabalhos, *GMS* e *EEKU*, ele abre com elucidações sobre como entende a filosofia e o sistema da crítica da razão pura.

curso; II) quer demonstrar que não abandonou aquele projeto ou o relegou à periferia de suas reflexões críticas: III) procura defender que a *KU*, ao menos em parte, compõe o mesmo; e que, mais do que isso, IV) que o objeto de estudo dessa obra, um tipo específico de juízo, opera uma função importante dentro da totalidade de seu sistema crítico-transcendental.

Ele nos lembra que faculdades superiores de conhecimento e a divisão da própria filosofia são instâncias absolutamente distintas. Como sabemos dos trabalhos precedentes do autor e da seção de abertura da *EEKU*, a filosofia divide-se, de acordo com seus objetos e seus princípios, em teórica e prática. Por outro lado, no tocante às nossas faculdades de conhecimento *a priori* por conceitos, ou seja, o sistema da crítica da razão pura, a divisão é tripartida, como explica o autor neste fragmento:

[...] em primeiro lugar, a faculdade de conhecer o *universal* (as regras), o *entendimento*; em segundo lugar, a faculdade de *subsumir o particular* sob o universal, a *faculdade de julgar*; e, em terceiro lugar, a faculdade de *determinar o particular* por meio do universal (derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*.⁴⁴

Como argumentado na primeira seção deste trabalho, a *KrV* determinou as condições de possibilidade através das quais o entendimento conhece as leis da natureza. Para tanto, foi necessário empreender uma verdadeira análise daquela faculdade de conhecimento com vistas a estabelecer seus princípios *a priori*. De modo semelhante, na segunda seção, no item 2.2.1, demonstramos os esforços da razão que, numa *Crítica da razão prática*, determinou os princípios *a priori* através dos quais o conhecimento das leis da liberdade são possíveis. Enfim, como assevera o autor, “[...] os princípios *a priori* para toda a filosofia já parecem ter sido completamente tratados”⁴⁵ na medida em que determinaram de modo legítimo as condições de possibilidade do conhecimento da experiência

⁴⁴ KANT, *EEKU*, AA 20: 201, grifos e parênteses do autor.

⁴⁵ KANT, *EEKU*, AA 20: 202.

em geral. Diante disso, como é a expectativa do próprio Kant, espera-se que a faculdade de julgar, enquanto uma das faculdades superiores do conhecimento, também encontre seu princípio *a priori*. Contudo, como a faculdade de julgar produz um tipo de conhecimento bastante peculiar, na medida em que não fornece qualquer conceito, como faz o entendimento, tampouco ideias de objetos, como procede a razão, mas subsume sob conceitos oriundos de outros terrenos, pode-se considerá-la, em acordo com ele, uma faculdade “em nada autossuficiente”.⁴⁶ O filósofo transcendental explica que se a faculdade de julgar produzisse o conhecimento de algum conceito, ele teria de ser um conceito de algo da natureza, uma vez que nossa compreensão dela decorre da própria faculdade de julgar. Teríamos de ter, prossegue o autor, o conceito “[...] de uma natureza constituída de tal modo que não se pode ter qualquer conceito dela a não ser enquanto seu arranjo se oriente por nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais gerais, as quais, contudo, não estão ainda dadas”.⁴⁷ Por isso, conclui Kant a esse respeito, o conceito da faculdade de julgar só pode ser de uma finalidade da natureza, “[...] na medida em que se requer para isso que julguemos o particular como estando contido sob o universal e possamos subsumi-lo sob o conceito de uma natureza”.⁴⁸ Contudo, falta uma regra, um princípio universal *a priori* para que a faculdade de julgar possa subsumir em conceitos a variedade de particulares da natureza, denominada por Kant de “agregado das experiências particulares”⁴⁹, e, por conseguinte, produzir o conhecimento peculiar sobre ela a ponto de poder ser considerado um (novo) sistema. Por isso que seu conhecimento é peculiar, afinal, ele não é nem teórico, nem prático. Nesse sentido, ainda que saibamos apenas que o conhecimento da natureza peculiar à faculdade de julgar só possa ser de uma finalidade da natureza, podemos mesmo assim, por

⁴⁶ KANT, *EEKU*, AA 20: 202.

⁴⁷ KANT, *EEKU*, AA 20: 202.

⁴⁸ KANT, *EEKU*, AA 20: 202.

⁴⁹ KANT, *EEKU*, AA 20: 203.

analogia, vislumbrar o conceito de uma mera ideia da natureza como arte ou como técnica.

Kant avança nas distinções e sustenta que a faculdade do ânimo⁵⁰ humano (*Vermögen des menschlichen Gemüts*) divide-se, novamente, em três, a saber: “a *faculdade de conhecimento*, o *sentimento de prazer e desprazer* e a *faculdade de desejar*”.⁵¹ Ele é enfático ao defender que, apesar das diversas tentativas de filósofos ao longo da história da filosofia de unificar essas faculdades, tal empresa é inútil. Isso porque, argumenta, até então buscou-se unificá-las sob o ponto de vista empírico. Decorre-se desse tipo de tentativa de unificação das faculdades do ânimo (*Gemüt*) a formação de apenas um agregado, e não de um verdadeiro sistema, o que não serve, portanto, aos propósitos tanto de uma crítica da faculdade de julgar, quanto de um projeto crítico-filosófico em desenvolvimento, para os quais o interesse que está em jogo é pela obtenção da união entre as faculdades do ânimo de tal modo que dela surja um novo sistema. Sendo assim, a referida conexão só é possível, e legítima, se o princípio que serve de fundamento a ela for *a priori*. Por isso, novamente se revela necessária a fundamentação *a priori* do princípio do sentimento de prazer e desprazer, como Kant destaca neste excerto:

Estando indiscutivelmente dado, porém, na análise das faculdades do ânimo [*Gemütsvermögen*] em geral, um sentimento de prazer que, independentemente da determinação da faculdade de desejar, pode antes fornecer um fundamento de determinação à mesma, e exigindo-se, para a conexão do mesmo com as outras duas faculdades em um sistema, que esse sentimento de prazer, a exemplo das outras duas, não esteja baseado apenas em fundamentos empíricos, mas também em princípios *a priori*, então se requer também, para a ideia da filosofia como um sistema (ainda que não como uma doutrina), uma *crítica do sentimento de prazer e desprazer* enquanto não fundado empiricamente.⁵²

⁵⁰ Mattos (2016, p. 23) traduz *Gemüt* por “mente”. Optamos por traduzir *Gemüt* por “ânimo”.

⁵¹ KANT, *EEKU*, AA 20: 206, grifos do autor.

⁵² KANT, *EEKU*, AA 20: 207, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos. Mattos (2016, p. 24) traduz *Gemütsvermögen* por “faculdades da mente”. Seguindo a mesma lógica descrita na nota 385, traduzimos *Gemütsvermögen* por “faculdades do ânimo”.

Uma vez apontadas as distinções, Kant argumenta em favor da conexão entre os elementos vistos até aqui, sem desconsiderar o ponto de vista *a priori* a partir do qual tal conexão deve ser empreendida: faculdades superiores de conhecimento (*obern Erkenntnisvermögen*) e faculdades do ânimo (*Gemütsvermögen*). De acordo com ele, a conexão entre ambas as instâncias deve ocorrer por meio do sentimento de prazer e desprazer, mais especificamente da faculdade que serve de fundamento de determinação desses sentimentos, a faculdade de julgar. Temos de lembrar que, diferentemente do entendimento e da razão, os quais se referem a objetos, mais precisamente a representações dos mesmos, e, por conseguinte, formam conceitos deles, no caso da faculdade de julgar o procedimento é diferente, porque ela “[...] se refere simplesmente ao sujeito e não produz por si só quaisquer conceitos de objetos”⁵³, não obstante, em sua atuação teleológica, ela se relacione com os fins por ela pensados por meio de conceitos (da razão).⁵⁴ O mesmo se segue no tocante às faculdades do ânimo, ou seja, ainda que a faculdade de conhecer por conceitos mediante princípios *a priori* do entendimento e a faculdade de desejar, também por meio de princípios *a priori*, mas da razão, forneçam, dentro de suas atividades legislativas, conhecimento objetivo de seus objetos, no caso dos sentimentos de prazer e desprazer seus fundamentados *a priori* só poderão ser encontrados, subjetivamente, na faculdade de julgar. Isso porque, como assegura Kant, os sentimentos de prazer e desprazer são apenas receptivos dos juízos produzidos pela faculdade de julgar sobre a natureza e seus objetos. Ou seja, a faculdade de julgar recebe os múltiplos dados da natureza através dos sentimentos de prazer e desprazer e, pela atividade de seu princípio *a priori*, organiza esses dados em conceitos de maneira sistemática.

Fica bastante evidente até aqui o esforço de Kant em demonstrar que a noção chave para a compreensão da tarefa e da localização sistemá-

⁵³ KANT, *EEKU*, AA 20: 208.

⁵⁴ KANT, *EEKU*, AA 20: 251.

tica da terceira *Crítica* depende, sobremaneira, da fundamentação de seu princípio *a priori* da faculdade de julgar. Além disso, salta aos olhos seu esforço, quase obsessivo, de estabelecer as características das faculdades de conhecimento, mas, obviamente, atribuindo proeminência à faculdade do juízo. Seu esforço constante em retomar as características das faculdades de conhecimento já fundamentadas nas obras precedentes à *KU* se deve ao fato de que a eficaz realização da tarefa da faculdade de julgar, qual seja, unificar os domínios legislativos produzidos por aquelas faculdades, passa, necessariamente, pela assunção de que aqueles domínios estão plenamente definidos e legitimados nesse contexto.

A faculdade de julgar possui dois modos de atuação, um determinante e outro reflexionante [*reflectirend*]. A diferença entre eles se dá a partir do princípio específico através do qual a faculdade de julgar se relaciona com a natureza. Enquanto que seus princípios determinantes se originam na razão, seus princípios reflexionantes se originam do próprio julgar. Por ora não abordaremos em detalhes o teor dessa distinção entre juízo determinante e reflexionante. O que mais interessa nesse momento é que devido à peculiaridade da faculdade de conhecimento que está em causa na terceira *Crítica* e aos objetivos dessa faculdade são os juízos do segundo modo, os reflexionantes, capazes de satisfazer as necessidades sistemático-filosóficas da razão pura. Ao delimitar o escopo de atuação da faculdade de julgar à sua atividade reflexionante, Kant dá o primeiro passo rumo à fundamentação do princípio *a priori* dessa faculdade. Nesse sentido, ele afirma que “[o] *refletir* [...], para nós, exige um princípio tanto quanto o determinar, no qual o conceito do objeto, que está no fundamento, prescreve a regra geral à faculdade de julgar e, assim, desempenha o papel de princípio”.⁵⁵ De acordo com essa passagem, podemos deduzir que o juízo reflexionante da faculdade de julgar é a própria fonte de seu princípio, já que o juízo reflexionante, ao colocar em prática sua propriedade mais cara, o refletir, “desempenha o papel de

⁵⁵ KANT, *EEKU*, AA 20: 211, grifos do autor.

princípio”.⁵⁶ O que ocorre é que a faculdade de julgar reflexionante atribui fins à natureza. O exercício da faculdade de julgar de atribuir fins à natureza ocorre através de sua especificação lógica das leis da natureza, ou seja, ela por si mesma não possui fins porque esses são produzidos pela atividade lógica de pensar a multiplicidade natural a partir do princípio da faculdade de julgar reflexionante, o princípio da conformidade a fins. Se dependesse da própria natureza, sua multiplicidade de objetos formaria apenas agregados, jamais um sistema organizado, pois ela opera de modo meramente mecânico, a partir de um princípio de origem racional. Ver a natureza conforme a fins é uma perspectiva somente possível devido à atividade da faculdade de julgar reflexionante que, por analogia, interpreta seu desenvolvimento como se fosse arte e técnica. É o que Kant aponta nestas passagens:

[...] mas por essa espécie particular de unidade sistemática, qual seja, aquela que é conforme à representação de um fim, não seria dado nenhum objeto na natureza como um produto correspondente a ela em sua forma. – Tendo em vista, pois, a forma de seus produtos como fins, eu chamaria a *causalidade* da natureza de *técnica* da natureza. Ela é contraposta à mecânica da natureza, que consiste em sua causalidade por meio da ligação do diverso, sem ter por fundamento um conceito da espécie de unificação por ela operada [...].⁵⁷

Representar-se a natureza como técnica, contudo, como se fosse uma razão (e, assim, atribuir à *natureza* finalidade, e mesmo fins), é um conceito particular que não podemos encontrar na experiência, e que somente a faculdade de julgar, em sua reflexão sobre objetos, estabelece para, seguindo a sua insução, organizar a natureza segundo leis particulares, quais sejam, aquelas da possibilidade de um sistema.⁵⁸

Frente ao exposto, algumas perguntas são inevitáveis: 1) uma vez aceita a perspectiva do engendramento necessário da natureza conforme

⁵⁶ KANT, *EEKU*, AA 20: 211.

⁵⁷ KANT, *EEKU*, AA 20: 219, grifos do autor.

⁵⁸ KANT, *EEKU*, AA 20: 235, grifos e parênteses do autor.

a fins, como a legitimamos universalmente se o próprio princípio que a fundamenta (conformidade a fins) é, aparentemente, apenas subjetivo? Dito com outras palavras, como reivindicamos necessário o conhecimento sobre a conformidade a fins da natureza e justificamos sua validade universal?; 2) por que precisamos encontrar uma fundamentação legítima para a nossa perspectiva da natureza conforme a fins? Não podemos apenas aceitar que a natureza humana “funciona” dessa maneira?

Como um esboço de resposta geral a tais perguntas, Kant retoma o caráter transcendental da faculdade de julgar reflexionante e observa que “[...] introduzimos causas finais nas coisas, e não que as retiramos, por assim dizer, de sua percepção”.⁵⁹ Grosso modo, ele quer dizer que se a natureza possui fins é porque nós os atribuímos a ela, enquanto produto do engendramento que nela pensamos a partir da multiplicidade observada e conseqüentemente organizada como um sistema. Nesse sentido, o autor rechaça a experiência como fonte legítima do fundamento da validade necessariamente universal do princípio da conformidade a fins da natureza, como ocorre, por exemplo, em algumas tentativas de fundamentá-la psicologicamente. Ainda que ao longo da *EEKU* e da *KU* Kant não tenha explicitado sua preocupação com a segunda pergunta apontada acima, acreditamos ser possível pensar numa suposta resposta do autor a ela. Nesse sentido, sua resposta seria que não podemos nos conformar com uma alegação de que simplesmente faz parte da “natureza humana” ver a natureza conforme a fins e que esse é o melhor fundamento para essa perspectiva, não sendo necessário, portanto, buscar nenhum outro, porque se adotarmos essa postura, conseqüentemente, abriremos espaço para a razão cair no encantador caminho da metafísica dogmático-especulativa, rumo às explicações transcendentais sobre o engendramento da natureza. Por isso, precisamos estabelecer um fundamento *a priori*, universalmente válido, para o proceder de nossa faculdade de julgar reflexionante que interpreta a natureza conforme a fins. É exatamente o que ele alega neste excerto:

⁵⁹ KANT, *EEKU*, AA 20: 220n.

Assim, todos os princípios sobre a finalidade da natureza, sejam eles estéticos ou teleológicos, estão sob princípios a priori, mais especificamente aqueles que pertencem própria e exclusivamente à faculdade de julgar na medida em que são meramente reflexionantes, não determinantes. Justamente por isso eles também pertencem à crítica da razão pura (tomada em seu sentido mais geral), da qual os últimos [teleológicos] precisam mais do que os primeiros [estéticos], **já que, abandonados a si mesmos, convidam a razão a inferências que podem perder-se no transcendente**, ao passo que os primeiros exigem uma investigação exaustiva apenas para evitar que eles, mesmo segundo o seu princípio, se limitem exclusivamente ao empírico e, com isso, anulem as suas pretensões à validade necessária para todos.⁶⁰

Depreende-se do fragmento supracitado que sem a devida fundamentação o princípio da conformidade a fins do engendramento da natureza fica abandonado à própria sorte e, dessa maneira, reivindica à razão explicações mais confortantes, porém ilusórias, fantasiosas, perdendo-se assim no transcendente, no suprassensível. Esse parece ser o argumento que Kant adotaria para explicar o porquê de não nos conformarmos com possíveis alegações que colocam em dúvida a necessidade de justificar a nossa perspectiva conforme a fins da natureza.

Nas seções finais da *EEKU*, o autor tece os mais detalhados comentários feitos até aqui sobre a importância que ele atribui ao conceito de “sistema”. Deparamo-nos ali com explicações sobre sua compreensão sistemática que evidentemente possuem como objetivo situar a *KU* dentro da totalidade de seu pensamento crítico-transcendental. Tanto é assim que inicialmente podemos ser levados a crer que quando ele se refere à “introdução”, Seção XI, ele está falando sobre a *EEKU*, mas, na verdade, seu foco é a própria *KU* que, ao menos em parte, possui o *status* de “introdução”, como veremos a seguir.

Segundo ele, toda a introdução a uma exposição é “[...] introdução em uma doutrina que se tem em mente”⁶¹ ou uma “introdução da pró-

⁶⁰ KANT, *EEKU*, AA 20: 241, grifos e colchetes nossos, parênteses do autor.

⁶¹ KANT, *EEKU*, AA 20: 241.

pria doutrina em um sistema ao qual ela pertença como parte”.⁶² A primeira forma de introduzir uma exposição é aquela que a concebe como anterior à doutrina, e não se confunde com ela, ou seja, a introdução não faz parte da própria doutrina. Introdução e doutrina não se confundem aqui. A introdução do segundo tipo, ao contrário do primeiro, integra a doutrina e situa sua localização sistemática “[...] no conjunto das doutrinas com que está interconectada através de princípios comuns”.⁶³ Ou seja, esse modo de introduzir uma doutrina compreende a participação dela no sistema ao qual ela introduz. Ambos os modelos de introdução se referem à doutrina. O primeiro a precede (serve de critério, de referência), porém sem integrá-la. O segundo serve como conclusão da doutrina. Kant denomina o primeiro tipo de introdução a uma exposição de propedêutica, e o segundo de enciclopédica. As introduções propedêuticas, explica o autor:

[...] são habituais quando se trata de preparar para uma doutrina que será apresentada, introduzindo os conhecimentos prévios necessários para isso a partir de outras doutrinas ou ciências já estabelecidas, **de modo a tornar possível a passagem**⁶⁴ [*Übergang*]. Caso elas sejam voltadas a diferenciar cuidadosamente os princípios próprios à nova doutrina que **está surgindo** (*domestica*) daqueles que pertencem a uma outra (*peregrinis*), elas servem para a determinação dos limites entre as ciências, um cuidado que nunca pode ser excessivamente recomendado [...].⁶⁵

Sobre as noções de “propedêutica” e “enciclopédica”, Madrid⁶⁶ alerta que em outros contextos Kant já os havia abordado. Nesse sentido, citamos abaixo dois excertos de obras de Kant através dos quais podemos entender melhor o significado sistemático das referidas noções. O pri-

⁶² KANT, *EEKU*, AA 20: 241.

⁶³ KANT, *EEKU*, AA 20: 241.

⁶⁴ Mattos (2016, p. 56) traduz *Übergang* por “transição”. Porém consideramos mais adequado traduzir *Übergang* por “passagem” e por isso alteramos essa palavra na tradução da *KU* consultada.

⁶⁵ KANT, *EEKU*, AA 20: 241-242, itálicos do autor, negritos nossos.

⁶⁶ MADRID, 2011, p. 272, nota n° 63.

meiro excerto é da *Lógica-Jäsche*⁶⁷ e nele Kant revela sua compreensão de “enciclopédica universal”. Diz o autor: “[...] determinar o lugar que a nossa ciência ocupa no horizonte do conhecimento total. É para isso que serve a *Encyclopédia Universal* na qualidade de um mapa universal (*mappe-monde*) das ciências”.⁶⁸ Esse fragmento está localizado em uma seção sobre a “determinação do horizonte de nossos conhecimentos”⁶⁹ daquele texto, ou seja, Kant tem em mente ali prescrever regras para a demarcação do conhecimento humano possível. Dentre tais regras, ele prescreve aquela, exposta no fragmento supracitado, que revela o teor de sua compreensão sobre a função enciclopédica como uma espécie de *mapa-múndi* (*mappe-monde*) que serve de representação geográfico-espacial das ciências. Através desse mapa enciclopédico podemos identificar mais facilmente a localização “que a nossa ciência ocupa no horizonte do conhecimento total” ou, dito com outros termos, podemos identificar a ciência da crítica da razão pura – também denominada aqui de sistema crítico-transcendental – dentro da totalidade sistemática das ciências. Portanto, uma introdução enciclopédica, conforme a *EEKU* e o excerto acima da *Lógica-Jäsche*, tem a função de apresentar uma doutrina da qual ela mesma (a introdução) faz parte como uma espécie de *mapa-múndi*, *i.e.*, como um instrumento que serve de guia para a compreensão e percurso dentro da totalidade da doutrina.

O segundo fragmento pertence à “Arquitetônica da razão pura” da primeira *Crítica* que, diga-se de passagem, consiste em um capítulo cuja preocupação do autor com a nitidez da exposição sistemática de seu projeto filosófico é central, conforme demonstraremos mais adiante ao retomá-lo. Kant explicita a função propedêutica na “Arquitetônica” da *KrV* assim:

⁶⁷ Trata-se de uma compilação das anotações feitas por Kant a respeito do compêndio de lógica de autoria de George Friedrich Meier, cujo título é *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752), editadas por Gottlob Benjamin Jäsche e publicadas em 1800. Por esse motivo esse trabalho também é conhecido como *Lógica-Jäsche*.

⁶⁸ KANT, *Log*, AA 9: 43, grifos e parênteses do autor.

⁶⁹ KANT, *Log*, AA 9: 40. O título completo da seção é “Perfeições lógicas particulares do conhecimento – A) a perfeição lógica do conhecimento segundo a quantidade: a grandeza – grandeza extensiva e grandeza intensiva – amplitude e elaboração a fundo ou importância e fecundidade do conhecimento – determinação do horizonte de nossos conhecimentos”.

A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se *crítica*, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e chama-se *metafísica*; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori* [...].⁷⁰

Por meio do paralelismo entre propedêutica e sistema da razão pura exposto nessa passagem podemos compreender e localizar melhor todas as partes da filosofia da razão pura – principalmente as *KrV*, *KpV* e a primeira parte⁷¹ da *KU* – como uma verdadeira filosofia crítica, na medida em que nelas se investiga “a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori*”. É nesse sentido que a filosofia da razão pura deve ser entendida como propedêutica, *i.e.*, como preparação para um sistema filosófico maior, cuja pretensão é tornar-se ciência – diferentemente do que Kant afirma na passagem da *KrV* supracitada, ao assumir como consequência direta e necessária a filosofia da razão pura como ciência, quando, na verdade, ela tem apenas a pretensão de assim ser, o que significa que, para tanto, ainda é preciso legitimá-la. Os “princípios comuns” que interconectam as diversas partes da filosofia da razão pura e que, dessa forma, constituem elementos que corroboram sua característica como propedêutica nada mais são do que os princípios *a priori* que fundamentam, que legitimam, as atividades das diferentes faculdades cognitivas que estão em jogo: entendimento, razão e, agora na terceira *Crítica*, juízo. E Kant já no início da *KpV* destacara a importância desse aspecto da conexão entre as faculdades cognitivas, como comprova o excerto a seguir através da qual ele se refere ao entendimento e à razão, as faculdades que até aquele momento haviam exigido suas críticas:

⁷⁰ KANT, *KrV*, B 86g, grifos e parênteses do autor.

⁷¹ Conforme argumentaremos nas últimas seções deste trabalho, entendemos que a segunda parte da *KU* já não mais pertence à filosofia crítico-transcendental propriamente dita, mas sim ao sistema metafísico-doutrinal do autor, cujo teor é essencialmente prático.

[...] os princípios *a priori* de duas faculdades do ânimo – da faculdade de conhecer e da faculdade de apetição – estariam doravante descobertos e determinados, segundo as condições, a extensão e os limites de seu uso; e com isso, porém, estaria assentado o fundamento seguro para uma filosofia sistemática, tanto teórica quanto prática, como ciência.⁷²

Na última seção deste trabalho apresentaremos os pressupostos sob os quais se fundamenta a compreensão do autor a respeito de um “sistema da razão pura” como ciência da razão pura e em que medida ela pode ser entendida como uma proposta metafísica originária em relação à qual a filosofia da razão pura, ou crítico-transcendental, é apenas propedêutica. Pontuaremos ainda que “os princípios comuns” que unificam as diferentes partes da filosofia da razão pura e que a torna uma propedêutica – os princípios *a priori* de cada uma das faculdades cognitivas – não representam o elemento através do qual Kant realizará a passagem de sua propedêutica para sua enciclopédia ou, para usar termos mais precisos, a passagem da filosofia de uma crítica da razão pura à filosofia sistemático-doutrinal de uma nova metafísica, como o próprio autor declara no final do “Prefácio” da *KU*, em evidente tom de passagem entre diferentes etapas de seu pensamento filosófico, conforme constata-se através deste fragmento:

Com isso, portanto, encerro toda a minha empreitada crítica. Passarei rapidamente à empreitada doutrinal para, na medida do possível, tomar de minha crescente velhice o tempo que, de certo modo, ainda possa ser favorável a isso. É evidente por si mesmo que não haverá aí uma parte especial para a faculdade de julgar, pois quanto a ela é a crítica que importa, não a teoria; e que, após a divisão da filosofia em teórica e prática, e da filosofia pura nas mesmas partes, tal empreitada será constituída pela metafísica da natureza e pela metafísica dos costumes.⁷³

Ante o exposto, parece-nos coerente com os propósitos sistemáticos de Kant interpretar a *EEKU*, literalmente, como uma introdução enciclo-

⁷² KANT, *KpV*, AA 5: 21-23.

⁷³ KANT, *KU*, AA 5: 170. Kant se manifesta de modo semelhante poucos parágrafos antes, em AA 5: 168.

pédica, pois ela compõe a doutrina da crítica da razão pura, essa considerada pelo próprio autor como propedêutica de um sistema maior a ser apresentado. Como sabemos, a doutrina, ou filosofia da crítica da razão pura, foi colocada em curso através da publicação da *KrV* e, de acordo com o que sustentamos aqui, se desenvolve até a primeira parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar estética”⁷⁴, no momento em que ela dá lugar a outra fase. A partir da segunda parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar teleológica”, e avançando no restante da obra, ou seja, no Apêndice intitulado “Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica”⁷⁵, Kant inicia aquela nova fase de seu pensamento, qual seja, a fase sistemático-doutrinal.

Em síntese, a partir das diferentes noções de introdução apontadas acima e das distinções sistemático-conceituais elaboradas por Kant e aqui identificadas, podemos assegurar que, primeiro, as obras do sistema crítico – não só as duas primeiras *Críticas*, mas também a *GMS*, a *EEKU*, a “Segunda introdução” e a primeira parte da *KU* – correspondem, dependendo da perspectiva, tanto a uma introdução propedêutica quanto a uma introdução enciclopédica. Isso ocorre porque, se considerarmos as definições por ele apresentadas na *EEKU*, a cada um desses tipos de introdução e se encararmos a filosofia de uma crítica da razão pura em geral como uma introdução que precede um sistema doutrinal, então podemos legitimamente assumir que aquelas obras correspondem à fase propedêutica do pensamento filosófico do autor. Em segundo lugar, ao mesmo tempo que, se considerarmos a filosofia de uma crítica da razão pura em geral como a apresentação de um sistema do qual ela faz parte, porém ainda por ser desenvolvido, também estaremos legitimamente autorizados a assumi-la sob o ponto de vista enciclopédico.

Por ora, parece-nos que as reflexões desenvolvidas por Kant nas seções finais da *EEKU*, nas quais ele elabora mais detalhadamente sua concepção a respeito do sistema filosófico-científico dentro do qual sua

⁷⁴ KANT, *KU*, AA 5: 201-356.

⁷⁵ KANT, *KU*, AA 5: 357 e seguintes.

filosofia crítico-transcendental está inserida, é prova suficiente para nossa classificação das diferentes etapas do pensamento do autor, bem como para sustentar que o conceito de sistema é o fio condutor hermenêutico principal da “Primeira introdução”.

3.1.1.2 A faculdade de julgar como meio de ligação na Segunda introdução

A ênfase de Kant na “Segunda introdução” repousa na tarefa da faculdade de julgar de servir como conectora, meio de ligação (*Verbindungsmittel*) das diferentes faculdades de ânimo envolvidas, entendimento e razão, e, conseqüentemente, das partes teórica e prática da filosofia. Das nove seções desse texto, três delas destacam explicitamente em seus títulos tal função da faculdade de julgar ou, mais especificamente, do princípio *a priori* dessa faculdade. Mesmo assim, a temática da conexão é também proeminente nas demais seções. Chamamos atenção para a constante preocupação de Kant com a função vinculante, digamos assim, da faculdade do juízo na “Segunda introdução” porque a determinação das condições de possibilidade dessa vinculação é uma das diferenças principais entre esse e o texto substituído da *EEKU*. A outra diferença entre os dois textos decorre, por conseguinte, do fato de que na *EEKU* o autor ainda não tinha em mente como fundamentar o juízo reflexionante através do qual a vinculação entre as faculdades de ânimo mencionadas se torna possível.

Kant abre a “Segunda introdução” ratificando a distinção feita na *EEKU* das partes da filosofia em teórica e prática. À diferença da distinção da primeira versão do texto, agora ele enfatiza os conceitos de objetos de cada uma das partes da filosofia e, conseqüentemente, os princípios *a priori* a partir dos quais o conhecimento acerca desses objetos é possível. Ademais, ele destaca que das duas partes da filosofia derivam dois domínios, o dos conceitos da natureza e o dos conceitos da liberdade. Porém, ambos com os princípios de mesma origem *a priori*. Não obstante as

fontes *a priori* dos domínios da natureza e da liberdade, Kant não perde de vista que o exercício legislativo daqueles domínios “[...] é sempre e tão somente o conjunto completo dos objetos de toda experiência possível, na medida em que não são tomados como mais do que meros fenômenos; pois sem isso não se poderia pensar uma legislação do entendimento em relação aos mesmos”.⁷⁶ Isso significa que, ao fim e ao cabo, as legislações dos domínios da natureza e da liberdade sempre se referem ao mundo fenomênico da experiência possível, seja no âmbito epistêmico, seja no âmbito do agir. É sob essa perspectiva que deve ser entendida sua afirmação de que “[o] entendimento e a razão têm, portanto, duas legislações diferentes em um único e mesmo terreno da experiência [...]”.⁷⁷ Portanto, trata-se de dois domínios legislativos distintos – com seus respectivos princípios fundantes e objetos a que se referem – que coabitam num único mundo fenomênico (sensível). Contudo, não podemos esquecer que o autor concebe a possibilidade lógica da existência de um mundo situado para além do âmbito cognitivo fenomênico, o ponto de vista noumênico. A propósito, é exatamente a partir dessa distinção entre os âmbitos legislativos da natureza e da liberdade que podemos entender melhor outra dicotomia conceitual importante, a saber, entre o objeto (*Gegenstand*) visto a partir da legislação da natureza, como fenômeno, e o objeto (*Objekt*) sob o ponto de vista da legislação por liberdade, como coisa em si ou noumeno. Através do primeiro domínio legislativo, da natureza, o objeto (*Gegenstand*) “[...] torna-se representável na intuição [...], ao passo que o conceito de liberdade, pelo contrário, torna representável em seu objeto (*Objekt*) uma coisa em si mesma, mas não na intuição”.⁷⁸

A relação entre ambos os domínios legislativos, da natureza e da liberdade, é “intransponível”⁷⁹ se desencadeada daquela para essa,

⁷⁶ KANT, *KU*, AA 5: 174.

⁷⁷ KANT, *KU*, AA 5: 175.

⁷⁸ KANT, *KU*, AA 5: 175, grifos e parênteses do autor.

⁷⁹ KANT, *KU*, AA 5: 175.

segundo Kant. Ou seja, a partir do uso teórico da razão é impossível estabelecer a passagem, ou a unidade, do mundo fenomênico ao/e noumênico. Contudo, quando ela é desencadeada do ponto de vista inverso, quer dizer, do mundo noumênico ao fenomênico, ou melhor, do domínio da liberdade ao da natureza, a passagem se torna possível, na medida em que, conforme demonstrado pela crítica da razão prática pura e recordado por Kant na *KU*, “[...] o conceito de liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis [...]”⁸⁰ e a tem de poder pensar a sua legislação conforme os fins prescritos pela liberdade. Para tanto, é preciso estabelecer um princípio *a priori* capaz de realizar essa passagem, ou unidade, entre os domínios em causa. Diante dessa necessidade, Kant lança mão na “Segunda introdução”, ratificando o que já havia escrito na *EEKU* que a faculdade de julgar serve de meio de ligação (*Verbindungsmittel*) dos domínios legislativos da natureza e da liberdade, como podemos ler em suas próprias palavras a seguir:

Ainda há, porém, na família das faculdades cognitivas superiores, um meio-termo entre o entendimento e a razão. Trata-se da faculdade de julgar, da qual há boas razões para supor, por analogia, que também deveria conter em si *a priori*, se não uma legislação própria, um princípio próprio para buscar leis – meramente subjetivo, em todo caso – que, mesmo sem ter um campo de objetos como seu domínio, pode possuir um terreno, todavia, cuja constituição seja tal que, justamente, apenas tal princípio poderia ser aí válido.⁸¹

Por conseguinte, o filósofo transcendental aponta para as três faculdades do ânimo – faculdade de conhecimento, sentimentos de prazer e desprazer e faculdade de desejar –, as quais, ainda que possuam um princípio de mesma origem, *a priori*, têm diferentes fontes, respectivamente: o entendimento, a faculdade de julgar e a razão. Diga-se de passagem que, por terem em comum legislações fundamentadas em princípios *a priori*, portanto, com a mesma forma, de acordo com a definição de doutrina de Kant exposta na seção anterior, pode-se considerar

⁸⁰ KANT, *KU*, AA 5: 176.

⁸¹ KANT, *KU*, AA 5: 177.

que esse elemento unificador das três partes de uma filosofia da crítica da razão pura a eleva ao *status* de doutrina.

Parece possível levantar ao menos uma questão aqui, a saber: se existem apenas dois domínios legais em pauta, o domínio da legislação da natureza e o domínio da legislação por liberdade, os quais compreendem apenas duas faculdades de conhecimento, entendimento e razão, a que domínio pertence a faculdade de conhecimento do julgar? Haveria um terceiro domínio legislativo para além daqueles? Kant é categórico em admitir a possibilidade de apenas dois domínios legislativos, o da natureza e o da liberdade, e de mais nenhum. Todavia, embora a faculdade de julgar possibilite um tipo específico de conhecimento e, para tanto, assim como o entendimento e a razão, ela também estabeleça seu princípio *a priori*, seu conhecimento não diz respeito a um domínio de objetos próprios. Sendo assim, ainda que a faculdade de julgar componha as faculdades de conhecimento, junto com o entendimento e a razão, ela não possui um domínio legislativo próprio, nem da natureza, tampouco da liberdade. Sobre isso, diz ele: “[q]uanto àquilo que não pode entrar na divisão da filosofia, isso pode entrar todavia, como uma parte principal, na crítica da faculdade pura de conhecer em geral, caso esta contenha princípios que, por si mesmos, não são aptos nem para o uso teórico nem para o prático”.⁸² O que ele pontua no fragmento citado acima é que o terreno da faculdade de julgar não corresponde às partes teórica e prática da filosofia, assim como não diz respeito aos domínios legislativos da natureza e da liberdade. A faculdade de julgar pertence ao terreno da crítica da razão pura em geral enquanto doutrina que visa estabelecer as condições de possibilidade de todo o conhecimento humano possível, na medida em que, assim como as demais faculdades e domínios legislativos, ela também define os princípios *a priori* próprios a partir dos quais sua forma de conhecimento é possível. Kant legitima ainda mais o papel conector dos domínios da natureza e da liberdade pela faculdade de jul-

⁸² KANT, *KU*, AA 5: 176.

gar, pois, diferentemente do entendimento e da razão – responsáveis pela legitimidade daqueles domínios –, sua tarefa não é determinante.

Até a seção IV da “Segunda introdução” o autor trata sobre a faculdade de julgar em sentido amplo, em geral, permitindo ao leitor entender que todas as propriedades e funções atribuídas a essa faculdade se aplicam inteiramente a ela. Contudo, como ele mesmo faz questão de elucidar a partir da referida seção, o foco principal de suas reflexões aqui é um tipo específico de atuação do juízo. Ora, se na primeira *Crítica* Kant demonstrara que a faculdade de julgar determinante fora estabelecida, bem como sua articulação com o entendimento com vistas à determinação de conhecimento da natureza, resta agora, no contexto da terceira *Crítica*, determinar as bases dessa faculdade com vistas a definir a legitimidade do pensamento sobre os fins da natureza. Para tanto, faz-se necessária uma dedução dos fundamentos *a priori* do uso reflexionante da faculdade de julgar, como Kant prescreve na passagem abaixo:

[...] a finalidade [*Zweckmässigkeit*] da natureza para nossas faculdades e seu uso, claramente discernível a partir delas, é um princípio transcendental dos juízos e, portanto, demanda também uma dedução transcendental, por meio da qual o fundamento dessa forma de julgar seja procurado nas fontes *a priori* do conhecimento.⁸³

A faculdade de julgar em geral, tanto em seu uso determinante quanto reflexionante, “[...] é a faculdade de pensar o particular como contido sob o universal”.⁸⁴ O juízo determinante é responsável por subsumir o particular por meio de uma regra, princípio ou lei de caráter universal já estabelecido pelo entendimento, como demonstrado pela *KrV*. Por outro lado, o juízo reflexionante, a partir do particular, precisa encontrar uma regra, um princípio ou uma lei universal para, por conseguinte, poder pensar o particular como contido sob o universal. O movimento do juízo reflexionante é ascendente, do particular ao univer-

⁸³ KANT, *KU*, AA 5: 182.

⁸⁴ KANT, *KU*, AA 5: 179.

sal. Já o movimento do juízo determinante, ao contrário, é descendente, do universal ao particular. Dito com outros termos, o juízo determinante subsume o particular em regras universais às quais não precisam ser por elas estabelecidas, ao passo que o juízo reflexionante parte do particular, que se encontra na natureza de múltiplas formas, em busca de regras válidas universalmente. Portanto, o juízo reflexionante, diferentemente do determinante, primeiro precisa encontrar um princípio que lhe sirva como regra ou lei para, no segundo momento, poder unificar o múltiplo da natureza num conceito e assim poder pensá-lo. Se a regra ou lei usada pelo juízo reflexionante para unificar o múltiplo da intuição presente na natureza já lhe fosse fornecida, sendo, portanto, desnecessário estabelecer tal regra por si mesmo, teríamos, dessa forma, não mais um juízo reflexionante, mas sim um juízo determinante. Por isso a regra ou princípio do juízo reflexionante não lhe pode ser fornecida nem mesmo pela natureza, mas tem de ser alcançada por meio único e exclusivo da reflexão do próprio juízo. Ao contrário do juízo determinante que serve ao sujeito cognoscente como mecanismo através do qual conhece a natureza e suas leis. Ora, uma vez que o próprio juízo reflexionante produz seu princípio *a priori* a partir do qual pensa o objeto da natureza denominado de fim e que do acordo entre esse objeto, como fim, e a reflexão que o produz, tem-se, então, o princípio da conformidade a fins da natureza (*Zweckmässigkeit*) a ser fundamentado. Estabelecer a fundamentação do princípio da conformidade a fins da natureza, princípio *a priori* da faculdade de julgar reflexionante, é condição necessária não só para a legitimidade do uso reflexionante dessa faculdade, mas, além disso, para a legitimidade da própria *Crítica* sobre esse tipo de juízo.

3.1.1.2.1 Os dois tipos de juízos reflexionantes e a fundamentação do princípio da conformidade a fins da natureza

Antes de tratar da fundamentação do princípio da conformidade a fins da natureza, Kant elucida dois usos diferentes da faculdade de julgar

de acordo com o estabelecimento de fins. Falamos aqui de dois tipos de representação da conformidade a fins da natureza, uma estética e a outra lógica.

A representação estética se refere subjetivamente aos objetos da natureza. Isso significa que a relação com a natureza ocorre exclusivamente no sujeito cognoscente – através da forma *a priori* da intuição externa, o espaço – e não entre esse e um objeto empírico propriamente dito. É como se o sujeito cognoscente projetasse no objeto da natureza a sua própria subjetividade estética, atribuindo-a fins. Forma-se, assim, um tipo de conhecimento fenomênico sobre a natureza, a saber, o conhecimento estético dela conforme a fins, ainda que, é importante lembrar, não se trate de um conhecimento em sentido rigoroso, uma vez que não estamos tratando aqui do juízo determinante, mas do meramente reflexionante. É nesse tipo de relação com a natureza, *i.e.*, a partir do juízo reflexionante estético que a representa conforme a fins, que está ligado o sentimento de prazer e desprazer, como ele assegura nesta passagem:

Assim, a finalidade⁸⁵ [*Zweckmässigkeit*] que precede o conhecimento de um objeto – mesmo que não queiramos empregar a sua representação para o conhecimento –, e que está todavia imediatamente ligada a ele, é o elemento subjetivo da representação. O objeto só é denominado conforme a fins, portanto, porque sua representação está imediatamente ligada ao sentimento de prazer; e esta representação é ela própria uma representação estética da finalidade.⁸⁶

A conformidade a fins estética da natureza se relaciona ao sentimento de prazer e desprazer porque se baseia “[...] no prazer imediato com a forma do objeto na mera reflexão sobre ela [...]”.⁸⁷ Ela não se relaciona com o objeto da natureza, mas sim diretamente com o sujeito que a representa, através do sentimento de prazer e desprazer. Esse tipo de juízo não se fundamenta, tampouco produz, algum conceito do objeto da

⁸⁵ Rodhen e Marques (2008) traduzem *Zweckmässigkeit* por “conformidade a fins”.

⁸⁶ KANT, *KU*, AA 5: 189.

⁸⁷ KANT, *KU*, AA 5: 192.

natureza. Por isso que o objeto da natureza julgado pelo juízo reflexionante estético é denominado de belo e a faculdade de julgar, ligada ao sentimento de prazer e desprazer, se chama gosto. Ainda que seja um juízo subjetivo sobre a natureza, ele tem pretensão à objetividade, afinal a própria faculdade de julgar é universal e objetivamente válida. Mas a objetividade do uso reflexionante da faculdade de julgar estética depende da dedução do princípio que a fundamenta. Por isso ela também precisa de sua crítica, uma vez que o tipo de conhecimento por ela produzido não é nem teórico, tampouco prático, mas, como já argumentado, diz respeito ao conhecimento da razão pura, nesse caso sobre o belo e o gosto.

A representação lógica da conformidade a fins da natureza, por outro lado, não tem qualquer relação com o prazer e desprazer, “[...] mas sim a um conhecimento determinado do objeto sob um dado conceito [...]”.⁸⁸ Sendo assim, a relação da forma lógica de representação dos fins naturais pode ser considerada, segundo o autor, a representação de uma finalidade real possível através do entendimento e da razão.

Nenhum dos usos acima – estético ou lógico – da faculdade de julgar reflexionante fundamenta-se em bases empíricas porque o objetivo é estabelecer como se deve, necessariamente, julgar o engendramento da natureza conforme a fins. Por isso, trata-se aqui de estabelecer as fontes *a priori* dos princípios e, para tanto, exige-se uma fundamentação (dedução) transcendental, haja vista a pretensão de validade universal e objetiva através da qual pode ser admitido como princípio de conhecimento. Não se trata, portanto, de fundamentar o princípio da conformidade a fins da faculdade de julgar nos moldes da dedução das categorias da *KrV*, pois lá o uso da faculdade de julgar era determinante. Mesmo assim, devido à demanda transcendental, exige-se que o fundamento da faculdade de julgar reflexionante “[...] seja procurado nas fontes *a priori* do conhecimento”⁸⁹, afinal, ainda que possamos julgar a natureza de modo determinante – subsumindo sua multiplicidade em regras e leis univer-

⁸⁸ KANT, *KU*, AA 5: 192.

⁸⁹ KANT, *KU*, AA 5: 182.

sais já fornecidas pelo entendimento –, existem outros modos de julgá-la, os quais exigem, da mesma maneira, outras regras e leis. Um desses modos, que não o determinante, de julgar a multiplicidade da natureza, é o reflexionante. Para fundamentar *a priori* o juízo reflexionante precisamos admitir a “[...] possibilidade de leis empíricas infinitamente diversas que, todavia, são contingentes para a nossa inteligência (não podem ser conhecidas *a priori*) [...]”.⁹⁰ É em virtude da contingência das leis empíricas aqui em jogo que julgamos contingentemente a unidade da natureza “[...] como sistema segundo leis empíricas”. Ou seja, temos de pressupor e admitir a unidade da natureza como se fosse (*als ob*) um sistema engendrado por leis empíricas, caso contrário, afirma Kant, “[...] não poderia haver uma concatenação completa de conhecimentos empíricos em um todo da experiência [...]”.⁹¹ É por isso que a faculdade de julgar precisa admitir para si como um princípio *a priori* que a multiplicidade contingente (empírica) da natureza contém uma unidade legítima para pensá-la “[...] na ligação do seu diverso em vista de uma experiência em si possível”.⁹² Por conseguinte, a faculdade de julgar reflexionante, prossegue o autor, “[...] no que diz respeito às coisas sob leis empíricas possíveis (ainda por descobrir), tem de pensar a natureza, relativamente às últimas, segundo um *princípio da finalidade* [*Zweckmässigkeit*] para a nossa faculdade de conhecimento [...]”.⁹³ Assim, o princípio da conformidade a fins [*Zweckmässigkeit*] da faculdade de julgar reflexionante consiste na única forma através da qual devemos pensar a multiplicidade (empírica) da natureza como sistematicamente organizada. É a partir da argumentação de Kant exposta acima que a fundamentação do princípio da faculdade de julgar reflexionante para pensar a natureza conforme a fins deve ser entendida. Trata-se de um princípio *a priori* cuja origem e aplicação é a própria faculdade de julgar, afinal, como afirma o autor,

⁹⁰ KANT, *KU*, AA 5: 183, parênteses do autor.

⁹¹ KANT, *KU*, AA 5: 183.

⁹² KANT, *KU*, AA 5: 183-184.

⁹³ KANT, *KU*, AA 5: 184, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos.

“[...] o conceito da finalidade [*Zweckmässigkeit*] da natureza não é, pois, nem um conceito da natureza nem um conceito da liberdade, já que nada atribui ao objeto (da natureza) [...]”.⁹⁴

Uma vez apresentadas as características de cada tipo de atividade da faculdade de julgar reflexionante, tanto estética quanto teleológica, bem como o fundamento do princípio *a priori* sob o qual ambas operam em suas reflexões sobre a conformidade a fins da natureza, faz-se necessário determinar agora qual desses usos opera a unificação dos domínios legislativos da natureza e da liberdade.

3.1.1.2.2 As condições de possibilidade da unificação dos domínios legislativos através da faculdade de julgar reflexionante

Antes de tratar do assunto principal a que nos propomos nesta subseção, conforme indica o título acima, convém explicar que não pretendemos discorrer exaustivamente sobre a primeira parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar estética”. Concentraremos esforços aqui nos fragmentos dessa parte do texto que mais contribuem para o objetivo desta subseção e deste trabalho, qual seja, apontar os termos sob os quais a unificação dos domínios legislativos é **desencadeada** pela faculdade de julgar reflexionante, nesse caso, a estética.

À faculdade de julgar estética reflexionante é fornecido *a priori* um princípio formal como seu fundamento para que ela pense a multiplicidade da natureza conforme a fins, como se fosse arte e/ou técnica. Ou seja, como destaca Kant, “[a] faculdade de julgar estética é, portanto, uma faculdade particular de julgar as coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos”.⁹⁵ De modo diferente ocorre com a faculdade de julgar teleológica reflexionante (real) que, por meio do entendimento e da razão, dispõe dos princípios ou regras mediante os quais é possível julgar a natureza segundo fins. Tais características, por meio das quais é possí-

⁹⁴ KANT, *KU*, AA 5: 184, parênteses do autor.

⁹⁵ KANT, *KU*, AA 5: 194.

vel considerar os juízos reflexionantes estéticos como formais (subjetivos) e os juízos reflexionantes teleológicos como reais (objetivos), permitem que o autor compreenda os primeiros – os que se conectam diretamente com o sentimento de prazer e desprazer – como os que melhor legitimam tanto a divisão do estudo crítico sobre a faculdade de julgar quanto a sua presença dentre as chamadas faculdades de conhecimento⁹⁶, junto com o entendimento e a razão, como evidenciam diversas passagens da *KU*. Citamos a seguir dois fragmentos do texto, a título de exemplo:

Funda-se a divisão da crítica da faculdade de julgar em *estética* e *teleológica*, entendendo-se sob a primeira a faculdade de julgar a finalidade formal (de resto também denominada subjetiva) através do sentimento de prazer ou desprazer, e sob a segunda a faculdade de julgar a finalidade real da natureza (objetiva) através do entendimento e da razão.⁹⁷

A faculdade de julgar estética [...] não contribui em nada para o conhecimento de seus objetos e, portanto, somente deve ser contada como parte da crítica do sujeito que julga, e das faculdades de conhecimento, na medida em que elas são capazes de princípios a priori, qualquer que seja o uso destes (teórico ou prático).⁹⁸

No entanto, ainda que existam diversos e flagrantes fragmentos em que Kant deposita na faculdade de julgar reflexionante estética sua confiança como o elemento desencadeador da ligação entre os dois domínios legislativos das faculdades de ânimo, por meio do sentimento de prazer e desprazer, alguns leitores da filosofia kantiana parecem interpretar erroneamente o movimento iniciado por esse uso da faculdade de julgar.

⁹⁶ Além da passagem citada acima em destaque, ao longo da *KU* podemos encontrar outras nas quais o autor manifesta a “vantagem” da faculdade de julgar reflexionante estética da natureza sobre a teleológica no tocante à capacidade de legitimar o juízo como uma faculdade de conhecimento. Dentre essas passagens, optamos por mencionar mais esta, do Prólogo, pois nela Kant é bastante elucidativo sobre o assunto: “Esse embaraço devido a um princípio (seja ele subjetivo ou objetivo) encontra-se sobretudo naqueles julgamentos que são denominados estéticos, que dizem respeito ao belo e ao sublime da natureza e da arte. E, no entanto, a investigação crítica de um princípio da faculdade de julgar nos mesmos é a parte mais importante de uma crítica dessa faculdade” (KANT, *KU*, AA 5: 169, parênteses do autor).

⁹⁷ KANT, *KU*, AA 5: 193, grifos do autor.

⁹⁸ KANT, *KU*, AA 5: 194.

Conforme analisamos a seguir, a crítica da faculdade de julgar reflexionante estética expõe e justifica as condições de possibilidade da unidade dos âmbitos legislativos da natureza e da liberdade. Mas a conexão propriamente dita ocorre pelo uso teleológico dessa faculdade, abrindo caminho, assim, para uma nova etapa do pensamento filosófico de Kant, conforme argumentaremos na seção final deste estudo. Contudo, alguns autores parecem compreender de forma diferente a articulação entre os dois usos da faculdade de julgar reflexionante – estético e teleológico –, na medida em que concebem a realização da unidade dos dois âmbitos legislativos em terrenos distintos daquele apontado por Kant. O primeiro exemplo que mencionamos é a leitura de Allison. Segundo ele, o problema sobre a unidade dos dois âmbitos legislativos é “[...] essencialmente prático [...], mais do que sistemático [...]”⁹⁹, e sua solução repousa na compreensão da significância que o juízo de gosto possui para a moralidade. Ou seja, a solução do “problema da passagem”, ou da unidade entre as leis da natureza e as leis da liberdade, de acordo com o autor, pode ser encontrada na primeira parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar estética”.

Guyer, por outro lado, apesar de concordar com Allison na atribuição da importância à filosofia prática na tarefa de superação do grande abismo entre natureza e liberdade, entende que é o uso teleológico da faculdade reflexionante – portanto a “Crítica da faculdade de julgar teleológica” – que opera a unidade ou passagem dos dois âmbitos legislativos aqui em causa. Diferente de Allison, Guyer entende que a unidade das legislações da natureza e da liberdade pela faculdade de julgar reflexionante teleológica tem importância maior, portanto, irrestrita apenas ao âmbito prático da filosofia de Kant: ela é relevante para a totalidade do sistema. Segundo Guyer, através da relação entre teleologia e moralidade deriva uma teologia moral no pensamento de Kant, na medida em que se torna concebível a realização do fim último da razão pura, o Sumo Bem,

⁹⁹ ALLISON, 2001, p. 204, tradução nossa. No original: “*Since the problem as here formulated is essentially a practical one [...], rather than a systematic one [...]*”.

através daquela condição de possibilidade apontada ainda na segunda seção dessa pesquisa, qual seja, o postulado de Deus. No excerto a seguir, o autor expõe resumidamente como concebe a relação entre os elementos da filosofia moral e da teleologia kantiana e sobre como, da relação entre eles, podemos entender a unidade entre os âmbitos legislativos em questão:

[...] podemos conceber então que da união sistemática entre a natureza e a liberdade através de seu autor comum [Deus]; o conceito desse sistema único é assim alcançado através do conceito de sumo bem, que é em si um conceito moralmente necessário, e é, portanto, válido apenas através de um ponto de vista prático, para o qual Deus é um fundamento como um postulado.¹⁰⁰

Poucas páginas adiante, o autor explicita melhor as consequências daquela unidade entre natureza e liberdade, que, de acordo com ele, seria efetivada pelo uso teleológico reflexionante da faculdade de julgar, através do qual é possível pensarmos a realização do Sumo Bem no mundo fenomênico, como fim último da razão pura. Sobre isso, Guyer afirma que “[...] a moralidade exige que concebamos a humanidade como um fim em si mesmo e também que concebamos a perfeição moral da humanidade, na forma do sumo bem, como algo possível dentro da natureza e, na verdade, como o fim da natureza como um todo”.¹⁰¹

Nesse sentido, nos aproximamos mais da interpretação de Guyer do que da interpretação de Allison, uma vez que também consideramos que a unidade dos dois âmbitos legislativos, ou a passagem da legislação da natureza à legislação da liberdade, é sistematicamente importante, ou seja, que não se limita apenas à filosofia prática de Kant, conforme argumentaremos mais detalhadamente na seção final deste trabalho.

¹⁰⁰ GUYER, 2005, p. 293, tradução e colchetes nossos. No original: “[...] we can then conceive of the systematic union of nature and freedom through the concept of the highest good, which is itself a morally necessary concept, and is therefore valid though only from a practical point of view, as itself a postulate for which God is the ground”.

¹⁰¹ GUYER, 2005, p. 295, tradução nossa. No original: “[...] morality itself requires that we conceive of humankind as an end in itself and also conceive of the moral perfection of humankind, in the form of the highest good, as something possible within nature and indeed as the end of nature as a whole”.

Desde o início de sua análise do juízo de gosto, Kant procura elucidar que não se trata aqui de um juízo lógico, portanto, epistêmico, mas, isso sim, de um juízo estético “[...] cujo fundamento de determinação *só pode ser subjetivo*”.¹⁰² Segue-se então que a determinação do juízo de gosto sobre um objeto deve ser desinteressada, *i.e.*, tem de desconsiderar a representação, mesmo que conceitual, da existência do objeto apreendido pelos sentidos – e os sentimentos de agrado ou desagrado dela decorrentes. Trata-se de um juízo sobre um objeto emitido independentemente de sua existência. Caso contrário, quer dizer, caso consideremos a representação do objeto no momento de emitir um juízo do tipo “X é belo”, decorre que esse juízo não é puro (desinteressado), mas parcial.¹⁰³

Kant faz questão de salientar que o juízo de gosto se diferencia do juízo prático. Os juízos práticos – sobre o bom – podem ser pragmáticos (úteis), *i.e.*, “aquilo que apraz como meio”¹⁰⁴, ou bons em si, ou seja, “aquilo que apraz por si mesmo”.¹⁰⁵ Assim, enquanto que o juízo de gosto precisa ser desinteressado, sem qualquer satisfação em relação à representação (mesmo que conceitual) do objeto, esse, ao contrário, baseia sua satisfação do interesse para com a representação do objeto. Em ambas as representações do objeto formuladas a partir de um juízo prático do tipo “X é bom”, conforme a distinção enunciada acima entre bom como útil e o bom em si, diz Kant, “[...] está contido o conceito de um fim, portanto a relação da razão com um (ao menos possível) querer, por conseguinte a satisfação com a *existência* de um objeto ou ação, *i.e.*, algum interesse”.¹⁰⁶ É dessa forma que ele distingue juízos práticos de juízos de gosto sobre o belo. Ou, segundo suas próprias palavras que resumem tal distinção: “Para considerar algo bom, tenho sempre de saber que tipo de coisa o objeto deve ser, *i.e.*, ter um conceito do mesmo. Para encontrar beleza

¹⁰² KANT, *KU*, AA 5: 198, grifos do autor.

¹⁰³ Cf. KANT, *KU*, AA 5: 204-205.

¹⁰⁴ KANT, *KU*, AA 5: 207.

¹⁰⁵ KANT, *KU*, AA 5: 207.

¹⁰⁶ KANT, *KU*, AA 5: 207, grifo e parênteses do autor.

em uma coisa, não preciso disso”.¹⁰⁷ Por isso que o juízo sobre o bom, assim como sobre o agradável, traz consigo o interesse pela satisfação para com o objeto. Por outro lado, o juízo de gosto é meramente contemplativo ou, numa só palavra, é reflexionante, uma vez que não projeta qualquer expectativa na existência, para conseqüente satisfação, na representação (mesmo que apenas conceitual) do objeto ajuizado. É dessa maneira que deve ser entendida a afirmação feita acima de que o juízo de gosto não é epistêmico, nem prático. Ele é reflexionante, contemplativo e, por isso, consiste num juízo estético de interesse desinteressado.

Em virtude de sua característica de ser desinteressado, sem qualquer vinculação à representação da existência ou não do objeto, o juízo de gosto possui, com efeito, caráter universal. Contudo, sua universalidade é meramente subjetiva e não lógica. Trata-se de mais uma diferença em relação, por exemplo, aos juízos morais do autor (bons em si mesmos), os quais são válidos lógica e universalmente, ainda que sob o ponto de vista prático, e não o epistêmico. Não obstante, um fim objetivo não pode servir de fundamento do juízo de gosto, tampouco a representação de um objeto como fim (o conceito de bem). Seu fundamento deve ser a representação da conformidade a fins, podendo ser considerado um juízo de gosto puro. Portanto, esse juízo de gosto puro tem como fundamento uma conformidade a fins sem fim, quer dizer, independente de qualquer representação sob o título de bem.

No fragmento a seguir da *KU* Kant atesta que a finalidade subjetiva, sem fim, é o fundamento do juízo de gosto:

[...] é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivo ou subjetivo), portanto, a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, que, na medida em que dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto.¹⁰⁸

¹⁰⁷ KANT, *KU*, AA 5: 207.

¹⁰⁸ KANT, *KU*, AA 5, 221, grifos e parênteses do autor.

Por conseguinte, ele distingue fim e conformidade a fins. O fim deriva do conceito de um objeto que é sua causa, através do princípio da conformidade a fins. Ou seja, em última instância, o princípio da conformidade a fins é o fundamento de possibilidade do fim. Ora, uma vez que o princípio da conformidade a fins é o fundamento da possibilidade do fim e, além disso, como argumentado anteriormente, tal princípio origina-se na própria faculdade de julgar reflexionante estética que, por sua vez, produz *a priori* um sentimento de prazer e desprazer para tanto, pode-se dizer então que, em última instância, o conceito de um fim só é possível mediante a atividade do sentimento de prazer e desprazer. Ou ainda, dito com outros termos, o fim só é possível devido às condições formais subjetivas de um juízo humano. É com base nisso que Kant pode afirmar que “O juízo de gosto se baseia em fundamentos *a priori*”.¹⁰⁹

Aquelas condições subjetivas de um juízo a partir das quais o conceito de um objeto como fim se torna possível – *i.e.*, o sentimento de prazer e desprazer (enquanto faculdade de conhecimento) produzido pelo princípio da conformidade a fins cuja origem *a priori* é a própria faculdade de julgar – envolve a combinação entre duas faculdades de representação, a saber, a imaginação e o entendimento. Como não há objeto empírico envolvido na fundamentação do juízo, mas só se pode pensar na representação (formal) do objeto, a faculdade da imaginação usufrui de sua espontaneidade criadora, se localiza entre o entendimento e a sensibilidade e produz um jogo livre “[...] para a composição do diverso intuitivo [...]”¹¹⁰, através do qual se torna possível julgar o conceito de um objeto (enquanto representação da unidade pelo entendimento) a partir do princípio da conformidade a fins. Assim, Kant introduz seu complexo e por vezes mal compreendido conceito de jogo livre:

[...] como o juízo não tem aqui por fundamento um conceito do objeto, ele só pode consistir na subsunção da própria imaginação (em uma representação

¹⁰⁹ KANT, *KU*, AA 5: 221.

¹¹⁰ KANT, *KU*, AA 5: 287.

pela qual um objeto é dado) sob a condição de que o entendimento em geral avance da intuição aos conceitos. Ou seja, **como a liberdade da imaginação reside justamente no fato de ela esquematizar sem conceitos, o juízo de gosto se baseia então em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua liberdade e o entendimento com sua legalidade**; ele se baseia, portanto, em um sentimento que permite julgar o objeto segundo a conformidade a fins da representação (pela qual um objeto é dado), fomentando assim o livre jogo da faculdade de conhecimento;¹¹¹

Como sabemos, na *KrV*, Kant definira a imaginação como “[...] a faculdade de representar um objeto, mesmo *sem a presença deste* na intuição”.¹¹² Se em seu uso epistêmico a imaginação está submetida à coerção do entendimento, na medida em que precisa se limitar ao conceito da natureza fornecido por ele, em seu uso estético, por sua vez, ela é livre para disponibilizar ao entendimento um material rico em conteúdo para o conhecimento. Ou seja, agora “[...] o entendimento está a serviço da imaginação, e não esta a serviço dele”.¹¹³ Diante disso, temos o que Hamm¹¹⁴ chama de “momento duplo” derivado da combinação estética entre entendimento e imaginação, revelado pelo conceito de jogo livre, a saber: primeiro, uma reflexão e contemplação indeterminada, pois é destinada ao ato de conhecer por si mesmo e não à determinação de conhecimento objetivo. Como citado no excerto destacado acima, ela esquematiza “sem conceitos”; no segundo momento, ocorre uma intensificação da reflexão possível exatamente por aquela reflexão e contemplação indeterminada que vivifica as faculdades de conhecimento – “uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua liberdade e o entendimento com sua legalidade” –, como Kant expressa em mais este fragmento da *KU* que citamos, ao dizer que a ideia estética, enquanto representação da imaginação, “[...] permite que se pense, assim, em relação a um conceito, muito do inominável cujo sentimento dá

¹¹¹ KANT, *KU*, AA 5: 287, grifos nossos, parênteses do autor.

¹¹² KANT, *KrV*, B 151, grifos do autor.

¹¹³ KANT, *KU*, AA 5: 242.

¹¹⁴ HAMM, 2017, p. 293.

vida às faculdades de conhecimento e espírito à mera letra da linguagem”.¹¹⁵

Com a inserção por Kant do conceito de jogo livre, abre-se a possibilidade das faculdades de conhecimento operarem de outro modo que não somente de acordo com o jogo de conhecimento, no qual as regras são fixas e predeterminadas. Além disso, uma vez que não há uma determinação de conhecimento objetivo do objeto da natureza, por exemplo, mas sim, “[...] uma *disposição receptiva* específica, caracterizada pelo assumir de uma postura ajuizadora particular [...]”¹¹⁶, conseqüentemente, a noção estética adquire uma postura mais dinâmica. Dessa maneira, um objeto, quando ajuizado, conforme a perspectiva receptiva assumida, pode ser, ora “candidato a juízo (teórico) teleológico”, ora “mero impulso para um juízo de experiência estético”.¹¹⁷ Nesse sentido, cabe salientar que, em se tratando da reflexão estética, ela jamais é uma recepção passiva dos objetos estéticos, mas uma realização ativa deles, realizada pelo juízo reflexionante. A realização ativa do julgar estético mediante o juízo reflexionante consiste, já de início, tanto na escolha quanto na assunção de uma perspectiva propriamente estética, e, num segundo momento, na aplicação do princípio da conformidade a fins daquela perspectiva aos objetos, com a manutenção do jogo livre da imaginação. Enfim, o que o conceito de jogo livre da imaginação garante – enquanto combinação entre imaginação e entendimento por meio da faculdade de julgar reflexionante e de seu princípio da conformidade a fins – nada mais é do que a própria faculdade humana de refletir, ou seja, o pensar sobre si mesmo. Afinal, o que realmente importa num juízo estético da faculdade de julgar não é a existência do objeto belo, mas a reflexão sobre a finalidade da representação dele. Esse é o significado de um juízo estético desinteressado, como Kant evidencia nesta passagem que resume o exposto acima:

¹¹⁵ KANT, *KU*, AA 5: 316.

¹¹⁶ HAMM, 2017, p. 294, grifos do autor.

¹¹⁷ HAMM, 2017, p. 294.

[...] quando se quer saber se algo é belo, não se quer saber se nós ou quem quer que seja temos ou poderíamos ter um interesse na existência do objeto, mas sim como o julgamos na mera contemplação (intuição ou reflexão). [...] O que se quer saber é apenas se a simples representação do objeto se faz acompanhar por mim por uma satisfação, pouco importando se sou indiferente ou não em relação à existência do objeto dessa representação. Vê-se facilmente que o que importa – para eu dizer que um objeto é *belo* e provar que tenho gosto – é aquilo que faço com tal representação em mim mesmo, e não o modo como dependo da existência do objeto.¹¹⁸

Frente ao exposto, podemos agora nos concentrar nas considerações feitas por Kant nos parágrafos que encerram a “Crítica da faculdade de julgar estética”, §59 e §60, pois ali o autor parte dos resultados estabelecidos pela primeira parte da *KU*, para indicar, primeiro, o vínculo entre o objeto pensado pela faculdade de julgar reflexionante estética e a moralidade e, segundo, encaminhar a passagem para a faculdade de julgar reflexionante teleológica e assim realizar a conexão entre os dois domínios legislativos, da natureza e da liberdade.

Kant denomina a apresentação de conceitos e ideias e suas relações com a sensificação de hipotipose (*Hypotypose*). Segundo suas palavras no §59, a apresentação (*Darstellung*) da relação entre conceitos, ideias e seus correspondentes empíricos pode ser entendida de duas formas: esquemática e simbólica. A primeira forma de hipotipose, esquemática, foi abordada por ele mais detalhadamente no capítulo sobre o “Esquematismo”¹¹⁹ da *KrV*. Por esse motivo que agora na *KU* sua atenção repousa sobre a segunda forma de hipotipose, a simbólica. A apresentação (*Darstellung*), ou hipotipose, simbólica significa, para ele, a atividade da faculdade de julgar que, por analogia, concorda com um conceito pensado apenas pela razão, o qual, por sua vez, não possui um correspondente na experiência, mediante a regra de reflexão, e não, portanto, com o conteúdo do conceito. Dessa maneira compreende-se a afirmação do autor de que as apresentações de intuições submetidas a conceitos a

¹¹⁸ KANT, *KU*, AA 5: 204-205, grifos e parênteses do autor.

¹¹⁹ KANT, *KrV*, B 176.

priori são indiretas quando são simbólicas, e não diretas como quando são esquemáticas, pois naquele caso deve-se lembrar que há a atividade da faculdade de julgar como intermediária que atua por analogia. Nessa intermediação a faculdade de julgar atua em dois momentos, como explica o próprio autor: “primeiro aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e então aplica a mera regra da reflexão sobre essa intuição a um objeto inteiramente diverso, do qual o primeiro é tão somente o símbolo”.¹²⁰ Isso posto, Kant entende estar em condições de poder afirmar que “[...] o belo é o símbolo do bem moral”.¹²¹ Ou seja, novamente por meio do uso de analogia, pode-se dizer que tanto o belo quanto o bem moral se conectam em função de que ambos se referem, simbolicamente, a um conceito suprassensível, através do qual, prossegue o autor, “[...] a faculdade teórica é unida à prática de um modo comum a todos e desconhecido”.¹²² Existem outras semelhanças, mas também diferenças, entre o belo e o bem moral que Kant faz questão de destacar, quais sejam: I) o belo satisfaz imediatamente, ao passo que o bem moral mediatamente, por meio de um conceito; II) o belo produz um interesse desinteressado, assim como no fundamento do bem moral também não há qualquer interesse; III) ambos são possíveis por liberdade: o belo pela liberdade da relação entre imaginação e entendimento, o livre-jogo, e o bem moral pela liberdade da vontade; IV) por fim, tanto o belo quanto o bem moral fundam-se em princípios *a priori*, são universalmente válidos e, ainda, incognoscíveis pelas formas do entendimento. Enfim, pelas razões expostas acima, ele assegura que:

O gosto **torna possível** uma espécie de transição do atrativo sensível ao interesse moral habitual, sem um salto muito violento, na medida em que representa a imaginação, mesmo em sua liberdade, como determinável para o entendimento de maneira conforme a fins, e ensina a encontrar uma livre satisfação em objetos dos sentidos mesmo quando não há um atrativo sensível.¹²³

¹²⁰ KANT, *KU*, AA 5: 352.

¹²¹ KANT, *KU* AA 5: 351.

¹²² KANT, *KU*, AA 5: 353.

¹²³ KANT, *KU*, AA 5: 354, grifos nossos.

Pode-se resumir, de acordo com ele, dizendo que, ao fim e ao cabo, tanto nos juízos sobre o belo quanto nos juízos morais há certo elemento motivador (*Triebfeder*) que revela a subjetividade existente nas bases da objetividade dos juízos aqui envolvidos. No caso dos juízos morais, essa subjetividade nada mais é do que o respeito pela lei moral que se impõe ao sujeito racional. Em se tratando dos juízos sobre o belo, trata-se, de forma semelhante ao respeito, de uma espécie de “*sensus communis*” (sentido comum) que também cumpre uma função motivadora subjetiva dos juízos. Apesar do termo “sentido comum” (*sensus communis*) fazer crer que o motivo (*Triebfeder*) dos juízos estéticos se origina na experiência, deve-se lembrar que não é esse o caso. Assim como o respeito pela lei moral, considerado por Kant como o único sentimento de origem racional, o *sensus communis* não se origina externamente no sujeito, mas é, conforme o autor, “[...] o efeito do jogo livre de nossas faculdades cognitivas [...]”.¹²⁴

Portanto, como demonstrado acima, o autor concebe o uso da faculdade de julgar reflexionante estética como capaz de “torna[r] possível” o **desencadeamento** da transição entre os domínios legislativos da natureza e da liberdade. Apesar de tornar possível, não é exclusivamente através desse uso da faculdade de julgar que a unidade ou passagem entre os dois domínios ocorre. Trata-se de uma realização conjunta, digamos assim, entre os dois usos da faculdade de julgar reflexionante, conforme a exposição acima sobre seu uso estético evidenciou. Ou seja, mediante a liberdade do jogo livre, derivado da articulação entre imaginação e entendimento, podemos pensar no objeto da faculdade de julgar reflexionante estética, o belo, como símbolo da moralidade e, por conseguinte, em ambos os objetos, tanto a beleza quanto o objeto da lei moral (o Sumo Bem), como fins. Ou ainda, como diz Guyer a seguir sobre o trabalho conjunto entre as duas partes da *KU*:

¹²⁴ KANT, *KU*, AA 5: 238.

[...] o que amarra juntas as duas metades da terceira *Crítica* é precisamente a ideia de que ambas, a experiência do belo da natureza por um lado, e a finalidade dos organismos por outro, oferecem-nos o que experienciamos como *evidência* de que o sistema moral pode ser realizado na natureza ao invés de um mero *postulado* da razão prática pura.¹²⁵

É nesse contexto que adentramos no terreno do uso teleológico da faculdade de julgar. Conforme argumentaremos em detalhes adiante, nossa interpretação difere da de Guyer porque ele entende que a unidade só pode ser efetivada em termos de suas consequências teológico-morais. Ainda que sejam reconhecidas como legítimas as consequências alegadas por ele, entendemos que a unidade entre as legislações da natureza e da liberdade efetivada na “Crítica da faculdade de julgar teleológica” não é exclusivamente teológica como Guyer quer fazer crer. Portanto, discordamos desse aspecto da argumentação do reconhecido intérprete da filosofia kantiana.

3.1.2 O legado da faculdade de julgar reflexionante estética

Conforme argumentado acima, o assunto principal da “Segunda introdução”, e do próprio tratado da *Crítica da faculdade de julgar*, outra coisa não é senão a conexão entre o domínio da legislação sobre a natureza, que visa estabelecer um conhecimento teórico dela mediante a atividade do entendimento que legisla *a priori*, e o domínio da legislação sobre a liberdade que, por meio da atuação da razão que também legisla *a priori*, visa ao conhecimento do incondicionalmente prático. Kant concluiu essa versão da “Introdução” ao enfatizar que os dois domínios em questão são independentes entre si, já que foram legitimamente fundamentados em suas respectivas *Críticas*, e que, sob o ponto de vista de uma causalidade natural, *i.e.*, sob o ponto de vista do primeiro domínio

¹²⁵ GUYER, 2010, p. 426, tradução nossa, grifos do autor. No original: “Thus what ties the two halves of third Critique together is precisely the idea that the experiences of natural beauty on the one hand and of the purposiveness of organisms on the other hand both offer us what we experience as evidence rather than a mere postulate of pure practical reason that the system of morality can be realized in nature”.

legislativo acima, as dimensões da natureza e da liberdade são incomunicáveis, na medida em que o mundo fenomênico do entendimento (empírico) não determina o mundo noumênico (suprassensível) da razão. Ainda assim, ele reconhece que sob o ponto de vista inverso da causalidade legislativa a conexão entre ambas as dimensões é possível. Nesse sentido, complementa o autor através da inserção do conceito de fim terminal (*Endzweck*¹²⁶):

O efeito segundo o conceito da liberdade é o fim terminal [*Endzweck*], que (ou cujo fenômeno no mundo sensível) deve existir, razão pela qual se pressupõe a condição de sua possibilidade na natureza (do sujeito como ser sensível, ou seja, como ser humano). Aquilo que a pressupõe a priori sem levar em conta o aspecto prático, *i.e.*, a faculdade de julgar, fornece, no conceito de uma finalidade da natureza, o conceito mediador entre os conceitos da natureza e o conceito da liberdade que torna possível a passagem da razão pura teórica à razão pura prática e da legalidade da primeira à finalidade da última; pois assim é conhecida a possibilidade do fim terminal, que só pode tornar-se efetivo na natureza e em concordância com suas leis.¹²⁷

Como agora é sabido, Kant dedica a primeira parte da *Crítica da faculdade de julgar* ao estudo da faculdade de julgar reflexionante estética. Ali o autor visa determinar a legitimidade das fontes do juízo de gosto acerca do belo da natureza, fundamentado no sentimento de prazer e desprazer. Não podemos perder de vista que, apesar dessa faculdade de julgar reflexionante ser subjetiva, com pretensão à universalidade objetiva de seus juízos sobre a natureza, ela interpreta o engendramento da natureza em analogia (“como se”) com a arte e a técnica. É, portanto, através da faculdade de julgar reflexionante estética que Kant estabelece as condições de possibilidade da conexão entre os domínios legislativos da natureza e da liberdade na *KU*. Nesse sentido, conforme temos aludi-

¹²⁶ Mattos (2016) traduz *Endzweck* por “fim derradeiro”, ao passo que Rohden e Marques (2008) o traduzem por “fim terminal”. Por motivo de estilo, optamos aqui pela tradução de Rohden e Marques para *Endzweck*, mas apenas para esse conceito. O restante dos textos das citações são de Mattos (2016), salvo quando for mencionado em nota um caso diferente.

¹²⁷ KANT, *KU*, AA 5: 195-196, parênteses do autor.

do e como argumentaremos mais detalhadamente nas próximas seções deste trabalho, ao demonstrar os termos sob os quais tal conexão deve ser entendida e justificá-la – de acordo com o que é desenvolvido na primeira parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar estética” –, Kant abrirá caminho para a entrada em uma nova fase de seu pensamento filosófico, a do sistema metafísico-doutrinal. Nesse contexto de uma nova passagem, não mais entre os domínios legislativos, mas entre as diferentes etapas do pensamento filosófico do autor, seu conceito de Sumo Bem, fim terminal (*Endzweck*) da natureza humana, opera uma função decisiva.

Ante o exposto, torna-se possível agora responder à pergunta inicial desta seção: havia outros motivos, além do já conhecido incômodo com as dimensões do texto, para Kant substituir a *EEKU* pela “Segunda introdução”? Como argumentado, seu foco principal na exposição da “Primeira introdução” fora o conceito de “sistema”, não meramente o conceito, mas, na verdade, sua compreensão sistemática de filosofia como ciência e sobre como seu projeto crítico-transcendental se insere nessa noção. Acreditamos que ao perceber que havia redigido um ensaio no qual esboçava sua compreensão sobre o sistema da filosofia enquanto ciência, o qual adentrava em questões para além da terceira *Crítica*, e que esse ensaio não cumprira o objetivo metodológico-editorial exigido para uma introdução, ou seja, restringir-se a apresentar uma obra, Kant então decide substituir o texto pelo da “Segunda introdução”. Ao justificar a substituição do texto à sua extensão, ele não estava se referindo apenas à extensão física do ensaio, mas se referia, principalmente, à extensão temática desse. Dito em poucas palavras, o autor percebera que no contexto específico da *EEKU* ele havia ido longe demais na exposição de suas reflexões. O que corrobora essa interpretação sobre o verdadeiro motivo de o autor substituir a “Primeira introdução” pela “Segunda introdução” é a evidente mudança de foco entre elas. Se naquela sua preocupação era com sua compreensão sistemático-filosófica, na última, como argumentado acima, seu foco direciona-se à conexão (*Verbindungsmittel*) entre os

domínios da legislação da natureza e da liberdade através do princípio *a priori* da faculdade de julgar reflexionante. Afinal, de fato esse último é o assunto mais proeminente da obra. Portanto, em resposta à pergunta principal desta seção, entendemos que a versão oficial, por assim dizer, da substituição do texto da “Primeira introdução” pelo da “Segunda introdução”, de fato, foi o incômodo do autor com as dimensões do primeiro escrito. Contudo, deve-se entender tal incômodo de Kant não apenas sob o ponto de vista das dimensões físicas – em relação ao excesso de páginas –, mas, principalmente, a respeito da expansão temática daquela versão.

3.1.3 Considerações parciais

Ao longo desta seção traçamos uma espécie de genealogia da terceira *Crítica* com o intuito de apontar que a preocupação de Kant em relação à coerência de seu sistema também se fez presente na redação dessa obra. Mais do que isso, sua preocupação sistemática o levou inclusive a rever o conteúdo do texto introdutório dela uma vez que, como elucidado ao longo da seção, a *EEKU* fora muito além do que apenas apresentar a obra. A “Segunda introdução” à *KU* se detém em sua tarefa de apresentar o texto principal e deposita sua atenção no fio condutor da obra, a conexão entre os âmbitos legislativos da natureza e da liberdade mediante a faculdade de julgar reflexionante.

A tese principal que defendemos neste trabalho vai ao encontro de ambos os contextos das “Introduções” da *KU*. Como argumentado, na “Primeira introdução”, Kant enfatizara a função sistemática da faculdade de julgar para a totalidade da filosofia crítico-transcendental. Na “Segunda introdução” a ênfase do autor repousa na função da faculdade de julgar como **desencadeadora** da conexão das faculdades de conhecimento, entendimento e razão. A perspectiva que defenderemos nas próximas seções em relação ao Sumo Bem, em analogia às duas versões da “Introdução” da *KU*, é exatamente em defesa de que esse conceito efetivamente

opera a conexão entre as legislações da natureza e da liberdade, tornada possível pela faculdade de julgar reflexionante.

3.2 A aurora de uma nova metafísica: o sumo bem como o conceito que opera passagens na filosofia de Kant

Como argumentado desde o início deste trabalho, para compreender corretamente o conceito de Sumo Bem não podemos perder de vista sua importância arquitetônico-sistemática para a filosofia de Kant. A propósito, isso significa que não podemos reduzir o papel desse conceito às suas consequências prático-morais, como faz Allison, ou às suas consequências teológicas, como parece entender Guyer, ou ainda às consequências sistemáticas, como sustenta Beck. Note-se, assim, que já nos opomos às teses que minimizam o papel desempenhado pelo conceito de Sumo Bem e os resultados através dele obtidos dentro do sistema crítico-transcendental kantiano. É por esse motivo que denominamos essas perspectivas sobre a importância do conceito de Sumo Bem de “reducionistas” e que, mais adiante, elucidaremos.

Ao menos desde o período pré-crítico Kant se dedicara a apresentar as peças de seu projeto crítico-transcendental e, embora por vezes posamos ser conduzidos a crer que ele abandona a intenção originária de levar a cabo tal projeto, muito pelo contrário, seu intento permanece e jamais é abandonado. Tanto é esse o caso que cada fase de seu pensamento, cada obra principal publicada, integra como peça-chave, por assim dizer, de um grande e complexo quebra-cabeças, cunhado pelo autor de filosofia crítico-transcendental. É preciso mencionar aqui que o próprio autor estava ciente e comprometido com a localização precisa de cada elemento de seu sistema, fato que não impedira com que, por vezes, sua exposição da característica, localização e função que cada “peça” desempenha no projeto em curso fosse confusa e precária. O próprio conceito de Sumo Bem muitas vezes evidencia essa precariedade em sua exposição. Mesmo assim, esse conceito se releva sistematicamente decis-

vo dentro da totalidade do programa crítico, ou seja, sua importância não se restringe à filosofia teórica, nem a prático-moral, tampouco à teológica, mas atinge o foco maior do projeto do autor, a saber, a projeção de outra forma de conhecimento metafísico e filosófico, digna do *status* de ciência.

Sendo assim, nesta seção final argumentamos em defesa de três pontos principais, os quais devem ser entendidos progressivamente, a saber: I) é através do conceito de Sumo Bem que a unidade/passagem entre os domínios legislativos da natureza e da liberdade se torna legitimamente concebível; II) o Sumo Bem é sistematicamente relevante, ou seja, sua relevância não se restringe a um uso específico da razão pura; III) a importância desempenhada pelo Sumo Bem culmina na passagem para uma nova etapa do pensamento filosófico de Kant e, conseqüentemente, da própria metafísica.

3.2.1 O Sumo Bem como operador da passagem/unidade entre natureza e liberdade

Nesta seção desenvolvemos o argumento de que através do conceito de Sumo Bem se torna efetiva a passagem/unidade entre os domínios legislativos da natureza e da liberdade, possível pelo princípio *a priori* da conformidade a fins da natureza. Para tanto, no que segue, aprofunda-se a análise sobre o uso teleológico da faculdade de julgar e, assim, procuramos tornar mais nítida a concepção do Sumo Bem como fim terminal (*Endzweck*) da razão pura.

3.2.1.1 Mecanismo e organismo da natureza: repensar a causalidade para encontrar a unidade entre natureza e liberdade

Na segunda parte da terceira *Crítica*, a “Crítica da faculdade de julgar teleológica”¹²⁸, o foco de Kant se direciona aos juízos que preferimos

¹²⁸ KANT, *KU*, AA 5: 359.

sobre a natureza, porém, mais especificamente, àqueles através dos quais reivindicamos uma relação entre ela e certos fins. Ora, é evidente que aqui ele faz uso do mesmo recurso metodológico de investigação empregado desde a primeira *Crítica*, o método crítico-transcendental. Tanto é assim que já no primeiro parágrafo – “§61. Da finalidade objetiva da natureza”¹²⁹ – ele se esforça para deixar manifesto ao leitor que manterá um pressuposto muito importante de seu projeto filosófico, todavia, ligado agora à natureza e seus fins, a saber: se a natureza possui algum tipo de fim, esse não está nela, mas sim no sujeito racional que, digamos, introduz fins na natureza e interpreta alguns de seus acontecimentos como se fossem meios para outros fins. Dito com outras palavras, isso significa que nós, sujeitos racionais dotados de faculdades, dentre as quais, a de julgar, apreendemos a realidade fenomênica da natureza e a interpretamos como se ela tivesse uma técnica, ou seja, como se tais fenômenos escondessem uma realidade em si que carrega sua finalidade a ser por nós desvendada. Nossa interpretação da natureza como se ela tivesse fins só é possível em virtude do princípio *a priori* da conformidade a fins, como já demonstrado. Nesse sentido, é preciso recordar que, como apontado pelo uso estético da faculdade de julgar, o princípio da conformidade a fins da natureza não é determinante, mas reflexionante. Isso significa que, entre outras características e atividades, ele não amplia nosso conhecimento da natureza. Por se tratar de um juízo reflexionante, expandimos nosso conceito de natureza como demonstrado pela *KpV*, haja vista que tratávamos da razão em seu uso prático. Algo semelhante ocorrera na terceira *Crítica* em relação ao belo, ou seja, através do princípio da conformidade a fins Kant demonstrou os fundamentos legítimos da faculdade de julgar sobre o belo da natureza. Sua análise do juízo de gosto sobre o belo precede a do juízo teleológico por servir, entre outros objetivos, como uma analogia do “funcionamento” da natureza, *i.e.*, como se ela fosse uma obra de arte, dotada de fins e propósitos, como se houvesse uma técnica suprassensível através da qual ela opera, funciona.

¹²⁹ KANT, *KU*, AA 5: 359.

Passados quase dez anos da publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura*, na qual, conforme abordamos na seção de abertura deste estudo, pela primeira vez Kant se dispôs a levar a cabo e a oferecer respostas ao embate da razão consigo mesma acerca da existência de uma causalidade por liberdade, além da natural – embate solucionado a partir da consideração dos limites e possibilidades de nossas faculdades cognitivas, demonstradas também naquele contexto –, agora, na segunda parte da *KU*, o problema reaparece no sistema filosófico kantiano, porém sob a perspectiva da faculdade de julgar reflexionante teleológica. Diferente do que poderíamos pensar, o reaparecimento do problema não significa que ele reconsiderou a solução encontrada pelo uso teórico-especulativo da primeira *Crítica* e agora, na terceira, estaria disposto a desenvolver nova e mais consistente argumentação para o problema, abandonando assim os resultados anteriormente obtidos. Muito pelo contrário, o retorno ao debate sobre a causalidade da natureza na terceira *Crítica* se deve à especificidade de certas relações (causais) que reivindicamos para com a natureza a partir da faculdade de julgar reflexionante teleológica. Através de sua atividade reivindicamos uma relação com a natureza mediante o pensamento de fins para ela, a ponto de estarmos autorizados a pensá-la a partir de certa **unidade** legislativa. Por esse motivo, a faculdade de julgar teleológica também merecera sua própria crítica, a fim de determinar a legitimidade de seus pressupostos e de seu alcance, utilizando o método crítico-transcendental aplicado à investigação das demais faculdades perscrutadas até aqui. Ou, como afirma o autor, “[...] o que se quer aí é apenas designar um tipo de causalidade da natureza, segundo uma analogia com nossa causalidade no uso técnico da razão, de modo a ter em vista a regra segundo a qual certos produtos da natureza devem ser investigados”.¹³⁰

Na terceira *Crítica* Kant novamente coloca lado a lado diferentes visões da causalidade da natureza: uma delas interpreta o “funcionamento” da natureza a partir da causalidade mecânica, a outra, por seu turno,

¹³⁰ KANT, *KU*, AA 5: 383.

interpreta a natureza como se funcionasse a partir de uma causalidade orgânica. Expliquemos melhor: a primeira linha interpretativa entende que os fenômenos da natureza operam por uma conexão de causas eficientes (*nexus effectivus*), ou seja, que através do entendimento somos capazes de conhecer a série causal que produz determinado acontecimento; ou ainda, dito com outros termos, interpretar a natureza fenomênica a partir da pressuposição da existência de causas eficientes nos permite reconhecer, dado seu efeito, a causa e, assim, regressivamente ou de maneira “descendente”.¹³¹ Kant pensa a conexão das causas eficientes como uma conexão das causas reais.¹³² Não é demasiado lembrar que a primeira *Crítica* tratou desse tipo de interpretação causal da natureza com mais propriedade, afinal o conhecimento sobre causas eficientes é próprio da faculdade do entendimento.

A segunda linha interpretativa da causalidade compreende os fenômenos naturais se desenvolvendo mediante uma conexão de causas finais (*nexus finalis*) ou causas ideais.¹³³ Interpretar a natureza como se ela se engendrasse por uma conexão de causas finais significa pensar seus acontecimentos fenomênicos como se fizessem parte de um todo orgânico dentro do qual cada parte ou acontecimento cumprisse uma função necessária. Os acontecimentos desse organismo são compreendidos tanto como efeito quanto como causa, porém ambos necessários, a ponto de que a falta de uma parte comprometeria a existência e o funcionamento do todo, sobretudo no tocante aos seus fins (causas ideais). O todo, enquanto novo conceito, só existe em função das partes que o formam, como revela o autor nesta passagem:

[...] cada parte, que existe *graças* a todas as demais, é pensada também como existindo *em função das demais* e do todo, *i.e.*, como instrumento (órgão); [...] ela [cada parte] deve ser considerada, isto sim, como um *órgão produtor* de todas as outras partes (cada parte, portanto, produzindo as demais

¹³¹ KANT, *KU*, AA 5: 372.

¹³² KANT, *KU*, AA 5: 373.

¹³³ KANT, *KU*, AA 5: 373.

reciprocamente), do tipo que não pode ser um instrumento da arte, mas apenas da natureza, que fornece todo o material para os instrumentos (mesmo os da arte); e é somente desse modo, e por essa razão, que tal produto pode, como *ser organizado* e que *se organiza a si mesmo*, ser denominado um *fim da natureza*.¹³⁴

Outra diferença acentuada por Kant entre os dois tipos de causalidade aqui em questão é que na conexão por causas eficientes (*nexus effectivus*) as partes que a integram – e que formam a relação de causa e efeito – não se produzem entre si, não obstante, dependam uma da outra para seus engendramentos. Kant usa o exemplo do mecanismo de um relógio para se referir à interpretação de que os acontecimentos da natureza operam pela conexão por causas eficientes. Assim como as partes de um relógio que se movimentam a partir da cooperação entre elas, caso uma dessas partes caia em colapso, o mecanismo todo cairá e eis aqui a mais notória consequência da natureza como que funcionando mecanicamente: as partes não corrigirão por si mesmas aquele dano, a ponto de voltarem a operar novamente; elas precisam de uma interferência externa a elas mesmas.¹³⁵ De modo diferente ocorre com a interpretação de que os fenômenos naturais operam a partir da conexão por causas finais (*nexus finalis*), pois aqui as partes – causa e efeito – são capazes de se produzir a si mesmas ou, nos termos de Kant, de se autoconsertar para voltar a operar a totalidade, e isso só “[...] podemos esperar da natureza organizada”.¹³⁶ Sendo assim, ele é categórico em afirmar que “[c]omo fins da natureza, as coisas são seres organizados”.¹³⁷ O princípio do juízo sobre os fins da natureza, também denominado de “*máxima* do julgamento da finalidade interna de seres

¹³⁴ KANT, *KU*, AA 5: 374, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos.

¹³⁵ Assumir essa perspectiva significa assumir a perspectiva teológica para o funcionamento da natureza. No §68 (AA 5: 381) Kant é bastante claro ao rechaçar esse ponto de vista para o “funcionamento” da natureza a partir de uma causalidade externa, como algo cientificamente inconsistente. É interessante notar que ao tecer sua crítica Kant elucida aqui algo importante que não nos pode passar despercebido, a saber: a discussão sobre a causalidade da natureza desenvolvida por ele é, evidentemente, metafísica; ora, ao considerar como “cientificamente inconsistente” aquela perspectiva, parece-nos óbvio que ele a considera como metafisicamente inconsistente; portanto, Kant já assume nesse contexto o ponto de vista da metafísica como ciência (AA 5: 383), mas não uma metafísica qualquer, e sim uma metafísica aprovada pelo crivo da crítica transcendental.

¹³⁶ KANT, *KU*, AA 5: 374.

¹³⁷ KANT, *KU*, AA 5: 372; §65.

organizados”, conforme Kant, portanto, é este: “*um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e, reciprocamente, também meio*”¹³⁸ e, conclui o autor, “[n]ada nele é em vão, sem finalidade ou atribuível a um mecanismo cego da natureza”.¹³⁹

Dessa forma, torna-se notório que os juízos teleológicos reflexionantes são necessários, pois constatamos na natureza que alguns objetos e acontecimentos possuem uma realidade engendrada que não nos é revelada fenomenicamente e que, todavia, só podemos compreender na medida em que concebemos suas partes (objetos e acontecimentos) como que compondo e preservando o todo orgânico, sob o ponto de vista de um fim. Por isso Kant afirma que “[a] finalidade da natureza é, portanto, um conceito *a priori* particular que tem sua origem tão somente na faculdade de julgar reflexionante”.¹⁴⁰

Ora, torna-se evidente que a exposição que Kant faz dos dois tipos de conexão causal tratados acima traz consigo nada mais, nada menos, do que o problema sobre a passagem/idade dos âmbitos legislativos da natureza e da liberdade, porém, agora, analisados mediante outra roupagem. Ou seja, a resposta ao problema sobre a passagem/idade entre natureza e liberdade tem a ver, necessariamente, com a determinação do fim terminal (*Endzweck*) da natureza, uma vez que, segundo ele, não há na experiência qualquer análogo da causalidade final que possa ser considerado tal objeto. Nesse sentido, ele assevera que o fim terminal (*Endzweck*), “[...] fundamento *a priori* para essa unidade [entre os domínios da natureza e da liberdade]”, somente tem de ser encontrado “[...] fora do conceito da natureza”.¹⁴¹ Diante disso, Kant aponta para uma resposta ao problema que enseja diferentes interpretações na literatura sobre o assunto, sendo que, algumas delas, de acordo com nosso juízo, soam problemáticas, conforme argumentaremos em seguida.

¹³⁸ KANT, *KU*, AA 5: 376, grifos do autor.

¹³⁹ KANT, *KU*, AA 5: 376, grifos do autor.

¹⁴⁰ KANT, *KU*, AA 5: 181.

¹⁴¹ KANT, *KU*, AA 5: 360.

3.2.2 O Sumo Bem como fim terminal (*Endzweck*) da razão pura em geral e sua localização sistemática

Antes de argumentar sobre o *status* do conceito de Sumo Bem como fim terminal da razão pura, cabe tecer algumas considerações sobre o uso do advérbio “em geral” que qualifica o conceito de nosso maior interesse aqui, conforme expresso no título desta subseção.

Se recordarmos o contexto da *KpV*, notaremos que lá Kant já havia considerado o Sumo Bem como “o objeto total”¹⁴² da razão pura, a qual deveria ser submetida a uma crítica com vistas à determinação de seu uso sob o ponto de vista prático. Nessa medida, não podemos perder de vista que ao considerá-lo como o objeto da razão prática, Kant está, ao mesmo tempo, alçando o conceito ao *status* de objeto da razão pura em geral, afinal, como o próprio autor fizera questão de destacar, a razão pura é sempre a mesma, que difere, contudo, apenas em seus usos: ora teórico-especulativo, ora prático. Portanto, ao considerar o Sumo Bem o objeto da razão prática pura, *i.e.*, possível mediante a autonomia da vontade do sujeito racional finito, Kant eleva esse conceito ao nível de objeto da razão pura em geral – em todos os usos dessa faculdade –, até mesmo porque é através desse objeto que a faculdade superior de conhecimento satisfaz seus interesses pelo incondicionado.

Feito esse breve apontamento, passemos então ao objetivo maior desta seção: elucidar os termos através dos quais o conceito de Sumo Bem corresponde ao fim terminal (*Endzweck*) da razão pura em geral. Para tanto, faz-se necessário reconstruirmos os pontos mais relevantes da argumentação de Kant sobre o uso regulativo das ideias, o incondicionado, os postulados da razão prática e o próprio Sumo Bem, nas três *Críticas*, pois, como argumentaremos na sequência, ocorre uma mudança importante em sua compreensão sobre a possibilidade do Sumo Bem entre todos esses textos, sendo que tal alteração reflete certo amadureci-

¹⁴² KANT, *KpV*, AA 5: 109.

mento da concepção do autor sobre o assunto. Referimo-nos aqui à mudança motivada, sobretudo, pelo trabalho de fundamentação da faculdade de julgar reflexionante desenvolvido pelo autor na *KU*, mas cujas primeiras enunciações haviam sido feitas ainda na *KrV*, principalmente na seção “Do uso regulativo das ideias da razão pura”, do “Apêndice à dialética transcendental”, conforme tratado no primeiro capítulo deste trabalho sob a ótica delimitada do conteúdo e dos resultados das antinomias. Retornamos ao texto da *KrV*, porém agora para especificar as considerações tecidas nele que podem ser interpretadas como antecipatórias, não obstante prematuras – pois lá ele não havia ainda estabelecido os devidos fundamentos dos princípios envolvidos –, dos elementos mais plenamente desenvolvidos na *KU*, os quais nos permitem identificar nitidamente o Sumo Bem como mais do que apenas o objeto incondicionado da razão pura, como o autor o entendera na *KpV*, mas sim como o fim terminal da natureza humana.

Kant nos revela, através de sua “Dialética” e dos capítulos a ela vinculados, que a razão possui uma natural obsessão por um conceito incondicionado, o qual nada mais é do que a representação de uma unidade totalizante da série das condições – analisadas no capítulo sobre as “Antinomias” da *KrV*. É nesse contexto que as ideias da razão pura adquirem utilidade, por assim dizer, conforme o autor explicita neste excerto:

A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego **conforme a um fim** e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, **assim também a razão**, por sua vez, **reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim**, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva.¹⁴³

Como podemos ler nesse fragmento de texto, as ideias da razão representam o esforço dessa faculdade em formar “certa unidade coletiva”

¹⁴³ KANT, *KrV*, B 672, grifos nossos.

conforme a fins. Esse processo ocorre na medida em que a razão, por meio das ideias – entendidas aqui como espécie de bússolas, ou seja, instrumentos de orientação usados na conformidade a fins –, atribui a elas (às ideias) um uso regulativo. Dizer que as ideias possuem um uso regulativo significa dizer que elas

[...] dirig[em] o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas [da razão] regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), i.e., um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica fora dos limites da experiência possível [...].¹⁴⁴

O objetivo da razão é precisamente definir o *focus imaginarius* para o qual convergem as “linhas diretivas” de suas regras. Ou, dito em outras palavras, o objetivo da razão é estabelecer uma única ideia totalizante capaz de unificar as múltiplas representações da natureza.

Essas poucas passagens acima são suficientemente reveladoras da germinal concepção de Kant sobre o papel desempenhado pela faculdade de julgar reflexionante, desenvolvida e fundamentada anos mais tarde na *KU*, mediante o princípio da conformidade a fins. Ainda que aqui sua menção explícita seja em relação à faculdade superior da razão, nota-se, conforme grifamos, nítidos conceitos e elementos sistemáticos, os quais, em 1790, são concebidos como que pertencendo ao julgar reflexionante. Diante disso, é inevitável propor a seguinte questão: por que na *KrV* Kant atribuiu à razão e às ideias regulativas, e não à faculdade de julgar (reflexionante), a responsabilidade de buscar estabelecer o conceito de uma unidade da realidade conforme a fins? A pergunta é inevitável dado o fato de Kant, aparentemente, já na obra inaugural de seu sistema crítico-transcendental, estar em posse dos elementos necessários para ali fundamentar a faculdade de julgar como capaz de cumprir a tarefa de estabelecer as condições de possibilidade de pensarmos uma unidade da natureza conforme a fins.

¹⁴⁴ KANT, *KrV*, B 672, grifos do autor, colchetes nossos.

A resposta ao problema acima que nos parece mais plausível é que, apesar de Kant já na primeira *Crítica* ter os elementos conceituais necessários para apontar a faculdade de julgar reflexionante como responsável por conceber um princípio de compreensão da natureza conforme a fins, ele não compreendia como seria possível estabelecer um fundamento *a priori* objetivamente válido desse princípio a ponto de legitimar o juízo (reflexionante) como uma terceira faculdade cognitiva, junto com o entendimento e a razão. A propósito, temos de dizer que é por esse motivo que consideramos que na *KrV* sua concepção sobre a busca por uma “unidade coletiva” da natureza, mediante um princípio da conformidade a fins, é prematura, no sentido de que sua compreensão sobre as capacidades da faculdade de julgar não estavam ainda plenamente formadas. Dessa maneira, as ideias da razão pura consistem no mais forte indício daquele “estado da arte” prematuro da concepção do autor sobre o assunto.

Na segunda *Crítica*, conforme argumentamos na segunda seção dessa investigação, aquelas ideias da razão que na primeira *Crítica* eram regulativas, tornam-se postulados da razão prática pura. A assunção do *status* de postulados na segunda *Crítica* ocorre porque, primeiro, a ideia de liberdade revela-se fundamento do princípio supremo da moralidade, princípio da autonomia da vontade; segundo, porque as ideias de Deus e de imortalidade da alma se tornam condições de possibilidade do objeto incondicionado da razão prática pura, o Sumo Bem. Isso significa que antes, na primeira *Crítica*, Kant apenas compreendia a necessidade da razão em definir um único conceito que representasse a multiplicidade da natureza e sabia que as ideias regulativas contribuíam, direcionavam para esse objetivo, mas não eram capazes de torná-lo possível ou de, tampouco, determiná-lo – até mesmo porque eram regulativas e não constitutivas. Agora, na segunda *Crítica*, após a fundamentação da moralidade, um passo a mais em direção à obtenção da representação desse objeto foi dado, haja vista que se estabeleceu um objeto incondicionado da razão pura. Dessa forma, o Sumo Bem começa a revelar sua impor-

tância decisiva como conceito capaz de unificar os diferentes planos, o da natureza e o da liberdade, conforme argumentaremos mais adiante.

Progressivamente, *Crítica* após *Crítica*, o *status* da unidade buscada pela razão se altera, atingindo sua elaboração mais bem acabada na *KU*, quando Kant finalmente tem condições de fundamentar o princípio teleológico da faculdade de julgar reflexionante, o princípio da conformidade a fins da natureza – demonstrando assim sua validade objetivamente necessária. Como consequência do trabalho de fundamentação desenvolvido ali, ele estabelece o Sumo Bem – entendido nesse contexto como o fim terminal da natureza humana –, como a representação conceitual mais acabada daquela totalidade que a razão pura, em todos seus usos, busca constante e inevitavelmente alcançar. O fim terminal traz consigo características atribuídas ao Sumo Bem ainda na *KpV*, como a de ser um conceito incondicionado. É o que o autor afirma na primeira frase do §84 da *KU* ao defini-lo nos seguintes termos: “Um *fim terminal* é aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”.¹⁴⁵ Devido a essa característica, a incondicionalidade, ele não possui qualquer objeto na natureza – tanto material quanto pensante, diz Kant¹⁴⁶ – que a ele corresponda, tampouco pode ser produzido pela natureza. Portanto, o fim terminal é um produto, digamos assim, genuinamente humano. Somente o ser racionalmente determinado e finito – capaz de agir por dever e, assim, ser digno de alcançar a felicidade – é capaz de pensar um fim terminal sob o título de Sumo Bem, como atesta este fragmento do mesmo parágrafo da *KU*:

Agora, só temos um único tipo de ser no mundo cuja causalidade é teleológica, *i.e.*, direcionada a fins e, todavia, constituída ao mesmo tempo de tal modo que a lei segundo a qual ele tem de determinar-se fins é representada por ele mesmo como incondicionada e independente das condições naturais, mas em si mesma como necessária. Esse ser é o ser humano, mas considera-se como nùmeno; o único ser natural em que podemos, no entanto, devido à

¹⁴⁵ KANT, *KU*, AA 5: 434, tradução modificada, grifos do autor.

¹⁴⁶ KANT, *KU*, AA 5: 435.

sua própria constituição, conhecer uma faculdade suprassensível (a *liberdade*), e mesmo a lei da causalidade, juntamente com o objeto que ele pode propor-se como fim supremo [*als höchsten Zweck*] (o sumo bem no mundo [*das höchste Gut in der Welt*]).¹⁴⁷

Portanto, ao compararmos os diferentes textos das três *Críticas* nos quais Kant abordara o inabalável interesse da razão por um conceito que representasse a totalidade da natureza, verificamos que ocorreram mudanças importantes nos *stati* atribuídos aos conceitos identificados, conforme alterava o foco da análise sobre o uso da razão. Dentre essas mudanças, como argumentado acima, é na *KU* que o autor fornece a melhor formulação a respeito da possibilidade daquela representação incondicionada. Seu êxito só é possível porque nessa obra ele obtém uma fundamentação objetivamente válida para o princípio da faculdade de julgar reflexionante e, dessa forma, situa a discussão teleológica da natureza – através do conceito de Sumo Bem (fim terminal) – no plano do pensamento da unidade dos diferentes âmbitos legislativos.

Ante o exposto até aqui, fica evidente, primeiro, que o problema sobre a passagem (*Übergang*)/unidade entre os dois âmbitos legislativos, o da natureza e o da liberdade, é, necessariamente, também um problema sobre o conceito de Sumo Bem, afinal, esse conceito consiste na representação do fim terminal (*Endzweck*) da razão pura em geral. Em segundo lugar, fica evidente que o debate travado a respeito da localização arquitetônica das soluções propostas ao problema da passagem traz consigo reflexos à localização do conceito de Sumo Bem dentro do projeto filosófico kantiano. São exatamente as consequências de algumas tentativas de respostas ao problema da localização arquitetônica do problema da passagem/unidade entre natureza e liberdade que atingem o debate em torno do conceito de Sumo Bem que analisamos a seguir.

¹⁴⁷ KANT, *KU*, AA 5: 435. Mattos (2016) traduz “*das höchste Gut*” por “o bem supremo”. Rohden e Marques (2008), por seu turno, traduzem “*das höchste Gut*” por “o bem mais elevado”. Consideramos ambas as traduções imprecisas, pois é evidente que aqui Kant se refere ao “Sumo Bem”. Por isso modificamos a tradução no fragmento do texto supracitado. Parênteses e grifos de Kant. Colchetes acrescentados.

3.2.3 Do problema sobre a localização da passagem/unidade entre natureza e liberdade ao problema sobre a localização do Sumo Bem (fim terminal)

Conforme argumentado na seção anterior, somente podemos pensar a passagem entre natureza e liberdade mediante o princípio da conformidade a fins da natureza, através do qual pensamos seu engendramento por uma causalidade final (*nexus finalis*). Isso significa pensarmos a natureza como se ela tivesse fins, propósitos e que, para tanto, quer dizer, com vistas a tais fins, ela operasse como se fosse uma espécie de organismo vivo. Vimos ainda que a razão clama pela definição do conceito de um fim supremo, incondicionado, acima de todos os fins particulares. Nesse sentido, ela estabelece tal fim supremo, sob o título de fim terminal (*Endzweck*), no conceito de Sumo Bem. Ora, considerando que Kant concebe que o fundamento para a unidade entre natureza e liberdade deve ser localizado fora da natureza¹⁴⁸ e que o conceito de Sumo Bem, enquanto fim terminal, que representa o fundamento dessa unidade possível pelo princípio *a priori* da conformidade a fins, então parece legítimo concluir que o problema sobre a localização da passagem/unidade entre aquelas duas esferas legislativas é também o problema sobre a localização do conceito de Sumo Bem, na medida em que tal conceito representa a efetivação daquela unidade, conforme argumentado anteriormente.

Nesse sentido, cabe recordar algumas observações feitas ao longo desta pesquisa: não se constatou na literatura especializada qualquer menção ao vínculo entre os dois problemas aqui apontados no título desta seção; constatou-se, por outro lado, a abordagem de dois problemas como se fossem totalmente distintos e independentes: um sobre a localização do Sumo Bem, outro sobre a localização da passagem/unidade entre natureza e liberdade; fato que, diga-se de passagem, é bastante revelador acerca da interpretação corrente sobre esse conceito

¹⁴⁸ KANT, *KU*, AA 5: 360 e 431.

feita pela maioria dos estudiosos da filosofia kantiana que se dedicam ao assunto.

Feita a apresentação do problema sob o qual tratamos aqui, bem como as devidas observações, a seguir exploramos duas linhas interpretativas sobre o tema da passagem/unidade entre os dois âmbitos legislativos a fim de comprovar, primeiro, que nem mesmo alguns dos mais respeitados estudiosos da filosofia kantiana identificaram o vínculo entre ambos os problemas de localização e, segundo, que a não identificação do vínculo entre os dois problemas de localização pode conduzir o leitor a assumir posições reducionistas sobre a função sistemática do Sumo Bem.

Em seu livro *Kant's theory of taste: a reading of the critique of aesthetic judgment* (2001), Allison dedica o capítulo 9, intitulado “Juízo reflexionante e a passagem da natureza à liberdade”¹⁴⁹, para explorar o “problema da passagem (*Übergang*)” entre os dois âmbitos legislativos enunciados no título. Seu foco na obra está direcionado ao juízo reflexionante de gosto – mais especificamente em sua defesa do caráter normativo desse tipo de juízo – e sua relação com a arte e a moralidade.¹⁵⁰ Acreditamos que sua tentativa de manter o foco no papel desempenhado pelo juízo de gosto e sua relação com a moralidade tenha sido o motivo que fez com que ele sustentasse que o problema da passagem (*Übergang*) seja “[...] essencialmente prático [...], ao invés de um problema sistemático [...]”¹⁵¹ e, mais do que isso, que a solução desse problema teria sido delineada por Kant desde a Seção II da Segunda “Introdução” da *KU*, obtendo sua plena formulação na “Crítica da faculdade de julgar estética”, e não na “Crítica da faculdade de julgar teleológica”, respectivamente, primeira e segunda parte da terceira *Crítica*. O proble-

¹⁴⁹ ALLISON, 2001, p. 195-218, tradução nossa. Título original do capítulo 9: “*Reflective judgment and the transition from nature to freedom*”.

¹⁵⁰ ALLISON, 2001, p. 7 e 195. Não entraremos nos detalhes da argumentação do autor aqui, já que nosso objetivo se restringe a demonstrar como ele sustenta sua concepção sobre a localização do problema da passagem e sua relação com o conceito de Sumo Bem.

¹⁵¹ ALLISON, 2001, p. 204. Já citada anteriormente, conforme nota número 435.

ma da passagem, afirma Allison, “[...] não é da natureza à liberdade *per se*, mas um problema de nosso modo de pensar sobre a primeira (em termos de leis da natureza) ao nosso modo de pensar a última (em termos de leis morais)”.¹⁵² Por isso, segundo ele, a resposta ao problema depende de uma promoção ou aprimoramento da capacidade receptiva da mente humana.¹⁵³ Isso quer dizer que o problema da passagem, ou melhor, de nosso modo de pensar as legislações em causa, pertence estritamente ao âmbito das possibilidades e dos limites das faculdades do agente racional. Allison entende que ao compreendermos o problema nesses termos torna-se mais evidente que sua solução passa pelo juízo reflexionante de gosto, já que essa forma de julgar diz respeito à capacidade receptiva de nossa mente em relação ao sentimento moral. Por isso, ele entende a primeira parte da *KU*, e não a segunda, na medida em que lá é fundamentado o juízo de gosto puro e onde ele discorre sobre os sentimentos de prazer e desprazer, como o lugar onde encontramos a resposta à questão (prática, segundo ele) sobre a passagem entre os modos de pensar a natureza e a liberdade.

Além de sua tentativa em manter o foco na primeira parte da *KU*, entendemos que há um segundo fator que contribui para que Allison considerasse o problema da passagem como sendo essencialmente prático e “não sistemático”, a saber: ter concebido o princípio da conformidade a fins da natureza como o responsável pela **efetivação** da passagem quando, conforme argumentado neste trabalho, o referido princípio consiste apenas na condição de possibilidade da passagem/unidade entre natureza e liberdade, cuja efetivação ocorre mediante o fim terminal da razão humana, *i.e.*, o conceito de Sumo Bem. Diz Allison:

[...] na terceira *Crítica a Übergang* [passagem] é **atribuída ao conceito do juízo da finalidade da natureza** [*purposiveness of nature*], ao invés das

¹⁵² ALLISON, 2001, p. 204, tradução nossa, grifos, colchetes e parênteses do autor. No original: “[...] *the requisite Übergang is not from nature to freedom per se, but from our way of thinking [Denkungsart] about the former (in terms of laws of nature) to our way of thinking about the latter (in terms of moral law)*”.

¹⁵³ Cf. ALLISON, 2001, p. 218.

ideias da razão, e apenas na Segunda Introdução é suplicado um vínculo para o suposto ‘imenso abismo’ entre os domínios dos conceitos da natureza e da liberdade.¹⁵⁴

O terceiro e último fator que julgamos responsável pela interpretação de Allison em defesa do (suposto) caráter estritamente prático, não sistemático, do problema sobre a passagem, decorre por aparentemente subestimar a importância da função e da localização do conceito de Sumo Bem. O mais intrigante é que o próprio autor reconhece explicitamente, e mais de uma vez¹⁵⁵, que ao longo da *KU* o Sumo Bem assume o *status* de representação do fim terminal (*Endzweck*) da razão pura. Portanto, parece-nos incontestável que Allison não identifica a estreita conexão existente entre esse conceito e o problema da passagem da natureza à liberdade, ou melhor, para fazer uso de seus termos, do pensamento sobre as leis daquela ao pensamento das leis da última. Por esse motivo que consideramos sua interpretação, mas não apenas a sua, sobre a importância sistemática do conceito de Sumo Bem para a totalidade do projeto crítico-metafísico kantiano, como reducionista. Assim como em relação ao problema da passagem, o qual, conforme demonstrado acima, Allison entende como sendo um problema estritamente prático e não sistemático, nota-se que a respeito do Sumo Bem sua interpretação é semelhante, na medida em que enfatiza esse conceito apenas em virtude de suas aparições específicas (mais especificamente na *KpV* e na *RGV*), quer dizer, desconsiderando sua importância para a totalidade do projeto kantiano.

Como aludido, o referido intérprete não é o único a subestimar a função e a localização do conceito de Sumo Bem na doutrina filosófica de Kant. Paul Guyer, embora num tom muito mais ameno do que o daquele autor, também revela uma interpretação sobre a localização e a função do conceito de Sumo Bem que denota certo reducionismo. A interpreta-

¹⁵⁴ ALLISON, 2001, p. 198, tradução nossa, colchetes e negritos nossos, grifos do autor. No original: “[...] in the Critique the *Übergang* is attributed to judgment’s concept of the purposiveness of nature, rather to ideas of reason, and only in the Second Introduction is it appealed to in order to bridge a supposed ‘immense gulf’ between in the domains of the concepts of nature and freedom”.

¹⁵⁵ Cf. ALLISON, 2001, pp. 203, 206 e 211.

ção reducionista de Guyer se revela em sua abordagem das questões apontadas acima envolvendo o Sumo Bem, na medida em que ele restringe a influência do conceito a etapas específicas do pensamento de Kant, não o considerando como sistematicamente relevante. Nesse sentido, concordamos com Velkley que considera como “[...] uma grosseira distorção restringir o significado do sumo bem à filosofia moral [de Kant], como definido pelas principais questões dos escritos explicitamente morais”¹⁵⁶, tais como, acrescentamos, é o caso da segunda *Crítica*.

Ainda que consideremos a interpretação de Guyer sobre a localização e a função do Sumo Bem como reducionista, assim como anteriormente consideramos a interpretação de Allison, devemos pontuar que ambos assumem perspectivas bastante distintas. Um evidente motivo de distanciamento entre os dois autores diz respeito à relevância atribuída por eles a cada uma das duas partes da *KU* para a realização da passagem entre a natureza e a liberdade. Como apontado anteriormente, enquanto que Allison considera que Kant realiza a referida passagem já na primeira parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar estética”, e através do princípio da conformidade a fins da natureza, portanto, seção mais importante da obra segundo ele, Guyer, por seu turno, entende que a passagem da natureza à liberdade ocorre somente na segunda parte da mesma obra, sendo assim, a parte mais relevante, a “Crítica da faculdade de julgar teleológica”. Nesse sentido, afirma Guyer, expondo seu desacordo em relação à referida posição de Allison: “[...] é difícil dizer que a contribuição da Crítica da faculdade de julgar teleológica para a tarefa de superar o abismo entre natureza e liberdade é menos importante do que a da Crítica da faculdade de julgar estética”.¹⁵⁷ Desse modo, embora Guyer concorde com Allison a respeito de que a superação do abismo (passagem) entre as legislações da natureza e da liberdade só é válida

¹⁵⁶ VELKLEY, 1989, p. 9, tradução e colchetes nossos. No original: “Yet it is a gross distortion to restrict the meaning of the highest good to moral philosophy, as defined by the major themes of the explicitly moral writings”.

¹⁵⁷ GUYER, 2010, p. 436, tradução nossa. No original: “However, this would hardly be to say that the contribution of the Critique of the Teleological Power of Judgment to the task of bridging the gulf between nature and freedom is less important than that of the Critique of Aesthetic Judgment”.

“sob o ponto de vista prático”¹⁵⁸, ele discorda que essa conexão (*bridging*) ocorra através da atuação da faculdade de julgar reflexionante estética, mas sim pela atividade da faculdade de julgar teleológica.¹⁵⁹ Vemos assim uma importante diferença entre os dois autores no tocante à compreensão da localização, tanto da passagem, quanto do Sumo Bem. Além disso, diferente de Allison, que concebe o princípio da conformidade a fins da natureza como responsável pela realização da passagem entre natureza e liberdade, Guyer, por outro lado, concebe o conceito de Sumo Bem enquanto fim terminal da razão pura em geral como realizador dessa tarefa, como atesta o autor neste excerto:

O próximo movimento de Kant será argumentar que para formar uma concepção única da natureza como um determinado sistema destinado à promoção de um fim particular qualquer, nós devemos introduzir a ideia de algo que seja intrinsecamente último ou um fim em si mesmo, algo que não é escolhido arbitrariamente como o ponto final de um sistema de causas finais, mas que deve ser concebido como um fim que nos impõe uma visão dos outros elementos da natureza como organizados em seu serviço. Tal concepção só pode ser fornecida pela moralidade, que dita o que nós concebemos da humanidade e seu sumo bem como um fim em si [...].¹⁶⁰

São em seus trabalhos sobre o problema da passagem entre natureza e liberdade que Guyer mais aborda o conceito kantiano de Sumo Bem. Contudo, neles o autor parece restringir sua análise desse conceito a dois pontos específicos, fato que o afasta de uma leitura mais sistemática sobre sua importância. Eis os dois problemas do Sumo Bem nos quais ele mais se concentra, além, claro, do problema sobre a passagem, ou me-

¹⁵⁸ Cf. GUYER, 2005, p. 279. Cabe lembrar que no Cânone da *KrV* (B 825/26) Kant já havia declarado que o fim terminal da razão pura, constatado agora na *KU* mais nitidamente, como o responsável pela unidade entre natureza e liberdade, e fundado apenas sob o ponto de vista prático da razão.

¹⁵⁹ Cf. GUYER, 2005, p. 296.

¹⁶⁰ GUYER, 2005, p. 298, tradução nossa. No original: “Kant’s next move, then, will be to argue that in order to form a unique conception of nature as a determinate system aimed at the promotion of any particular end, we must introduce the idea of something that is intrinsically final or an end in itself, something that is not just chosen arbitrarily as the endpoint of a system of final causes but that must be conceived as an end that imposes on us a view of the other elements of nature as organized in its service. Such a conception can only be provided by morality, which dictates that we conceive of mankind and its highest good as an in itself;”.

lhor, como ele prefere apresentar em referência às palavras do próprio Kant, a questão sobre a “superação do abismo” entre natureza e liberdade: I) sobre o *status* da felicidade presente no Sumo Bem; II) sobre o postulado de Deus.

I) O problema acerca do *status* da felicidade do conceito de Sumo Bem, ao qual Guyer dedica inúmeras linhas de seus trabalhos, se refere à determinação do nível legislativo em que ele se efetiva. Dito com outras palavras, a questão é se a realização do Sumo Bem – união da dignidade de ser feliz e felicidade – ocorre no mundo natural (regido por leis da natureza) ou em um mundo inteligível (governado por leis morais). É importante salientar que, de fato, se trata de uma preocupação legítima do autor, portanto justificável.

De acordo com Guyer, a felicidade contida no Sumo Bem – que por vezes ele denota compreender como sendo composto por dois momentos distintos de felicidade – “[...] deve ser concebida como realizável na natureza [...]”.¹⁶¹ Sua conclusão decorre da interpretação de que, nos trabalhos posteriores à primeira *Crítica*, Kant sugere que “[...] seria irracional para nós agir com vistas a um fim ou objeto o qual não acreditaríamos como possível [...]”.¹⁶² Ou ainda, como ele conclui: “[...] será racional para nós agir como a moralidade exige apenas se o âmbito dentro do qual devemos agir possa ser concebido como aquele em que é possível realizar os resultados de nossa ação; é desse modo que a natureza e a liberdade devem constituir um sistema único”.¹⁶³ Guyer entende que o Sumo Bem, *i.e.*, a felicidade nele contida, somente pode ser racionalmente legítimo se sua realização for concebida no âmbito do mundo natural, empírico. Até aqui não identificamos qualquer incongruência na interpretação do autor a respeito da felicidade contida no Sumo Bem,

¹⁶¹ GUYER, 2005, p. 282, tradução nossa. No original: “[...] *that this happiness must be conceived of as realizable in nature [...]*”.

¹⁶² GUYER, 2005, p. 284, tradução nossa. No original: “[...] *it would be irrational for us to act to bring about na end or object that we did not believe to be possible [...]*”.

¹⁶³ GUYER, 2005, p. 284, tradução nossa. No original: “[...] *Thus it will be rational for us to act as morality requires only if the sphere within which we have to act can be conceived as one where it is possible to realize the outcomes of our action; it is in this way that nature and freedom must constitute a single system*”.

pois existem diversas evidências textuais nos trabalhos de Kant que ratificam essa perspectiva sobre o terreno da realização daquele conceito, *i.e.*, como tendo de ser realizado no mundo empírico. O problema surge, conforme argumentamos a seguir, do segundo aspecto sobre ele destacado pelo intérprete: o postulado de Deus.

II) O problema sobre o postulado de Deus deriva da interpretação de Guyer, apoiada em fragmentos das três *Críticas*, nos quais Kant denotaria compreender como necessária a existência de um ser inteligente, autor da natureza, capaz de realizar o Sumo Bem no mundo (concretizar a felicidade conforme o mérito do agente racional) e, dessa forma, efetivar a passagem/unidade entre natureza e liberdade. Ou seja, Guyer atribui ao postulado de Deus uma importância maior do que ser meramente uma condição de possibilidade do Sumo Bem, como apontado pela *KpV* e demonstrado na segunda seção deste trabalho. Segundo ele, Kant introduz a ideia de Deus como que representando “[...] a imagem de nosso dever incondicional ao invés de ser a condição de possibilidade do sumo bem”.¹⁶⁴ Enfim, o que o reconhecido comentador parece sustentar é que, ao fim e ao cabo, a teleologia de Kant conduz, inevitavelmente, à teologia moral, como é possível depreender destes excertos:

Assim, a teologia moral de Kant não consiste meramente na alegação que apenas a moralidade fornece-nos um fundamento para a *crença* na *existência* de Deus; ela também inclui a alegação de que apenas a moralidade fornece-nos uma *concepção determinante* de Deus.

Sob a base dessa concepção podemos, contudo, conceber da união sistemática entre natureza e liberdade através de seu autor comum [Deus]; o conceito desse único sistema é assim obtido através do conceito de sumo bem, que é em si um conceito moralmente necessário, que é, portanto, válido apenas sob o ponto de vista moral, como um postulado para o qual Deus é o fundamento.¹⁶⁵

¹⁶⁴ GUYER, 2005, p. 307, tradução nossa. No original: “[...] Kant’s introduction of the idea of God as the image of our unconditional duty rather than the conditional of the possibility of the highest good;”.

¹⁶⁵ GUYER, 2005, p. 293, tradução e colchetes nossos, grifos do autor. No original: “Thus, Kant’s moral theology consists not merely in the claim that only morality give us a ground for believing in the existence of God; it also includes the claim that only morality gives us a determinate conception of God.

On the basis conception, however, we can then conceive of the systematic union of nature and freedom through their common author; the concept of this single system is thus reached through the concept of the highest good, which is

O argumento subjacente à *Crítica da faculdade de julgar teleológica* de Kant pode ser esboçado assim: sob o ponto de vista do juízo teórico, nós vemos que a complexidade peculiar dos organismos individuais faz dela necessária para que nós os concebamos como se eles fossem produtos de um design inteligente, que a necessidade de conceber os organismos individuais também a faz inevitável para que compreendamos a natureza em seu todo como um produto sistemático do design inteligente, contudo, existe um ímpeto puramente teórico para concebermos a natureza como um todo, não nos é de fato possível formar qualquer concepção *determinante* e *única* da natureza em seu todo como um sistema, exceto ao tratar de alguma parte daquele sistema, a saber, a humanidade, como *seu* fim porque é um fim *em si*, uma caracterização que é possível apenas sob o ponto de vista moral.¹⁶⁶

Alguns parágrafos mais adiante Guyer revela ainda mais nitidamente sua compreensão sobre a função desempenhada pelo Sumo Bem, ao afirmar que o problema sobre sua realização se restringe aos esforços “subjetivamente práticos”¹⁶⁷ humanos de empreender sua efetivação. Ou seja, fica evidente através da argumentação do autor sua compreensão – embora ele atribua essa compreensão a Kant – de que o conceito de Sumo Bem serve apenas como meio para que o autor das *Críticas* possa desencadear reflexões e resolver questões referentes a um problema que parece merecer maior atenção, qual seja, segundo Guyer, o problema teológico moral sobre a existência de Deus. Afirma ele:

O papel da ideia da **realizabilidade** [*realizability*] do sumo bem é **simplesmente** encorajar-nos a usar nossos próprios poderes para realizá-lo, e a

itself a morally necessary concept, and is therefore valid though only from a practical point of view, as itself a postulate for which God is the ground”.

¹⁶⁶ GUYER, 2005, p. 294-295, tradução nossa, grifos do autor. No original: “*The argument underlying Kant’s Critique of Teleological Judgment can be outlined like this. Starting from the side of theoretical judgment, we see that the peculiar complexity of individual organisms makes it necessary for us conceive of them as if they were products of intelligent design, that the necessity of so conceiving of individual organisms also makes it inevitable for us to conceive of nature as a whole as a systematic product of intelligent design, but that although there is thus a purely theoretical impetus for us to conceive of nature as a whole, it is not in fact possible for us to form any determinate and unique conception of nature as a whole as a system except by treating some part of that system, namely humankind, as its end because it is an end because it is an end in itself, a characterization that is possible only from a moral point of view*”.

¹⁶⁷ GUYER, 2005, p. 303.

alegação de Kant é que ele não tem validade fora desse uso. Os postulados da razão prática, então, são ‘subjettivamente práticos’ no sentido que eles devem ser teoricamente não contraditórios e praticamente necessários e eficientes no tocante a nossa conduta em direção aos objetivos puramente morais [...].¹⁶⁸

Ou ainda nesta passagem de um trabalho mais recente do autor, no qual ele se refere à importância da segunda parte da *KU*:

[...] o argumento de Kant aqui [na *Crítica da faculdade de julgar teleológica*] é estruturado fundamentalmente por sua preocupação sobre a relação entre natureza e moralidade. Ele culmina numa atualização da teologia moral de Kant, ou seja, seu argumento para a determinação do conceito de Deus e a postulação de sua existência como a condição de possibilidade da realização do sumo bem [...].¹⁶⁹

Como evidenciam os fragmentos supracitados, Guyer parece subestimar o problema sobre o Sumo Bem, mesmo reconhecendo o papel importante por ele desempenhado na realização da passagem da natureza à liberdade, pois restringe seu papel à possibilidade de abrir caminho à doutrina da teologia moral de Kant, devido à justificativa prático-moral da ideia de Deus. Seu equívoco, salvo melhor juízo, parece ter como origem uma demasiada simplificação da argumentação desenvolvida por Kant sobre o terreno de realização do Sumo Bem entre dois contextos distintos: primeiro o contexto prático-moral da segunda *Crítica*, no qual o peso argumentativo do autor depositava-se na tentativa de justificar moralmente o Sumo Bem – objeto incondicionado da razão prática pura – e o conhecimento prático de suas condições de possibilidade, Deus e imortalidade da alma, cuja realização somente era postulada como possí-

¹⁶⁸ GUYER, 2005, p. 303, tradução e grifos nossos. No original: “*The role of the idea of the realizability of the highest good is simply to encourage us to use our own powers to bring it about, and Kant’s claim is that it has no validity outside of this use. Postulates of practical reason, then, are ‘subjectively-practical’ in the sense that they must be theoretically noncontradictory and practically necessary and efficacious in directing our conduct toward purely moral goals [...]*”.

¹⁶⁹ GUYER, 2010, p. 431-433, tradução e colchetes nossos. No original: “[...] *Kant’s argument here is fundamentally structured by his concern about the relation between nature and morality. It culminates in a restatement of Kant’s moral theology, that is, his argument for the determination of the concept of God and the postulation of his existence as the condition of the possibility of the realization of the highest good [...]*”.

vel num âmbito estritamente inteligível; e segundo o contexto prático-teleológico da terceira *Crítica*, no qual, a partir da fundamentação da faculdade de julgar reflexionante, Kant acredita ter demonstrado a possibilidade e a legitimidade de pensarmos, ainda sob o ponto de vista prático, a realização do Sumo Bem no mundo.

É por esse motivo que consideramos legítimo entender a interpretação de Guyer sobre o Sumo Bem como reducionista, haja vista que não privilegia a contribuição mais relevante do conceito, a qual parece mais fidedigna aos propósitos do próprio Kant em relação a ele, referente à totalidade do projeto crítico-metafísico do filósofo de Königsberg, conforme sustentaremos mais adiante neste trabalho.

Além de discordar de Guyer no tocante ao reconhecimento da importância do Sumo Bem, não nos parece unívoca sua interpretação de que nos parágrafos – principalmente os da *KU* – em que o autor discorre sobre a necessidade de pressupor uma causa externa à natureza para efetivar a passagem/unidade entre sua legislação e as leis da liberdade há uma evidente e incontestada referência à ideia de Deus. Admitimos que Kant permite essa interpretação, principalmente nos parágrafos finais¹⁷⁰ da *KU*, bem como no fragmento a seguir, no qual ele discorre sobre a relação entre os diferentes tipos de causa, já abordados acima (efetiva e final): “Eis por que a causa que a produz e sua forma também não estão contidas na natureza (dessa matéria), mas fora dela, em um ser que pode efetuar segundo ideias um todo que é possível através de sua causalidade”.¹⁷¹

Por outro lado, também nos confrontamos com outras passagens da *KU* nas quais nos soam ainda mais questionável a interpretação de Guyer, já que o próprio Kant não demonstra total univocidade

¹⁷⁰ §85 e seguintes. Contudo, deve-se atentar que nesses parágrafos da *KU* a argumentação do autor assume outra perspectiva que não mais a do juízo reflexionante teleológico e sobre o Sumo Bem. Ali o autor retoma o argumento sobre a prova moral para a existência de Deus, porém com o diferencial em relação ao mesmo argumento exposto na segunda *Crítica*, de que agora há uma nova faculdade fundamentada, a faculdade de julgar. É a partir dela que ele reconstrói sua argumentação sobre a prova moral da existência de Deus no contexto da *KU*, conforme analisaremos na próxima seção.

¹⁷¹ KANT, *KU*, AA 5: 374, parênteses do autor. Observam-se declarações do autor semelhantes à citada também no §75 da mesma obra.

hermenêutica sobre o assunto, conforme é possível observar no fragmento que se segue em que o filósofo comenta sobre sua concepção de ciência e sobre a localização do problema da existência de Deus no debate filosófico (metafísico-)científico. Observa-se que Kant rechaça qualquer pretensão de conhecer essa entidade, ao menos qualquer pretensão de conhecimento com *status* científico, colocando em dúvida, assim, a asunção de Deus como que representando o elemento externo à natureza que serve de princípio explicativo da conexão entre natureza e liberdade, causas eficientes e causas finais, conforme por vezes Guyer parece tentar fazer crer. Assim, diz Kant:

Se, pois, o conceito de Deus é introduzido na ciência natural e em seu contexto, para tornar concebível a finalidade na natureza, e esta finalidade é depois empregada para provar que um Deus existe, não há em nenhuma das duas ciências qualquer consistência; e um dialeto enganador coloca cada uma delas em insegurança, já que os seus limites se veem embaralhados.¹⁷²

Ademais, é preciso dizer que Kant rechaça essa perspectiva como fundamento da conexão causal da natureza conforme a fins também porque ela é incapaz de ser objetivamente válida.¹⁷³ Ele é bastante enfático ao desconsiderar a possibilidade assumida por Guyer, quando ratifica, no excerto a seguir, imediatamente posterior ao fragmento destacado acima, que a discussão sobre a unidade entre natureza e liberdade passa, necessariamente, pelo debate sobre o juízo reflexionante e sua reivindicação de fins para a natureza.

A expressão ‘fim da natureza’ já é suficiente para evitar essa confusão [o ‘dialeto enganador’ que provoca insegurança] e não mistura a ciência da natureza e a oportunidade de julgar seus objetos *teleologicamente*, por ela fornecida, com a consideração de Deus e, portanto, com a dedução *teológica*;¹⁷⁴

¹⁷² KANT, *KU*, AA 5: 381.

¹⁷³ Cf. KANT, *KU*, AA 5: 395.

¹⁷⁴ KANT, *KU*, AA 5: 381, grifos do autor, colchetes nossos.

Em resumo, Kant quer dizer que, ao fim e ao cabo, o debate aqui sobre o elemento capaz de unificar as legislações da natureza e da liberdade, ainda que possa conduzir a uma teologia moral¹⁷⁵, diz respeito, essencialmente, ao âmbito teleológico, *i.e.*, a uma perspectiva filosófico-(metafísico-)científica, ou ao menos a uma perspectiva com a pretensão de que assim o seja. O autor é categórico nesse sentido:

Para que a física permaneça então em seus limites, ela deixa inteiramente de lado a questão sobre se os fins da natureza são *intencionais* ou *não intencionais*; pois isso seria imiscuir-se em uma atividade alheia (qual seja, a da metafísica). Basta que existam objetos que só podem ser *explicados* segundo leis naturais – as quais somente podemos pensar sob a ideia dos fins como princípio – e que apenas desse modo são também, no que diz respeito à sua forma interna, objetos *cognoscíveis* internamente. De modo, pois, a não levantar a mínima suspeita de pretender-se misturar aos fundamentos de nosso conhecimento algo que não pertence à física, ou seja, uma causa sobrenatural, fala-se da natureza, na teleologia, como se a finalidade fosse nela intencional, mas de tal modo que essa intenção é atribuída à natureza, *i.e.*, à matéria; pretende-se mostrar com isso (pois não pode haver aqui nenhum mal-entendido, já que ninguém irá, por conta própria, atribuir à matéria inanimada uma intenção no sentido próprio da palavra) que essa palavra somente significa, não da determinante e, portanto, não deve introduzir nenhum fundamento peculiar da causalidade, mas sim um outro modo de investigação, de uso exclusivo da razão, que é diferente daquele que se pauta pelas leis mecânicas, servindo para compensar a insuficiência deste último, inclusive na investigação empírica de

¹⁷⁵ Uma das passagens que pode dar azo para interpretações que atribuam à teologia moral a tarefa de servir como uma espécie de complementação necessária dos problemas não solucionados pela teleologia é encontrada em KANT, *KU*, AA 5: 399. Ali Kant afirma que: “[...] *daß also die Teleologie keine Vollendung des Aufschlusses für ihre Nachforschungen, als in einer Theologie findet* [portanto, a teleologia não obtém conclusões definitivas para as suas investigações, como a teologia encontra]”. Nas duas traduções para o português da terceira *Crítica* que foram consultadas neste trabalho (uma traduzida por Valério Rohden e Antônio Marques (2008) e a outra mais recente, traduzida por Fernando Costa Mattos [2016]) constata-se outro sentido à frase de Kant. Rohden e Marques traduzem assim a frase de Kant: “[...] portanto a teleologia não encontra nenhuma conclusão última para as suas pesquisas senão numa teologia”. Mattos traduz nestes termos: “[...] de modo que a teleologia não consegue concluir as suas investigações de maneira definitiva a não ser na teologia”. Todos os três tradutores interpretam a frase de Kant como se a teologia fosse a consequência necessária e exclusiva para os problemas não resolvidos pela teleologia. Diferentemente dos tradutores, ao consultar o texto original de Kant, não nos parece que naquela frase o autor considere como imediata e necessária a conclusão de que a teologia representa a única via para solucionar os problemas da teleologia. Entendemos que ao escrever “*als in einer Theologie findet*”, Kant está não só comparando teologia e teleologia, mas, principalmente, está dizendo que aquela encontra conclusões definitivas para seus problemas, diferentemente da última que tem dificuldade de encontrar conclusões tão seguras quanto a teologia encontra para os seus. Ou seja, trata-se de problemas distintos, e não da assunção pela teologia, dos problemas da teleologia, e consequente superação dessa por aquela, como as traduções citadas acabam nos conduzindo a interpretar.

todas as leis particulares da natureza. Por isso é inteiramente correto na teleologia, na medida em que esta se refere à natureza sem com isso fazer dela um ser inteligível (pois isto seria absurdo); mas também sem a audácia de querer colocar sobre ela um outro ser inteligível como seu arquiteto, pois isto seria desmesurado; o que se quer aí é apenas designar um tipo de causalidade da natureza, segundo uma analogia com a nossa causalidade no uso técnico da razão, de modo a ter em vista a regra segundo a qual certos produtos da natureza devem ser investigados.¹⁷⁶

Enfim, discordamos da interpretação de Guyer ao atribuir a Deus a representação da inteligência externa à natureza, enquanto ser capaz de efetivar a passagem entre os dois âmbitos legislativos em causa, pois entendemos que é possível interpretar a menção de Kant àquele “ser que pode efetuar segundo ideias um todo que é possível através de sua causalidade” como sendo o ser humano.¹⁷⁷ Afinal, conforme o próprio Guyer reconhece,

A ideia de Deus é gerada em conexão com nosso reconhecimento de nosso dever, como uma imagem da fonte da legislação incondicionada que realmente reside dentro de nossa própria razão prática, e é, assim, uma ideia ‘prático-moral’. A ideia de mundo é a ideia do terreno espaço-temporal unitário e legítimo [*law-like*] imposto sob nossa representação sensível pela sensibilidade e entendimento, mas também é a ideia do âmbito natural dentro do qual podemos realizar nosso dever e nossos fins, e é, assim, uma ideia ‘técnico-prática’. Tanto o produto de nossa própria razão quanto a ideia de Deus, as leis da natureza devem ser compatíveis com a legislação moral subsumida em nossa ideia de Deus e na verdade subordinada a ela, no sentido que nós devemos sempre conceber a natureza como um âmbito no qual a realização do dever e o alcance dos fins almejados sejam possíveis. Mas, em ambos os casos, Deus e o mundo não podem ser pensados como substâncias existentes independentemente de nosso pensamento, são, ao invés disso, construções geradas pelo nosso pensamento [...].¹⁷⁸

¹⁷⁶ KANT, *KU*, AA 5: 382-383, grifos e parênteses do autor.

¹⁷⁷ O próprio Kant ratifica essa interpretação em *KU*, AA 5: 431, onde se lê: “Para descobrir, porém, onde ao menos devemos situar, **no ser humano**, aquele *fim último* da natureza, temos de procurar o que a natureza consegue fazer para prepará-lo para aquilo que ele tem de fazer ele mesmo para ser um fim terminal” (itálicos do autor, negritos nossos); e em *KU*, AA 5: 435, já citada neste trabalho (pág. 153).

¹⁷⁸ GUYER, 2005, p. 306-307, tradução e colchetes nossos. No original: “*The idea of God is generated in connection with our recognition of our duty, as an image of the source of unconditional legislation that actually lies within our own practical reason, and is thus the ‘moral-practical’ idea. The idea of the world is the idea of the unitary and law-*

Ante o exposto nesta seção, acreditamos ter demonstrado com nitidez, primeiro, que encontrar uma resposta ao problema sobre a localização da passagem entre os planos legislativos da natureza e da liberdade – se pertence ao âmbito estritamente prático-moral, ou ao teológico-moral ou a outro – implica, necessariamente, discutir sobre a função desempenhada pelo Sumo Bem, afinal, esse conceito representa o objeto último da razão pura, o fim terminal (*Endzweck*) através do qual aquela passagem é realizada. Por conseguinte, e em segundo lugar, contra-argumentamos a algumas interpretações observadas na literatura kantiana que identificam tanto a passagem, conseqüentemente também o Sumo Bem, como elementos que desempenham funções importantes, embora meramente estritas, sejam elas ao terreno prático-moral, como defende Allison, sejam ao terreno teológico-moral, como argumentara Guyer. Dessa maneira, consideramos ambas as interpretações como notórios exemplos de perspectivas reducionistas, sobretudo acerca da função desempenhada pelo Sumo Bem. Cada autor a sua maneira, Allison de forma indireta, digamos assim, pois seu foco era estritamente o problema da passagem entre natureza e liberdade, restringira as soluções dos problemas com os quais estava envolvido a aspectos limitados da filosofia de Kant. Como elucidado, Allison considerara o problema da passagem como sendo de caráter estritamente prático e não sistemático. Guyer também considerara o problema da passagem como prático, porém, sua solução, *i.e.*, o Sumo Bem enquanto conceito responsável pela passagem, como desencadeador da abertura do caminho para Kant adentrar em sua teologia moral. Ou seja, Guyer reduz o papel do Sumo Bem a ser mero meio para, o que para si mesmo parece mais importante, a teologia moral e o problema sobre a existência de Deus.

like spatiotemporal realm imposed on our sensible representation by sensibility and understanding, but also the idea of the natural sphere within which we can perform our duty and realize our ends, and is thus a 'technical-practical' idea. As much the product of our own reason as the idea of God, the laws of nature must be compatible with the moral legislation summed up in our idea of God and indeed subordinated to it, in the sense that we must always conceive of nature as a sphere in which the performance of duty and the achievement of its intended ends are possible. But in both cases God and the world cannot be thought of as substances existing independently of our thought, and are instead constructions generated from our thought [...]".

Sendo assim, na próxima seção, analisamos as justificativas psicológico-morais fornecidas por Kant em defesa da necessidade de acreditarmos na efetivação do Sumo Bem. Na esteira dos argumentos do autor, procuramos demonstrar que a importância desse conceito não se reduz a uma espécie de contribuição hermenêutica sobre sua filosofia, mas, muito além disso, diz respeito à compreensão da própria natureza humana no tocante à necessária e inevitável busca da razão pela representação de uma ideia de totalidade incondicionada capaz de unificar as legislações da natureza e da liberdade. Na seção seguinte argumentamos em defesa da tese principal deste trabalho, a saber, de que o Sumo Bem desempenha uma função decisiva na totalidade do programa crítico do autor.

3.2.4 Sobre a necessidade moralmente subjetiva de acreditar na efetivação do Sumo Bem

A partir do §85 da *KU* Kant reintroduz o debate sobre uma prova moral da existência de Deus. Deve-se lembrar que essa questão já havia sido tratada por ele na segunda *Crítica*, através da discussão sobre os postulados práticos da razão pura e o conceito de Sumo Bem. Agora na *KU* o problema é rediscutido pelo autor utilizando-se dos resultados obtidos ao longo dessa obra acerca da faculdade de julgar reflexionante. A exposição e a fundamentação da faculdade de julgar reflexionante desenvolvidas na *KU*, principalmente em sua segunda parte, apesar de nenhum avanço teórico sobre o problema da existência de Deus, ainda assim representam certa evolução em termos elucidativos a respeito de sua compreensão do problema sobre a necessária crença na possibilidade moral do Sumo Bem. Nesse sentido, no intuito de limpar o terreno para a exposição, no início do parágrafo citado (§85), ele insere uma distinção que lança luz a sua compreensão sobre as diferentes partes da ciência bem como em relação à localização da temática sobre o Sumo Bem enquanto um assunto metafísico-científico, ou com a pretensão de assim

ser. Referimo-nos à distinção entre teologia física e teologia moral. (É importante abrir um parêntese para chamar a atenção que nesse contexto a argumentação de Kant ganha novos contornos, retomando assim o uso da faculdade de julgar determinante, ainda que, conforme apontamos algumas linhas acima e como argumentaremos adiante, o grande diferencial da nova, digamos assim, exposição da prova moral da existência de Deus do autor seja exatamente a ênfase na capacidade de pensar legitimamente a existência dessa ideia mediante o uso reflexionante da faculdade de julgar).

Segundo o autor, a teologia física consiste na “[...] tentativa da razão de deduzir dos *fins* da natureza (que só podem ser conhecidos empiricamente) a causa suprema da natureza e suas propriedades”¹⁷⁹, ao passo que a teologia moral representa “[...] a tentativa de deduzir essa causa [suprema da natureza] e suas propriedades do fim moral de seres racionais na natureza (o qual pode ser conhecido a priori)”.¹⁸⁰ A teologia física, cabe destacar, antecede naturalmente a teologia moral e uma vez que procuramos “deduzir *teleologicamente*”¹⁸¹ uma causa incondicionada do mundo, devido a uma necessidade inevitável da razão, é preciso então conhecer primeiro quais são os fins da natureza, sobretudo seu fim terminal (o Sumo Bem) e, por conseguinte, identificar o princípio capaz de torná-lo possível.¹⁸²

Frente ao exposto até o momento neste trabalho e considerando a distinção acima, é evidente que o debate sobre as condições de possibilidade do Sumo Bem pertencem a uma teologia moral, e não a uma teologia física. Até mesmo porque, de acordo com o alerta feito pelo próprio autor, se a razão engendra sua busca pela causa suprema incondicionada da natureza mediante o princípio de uma teologia física, ela redundará, com efeito, nos mesmos erros dialéticos revelados pelo

¹⁷⁹ KANT, *KU*, AA 5: 436.

¹⁸⁰ KANT, *KU*, AA 5: 436, parênteses do autor, colchetes nossos.

¹⁸¹ KANT, *KU*, AA 5: 436, grifos do autor.

¹⁸² Cf. KANT, *KU*, AA 5: 436-437.

uso teórico-especulativo dessa faculdade na *KrV*. Afinal, se assim proceder, *i.e.*, sob o *modus operandi* de uma teologia física, a razão buscará constantemente pela obtenção de um exemplar empírico daquela causa suprema incondicionada, o qual, conforme já sabemos, nada mais é do que o conceito “infecundo” de um ser originário.¹⁸³ Por isso, conclui Kant em tom assertivo a respeito da incapacidade da teologia física poder ser considerada como o terreno mais adequado para a busca pela causa suprema incondicionada, o Sumo Bem:

[...] a teologia física, por mais que seja estendida, não pode nos revelar nada sobre um *fim terminal* da criação; pois ela nem sequer alcança a pergunta por ele. Ela pode certamente, portanto, legitimar o conceito de uma causa inteligente do mundo como um conceito – subjetivamente adequado à constituição de nossa faculdade de conhecimento – da possibilidade das coisas que podemos tornar concebíveis para nós segundo fins, mas não pode determiná-lo mais precisamente, seja do ponto de vista teórico ou do prático. E a sua tentativa de fundar uma teologia não atinge seu propósito, permanecendo ela antes uma mera teleologia física; pois a relação final nela é – e deve ser – considerada sempre como uma relação condicionada na natureza; de modo que o fim pelo qual a própria natureza existe (cujo fundamento tem de ser buscado fora da natureza), e de cuja ideia determinada depende o conceito determinado daquela causa suprema inteligente do mundo e, portanto a possibilidade de uma teologia, não pode ser sequer colocado em questão.¹⁸⁴

Portanto, ainda que a razão em seu uso teórico-especulativo insista em representar algum conceito da causa suprema incondicionada da natureza com pretensão epistêmica do incondicionado, somente em seu uso prático mediante a faculdade de julgar teleológica reflexionante, urge repetir, tal representação é possível. Ou ainda, dito com outras palavras, o terreno do debate sobre uma dedução teleológica do fim terminal da natureza conduz a uma teologia moral, jamais a uma teologia física.

Ao iniciar sua exposição sobre o significado de uma teologia ética no §86 da *KU*, Kant é bastante enfático ao ratificar que a dedução teleológi-

¹⁸³ KANT, *KU*, AA 5: 437.

¹⁸⁴ KANT, *KU*, AA 5: 437, grifos do autor.

ca da causa suprema da natureza enquanto fim terminal somente é possível através da autonomia da vontade. Ou ainda, segundo as palavras do próprio autor: “[...] é somente a *razão*, através de seus princípios morais, que pode ter produzido primeiro o conceito de *Deus*”.¹⁸⁵ Decorre que, ao invés de depositar a esperança de que aquele fim terminal fundamentasse no conceito de um ser superior supremo, ao contrário, tal fim baseia-se no sujeito racional finito, ou seja, o homem enquanto agente dotado de autonomia da vontade. É por essas razões, por ser capaz de boa vontade e a partir dela poder tornar-se digno de esperar a felicidade, que o ser humano deve ser entendido como o fim terminal da criação da natureza, ou seja, somente sob o ponto de vista moral, afinal, conforme assegura Kant, apenas mediante uma vontade livre que o homem “[...] pode dar a sua existência um valor absoluto, e em relação à qual a existência do mundo pode ter um *fim terminal*”.¹⁸⁶ Assim, segue ele:

[...] [a]gora, uma vez que reconhecemos o ser humano como o fim da criação somente enquanto ser moral, temos já uma razão, ou ao menos a principal condição, para considerar o mundo como um todo concatenado segundo fins e como um *sistema* de causas finais; mas temos sobretudo *um princípio*, no que diz respeito à relação dos fins da natureza a uma causa inteligente do mundo – relação que nos é necessária devido à constituição de nossa razão [...].¹⁸⁷

Kant deposita, portanto, as bases da possibilidade da representação de uma causa suprema incondicionada enquanto fim terminal da criação, o Sumo Bem, nas faculdades do único sujeito capaz de agir sob a égide da boa vontade, *i.e.*, mediante a autodeterminação do princípio da autonomia, um ser livre, o homem. Mediante as faculdades da razão e do julgar, o ser humano é capaz de se colocar como partícipe de um nível inteligível e tornar-se, assim, cidadão de dois mundos: tanto daquele quanto do mundo fenomênico, sensível.

¹⁸⁵ KANT, *KU*, AA 5: 447, grifos do autor.

¹⁸⁶ KANT, *KU*, AA 5: 443, grifos do autor.

¹⁸⁷ KANT, *KU*, AA 5: 444, grifos do autor.

Feitas as devidas elucidações preliminares sobre a argumentação kantiana que aponta para a tentativa de fornecer uma prova moral da existência de Deus, arrolada nos §85 e §86 da terceira *Crítica*, sobretudo a partir da “Observação”¹⁸⁸ ao último parágrafo mencionado (§86), constata-se, como também já referido, uma alteração nos rumos argumentativos do autor. Nessa “Observação” Kant argumenta mediante o auxílio de suposições e exercícios de pensamento. Seu nítido objetivo aqui é conduzir o debate sobre uma prova moral da existência de Deus ao terreno da necessidade subjetiva do ser humano de reivindicar a crença numa entidade suprema, para além da realidade sensível, capaz de efetivar o fim terminal da natureza humana, o Sumo Bem.

Kant convida o leitor a pensar em um ser humano que faz aquilo que deve fazer e que, por conseguinte, é ciente disso, ou seja, um sujeito racional digno de esperar a felicidade, pois tem mérito para tanto. Esse sujeito, diz ele, rodeado de uma bela natureza e em “[...] estado tranquilo e sereno de fruição de sua existência”¹⁸⁹ – tanto sensível quanto inteligível –, ainda assim se sente, por uma disposição de seu ânimo, na “[...] necessidade de ser grato a alguém [...]”¹⁹⁰ por sua tranquilidade e serenidade de espírito. Ou ainda, se o mesmo sujeito age em contrariedade ao dever, mesmo que a máxima de sua ação não se revele exteriormente aos demais homens, embora ela seja conhecida por si mesmo, conseqüentemente “[...] as fortes reprimendas falarão nele como se fosse a voz de um juiz ao qual ele teria de prestar contas por sua ação”.¹⁹¹ Vê-se dessa forma que o ser humano “[...] necessita de uma inteligência moral para ter, para o fim pelo qual existe, um ser que, em conformidade com esse fim, seja a causa dele e do mundo”.¹⁹² Através desses exemplos Kant acaba por gerar o questionamento sobre a necessidade moral humana – ligada às disposições de ânimo

¹⁸⁸ KANT, *KU*, AA 5: 445.

¹⁸⁹ KANT, *KU*, AA 5: 445.

¹⁹⁰ KANT, *KU*, AA 5: 445.

¹⁹¹ KANT, *KU*, AA 5: 445-446.

¹⁹² KANT, *KU*, AA 5: 446.

voltadas ao dever¹⁹³ – na crença em uma divindade superior, mesmo que o homem seja um agente livre, merecedor ou não da felicidade ou que mereça algum tipo de punição. Pode-se depreender a partir de Kant que sua compreensão é de que a crença em um ser superior compõe a própria natureza humana e lhe é, desse modo, intrínseca. É o que denota, por exemplo, o fragmento da *KU* citado abaixo, o qual revela um conteúdo bastante psicológico na tentativa de justificação da crença moral na existência de um ser superior como representação da possibilidade do fim terminal da natureza, o Sumo Bem. Diz Kant sobre isso:

[...] [é] ao menos possível, portanto, e o fundamento para isso também está no modo de **pensar** moral, representar uma necessidade moral pura da existência de um ser sob o qual nossa moralidade ganha mais força ou (**ao menos segundo a nossa representação**) um âmbito maior, ou seja, um novo objeto para seu exercício; *i.e.*, **assumir** um ser moralmente legislador fora do mundo – sem levar em conta quaisquer provas teóricas, muito menos interesses egoístas – a partir de um fundamento moral puro, livre de qualquer influência alheia (e, portanto, meramente subjetivo), com base tão somente na razão prática pura, legislando apenas por si mesma [...]. – A isso se acrescenta ainda o fato de que **nos sentimos forçados** pela lei moral a buscar um fim supremo universal, mas ao mesmo tempo sentimos que nós e toda a natureza somos incapazes de alcançá-lo; e de que é somente na medida em que o buscamos que podemos julgar-nos conforme ao fim terminal de uma causa inteligente do mundo (**caso houvesse uma**); e, assim, existe um fundamento moral puro da razão prática para assumir essa causa (já que isso pode acontecer sem contradição) – se não por outra razão, ao menos para evitar o perigo de considerar esse esforço inteiramente inútil em seus efeitos e deixá-lo assim enfraquecer.¹⁹⁴

As palavras grifadas no fragmento acima revelam o forte tom psicológico da argumentação do autor a partir daqui, sobretudo quando ele faz o adendo de que é moralmente necessário pensar a existência de Deus – “caso houvesse [um]”, como ele admite – e assim dar mais força à moral, “ao menos segundo nossa representação”. Isso não significa que a moral

¹⁹³ Cf. KANT, *KU*, AA 5: 446.

¹⁹⁴ KANT, *KU*, AA 5: 446. grifos nossos, parênteses do autor.

precisa de uma força externa a si mesma para se impor à consciência do agente humano, mas por vezes representamos como se assim fosse. É por isso que ele pontua que isso ocorre “segundo nossa representação”.

Outro ponto da passagem acima que merece atenção é a afirmação de que “nos sentimos forçados” pela moral a crer na existência dessa inteligência suprema como causa do mundo, ou ainda, de acordo com suas próprias palavras localizadas algumas linhas abaixo do excerto acima, as quais dizem que somos “[...] levados a pensar a causa suprema para o fim terminal da existência das coisas – para a qual somente um princípio *ético* é suficiente para a razão [...]”.¹⁹⁵ O objeto da moralidade, o Sumo Bem, é necessário devido à expectativa humana de que seus atos morais sejam recompensados. Por isso que na *KrV* Kant demonstrara que a terceira pergunta do interesse da razão é “O que me é permitido esperar?”¹⁹⁶, pois se o ser humano faz o que deve fazer, então ele se torna digno de esperar uma consequência proporcional ao seu agir moral. O mesmo ocorre em sentido contrário, *i.e.*, se praticamos ações contrárias ao dever, por exemplo, também criamos certa expectativa de sofrer sanções proporcionais a esses atos. É notório que subjaz à argumentação em torno da efetivação moral do Sumo Bem um sentimento humano por justiça, que nossos atos, ou melhor, que as máximas que orientam nossos atos sejam recompensadas ou punidas de maneira justa. Contudo, não temos qualquer garantia de que sejamos recompensados ou punidos pela forma de nossas máximas. Por isso, conforme Kant, nos sentimos moralmente forçados – pela razão e pelo uso reflexionante da faculdade de julgar – a pensar na existência de um Deus como condição de possibilidade do Sumo Bem. Nesse sentido, é notório na argumentação do autor a partir desse contexto sua constante menção de que o debate acerca de uma prova moral sobre a existência de Deus diz respeito ao nível do pensamento.¹⁹⁷ Fica evidente também sua tentativa de justificar psicolo-

¹⁹⁵ KANT, *KU*, AA 5: 447, grifos do autor.

¹⁹⁶ KANT, *KrV*, B 833.

¹⁹⁷ CF. KANT, *KU*, AA 5: 447 e seguintes; 451n.

gicamente a crença moral humana na existência de Deus, haja vista seu constante apelo ao caráter subjetivo – revelado não só pela crença, mas também pela faculdade de pensar – do ser humano. Em síntese, isso significa dizer que o fundamento da crença na existência de Deus é moralmente subjetivo, cuja validade, portanto, reside exclusivamente no interior da alma humana.

Nesse sentido, cabe elucidar aqui a compreensão de psicologia racional que Kant expõe na *KU* e que consideramos presente em seu novo argumento que visa provar moralmente a existência de Deus. Segundo ele, a psicologia racional jamais poderá se tornar o que denomina ser uma “*pneumatologia*”, *i.e.*, de acordo com suas palavras, “[...] uma ciência capaz de ampliar nossos conhecimentos [...]”¹⁹⁸, já que isso iria de encontro aos propósitos da teoria crítico-transcendental. Ela deve ser, prossegue o autor afirmando o caráter crítico-transcendental da psicologia-racional, “[...] uma mera antropologia do sentido interno, *i.e.*, um conhecimento de nosso eu pensante em vida, e permanece meramente empírica também como conhecimento teórico”.¹⁹⁹ Contudo, no tocante à nossa existência externa, segue ele ao comentar o significado de uma psicologia-racional, ela “[...] não é uma ciência teórica, mas se baseia em uma única conclusão da teleologia moral, e o seu uso como um todo só é necessário devido a esta última como nossa destinação prática”.²⁰⁰ Ou seja, parece inconteste a alegação de que o tom psicológico moral impera na nova argumentação do autor a respeito da prova moral da existência de Deus.

Por ora se torna inevitável perguntar se ao recorrer à subjetividade da crença moral do homem na existência de Deus Kant depõe contra a validade do Sumo Bem, entendido como o fim terminal da natureza. A resposta é que não, uma vez que, como demonstrado na segunda parte do primeiro capítulo deste trabalho, o postulado da existência de Deus é uma das condições de possibilidade do Sumo Bem. Ou seja, já na *KpV*,

¹⁹⁸ KANT, *KU*, AA 5: 461, grifo do autor.

¹⁹⁹ KANT, *KU*, AA 5: 461.

²⁰⁰ KANT, *KU*, AA 5: 461.

mas também na *KrV*, embora nessa obra de forma menos nítida, Kant recorresse à subjetividade da crença moral como condição de possibilidade daquele conceito. Todavia, deve-se ter em mente que seu objetivo jamais fora comprovar a existência de Deus teoricamente, mas, ao invés disso, ele visa demonstrar que se trata de um raciocínio “convincente”²⁰¹, *i.e.*, que se trata de uma crença (moral) possivelmente legítima.

O diferencial positivo da argumentação de Kant arrolada na *KU* em relação à argumentação sobre o mesmo assunto por ele desenvolvida nas *Críticas* anteriores pressupõe, em primeiro lugar, a fundamentação da faculdade de julgar reflexionante e, por conseguinte, em segundo lugar, o uso desse novo expediente teórico para melhor elucidar os termos sob os quais a validade daquela crença subjetiva deve ser entendida sem comprometer o conceito de Sumo Bem.

Em síntese, o argumento sustenta que é preciso pensar a possibilidade da existência de um fim terminal da criação (Deus), sábio e moral, porque só ele é capaz de realizar o fim terminal da natureza humana, o Sumo Bem, conforme nosso mérito. É o que confirma este excerto:

Agora, isso não é ainda a inferência, a partir da teleologia moral, de uma teologia, *i.e.*, da existência de um autor moral do mundo, mas tão somente a dedução de um *fim terminal* da criação, desse modo determinado. Agora que para essa criação, *i.e.*, para a existência de coisas em conformidade com um fim terminal, tenha de ser admitido primeiramente um ser inteligente, e em segundo lugar um ser não apenas inteligente (tal como é necessário para a possibilidade das coisas da natureza, que éramos forçados a julgar como *fins*), mas ao mesmo tempo moral, como autor do mundo, ou seja, como um *Deus*, esta é uma segunda inferência, constituída de tal modo que se percebe ser ela feita apenas para a faculdade de julgar, segundo conceitos da razão prática, e, enquanto tal, apenas para a faculdade de julgar reflexionante, não para a determinante.²⁰²

²⁰¹ De acordo com o autor, o que “[...] se requer de uma prova, quer ela seja obtida por exposição empírica imediata do que deve ser provado (como na prova por observação do objeto ou experimento) ou a *priori* pela razão a partir de princípios, é que ela não seja *persuasiva*, mas *convincente*, ou ao menos atue sobre a convicção; ou seja, que o argumento ou inferência não seja um fundamento de determinação meramente subjetivo (estético) da concordância (mera ilusão), mas objetivamente válido e um fundamento lógico do conhecimento, pois do contrário o entendimento é seduzido, mas não convencido” (KANT, *KU*, AA 5: 461, grifos e parênteses do autor).

²⁰² KANT, *KU*, AA 5: 455, grifos e parênteses do autor.

Por conseguinte, Kant adverte o leitor sobre o escopo de validade do argumento em favor da prova moral da existência de Deus ao dizer que o mesmo não deve ser considerado como capaz de “[...] fornecer uma prova *objetivamente* válida da existência de Deus [...]”²⁰³, mas, por seu turno, serve ao cético sobre o problema em causa “[...] se ele quiser pensar de maneira moralmente consequente, [pois] terá de aceitar a admissão dessa proposição entre as máximas da razão prática [...]”.²⁰⁴ De maneira ainda mais contundente, ele alerta novamente, agora em forma de pergunta, “para evitar mal entendidos”²⁰⁵, que “[...] é altamente necessário observar [...] que só podemos pensar essas propriedades do ser supremo por analogia. Pois como poderíamos querer investigar a sua natureza, da qual a experiência não nos mostra nada sequer parecido?”.²⁰⁶ Além disso, o argumento não deve ser interpretado como se a felicidade fosse uma consequência necessária para a validade da moralidade. O que se deve depreender é, ao contrário, que caso queiramos a realização da felicidade, *i.e.*, o Sumo Bem, agir moralmente é condição necessária para tanto, embora não suficiente. Portanto, conclui o autor, o argumento da prova moral da existência de Deus tem validade meramente subjetiva, mas “[...] suficiente para seres morais”.²⁰⁷ Enfim, Deus é uma crença subjetiva e moralmente necessária para pensarmos o Sumo Bem como possível.

Dessa maneira, fica bastante evidente na argumentação do autor arrolada no contexto final da *KU* que a prova moral da existência de Deus tem validade meramente prática, de modo que “[...] podemos apenas pensá-lo [Deus], mas não *conhecê-lo* [...]”²⁰⁸ teoricamente. Abre-se caminho, assim, para avançar a investigação em direção a encontrar melhor elucidção sobre o escopo da validade da crença (prática) na existência de Deus,

²⁰³ KANT, *KU*, AA 5: 451n, grifos do autor.

²⁰⁴ KANT, *KU*, AA 5: 451n, grifos do autor, colchetes nossos.

²⁰⁵ KANT, *KU*, AA 5: 457.

²⁰⁶ KANT, *KU*, AA 5: 457, colchetes nossos.

²⁰⁷ KANT, *KU*, AA 5: 451n.

²⁰⁸ KANT, *KU*, AA 5: 456, grifo do autor, colchetes nossos.

uma vez que se trata de um objeto cujo conhecimento (prático) se refere ao uso reflexionante da faculdade de julgar, não ao uso determinante dessa.

Na *KrV* Kant já distinguira a convicção e a persuasão em termos muito similares à mesma distinção feita por ele na *KU*. Em poucas palavras, a diferença consiste na seguinte: a crença enquanto convicção repousa em princípios válidos objetivamente, para todos os sujeitos racionais, ao passo que a crença como persuasão tem validade meramente particular. Na seção 2.2.2.1 deste trabalho, analisamos os três níveis de crença de acordo com a convicção, identificados por Kant: a opinião (*opiniabile*)²⁰⁹, o crer (*mere credibile*) e o saber (*scibile*). O Sumo Bem é um exemplo de objeto cuja condição de possibilidade assenta no segundo nível de convicção, a crença do sujeito racional livremente determinado, afinal, como afirma o autor, sua realidade objetiva “[...] não pode ser provada em nenhuma experiência para nós possível [...]”.²¹⁰ Ainda assim, pelas razões que apon-tamos acima, a moralidade nos impõe a necessidade de assumi-lo como possível, como se fosse verdadeiro, bem como suas condições de possibilidade: Deus e a imortalidade da alma. É em virtude de ser uma crença prática, de origem moral, que Kant concebe o Sumo Bem e suas condições de possibilidade como capazes de serem pensados – ou seja, através da atividade da faculdade de julgar reflexionante – como objetos de um tipo específico de conhecimento, não o teórico, mas sim o prático, e que, por isso, possuem realidade objetiva ascendendo ao âmbito de uma convicção. A fé (crença), define o autor, “[...] é o modo moral **de pensar** que a razão adota no tomar como verdadeiro²¹¹ [*Fürwahrhalten*] àquilo que é inacessível ao conhecimento teórico”.²¹² Por fundar-se no “modo moral de pensar” a crença na efetivação do Sumo Bem e em suas condições de possibilidade, pauta-se na mera subjetividade do sujeito racional – não nos referimos

²⁰⁹ Os correspondentes em latim são incluídos por Kant no §91 da terceira *Crítica*, em KANT, *KU*, AA 5: 467.

²¹⁰ KANT, *KU*, AA 5: 469.

²¹¹ Mattos (2016), Valério Rohden e António Marques (2008) traduzem *Fürwahrhalten* por “assentimento”. Para manter a coerência e a unidade semântica do trabalho, optamos novamente por traduzir *Fürwahrhalten* por “tomar como verdadeiro” e, por isso, alteramos o excerto acima da tradução de Mattos.

²¹² KANT, *KU*, AA 5: 471, grifo em itálico do autor, negritos e colchetes nossos.

aqui à subjetividade no sentido epistêmico como tendo mera validade particular, contrária à validade universal e objetiva, mas entendida enquanto *psique* –, na medida em que somos sujeitos racionais dignos de esperar a felicidade, depositamos confiança em sua realização.

Diante do argumento em defesa da prova moral da existência de Deus supraexposto e na esteira da direção psicológico-moral das alegações de Kant, torna-se inevitável aqui remeter-se mais uma vez a seu escrito “*O que significa orientar-se no pensamento?*”, pois nele o autor, ao oferecer resposta à pergunta que intitula o referido artigo, aponta para as características do pensamento e em que medida sua atividade deve ser compreendida como válida. Seu propósito é demonstrar que o pensar, ainda que tenha certo nível de validade, não deve ser encarado como sendo o mesmo que o conhecimento. Ora, a argumentação sobre a prova moral perscrutada acima reside naquele nível, do pensamento. Nesse sentido, é elucidativa a definição do que Kant entende como sendo o significado de “orientar-se no pensamento”, como é possível ler neste excerto: “*Orientar-se no pensamento em geral significa, pois: em virtude da insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se no tomar como verdadeiro [Fürwahrhalten] segundo um princípio subjetivo da mesma razão*”.²¹³ Dito com outras palavras na tentativa de melhor compreender a relação da atividade da razão de orientar o pensamento com o argumento da prova moral analisado acima, orientar-se no pensamento significa conduzir nossa assunção como verdadeiro (*Fürwahrhalten*) – através do uso consciente e autônomo da razão pura – um conceito, Deus no caso em questão, o qual se situa para além da experiência, a partir de um princípio meramente subjetivo. Esse princípio subjetivo que resta ao ser humano, assevera Kant, “[...] é apenas o tomar como verdadeiro sentimento da *necessidade* própria da razão”²¹⁴ que,

²¹³ KANT, *WDO*, AA 8: 136, grifos do autor, colchetes nossos. Assim como Mattos (2016), Artur Morão traduzir *Fürwahrhalten* por assentimento. Para fins da manutenção da unidade e clareza optamos por alterar a tradução desse termo, conforme apontado na nota 548.

²¹⁴ KANT, *WDO*, AA 8: 136, grifos do autor.

segue o autor, “[...] quer ser pacificada”.²¹⁵ Ora, vê-se aqui novamente o ímpeto da razão falando mais forte, na medida em que ela, por assim dizer, sente²¹⁶ uma necessidade de ao menos poder pensar em certos objetos como acabamentos lógico-explicativos possíveis da existência. Nesse sentido, afirma o autor:

Uma vez que, também, a possibilidade geral de uma coisa qualquer se deve encontrar essencialmente na totalidade da existência, pois, pelo menos o princípio da determinação geral só assim torna viável a diferença entre o possível e o real da nossa razão, encontramos deste modo um motivo subjetivo da necessidade, i. é, uma exigência da nossa própria razão, de estabelecer como fundamento de toda a possibilidade a existência de um ser supremo absolutamente real [...]. Ao sustentarem-se como se fossem objetivos princípios subjetivos, a fim de pressupor algo para o uso da razão (que, no fundo, permanece sempre apenas um uso empírico) – admite-se, por conseqüente, uma *necessidade* em lugar do *discernimento*.²¹⁷

Frente à caracterização dos termos sob os quais a legitimidade de pensar um conceito explicativo como possível, nota-se nitidamente a manutenção por Kant do nível argumentativo psicológico de sua descrição do funcionamento da faculdade da razão no tocante à orientação do pensamento. Sem dúvida que o conceito fundamental para a correta compreensão do engendramento racional do pensar é o de “necessidade” (*Bedürfnis*). Segundo o autor, existem dois tipos de necessidades racionais: uma teórica e outra prática. Evidentemente, o pensamento sobre a prova moral da existência de Deus, como condição de possibilidade do Sumo Bem, se origina da segunda forma de necessidade da razão, a prática.²¹⁸

Esse conjunto de elementos subjetivos – no sentido de que pertencem ao âmbito interno, psíquico humano – somente é possível de ser pensado de maneira prática e, para tanto, depende da atividade de uma

²¹⁵ KANT, *WDO*, AA 8: 136.

²¹⁶ Conforme elucida Kant, a razão não sente, efetivamente, mas discerne e “[...] mediante a *tendência para o conhecimento* [...]” produz uma necessidade própria (KANT, *WDO*, AA 8: 139n, grifos do autor).

²¹⁷ KANT, *WDO*, AA 8: 137n, grifos e parênteses do autor.

²¹⁸ Cf. KANT, *WDO*, AA 8: 139.

faculdade que subjaz todo esse engendramento, qual seja, a faculdade reflexionante de julgar. Fica assim demonstrado, portanto, como Kant concebe a necessidade moralmente subjetiva do Sumo Bem enquanto fim terminal da natureza, agora mediante os resultados obtidos pela *KU* acerca do juízo reflexionante.

Antes de concluir essa etapa, cabe pontuar que a argumentação do autor analisada aqui a respeito da prova moral da existência de Deus visava justificar um terreno específico da possibilidade do Sumo Bem, a saber, o subjetivo. Ou seja, o foco de sua argumentação no contexto analisado nesta seção fora a validade objetiva da subjetividade humana de pensar moralmente a possibilidade daquele conceito mediante a crença em um ser superior capaz de consumá-lo conforme o merecimento do sujeito agente.

3.2.5 Em defesa da importância sistemática do Sumo Bem

Nesta seção desenvolveremos o argumento principal deste trabalho em defesa de que a importância do conceito de Sumo Bem não se reduz às partes fragmentadas da filosofia de Kant, como correntemente se argumenta na literatura sobre o assunto, cujas interpretações foram denominadas aqui de reducionistas. Doravante, argumenta-se que o conceito de Sumo Bem é sistematicamente relevante para a totalidade do projeto crítico-metafísico do autor. Para tanto, iniciamos a seção seguinte através da análise da interpretação arrolada por Lewis W. Beck acerca da importância do conceito principal aqui em causa.

3.2.5.1 A interpretação reducionista *sui generis* de Lewis W. Beck sobre a importância do Sumo Bem

Dentre todas as interpretações sobre a importância do conceito de Sumo Bem, sem sombra de dúvida que a defendida por Beck é a que mais chamou atenção na literatura especializada sobre o referido conceito. Conforme já mencionado (Seção 2.2.3.1), ele entende que não é

moralmente necessário realizarmos o fim último incondicionado da razão pura em sua totalidade e que, por isso, se trata de um conceito dispensável da filosofia prática de Kant, pois não acrescenta algo novo à teoria da fundamentação moral do autor, uma vez que está limitado à possibilidade de promoção de seu primeiro componente, a virtude.²¹⁹ Da mesma forma que sua crítica ecoou na literatura kantiana sobre o Sumo Bem, as defesas desse conceito, por seu turno, também ganharam grande repercussão gerando, por assim dizer, uma onda de argumentações e contra-argumentações direcionadas à interpretação de Beck em relação à importância daquele conceito para a teoria prática kantiana. Os mesmos autores que o apoiaram em relação à interpretação do primeiro problema (o “dilema Beck”)²²⁰ também o seguiram ao interpretar a importância do Sumo Bem, ou seja, todos eles entendem que esse conceito não é relevante para os propósitos práticos.

Dentre os críticos da leitura de Beck acerca da relevância prática do Sumo Bem, alguns identificados por Caswell (2006) como pertencentes às correntes interpretativas citadas anteriormente (Seção 2.2.3.1) (revisionistas, secularistas e maximalistas), concordamos em parte com os revisionistas. Eles se opõem à posição de Beck e com base em diversas passagens de todas as três *Críticas*, sobretudo da segunda e da terceira, como demonstrado no capítulo e seções anteriores deste trabalho, entendem que o Sumo Bem consiste no objeto incondicionado da razão pura e, dessa forma, acrescenta uma matéria à forma da moralidade, *i.e.*, ao imperativo categórico. Fato que, por si só, revela um aspecto, mas não o único, da relevância desse conceito.

Por outro lado, entendemos que os críticos de Beck cometem o equívoco de analisar parcialmente as palavras do autor a respeito da importância do Sumo Bem e desconsideram aquilo que, segundo nosso juízo, se configura como o mais relevante de sua interpretação, conforme se destaca seguir. Para tanto, recordamos novamente aqui o já bastante

²¹⁹ BECK, 1960, p. 245.

²²⁰ MURPHY (1996) e AUXTER (1979).

conhecido excerto do texto de Beck, no qual ele defende a dispensabilidade do conceito de Sumo Bem para a filosofia prática de Kant. Diz ele:

O que realmente importa é que o conceito de sumo bem não é um conceito prático na totalidade, mas um ideal dialético da razão. Ele não é importante para qualquer consequência prática na filosofia de Kant, porque ele não tem nenhuma [importância] exceto aquela esboçada pelo conceito de *bonum supremum* [virtude ou moralidade].²²¹

Contudo, as palavras do autor que se seguem imediatamente à citação acima, geralmente negligenciadas pela literatura, revelam o ponto mais importante de sua interpretação a respeito da importância do Sumo Bem e com a qual concordamos. Prossegue ele: “[O Sumo Bem] é importante para o propósito arquitetônico da razão de unificar sob uma ideia as duas legislações da razão, a teórica e a prática, em uma metafísica prático-dogmática totalmente distinta da metafísica dos costumes”.²²² Afinal, complementa o autor, “[a] razão não pode tolerar um caos de fins; ela demanda a síntese *a priori* dos fins dentro de um sistema”.²²³ Sendo que, conforme ele já havia assegurado no início desse parágrafo dedicado ao estudo do Sumo Bem, trata-se do “[...] conceito do incondicionado para o praticamente condicionado, *i.e.*, o conceito de um fim supremo que unifica todos os outros fins. Sem ele [o Sumo Bem], não pode haver um sistema de fins”.²²⁴

Portanto, fica evidente que, apesar de Beck não reconhecer a importância prática do Sumo Bem, interpretação da qual discordamos e que

²²¹ BECK, 1960, p. 245, tradução e colchetes nossos. No original: “*The truth of the matter is that the concept of the highest good is not a practical concept at all, but a dialectical ideal of reason. It is not important in Kant’s philosophy for any practical consequences it might have, for it has none except those drawn from the concept of bonum supremum*”. Passagem parcialmente citada anteriormente (pág. 89).

²²² BECK, 1960, p. 245, tradução e colchetes nossos. No original: “*It is important for the architectonic purpose of reason in uniting under one Idea the two legislations of reason, the theoretical and the practical, in a practical-dogmatic metaphysics wholly distinct from the metaphysics of morals*”.

²²³ BECK, 1960, p. 245, tradução e colchetes nossos. No original: “*Reason cannot tolerate a chaos of ends; it demands the a priori synthesis of them into a system*”.

²²⁴ BECK, 1960, p. 242, tradução e colchetes nossos. No original: “*The concept of the highest good (sumum bonum) is the concept of the unconditioned for the practically conditioned, i.e., the concept of a supreme end which unites all other ends. Without it, there could be no system of ends*”.

nos soa bastante peculiar, haja vista as inúmeras evidências textuais fornecidas por Kant que provam o contrário do sustentado por aquele autor, principalmente na *KpV*, ele reconhece que o objeto incondicionado da razão pura tem importante função sistemática dentro da totalidade de seu projeto crítico-metafísico, cuja interpretação concordamos. Enfim, consideramos a leitura de Beck sobre o papel desempenhado pelo conceito de Sumo Bem como a de um reducionismo *sui generis* em relação às demais perspectivas reducionistas expostas acima, devido a sua defesa da dispensabilidade do conceito para a filosofia prática de Kant e, em caráter de oposição à maior parte da literatura, à restrição do papel desempenhado por aquele conceito ao âmbito sistemático-arquitetônico kantiano. Ou seja, de maneira parcialmente distinta ao que sustentamos neste trabalho, Beck reduz o papel do conceito de Sumo Bem ao seu engendramento sistemático ao mesmo tempo que subestima – e esse é o ponto de nosso desacordo com o autor – sua função como objeto da livre vontade.

Ainda assim, nos fragmentos do texto de Beck citados, identifica-se uma caracterização importante do Sumo Bem que não pode ser negligenciada, a saber, a concepção de que esse conceito se configura como um ideal. Conforme argumentado no início da subseção seguinte, a compreensão do Sumo Bem como um ideal da razão vai ao encontro da tese a favor de sua importância sistemática, como um fim terminal necessário para a razão pura, em todos os seus usos.

3.2.5.2 Arquitetônica e sistema

Em defesa da tese acerca da importância sistemática do conceito de Sumo Bem para o projeto crítico-metafísico de Kant, faz-se necessário regressar ao contexto da primeira *Crítica*, mais especificamente à “Doutrina do método”, em seu terceiro capítulo intitulado “A arquitetônica da razão pura”.²²⁵ Nesse capítulo, muitas vezes subestimado por comenta-

²²⁵ KANT, *KrV*, B 860-879.

dores e críticos de Kant²²⁶, o autor é bastante elucidativo sobre os significados do que entende ser uma “arquitetônica” e um “sistema” enquanto componentes metodológico-científicos, e sobre como a totalidade de seu projeto filosófico – cujo foco sempre está direcionado à metafísica – deve ser entendido de acordo com essas etapas da investigação. Nesse sentido, acreditamos ser bastante esclarecedor analisar a função do conceito de Sumo Bem enquanto fim terminal da razão pura, sob a ótica metodológica pensada pelo autor em relação à organização de seu empreendimento crítico-filosófico.

É importante notar que tanto no tocante à compreensão de Kant sobre “sistema” quanto sobre “arquitetônica”, a noção de unidade as subjaz. Isso ocorre porque, conforme temos chamado atenção desde a primeira seção deste estudo, devido às demandas da própria razão – seja por interesse ou necessidade – ao longo de sua produção filosófica, Kant preza pela determinação dos princípios *a priori* das faculdades do ser humano, através dos quais é possível estabelecer certa unidade cognitiva e de pensamento que se expressa pela via de conceitos e/ou de ideias. Ou seja, atento à manutenção das características e propriedades das diferentes etapas de seu projeto, Kant concebe um sistema como “[...] a unidade

²²⁶ O primeiro a criticar o referido capítulo da “Doutrina do método” da *KrV* foi Schopenhauer. O foco de sua crítica abrange o que considera como “peculiar apressado de Kant pela simetria arquitetônica”, como podemos ler neste excerto: “Não se pode deixar de constatar que a grandiosa simplicidade antiga, a singeleza (*Naivität*), *ingenuité*, *candeur*, faltam-lhe totalmente. Sua filosofia não tem nenhuma analogia com a arquitetura grega, que revela ao olhar, de uma vez, proporções grandes, simples e evidentes; antes, lembra, muito fortemente, a arquitetura gótica. Pois uma peculiaridade bem individual do espírito de Kant é o gosto singular pela *simetria* que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e para repetir a ordenação em subordinações e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas. Ele chega a levar isto, às vezes, até o lúdico, quando, por amor dessa inclinação, vai tão longe a ponto de fazer violência manifesta à verdade e lidar com ela como lidavam com a natureza os jardineiros góticos, cuja obra são aleias simétricas, quadrados e triângulos, árvores piramidais e esféricas e sebes retorcidas em curvas regulares” (SCHOPENHAUER, 1980, p. 97, grifos e parênteses do autor). Na mesma linha interpretativa de Schopenhauer, *i.e.*, de crítica à “Arquitetônica” de Kant, Kemp Smith (2003, p. 579) também menospreza a relevância desse capítulo da “Doutrina do método” da *KrV* quando, em acordo com Adickes, afirma que essa é a seção em que Kant escreve “[...] seguindo seu coração, na qual é apresentada a oportunidade, não procurada, mas frequentemente criada por si mesmo em outros lugares, de dedicar-se a seu hobby favorito”. E, mais do que isso, Kemp Smith afirma imediatamente, na sequência, que essa seção, “A arquitetura da razão pura”, é “[...] de pouca importância científica, mas que é importante pelas luzes que lança sobre a personalidade de Kant”. Por outro lado, em oposição à Schopenhauer e Kemp Smith, Heidegger reconhece a importância científico-filosófica da “Arquitetônica” ao afirmar que “Crítica é o projeto que avalia e traça os limites da razão pura. Por isso pertence à crítica, como momento especial, o que Kant chama de arquitetônico. Tal como a crítica não é uma mera ‘censura’, também a arquitetônica, o projeto de construção do edifício essencial da razão pura, não é mero ‘adorno’ [...]” (HEIDEGGER, 2011, p. 123).

de conhecimentos diversos sob uma ideia”.²²⁷ Isso quer dizer que, tomando seu projeto filosófico como exemplo, ainda que ele alcance diferentes conhecimentos oriundos de princípios de diferentes faculdades cognitivas, mesmo assim é possível compreendê-lo como um sistema na medida em que pode ser unificado sob uma ideia. Essa ideia, confirma o autor, “[...] é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes”.²²⁸ Dessa maneira, continua o autor, essa ideia “[...] contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim”.²²⁹ Portanto, um sistema comporta todas as partes de um todo como fim, sem as quais ele não é possível. De modo semelhante ao já analisado princípio da conformidade a fins da natureza, não o científico como é o caso aqui, ainda no tocante ao pensamento sistemático-filosófico de seu projeto, Kant o concebe como um órgão vivo, cujas partes são necessárias para o bom funcionamento e para a nossa correta compreensão do todo. A totalidade do conhecimento que se pretende científico, portanto, sob a ótica do autor, precisa ser vista como sistemática. Sendo assim, afirma ele,

[...] [o] todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*), e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins.²³⁰

Para que a ideia que representa a unidade sistemática seja alcançada, segundo o autor, é necessário um esquema capaz de ordenar as partes “[...] essenciais e determinadas *a priori* segundo o princípio defi-

²²⁷ KANT, *KrV*, B 86o.

²²⁸ KANT, *KrV*, B 86o.

²²⁹ KANT, *KrV*, B 86o.

²³⁰ KANT, *KrV*, B 861, grifos e parênteses do autor.

nido pelo seu fim”.²³¹ O esquema que ordena as partes do sistema, que surge a partir de uma ideia cuja origem racional é *a priori*, “[...] funda uma unidade *arquitetônica*”.²³² Por *arquitetônica* ele compreende “a arte dos sistemas”.²³³ Tomada nesses termos, como unidade sistemática, a *arquitetônica* é “[...] o que converte o conhecimento vulgar em ciência, *i.e.*, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema [...]”.²³⁴

Sendo assim, Kant define sua concepção de ciência mediante as seguintes palavras:

[...] [o] que designamos por ciência não pode surgir tecnicamente, devido à analogia dos elementos diversos ou ao emprego acidental do conhecimento *in concreto* a toda a espécie de fins exteriores e arbitrários, **mas sim arquitetonicamente, devido à finalidade das partes e a sua derivação de um único fim supremo e interno**, que é o que primeiro torna possível o todo; e o seu esquema deve conter, em conformidade com a ideia, *i.e.*, *a priori*, o esboço (*monograma*) do todo e a divisão destes nos seus membros e distingui-los de todos os outros com segurança e segundo princípios.²³⁵

Dessa maneira, pode-se depreender que ele entende que seu projeto crítico-metafísico corresponde à própria filosofia, essa vista como ciência, na medida em que nele o autor se propõe a determinar um conhecimento racional *a priori* “por conceitos” e objetivamente válido acerca das fontes e limites do conhecimento humano: “[o] sistema de todo o conhecimento filosófico é então a *filosofia*”.²³⁶ Contudo, cabe alertar que não se trata do mero “conceito escolástico” (*Schulbegriff*) de filosofia, enquanto “[...] um sistema de conhecimento que é apenas procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber [...]”. Trata-se, por seu turno, do conceito de filosofia denominado

²³¹ KANT, *KrV*, B 861, colchetes nossos.

²³² KANT, *KrV*, B 861, grifo do autor.

²³³ KANT, *KrV*, B 860.

²³⁴ KANT, *KrV*, B 860.

²³⁵ KANT, *KrV*, B 861-862, itálicos e parênteses do autor, negritos nossos.

²³⁶ KANT, *KrV*, B 866, grifo do autor, colchetes nossos.

universal (“*conceptus cosmicus*”²³⁷) (*Weltbegriff*). Segundo explicação do próprio autor, denomina-se essa versão da filosofia de “conceito universal” porque ela se refere aos fins que dizem respeito a todos, necessariamente. Por outro lado, a versão escolástica diz respeito aos fins meramente arbitrários, ou seja, contingentes.²³⁸ Por isso que, sob o ponto de vista do “conceito universal”, diz Kant, a filosofia (crítica) “[...] é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana”.²³⁹ Optar pela versão “universal” de filosofia significa valorizá-la por si mesma, pelo seu valor incondicional que repousa na dignidade do próprio exercício filosófico, qual seja, o filosofar, e não em algo contingente, como meio. A mesma caracterização que Kant atribui ao conceito universal de filosofia, enquanto doutrina da sabedoria, ele atribui ao fim terminal (*Endzweck*) da razão, o Sumo Bem, o qual também possui um valor absoluto e incondicionado, cuja dignidade está localizada em si mesmo, jamais como meio.

Nesse sentido, revela-se ainda mais evidente a concepção do Sumo Bem como sistematicamente importante, na medida em que ele compartilha das mesmas propriedades que Kant considera serem relevantes para a consideração da filosofia como ciência ou como doutrina da sabedoria. Os excertos a seguir atestam essa relação de identidade necessária entre o Sumo Bem e a filosofia enquanto doutrina da sabedoria. No primeiro fragmento citado abaixo Kant destaca a busca da razão por um fim

²³⁷ Na tradução da *Crítica da razão pura* (1997) de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, eles parecem desconsiderar que Kant denomina o “*conceptus cosmicus*” de filosofia como *Weltbegriff*. Ou seja, ao invés de traduzirem *Weltbegriff*, “conceito universal”, eles optam por traduzir apenas a expressão latina, “conceito cósmico”. Sendo assim, decidimos, nesse caso, seguir Kemp Smith (2003, p. 581) e traduzir *Weltbegriff* por conceito universal (*universal concept*), pois entendemos que expressa melhor o significado atribuído por Kant a essa noção de Filosofia.

²³⁸ Cf. KANT, *KrV*, B 868n.

²³⁹ KANT, *KrV*, B 867. Na *Lógica Jäsche* encontramos uma passagem muito semelhante à citada anteriormente, como podemos constatar aqui: “A Filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Eis aí o conceito escolástico dessa ciência. Segundo o conceito universal [*Weltbegriff*], ela é a ciência dos fins últimos da razão humana. Esse conceito ativo confere dignidade, *i.e.*, um valor absoluto, à Filosofia. E, realmente, ela também é o único conhecimento que só tem valor intrínseco e aquilo que vem primeiro confer[er] valor a todos os demais conhecimentos” (KANT, *Log*, AA 9: 24. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Colchetes nossos Guido traduz *Weltbegriff* por “conceito de mundo”. Diante disso, para fins de unidade do texto, conforme nota 574, optamos manter a tradução de *Weltbegriff* por “conceito universal”).

capaz de unificar todos os fins essenciais numa única representação, qual seja, o Sumo Bem (fim terminal). No segundo, o destaque do autor direciona-se à tarefa de uma ciência tipicamente filosófica de empreender esforços no sentido de perscrutar as condições de possibilidades de um sistema de fins. Eis os dois excertos do capítulo sobre “A arquitetura da razão pura”, da primeira *Crítica*:

Os fins essenciais [*wesentliche Zwecke*] não são ainda, por isso, os fins supremos [*die höchsten*]; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essenciais são ou o fim terminal²⁴⁰ [*Endzweck*], ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meio. O primeiro [o fim terminal] não é outra coisa que o destino total do homem e a filosofia desse destino chama-se moral.²⁴¹

A filosofia da razão pura é ou *propedêutica* (exercício preliminar), que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro *a priori* e chama-se *crítica*, ou então é, em segundo lugar, o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático e **chama-se metafísica**; este nome pode, contudo, ser dado a toda a filosofia pura, compreendendo a crítica, para abranger tanto a investigação de tudo o que alguma vez pode ser conhecido *a priori*, como também a exposição do que constitui um sistema de conhecimentos filosóficos puros dessa espécie, mas que se distingue de todo o uso empírico como também do uso matemático da razão.²⁴²

Não podemos perder de vista que poucos anos após a publicação desses excertos, na *Crítica da razão prática*, Kant retomara o assunto da filosofia como doutrina da sabedoria e novamente a relação com o Sumo

²⁴⁰ Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão (1997) traduzem *Endzweck* por “fim último”. Optamos por traduzir *Endzweck* por “fim terminal” para manter a unidade da tradução.

²⁴¹ KANT, *KrV*, B 868, grifos e colchetes nossos, parênteses do autor.

²⁴² KANT, *KrV*, B 869, itálicos e parênteses do autor, negritos nossos. Excerto já citado nesse trabalho, conforme nota 407.

Bem, em referência aos filósofos antigos. Recordemos uma dessas passagens da segunda *Crítica*:

Determinar essa ideia [de Sumo Bem] de um modo praticamente suficiente para a máxima de nossa conduta racional é a **doutrina da sabedoria**, e essa, por sua vez, enquanto **ciência**, é **filosofia** no sentido em que a palavra foi entendida pelos Antigos, entre os quais ela era uma indicação do conceito em que o sumo bem deve ser posto e da conduta mediante a qual ele deve ser adquirido. Seria bom se mantivéssemos o antigo significado dessa palavra como uma **doutrina do sumo bem**, na medida em que a razão aspira chegar nela à **ciência**.²⁴³

É importante destacar mais uma vez e insistir nessa argumentação, mesmo que sob o risco de tornar a exposição enfadonha, para nos remeter agora a um texto periférico de Kant – em relação à atenção dispensada pela literatura –, no qual ele esboçara de forma ainda mais evidente e convicta a forte e necessária relação entre sua concepção de filosofia enquanto doutrina da sabedoria (ciência) e o conceito de Sumo Bem. Referimo-nos aqui a um fragmento escrito por Kant no final da década de 1790 “[...] por ocasião da publicação do livro *Prüfung der kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizism* de Reinhold Bernhard Jachmann em 1800”.²⁴⁴ Servimo-nos desse excerto com o intuito de demonstrar que a relação entre o Sumo Bem e a doutrina da sabedoria compreendida por Kant não representou algo episódico nas primeira e segunda *Críticas*, mas, ao contrário, se refere ao cerne de seu projeto crítico-

²⁴³ KANT, *KpV*, AA 5: 108. Na *Lógica Jäsche* Kant diz algo semelhante: “O artista da razão, ou como o chama *Sócrates*, o *filósofo*, aspira tão somente a um saber especulativo, sem considerar o quanto o saber contribui para o fim último da razão humana; ele dá regras para o uso da razão em vista de toda e qualquer espécie de fim. O filósofo prático, o mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo, é o filósofo propriamente dito. Pois a Filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana” (KANT, *Log*, AA 9: 24, grifos do autor).

²⁴⁴ PERIN, Adriano; KLEIN, Joel Thiago. O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, vol. 13, p. 165, nº 1, 2009. Segundo os tradutores e autores do artigo (p. 166), a obra de Jachmann, escrita e prefaciada a pedido de Kant, tinha como intuito responder à *Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam* (1797) de Carl Arnold Wilmans em Halle. Cabe mencionar também que nesse artigo os autores traduzem, pela primeira vez para a língua portuguesa, e comentam outros três fragmentos de textos tardios de Kant. Em todos os fragmentos traduzidos constam passagens semelhantes à supracitada, nas quais Kant destaca a relação entre sua compreensão de filosofia, como doutrina da sabedoria, e o Sumo Bem, como fim terminal da razão pura.

transcendental, corroborando, dessa maneira, nosso argumento em favor da importância sistemática daquele conceito.

O fragmento compõe o próprio prefácio publicado do texto de Jachmann. Ele revela um Kant decidido a apontar a diferença entre o misticismo e a filosofia, entendida como doutrina da sabedoria. No excerto pode-se observar novamente, como anteriormente apontado na *KrV* e na *KpV*, porém agora de forma ainda mais contundente, que por filosofia, *i.e.*, doutrina da sabedoria, Kant entende o mesmo que a doutrina do Sumo Bem, enquanto fim terminal (*Endzweck*). Diz o autor, enfim, no texto elencado:

Mas filosofia no sentido literal do termo, enquanto doutrina da sabedoria, tem um valor *incondicionado*; porque ela é a teoria do *fim terminal* da razão humana, que pode ser apenas um, do qual todos os outros fins se derivam ou ao qual devem estar subordinados, e o perfeito filósofo *prático* (enquanto um ideal) é aquele que satisfaz em si mesmo essa exigência.²⁴⁵

Ademais, acreditamos ter evidenciado que ao falar sobre sua concepção de filosofia enquanto ciência, doutrina da sabedoria, Kant está, nada mais nada menos, do que se referindo à disciplina filosófica por excelência, à metafísica. Contudo, cabe atentar que não se trata mais aqui da metafísica dogmático-especulativa, alvo da crítica do autor ao longo de sua teoria crítico-transcendental, mas diz respeito, isto sim, a uma nova perspectiva para a metafísica a ponto de poder ser considerada como ciência.²⁴⁶

Portanto, frente ao exposto nesta subseção, fica notório o vínculo do conceito de Sumo Bem com o projeto crítico-metafísico de Kant, desde sua origem. Isso significa que não podemos perder de vista, sob o risco de subestimar e mal interpretar o pensamento filosófico do autor, que desde os primeiros até os mais tardios trabalhos, manifestou de diversas formas sua preocupação em relação ao *status* filosófico-científico da

²⁴⁵ KANT, *VPKR*, AA 8: 439-441, grifos do autor.

²⁴⁶ Cf. KANT, *KrV*, B 878.

metafísica. Ou ainda mais do que isso, mesmo que o Sumo Bem desempenhe função prático-moral decisiva, sua importância maior se refere à totalidade sistemática do projeto crítico-metafísico de Kant, a saber: representar a unidade conceitual superior que a razão humana é capaz de vislumbrar, *i.e.*, a felicidade recompensada pelo mérito moral. Conforme argumentado anteriormente, a capacidade de pensarmos como possível esse conceito passa, necessariamente, pela faculdade de julgar reflexionante teleológica. Nesse sentido, pode-se dizer que a possibilidade de realização do Sumo Bem no mundo representa novo fôlego para a metafísica pós-crítica. Por isso, sua importância sistemática, com todo o seu significado e representações apontadas até aqui, presta a decisiva função de realizar uma nova passagem, não mais entre natureza e liberdade, mas do interior da exposição do seu pensamento filosófico: saída da fase crítico-transcendental, ou crítico-metafísica, em direção à fase metafísico-doutrinal. Ante o exposto, na próxima seção nos concentramos na exposição do significado dessa passagem possível por meio do engendramento do conceito de Sumo Bem no interior do projeto crítico-transcendental de Kant.

3.2.6 Da filosofia crítico-transcendental à filosofia metafísico-doutrinal

3.2.6.1 O sistema crítico-transcendental e sua relação com a metafísica

Nos primeiros parágrafos deste trabalho mencionamos que o interesse de Kant pelos problemas da metafísica se alterou ao longo do desenvolvimento de seu pensamento filosófico de acordo com a relação que ele estabelecia com as questões dessa disciplina. Tanto fora assim que se tornara possível identificar os diferentes focos de interesse do autor pelos problemas metafísicos em distintas etapas de sua produção filosófica. Considerando que a partir das décadas de 1770, e principal-

mente com a publicação da primeira *Crítica* em 1781, Kant revelava uma concepção metafísica bastante madura e mais lúcida sobre quais problemas metafísicos de fato enfrentar – período considerado por Beiser²⁴⁷ como pertencendo à quarta e última fase de sua relação com essa disciplina essencialmente filosófica –, ele dá início à denominada filosofia crítico-transcendental. Diante disso, nesta seção nos ocupamos em demonstrar que no interior de sua filosofia crítico-transcendental também é possível identificar diferentes etapas de sua relação com os problemas metafísicos. Contudo, ao contrário das fases anteriores à “década de silêncio” e à publicação da *KrV*, agora, quer dizer, no interior de seu pensamento mais maduro (crítico-transcendental), as diferentes fases de sua relação com a metafísica, bem como as passagens entre elas, adquirem outros contornos. O que ocorre é que as etapas da relação de Kant com a metafísica no interior de sua filosofia crítico-transcendental se desenvolvem de maneira organizada, pois compõem um projeto filosófico com objetivos originalmente estabelecidos, a saber: 1) empreender uma crítica à metafísica dogmático-especulativa de cunho leibniziano-wolffiano; 2) propor uma nova concepção metafísica que possa ser considerada como ciência. No tocante à realização do segundo objetivo, o conceito de Sumo Bem engendra uma função importante na medida em que através dele se torna possível realizar a passagem entre a fase de crítica à metafísica dogmática e sua proposta de ciência metafísica.

Também se demonstrou na primeira seção deste estudo, por meio da análise de dois textos do denominado período pré-crítico de Kant, que a preocupação do autor em empreender uma crítica da razão pura tinha como alvos principais certas especulações metafísicas que se autointitulavam científicas ou como dignas de *status* científico e que, após análise e crítica, se demonstraram meros produtos frágeis e infundados de mentes visionárias. Ora, o “tribunal da razão” serviu como um método através do qual o autor perscrutou as fontes e os limites das faculdades cognitivas humanas, dentre as quais, a maior delas, a própria razão. Enfim, ele em-

²⁴⁷ BEISER, 2009, p. 45-46.

prendera sua tarefa crítica ao longo de duas e extensas partes da *Crítica da razão pura*: aponta as fontes e os limites do conhecimento humano na “Estética” e “Lógica transcendental” e revela, na segunda parte dessa mesma “Lógica”, a “Dialética transcendental”, que certas afirmações da metafísica dogmático-especulativa com pretensão de conhecimento não são mais do que uma espécie de misticismo, portanto ilusório, que deve ser combatido e desfeito. Ainda assim, deve-se dizer, não podemos entender a crítica de Kant àquele tipo específico de conceber a metafísica como a defesa de um “desmonte” e abandono dela, como Moses Mendelssohn²⁴⁸, em 1785, o havia acusado. Muito pelo contrário, cabe repetir e destacar, mesmo com os resultados obtidos pela “Doutrina transcendental dos elementos” da *KrV* em relação à vertente dogmático-especulativa da metafísica, não se segue que Kant defendera o fim das pretensões dessa disciplina como ciência. Provas disso são os capítulos da última parte da *Crítica*, a “Doutrina do método transcendental”, nos quais o autor aponta o campo prático do uso da razão como o terreno de atuação legítimo da metafísica, portanto, capaz de ser reconhecido como científico. É nesse sentido que a consideração da primeira *Crítica* como “propedêutica de um sistema”²⁴⁹ deve ser entendida.²⁵⁰ Ou seja, dentro da totalidade do sistema crítico-transcendental, a *Crítica da razão pura*, sobretudo sua “Doutrina transcendental dos elementos”, representa o ponto de partida de um projeto filosófico muito maior e em pleno engendramento.

Desse modo, mesmo que quisesse Kant não poderia destronar a rainha de todas as ciências a ponto de considerá-la como supérflua ou desnecessária, pois suas questões se impõem à razão na forma de um interesse, uma disposição inevitável. Ou ainda, nas palavras do próprio autor no excerto que citamos abaixo, o interesse da razão pelas questões

²⁴⁸ MENDELSSOHN, Moses. *Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn Gottes* (1785). *Gesammelte Schriften*, Bd. III, 2: *Schriften zur Philosophie und Ästhetik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974.

²⁴⁹ KANT, *KrV*, B 868-869.

²⁵⁰ Höffe (2013, p. 288) apresenta uma tabela (Anexo B) que resume, de forma nítida, como Kant articula seu sistema crítico-transcendental, enquanto investigação cujo foco é a determinação das fontes e limites do conhecimento, com as diferentes divisões da metafísica, a partir de seus problemas próprios.

metafísicas “é mais do que um simples desejo de saber” porque faz parte da própria natureza dessa faculdade humana. Portanto, a metafísica, não mais em sua forma dogmático-especulativa, é necessária e não pode ser simplesmente descartada, como o autor reconhece neste excerto dos *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783):

Que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas às inquirições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos sempre um ar impuro. Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem, sobretudo no homem que pensa, uma metafísica que, à falta de um padrão geral, cada qual talhará a seu modo. Ora, o que até agora se chamou de metafísica não pode satisfazer nenhum espírito que reflète; mas, abdicar dela inteiramente também é impossível, portanto, é necessário *tentar* uma crítica da própria razão pura ou, se existe uma, *examiná-la* e submetê-la a uma nova prova universal, porque não há outro meio de satisfazer esta necessidade premente, a qual é mais do que um simples desejo de saber.²⁵¹

Nesse contexto propedêutico crítico-transcendental, conforme recorda Höffe²⁵², Kant utiliza “três significados crescentemente” distintos de “metafísica”: um sentido lato, um sentido intermediário e um sentido mais estreito. A metafísica em sentido lato é aquela que “[...] abrange todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) [...], compreendendo a crítica [da razão pura]”.²⁵³ A metafísica em sentido intermediário, assevera Höffe, “[...] põe tanto a crítica (propedêutica) quanto o conhecimento filosófico aparente, a dialética, de lado, com o que ela retém o sistema da razão pura, tanto teórica quanto prática”.²⁵⁴ Enfim, a metafísica no sentido mais estrito significa da razão teórico-especulativa, oposta àquela da razão prática.²⁵⁵ É o sentido intermediário

²⁵¹ KANT, *Prol*, AA 4: 367, grifos do autor.

²⁵² HÖFFE, 2013, p. 287.

²⁵³ KANT, *KrV*, B 869, parênteses do autor, colchetes nossos. Trecho citado na íntegra nas páginas 115 e 116) deste trabalho.

²⁵⁴ HÖFFE, 2013, p. 287, parênteses do autor.

²⁵⁵ Cf. KANT, *KrV*, B 869-870.

da metafísica o que corresponde à divisão desencadeada pelo projeto crítico-transcendental, e divide-se em uma metafísica da natureza, *i.e.*, sobre o que existe, e uma metafísica dos costumes, sobre o que deve existir.²⁵⁶

Como declarado pelo próprio autor, a sequência de seu sistema crítico se desenvolve através de um trabalho de fundamentação do princípio supremo da moralidade, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, e, por conseguinte, em uma obra com as legítimas características de uma verdadeira *Crítica*, a *Crítica da razão prática*. Em sua primeira parte, a “Analítica da razão prática pura”, Kant procura comprovar o princípio supremo da moralidade, “buscado e fixado” pela *Fundamentação*, e, conseqüentemente, a própria moralidade ou virtude. Na segunda parte da *KpV*, a “Dialética da razão prática pura”, sem esquecer as chamadas perguntas da razão, Kant desenvolve mais consistentemente a doutrina do Sumo Bem – fim incondicionado da razão pura em todos os seus usos – e os postulados práticos. Dessa maneira, quer dizer, através do Sumo Bem, Kant começa a esboçar os rumos do uso prático da razão como caminho cientificamente próspero para a metafísica.

²⁵⁶ KANT, *KrV*, B 868. No esquema elaborado por Tonelli (1994, p. 337), Anexo C, o sentido intermediário de metafísica é o que ele denomina de *Metaphysics II*. De forma mais detalhada, Trevisam (2014) distingue em quatro os sentidos de metafísica utilizados por Kant ao longo do sistema crítico-transcendental: “1) a metafísica como *metaphysica generalis*, entendida como análise crítico-transcendental dos conceitos tradicionais da ontologia [...]; 2) metafísica como *metaphysica specialis*, disciplina que investiga os objetos *par excellence* da metafísica tradicional, a saber, Deus, mundo e alma, e que é desconstruída sobretudo pela Dialética transcendental nas pretensões científicas das disciplinas tradicionais correspondentes a cada um desses objetos: teologia transcendental (Deus), cosmologia racional (mundo) e psicologia racional e empírica (alma); 3) metafísica como *metaphysica naturalis* (KANT, *KrV*, B 21), ou seja, como uma ‘disposição natural da razão’, que indica a inevitável tendência do homem, insita à estrutura lógica da razão e ao interesse moral despertado pelos objetos da metafísica, de arrancar-se do mundo sensível em direção ao suprassensível e que, assim, o leva a um contínuo e malgrado esforço em conhecer os objetos da metafísica especial (cf. KANT, *KrV*, B 21; *Prol.*, AA 4: 365) e, finalmente, 4) metafísica como *metaphysica applicata*, *i.e.*, metafísica aplicada ou metafísica doutrinária, incluindo uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes*, e caracterizada como uma disciplina racional que aplica um conjunto de proposições *a priori* a um elemento empírico mínimo dado na experiência segundo as duas partes em que se divide a filosofia: filosofia da natureza, cujo objeto são as leis da natureza, e filosofia dos costumes, cujo objeto são as leis da liberdade (*V-Met/Mron*, AA 29: 750/51; *V-Met/Dohna*, AA 28: 617; *FM*, AA 20: 285/86; *KrV*, A 845-848/B 873-876; *MAN*, AA 4: 469/70)” (TREVISAM, 2014, p. 109-110, grifos e parênteses do autor). As duas primeiras acepções de metafísica são os alvos principais de Kant na *KrV*. As duas últimas representam o que denominamos aqui de filosofia metafísico-doutrinária e que correspondem mais adequadamente à classificação apontada acima por Höffe como sentido intermediário e por Tonelli, no esquema Anexo C, sob o título de *Metaphysics II*.

Diante disso, o autor constata a necessidade de expandir seu projeto crítico para além do originalmente planejado, porém não mais sob essa denominação. Isso significa dizer que Kant identifica a existência de uma terceira faculdade cognitiva humana, além do entendimento e da razão, e a necessidade de fundamentá-la em princípios *a priori*. Assim, ele escreve a *Crítica da faculdade de julgar*, através da qual, segundo as palavras do próprio autor manifestadas em fragmentos já citados nesse trabalho²⁵⁷, consiste, em parte, na conclusão do sistema crítico-transcendental e que também representa a inauguração de outra fase de seu pensamento filosófico em relação à metafísica.

Reconstituimos aqui as linhas gerais do trajeto percorrido pelo sistema crítico-transcendental com o intuito de destacar: I) que o foco de Kant é sempre em relação à metafísica: no primeiro momento como crítica à sua vertente dogmática, e no segundo como projeto metafísico-doutrinal ou dos costumes; II) que as três *Críticas* e a *Fundamentação* representam a coluna dorsal, por assim dizer, do sistema crítico-transcendental; III) que o Sumo Bem representa o desencadeador da passagem da fase crítico-transcendental na medida em que através dele se abre um caminho mais próspero à nova metafísica; IV) que a segunda parte da *KU*, a “Crítica da faculdade de julgar teleológica” e seu “Apêndice: Doutrina do método da faculdade de julgar teleológica”, representa os primeiros passos de Kant no território de sua filosofia metafísico-doutrinal.

Na subseção seguinte, elucidamos melhor o que acreditamos ser essa filosofia metafísico-doutrinal. Para tanto, nos serviremos de indícios fornecidos pelo autor, como, por exemplo, as temáticas de algumas obras periféricas ao sistema crítico-transcendental, as quais, conforme argumentaremos, na totalidade podem ser sintetizadas num conceito que representa essa nova fase da metafísica no pensamento de Kant. Servimo-nos também de trabalhos de comentadores sobre o assunto,

²⁵⁷ KANT, *KU*, AA 5: 168 e 170. Cf. as notas 343 e 410, respectivamente.

principalmente no tocante à pretensão de estabelecer um *status* científico à nova metafísica.

3.2.6.2 A aurora de uma nova metafísica possível através do Sumo Bem: a cultura da razão

A Crítica [da razão pura] contém a completa elaboração da propedêutica metafísica que fornece a completa fundamentação de algo novo no autoentendimento da razão, que não é nem uma nova metafísica especulativa, nem uma nova filosofia moral.²⁵⁸

Considerando o fragmento supracitado deve-se perguntar: qual é essa nova metafísica para a qual a *Crítica*, e com ela todo o sistema crítico-transcendental, serve de fundamento? Que não é uma metafísica dogmático-especulativa parece-nos evidente. Contudo, a afirmação de Velkley de que ela não é uma nova filosofia moral precisa ser melhor explicitada, até mesmo porque Kant reconhece que seu sistema crítico revela utilidades negativa e positiva em relação à metafísica. A utilidade negativa do sistema crítico, cabe lembrar, consiste em nos alertar que, sob o ponto de vista da razão teórico-especulativa, não podemos ultrapassar os limites da experiência. Por seu turno, com a utilidade positiva, e essa parece estar em desacordo com a afirmação de Velkley citada acima, “[...] na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão [...]”²⁵⁹, nos convencemos, com efeito, “[...] que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade [...]”²⁶⁰, sem qualquer ajuda de seu uso especulativo.

²⁵⁸ VELKLEY, 1989, p. 137, tradução e colchetes nossos. No original: “*The Critique contains the full elaboration of the metaphysical propaedeutic that provides the foundation of something new in the self-understanding of reason, which is neither a new speculative metaphysics nor a new moral philosophy*”. A atenção do autor expressa nesse excerto se direciona ao projeto da *Crítica*. Por isso que, doravante, ao nos referirmos ao contexto do Capítulo 5 de seu trabalho, intitulado “*Culture and the Practical Interpretation of the End of Reason, 1781 – 1800*”, nos referiremos ao sistema crítico-transcendental inaugurado pela primeira *Crítica*.

²⁵⁹ KANT, *KrV*, B XXV.

²⁶⁰ KANT, *KrV*, B XXV, parênteses do autor, colchetes nossos.

Ademais, antes de nos debruçarmos sobre a afirmação de Velkley, é preciso dizer que a filosofia metafísico-doutrinal, proposta por Kant como um avanço decorrente de seu sistema crítico-transcendental em direção ao encontro de uma alternativa (científica) à metafísica, é essencialmente prática. (Não é exagero abrir um parêntese aqui para lembrar que a filosofia prática kantiana não se encerra nem se reduz à sua teoria moral. Portanto, por ora, não estamos contradizendo a afirmação acima de Velkley). Isso significa que a única alternativa possível para que a metafísica tenha *status* de ciência, segundo Kant, tem como ponto de partida o uso prático da razão pura. Portanto, evidentemente que a divisão da metafísica que interessa para ele aqui é a dos costumes, ou seja, sobre aquilo que “deve ser”, sem abandonar, temos de ressaltar, os problemas próprios da metafísica da natureza. Por conseguinte, conforme é possível observar no esquema de Tonelli (Anexo C), a metafísica da natureza (“*Metaphysics III: Speculativ Metaphysics*”) não pertence, por si só, àquela via com pretensão de *status* científico²⁶¹, foco das atenções de Kant. A partir da metafísica da natureza se ramificam a ontologia e a fisiologia. A última divide-se ainda em fisiologia imanente e transcendente. Da fisiologia transcendente decorrem a cosmologia racional e a teologia racional. Ou seja, conforme os objetos pertencentes ao escopo das disciplinas da metafísica da natureza, é evidente que ela pertence ao âmbito especulativo da razão. Feitos esses apontamentos, retornemos ao excerto de Velkley citado no início desta subseção e o analisemos detalhadamente.

Ao afirmar que a *Crítica da razão pura*, enquanto propedêutica do sistema crítico-transcendental, consiste no ponto de partida para a fundamentação de “algo novo no autoentendimento da razão” e que esse “algo novo” não consiste na filosofia moral, parece que Velkley quer dizer que, ao fim e ao cabo, a reforma da metafísica proposta por Kant se refere ao âmbito geral da razão pura, não especificamente à sua parte sobre a

²⁶¹ A compreensão de Kant sobre a organização do conhecimento das ciências naturais pode ser constatada através de mais um esquema de Tonelli (1994, p. 340) que anexamos aqui (Anexo D). Tonelli pauta-se nos *Princípios metafísicos de ciência natural* (1786) de Kant para elaborar esse esquema.

moral. Trata-se, na verdade, de um alerta do autor para que aquilo que denominamos aqui de filosofia metafísico-doutrinal de Kant, *i.e.*, a fase posterior ao sistema crítico-transcendental – considerada uma utilidade positiva em oposição à negativa, essa representada pelo sistema crítico-transcendental – não se resume à moral, mas sim ao âmbito prático, mais abrangente. Tanto é assim que, imediatamente após o fragmento supracitado, Velkley afirma que “[...] o fundamento [do algo novo] é estabelecido para um florescimento e autorreconciliação da razão humana **em todos os seus usos**”²⁶² ou, dito de outra maneira, o fundamento é estabelecido para a aurora de uma nova metafísica, ciência da razão pura por excelência. Ou seja, como agora parece mais nítido, aquele “algo novo” na metafísica derivado do sistema crítico kantiano se refere aos usos da razão humana, sobretudo o prático, o qual envolve não só a moral, mas também, por exemplo, a arte, a história, a política, a antropologia e a educação. Essa ampla gama de atuação da nova metafísica desencadeada pelo conceito do Sumo Bem é o “algo novo” referido por Velkley. Contudo, faz-se necessário perguntar: no que, mais precisamente, consiste esse “algo novo” da metafísica que permite “um florescimento (a aurora) e autorreconciliação da razão humana em todos os seus usos” através da propedêutica ou fase negativa (sistema crítico-transcendental)?

Segundo o autor, em referência à *KrV*, mas que se aplica à totalidade do sistema crítico-transcendental, o objetivo não é apenas “abrir caminho” para a filosofia moral, implícita na razão humana comum. O pensador crítico, assegura Velkley, tem de reinterpretar os mais altos esforços teóricos da razão de tal forma que seja capaz de realizar um mundo moral fundamentado na liberdade e que seja justo. Interpretadas dessa forma, prossegue ele, as realizações do sistema crítico-transcendental em relação às críticas à metafísica dogmático-especulativa, pode-se dizer que esse “[...] sistema da razão [...] pertence

²⁶² VELKLEY, 1989, p. 137, grifos e colchetes nossos. No original: “[...] the ground is laid for an ultimate flourishing and self-reconciliation of human reason in all of its employments”.

nem a uma filosofia teórica, nem a uma filosofia moral”. Ao invés disso, o sistema da razão (crítico-transcendental), revela o fim terminal (o Sumo Bem) de ambas (filosofia teórica e prática) “[...] em uma consideração autoconsistente da razão”. No epicentro, digamos assim, da legislação daquele sistema da razão pura “[...] está a interpretação dos esforços especulativos da razão para uma totalidade ou absoluto, em termos de totalidade prática”.²⁶³ Portanto, Velkley conclui o raciocínio analisado aqui:

[...] torna-se evidente que o novo sistema da razão é nada mais nada menos do que a base da ‘**cultura**’ em seu sentido moderno mais tardio – como determinação autossuficiente e autoinclusa de finalidade última, a qual não toma emprestado nenhum princípio de fontes ‘transcendentes’, naturais ou divinas.²⁶⁴

Assim, a nova metafísica para a qual o sistema crítico-transcendental serve de propedêutica, de fase negativa, e que não se enquadra em um uso específico da razão pura, mas diz respeito à prática em termos de atividade daquela faculdade superior em geral, se refere à *cultura* humana. Dito em poucas palavras, o caminho aberto pelo conceito de Sumo Bem no mundo para a possibilidade de uma metafísica como ciência – metafísica prática ou dos costumes – se refere ao amplo terreno da cultura da razão pura. As constatações de Velkley se confirmam pela própria *Crítica*, na qual se lê o seguinte nos parágrafos finais do capítulo sobre “A arquitetura da razão pura”:

[...] a metafísica, tanto da natureza como dos costumes, e sobretudo a crítica de uma razão que se arrisca a voar com as suas próprias asas, crítica que a precede a título *preliminar* (propedêutico), constituem por si sós, propriamente, aquilo que podemos chamar, em sentido autêntico, filosofia. Esta

²⁶³ VELKLEY, 1989, p. 137, tradução nossa. No original: “[...] in this ‘system’ is the interpretation of the speculative striving of reason for the whole or the absolute, in terms of practical totality”.

²⁶⁴ VELKLEY, 1989, p. 137, tradução e grifos nossos. No original: “Then it becomes evident that the new system of reason is nothing less than the basis of ‘culture’ in its later modern sense – as the self-sufficient and self-enclosed determination of purpose and final meaning, which borrows no principles from ‘transcendent’ sources, natural or divine”.

refere tudo à sabedoria, mas pelo caminho da ciência, o único que, uma vez aberto, não se fecha mais e não permite que ninguém se perca.²⁶⁵

E, na sequência, Kant conclui o capítulo nos seguintes termos:

Precisamente por isso, a metafísica é também o acabamento de toda a *cultura* da razão humana, acabamento imprescindível, mesmo deixando de lado a sua influência, como ciência, sobre certos fins determinados. Com efeito, considera a razão segundo os seus elementos e máximas supremas, que devem encontrar-se como fundamento da *possibilidade* de algumas ciências e do *uso* de todas. Que a metafísica sirva, como mera especulação, mais para prevenir erros do que ampliar o conhecimento, não prejudica em nada o seu valor, antes lhe dá mais dignidade e consideração, através do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da república científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade universal.²⁶⁶

3.2.6.3 Cultura e esclarecimento como realização do Sumo Bem no mundo

Na segunda seção deste estudo fora reconstruída a argumentação de Kant na *Crítica da razão prática* a respeito do dever humano de promover e realizar o Sumo Bem. Demonstrou-se que naquele contexto o autor possuía como foco primordial, senão o único, a promoção e a realização do Sumo Bem, respectivamente, no âmbito meramente inteligível do ser humano mediante os postulados práticos da razão pura. A argumentação de Kant sobre esse aspecto do conceito limitou-se ao terreno do uso prático da razão e às ferramentas, por assim dizer, que ele dispunha lá. Agora, após a fundamentação da faculdade de julgar reflexionante na terceira *Crítica*, o autor possui novos e mais eficazes utensílios que lhe permitem compreender melhor a natureza humana, mais especificamente no que tange à nossa capacidade de criar um sistema de recompensas decorrente das ações morais, que não se restringem ao campo do mera-

²⁶⁵ KANT, *KrV*, B 878, grifo e parênteses do autor.

²⁶⁶ KANT, *KrV*, B 879, grifos do autor.

mente inteligível. Por isso agora se torna legítimo falar e ter a expectativa da realização do Sumo Bem no mundo, não mais enquanto um objeto meramente pensável, cuja crença de sua efetivação repousa na necessidade moral da existência de Deus ou de uma vida futura. Nesta seção final procuramos demonstrar em que medida podemos pensar a realização do Sumo Bem no mundo, correspondente às nossas expectativas morais, as quais se pautam no agir de mesmo nível.

Face ao exposto até aqui, mas principalmente na seção anterior, é inevitável perguntar pelo significado do que Kant denomina de cultura da razão pura. Consoante ao que argumentamos neste trabalho, ainda conforme Velkley, a vantagem positiva derivada do sistema crítico, a saber, a fase metafísico-doutrinal do pensamento kantiano, está pautada no Sumo Bem na medida em que esse conceito é entendido “[...] como a unificação dos diversos esforços da natureza racional humana”. O Sumo Bem, afirma o autor, “[...] contém [...] o núcleo do ordenamento final, ou *telos*, da razão”.²⁶⁷

Na *KU* Kant discorre sobre o conceito de cultura a partir da distinção, apresentada anteriormente àquela obra, na *GMS*, entre os diferentes tipos de felicidade humana. Na *Fundamentação*, cabe lembrar, o autor argumentara a respeito da existência de uma felicidade de origem natural e de uma felicidade de origem inteligível. Nenhum dos dois sentidos, diga-se de passagem, servira como fundamento da moralidade. Contudo, o sentido inteligível da felicidade, devido a sua origem racional, consiste na união da virtude e da esperança de ser feliz conforme o mérito do sujeito, *i.e.*, numa só palavra, o Sumo Bem, fim terminal da razão humana. Ora, depreende-se que o ser humano racional, devido a sua capacidade de participar de dois mundos – o da natureza (sensível) e o da liberdade (inteligível) –, pode ser assim interpretado como fim último da natureza. Dessa forma, de acordo com o autor, precisamos encontrar um modo de desenvolver nossa habilidade de promover o fim terminal, o

²⁶⁷ VELKLEY, 1989, p. 138, tradução, colchetes e grifos nossos. No original: “The central concept of the positive phase is the highest good, as the unification of the diverse striving of human rational nature. This concept contains, as outlined in the Critique, the nucleus of the final ordering, or *telos*, of reason”.

Sumo Bem, a ponto de realizá-lo no mundo. Para tanto, segundo ele, é preciso desenvolver a cultura do ser humano²⁶⁸, como é possível ler no fragmento de texto a seguir:

A promoção da aptidão de um ser racional para quaisquer fins em geral (em sua liberdade, portanto) é a *cultura*. Assim, somente a cultura pode ser o fim último [*letzte Zweck*] que o ser humano tem razões para atribuir à natureza em relação à espécie humana (e não sua própria felicidade na terra, nem tampouco ser a ferramenta mais perfeita para promover ordem e harmonia na natureza irracional fora dele).²⁶⁹

Contudo, alerta Kant, nem toda forma de cultura é adequada à promoção do Sumo Bem, mas apenas a cultura enquanto habilidade. Para desenvolver a habilidade é preciso disciplina, treinamento, que, segundo ele,

[...] consiste na libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelo qual nos tornamos presos a certas coisas da natureza, incapazes de escolher por nós mesmos, deixando transformar-se em correntes os impulsos que a natureza nos deu como mero fios condutores para não negligenciar ou mesmo ferir a animalidade em nós, ao passo que somos livres o suficiente para reforçá-los ou afrouxá-los, na medida em que os fins da razão o exijam.²⁷⁰

Portanto, a disciplina promove a habilidade que, conseqüentemente, desenvolve a cultura do ser humano racional, ou seja, a capacidade do homem em prescrever fins a si mesmo a partir de sua faculdade superior da razão, e não por orientação da natureza ou de outrem. Enfim – e assim Kant reconstrói por outros caminhos (não mais o transcendental) sua argumentação sobre o princípio supremo da moralidade –, a realização do Sumo Bem no mundo depende do desenvolvimento da cultura humana a partir da liberdade de se autoprescrever, de maneira racional, um fim superior a todos os outros fins prescritos pela natureza ou por qualquer ser externo ao homem. A cultura consiste, portanto, na habili-

²⁶⁸ Cf. KANT, *KU*, AA 5: 430.

²⁶⁹ KANT, *KU*, AA 5: 431, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos.

²⁷⁰ KANT, *KU*, AA 5: 432.

dade do exercício da autonomia da vontade, libertando-se de superstições, tutelas externas e preconceitos. A propósito, ainda na *KU*, Kant prescreve três máximas do entendimento humano que vão ao encontro do desenvolvimento da cultura: “1) Pensar por si mesmo; 2) pensar no lugar de todos os demais; 4) pensar sempre em concordância consigo próprio”.²⁷¹ Dentre as três máximas, destacamos a primeira, acerca da qual ele explica o seguinte:

[...] é a máxima do modo de pensar *livre de preconceitos* [...]; é a máxima de uma razão jamais *passiva*. A tendência à passividade, portanto à heteronomia da razão, chama-se *preconceito*; e o maior de todos os preconceitos é representar a natureza como não submetida às regras que o entendimento, por meio de sua própria lei essencial, lhe dá por fundamento, *i.e.*, a *superstição*. Libertar-se da superstição chama-se *esclarecimento* [...].²⁷²

Visivelmente a argumentação de Kant sobre a cultura arrolada no contexto da *KU* se serve da linguagem e de concepções por ele expostas anteriormente em seu conhecido escrito “*Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?*”²⁷³ (1784). Ele inicia esse artigo respondendo à pergunta que o intitula²⁷⁴ através dos seguintes termos: “*Esclarecimento é a saída do homem da menoridade pela qual é o próprio culpado. Menoridade é a incapacidade de servir-se do próprio entendimento sem direção alheia*”.²⁷⁵ O homem é culpado de sua menoridade em função da postura que adota frente ao mundo, qual seja, a falta de coragem de fazer uso do próprio entendimento com vistas a desenvolver as habilidades em prol do aperfeiçoamento da cultura através da autonomia da razão. Por isso ele clama aos

²⁷¹ KANT, *KU*, AA 5: 294.

²⁷² KANT, *KU*, AA 5: 294, grifos do autor.

²⁷³ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA).

²⁷⁴ Em setembro de 1783, J. E. Biester publicou sob pseudônimo um artigo no *Mensário Berlinense*, do qual era o editor, em que propunha abolir a exigência de que os matrimônios fossem sancionados pela Igreja. O argumento de Biester era o seguinte: homens ilustrados poderiam perfeitamente dispensar o cerimonial religioso. Em artigo publicado no mesmo periódico, em 5 de dezembro de 1783, J. F. Zöllner responde a Biester, pedindo cautela no assunto, afinal, dizia ele na conclusão do texto, nem se sabe ainda ao certo o que significa Esclarecimento. Kant, dentre outros, decide entrar no debate com este texto, publicado em dezembro de 1784.

²⁷⁵ KANT, *WA*, AA 8: 35, grifos do autor.

sujeitos racionais: “*Sapere aude!* Ousa fazer uso do teu próprio entendimento!”²⁷⁶, ou seja, realiza a passagem da menoridade à maioridade através da disciplina das vontades, sob a orientação da razão.²⁷⁷

O indivíduo, através do exercício da autonomia da vontade, orientada racionalmente, tem de pavimentar seu próprio caminho e segui-lo, seja no terreno moral, religioso, político ou científico – em síntese, da cultura –, tendo condições, inclusive, de exercitar publicamente sua cidadania.²⁷⁸ A razão, deve-se destacar, mantendo os princípios basilares da concepção filosófica do autor, é sempre o fundamento superior do sujeito que abandona a “menoridade” e se torna esclarecido. Enfim, o sujeito torna-se esclarecido na medida em que guia sua própria visão de mundo – pautada em princípios autônomos da razão, portanto, livre – e, assim, cultiva suas habilidades em direção à realização do Sumo Bem no mundo. Portanto, torna-se notório que o foco da argumentação do autor nesse contexto não se refere mais ao âmbito da razão pura, o transcendental, mas sim ao âmbito do uso comum dessa faculdade o qual pode, através da disciplina e da cultura, usar de seu expediente puro como base para sua saída da menoridade.

Fica evidente também a estreita relação entre o âmbito pedagógico do exercício da autonomia da vontade do sujeito e a busca pela realização no mundo do fim terminal da razão humana, o Sumo Bem. Conforme Kant tem demonstrado desde a *Fundamentação*, o agir autônomo não consiste numa atividade natural. Ao invés disso, ele exige certo esforço,

²⁷⁶ KANT, WA, AA 8: 35, grifos do autor. É importante observar aqui que o uso que Kant faz do conceito de “entendimento” (*Verstand*) não se refere ao sentido epistêmico mais estreito como uma faculdade pura, conforme analisado na *KrV*. O uso que ele faz aqui é mais amplo, como faculdade de conhecimento superior, conforme alguns anos mais tarde ele mesmo explica em sua *Antropologia sob um ponto de vista pragmático* (1798). Diz Kant: “Também se toma a palavra entendimento em significação particular, a saber, porque ele, como membro de uma classificação, é subordinado junto com os outros dois membros desta ao entendimento, em significação geral, e porque a faculdade de conhecer superior consiste de entendimento, juízo e razão” (KANT, *Anth*, AA 7: 197-198).

²⁷⁷ No parágrafo final do escrito *O que significa orientar-se no pensamento?* de 1786, Kant reproduz sua definição de Esclarecimento nos seguintes termos: “*Pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (*i.e.*, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é o *Esclarecimento*” (KANT, *WDO*, AA 8: 146), grifos e parênteses do autor.

²⁷⁸ Discordamos assim da interpretação de Trevisan (2016), que parece não reconhecer a possibilidade da interpretação da “corrente metafísica” sobre a obra de Kant como capaz de conduzir à interpretação política, ou seja, àquela conectada à última.

certa disciplina e cultivo de nossa habilidade de sair da menoridade, *i.e.*, de nos auto-orientarmos numa direção (sobretudo, moral) rumo ao fim terminal, ou seja, ao mais alto dos fins possíveis, o Sumo Bem. Isso porque, de acordo com o que o autor admite nesse escrito sobre a *Aufklärung*, “[é] tão cômodo ser menor” e, ao contrário, é tão “[...] difícil para cada homem isoladamente livrar-se da menoridade que nele se tornou quase uma natureza. Até afeiçoou-se a ela [...]”.²⁷⁹ Enfim, não consiste numa tarefa simples abdicar das facilidades disponibilizadas pela natureza a fim de satisfazer nossa felicidade sensível e sobrepôr às disposições naturais o reino da razão como necessária orientadora. Contudo, apesar das dificuldades, também devido a nossa constituição natural de fazermos parte de dois mundos, temos o dever (categórico) de nos tornar dignos de felicidade por meio da ação racional e moralmente determinada. Enfim, o Sumo Bem – enquanto fim terminal incondicionado da razão ou felicidade inteligível – é realizável no mundo mediante o exercício pedagógico cultural da razão pura, principalmente no tocante ao uso prático dessa faculdade humana.

Com base nos escritos de Kant sobre antropologia, nos quais ele aborda o assunto sobre a “destinação humana” (*Bestimmung des Menschen*), segundo Santos, ao fim e ao cabo, todo o esforço do homem em sobrepor a razão às suas vontades e, assim, alcançar o Sumo Bem no mundo, de acordo com as condições mencionadas acima, revela e resume uma preocupação política do filósofo de Königsberg. Diz Santos nesta passagem:

[...] a natureza do homem é de tal ordem que exige que ele saia da simples natureza e deixe a orientação desta (pelo instinto) e passe a guiar-se pela sua própria razão e liberdade. É como dizer que a natureza quer que o homem saia da natureza física ou da simples animalidade, para que, enquanto espécie, chegue a realizar a sua natureza verdadeiramente humana, que é de ordem moral, e que enquanto tal ele tire de si mesmo – *i.e.*, da sua razão, da sua liberdade e do seu esforço – tudo aquilo que é chamado a ser e que pode vir a ser. Só no termo desse processo de autodestinação pela sua liberdade e

²⁷⁹ KANT, *WA*, AA 8: 35.

razão ele chegará a realizar a sua verdadeira destinação e encontrará a sua verdadeira natureza, o que não alcançaria fazer por um regresso a uma mítica e supostamente idílica natureza originária. Dito ainda de outro modo: a natureza dotou o homem de duas disposições (*Anlage*) para os diferentes fins da sua humanidade, a saber, enquanto espécie animal (*Thiergattung*) e enquanto espécie moral (*sittlicher Gattung*), e disso resulta um conflito (*Widerstreit*) que só termina quando, mediante o próprio cultivo assumido dos seus talentos, o homem realiza plenamente a sua natureza moral. Quando essa natureza moral do homem estiver realizada, as artes e a civilização, com todos os seus ingredientes, que entretanto conflituam com a sua natureza, já não se lhe oporão mais, mas é precisamente então que ‘a arte perfeita se torna de novo natureza’, e esse é, segundo o filósofo [Kant], o objetivo último da destinação moral da espécie humana [...].²⁸⁰

Finalmente, ante o exposto, torna-se legítimo dizer que a nova metafísica proposta por Kant, e para a qual o conceito de Sumo Bem serve de elemento desencadeador, de conceito inaugural, possui nítidos contornos práticos, irrestrita ao terreno meramente moral. A nova metafísica, cujo *status* científico é mais legítimo do que o daquela criticada pelo autor ao longo da maior parte de sua produção filosófica, se refere, literalmente, a um amplo campo da atuação humana, o qual, devido à diversidade temática que ela engloba, pode ser resumido sob o título de cultura, pois evoca questões pertencentes à antropologia, à política, à religião e à ciência. Abrir caminho para o debate metafísico com autoridade científica sobre assuntos dessa natureza, eis a verdadeira tarefa do Sumo Bem no pensamento filosófico de Kant. Como estudiosos interessados nos escritos do pensador de Königsberg pertencentes a essa etapa de sua concepção metafísico-filosófica, aqui denominada de metafísico-doutrinal, nos resta, futuramente, aprofundar as investigações para entender, cada vez mais e de forma mais qualificada, em que medida sua filosofia contribui para pensarmos questões e respostas ainda hoje relevantes, pertencentes ao âmbito da cultura humana.

²⁸⁰ SANTOS, 2012, p. 68, grifos e parênteses do autor, colchetes nossos.

Conclusão

Ao longo dos dois capítulos deste estudo dedicados ao conceito de Sumo Bem, empreendemos um verdadeiro esforço investigativo, hermenêutico, analítico e argumentativo com o intuito de demonstrar que, diferentemente do que por vezes a literatura parece esquecer, desde as primeiras até as últimas obras, a filosofia de Kant está comprometida com a obtenção de melhores resultados filosófico-científicos para a metafísica e seus problemas. Por isso, a tônica deste trabalho foi demonstrar da maneira mais nítida possível a constante preocupação de Kant com seu projeto metafísico em pleno desenvolvimento, no qual o conceito de Sumo Bem tem funções decisivas como operador de passagens entre etapas e fases de seu pensamento filosófico. Ou seja, dito com outras palavras, o Sumo Bem tem função relevante na totalidade do projeto crítico-metafísico de Kant e, por isso, consiste num equívoco reduzir seu desempenho às partes específicas de seu programa filosófico ou, mais grave ainda, negar sua importância.

Desde sua primeira aparição o conceito de Sumo Bem já se revela como operador de uma passagem, cabe lembrar, entre os usos teórico-especulativos da razão pura e o uso prático. No contexto das seções finais da primeira *Crítica* Kant já tinha em mãos quase todos os resultados epistêmicos a respeito das fontes e limites do conhecimento humano possível, mas, ainda assim, a razão pura manteve seu inabalável interesse em conhecer objetos e responder questões situadas para além da experiência possível. Como sabemos, a única alternativa dessa faculdade repousara em seu uso prático. O conceito de Sumo Bem, devido sua den-

sa composição, representa o elemento operatório da passagem em direção ao nível prático da busca da razão pela satisfação de seus interesses, na medida em que encerra em si os três conceitos cardeais da metafísica: Deus, imortalidade da alma e liberdade.

A efetiva entrada no terreno do uso prático da razão ocorrera mediante a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na qual o autor apresenta o princípio *a priori* da moralidade, o princípio da autonomia da vontade. Ou seja, se há uma possibilidade de agirmos moralmente, segundo ele, essa ação deve basear-se num princípio de origem exclusivamente racional cuja origem é o próprio sujeito humano. Dessa maneira ele exclui a possibilidade das ações morais serem motivadas pelo desejo humano em ser feliz ou pela autoridade externa ao homem como Deus ou outro tipo de soberano. A *Crítica da razão prática* ratificara a efetiva entrada da razão em seu uso prático puro na medida em que, em sua primeira parte, comprovara a possibilidade daquele princípio moral que fora, na *Fundamentação*, apenas encontrado e fixado. Através da demonstração da possibilidade da moralidade mediante um princípio cuja origem assenta na autonomia, na liberdade prática, do sujeito racional, a faculdade da razão obtém seu primeiro resultado positivo em relação ao seu interesse em conhecer – ainda que praticamente – objetos que não possuem representações na experiência, ou seja, objetos e conceitos metafísicos. A fundamentação da moralidade kantiana satisfaz a razão, mesmo que parcialmente, na medida em que demonstra a realidade da liberdade, base da moralidade ou virtude que, por sua vez, consiste no primeiro elemento que forma o Sumo Bem. O segundo componente desse conceito é a consumação da felicidade moral.

A segunda parte da *Crítica da razão prática* concentra-se exatamente no desenvolvimento da argumentação sobre o Sumo Bem, mais especificamente na união de seus dois componentes. Segundo Kant, o Sumo Bem só é possível se postularmos a possibilidade da existência de Deus e de uma vida futura para além da vida empírica. Eis as duas outras ideias da razão, agora postulados práticos, as quais, juntamente com a

liberdade, representam as questões mais fundamentais da metafísica. É no contexto da segunda *Crítica* que a importância metafísico-sistemática daquele conceito ganha contornos mais nítidos, pois, conforme mencionado, através dele as três ideias principais do interesse da razão são unificadas e o Sumo Bem passa a ser considerado o objeto incondicionado daquela faculdade superior. Dito com outras palavras, o Sumo Bem consiste na representação conceitual que encerra em si todo o anseio daquela faculdade pela obtenção de uma totalidade universal da natureza.

Após a exposição das bases conceituais sob as quais assentam a teoria crítico-transcendental e o conceito de Sumo Bem, o desenvolvimento de nossa argumentação adquire fundações mais consistentes possibilitando que expuséssemos e sustentássemos a tese principal deste trabalho, dividida em diferentes argumentos, quais sejam: primeiro, que sua importância sistemático-metafísica é decisiva; segundo, que sua importância é decisiva porque através dele Kant realiza outras passagens em sua teoria filosófica como um todo, além da passagem já apontada do uso teórico-especulativo em direção ao uso prático da razão pura; terceiro, que através de uma dessas passagens Kant lança nova luz às possibilidades filosófico-científicas da metafísica.

Através do primeiro argumento em defesa da tese principal deste trabalho, mencionado acima, sustentamos que o Sumo Bem não é importante apenas sob o ponto de vista prático-moral, por representar o objeto da razão prática pura que, por sua vez, fornece conteúdo à mera formalidade da fundamentação moral kantiana. Reconhecemos que parte da literatura sobre o referido conceito que defende sua importância para a filosofia de Kant restringe essa importância ou à teoria moral ou à teologia moral do autor. Contudo, de modo diferente, sustentamos nesta pesquisa que a compreensão de sua relevância não pode ser restrita às etapas do programa filosófico do autor, mas, por outro lado, é sistematicamente importante. Por sistematicamente importante queremos dizer que, uma vez que o programa filosófico de Kant está empenhado, primei-

ro, com a realização de uma crítica à metafísica dogmático-especulativa (sobretudo na *Crítica da razão pura*) e, segundo, com a iniciativa de uma metafísica cientificamente legítima, então o conceito de Sumo Bem é decisivo para a efetividade de todos esses objetivos. Isso não quer dizer que ele não seja um conceito, também, importante sob o ponto de vista moral, mas o que sustentamos é que sua relevância se refere à totalidade do programa filosófico kantiano, cujo objetivo é maior.

O segundo argumento em defesa da tese principal deste trabalho sustenta que a importância sistemático-metafísica do conceito de Sumo Bem decorre de sua função recorrentemente desempenhada ao longo do desenvolvimento do pensamento filosófico de Kant, de operar passagens e unidades. Como mencionado nesta conclusão, a primeira passagem realizada pelo Sumo Bem pode ser identificada no “Cânone” da primeira *Crítica*, em que através dele o autor conduz o debate do uso teórico-especulativo ao prático da razão pura. Posteriormente, através do Sumo Bem ele empreende a passagem ou unidade entre os dois terrenos legislativos, o da natureza e o da liberdade, e, decorrente dessa unidade, a passagem da fase crítico-transcendental para a fase metafísico-doutrinal de seu pensamento filosófico.

No terceiro e último argumento que forma a tese principal deste trabalho investigativo, defendemos que a passagem realizada por Kant mediante o conceito de Sumo Bem, da fase crítico-transcendental à fase metafísico-doutrinal, consiste na culminação de sua concepção filosófica. Como enunciado neste estudo, não são raras as frases e os fragmentos de textos nos quais ele afirma, nitidamente, que sua crítica-transcendental representa uma etapa propedêutica ou “prolegômena” a toda uma metafísica futura que tem a pretensão de ser reconhecida como ciência. Evidentemente que o autor acredita que essa metafísica futura possui apenas um caminho, caso queira ser reconhecida como ciência, qual seja, o caminho do uso prático da razão pura. Isso porque, conforme argumentado, é nesse uso que seus interesses e necessidades são correspondidos.

Como aludido nas últimas seções deste estudo, a busca pelo Sumo Bem no mundo traz a discussão sobre sua efetivação, que anteriormente se concentrava nos terrenos prático-moral ou teológico-moral, para o nível da cultura, da pedagogia e do esclarecimento humano, abrindo caminho, assim, para investigações metafísicas futuras que dialoguem com diferentes áreas científicas, tais como a política, o direito e a educação. A propósito, ainda que existam fortes e contundentes objeções contemporâneas às capacidades e à legitimidade científica da metafísica, por vezes é possível notar, nessas mesmas áreas em cujas objeções se originam, o constante regresso à metafísica em busca de questões e explicações para seus problemas. Servem como exemplos os estudos interdisciplinares realizados entre neurociência, química e filosofia sobre os sentimentos, as emoções, o conhecimento e o livre-arbítrio humano, os quais, muitas vezes utilizando-se de métodos e recursos empíricos para o desenvolvimento de suas pesquisas, ainda se debruçam sobre problemas elementares da metafísica. Não se trata de mera coincidência que subjaz em grande parte desses estudos de filosofia experimental, talvez na maioria, problemas metafísicos de teor visivelmente prático, como os exemplos mencionados.

Portanto, não temos dúvida de que através do conceito de Sumo Bem Kant conduz toda sua teoria filosófica a ponto de empreender uma verdadeira passagem da metafísica tradicional rumo à ciência e, assim, contribuir na abertura de um caminho para novos campos de discussão que ainda reconheçam a importância e a necessidade da filosofia e de suas diferentes áreas, tais como de uma metafísica sob a ótica do uso prático da razão.

Referências

- AKADEMIEAUSGABE. Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnissen. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>.
- ALBRECHT, Michael. **Kants antinomie der praktischen Vernunft**. Holdesheim: Georg Olms Verlag, 1978.
- ALLISON, Henry E. **Kant's theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- _____. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense**. Revised and enlarged edition. New Haven and London: Yale University Press. 2004.
- ANDERSON-GOLD, Sharon. The good disposition and the highest good. **Akten des 7. Internationalen Kant-Kongress**. Mainz, 1990. **Unnecessary Evil**. Albany: State University of New York Press, 2001.
- ARISTÓTELES. **Organon**. Tradução de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2010.
- AUXTER, Thomas. The unimportance of Kant's highest good. In: **Journal of the history of philosophy**, v. 17, p. 121- 134, 1979.
- BARNES, Gerald W. In defense of Kant's doctrine of the highest good. **Philosophy Forum (Boston)** v. 2, nº 4, p. 446-458, Summer 1971.
- BECK, Lewis White. **A commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: University Of Chicago Press, 1960.
- BEISER, Frederick C. O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746 – 1781. In: GUYER, Paul (Org.). **Kant**. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida (SP): Ideias & Letras. 2009. p. 45-84.

CASWELL, Matthew. Kant's conception of the highest good, the *Gesinnung*, and the theory of radical evil. **Kant-Studien** 97, p. 184-209, 2006.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral e revisão técnica de Valério Rohden. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

CORTES, Rafael da Silva. A interpretação do sumo bem kantiano de Frederick C. Beiser. **Intuição**, Porto Alegre, v. 2, nº 2, p. 16-23, 2009.

_____. **O sumo bem e a moralidade em Kant**: a função do conceito de sumo bem no processo de desenvolvimento da filosofia crítica. 2010. 136 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, 2010.

DÜSING, Klaus. Das problem des höchsten gutes in Kants praktischer Philosophie. **Kant-Studien** 62, p. 5-42, 1971.

ENGSTROM, Stephen. The concept of the highest good in Kant's moral theory. **Philosophical and Phenomenological Research** 52, v. 4, p. 747-780, 1992.

ESTEVES, Júlio. A ilusão transcendental. In: KLEIN, Joel Thiago (Org.). **Comentários às obras de Kant**: crítica da razão pura. Florianópolis: Nefiponline, 2012. p. 489-560.

FRIEDMAN, R. Zev. The importance and function of Kant's highest good. **Journal of the history of philosophy**, v. 22, nº 3, p. 325-342, July 1984.

GUYER, Paul. **Kant**. Routledge: New York. 2006.

_____. Bridging the gulf: Kant's project in the third *Critique*. In: BIRD, Graham. **A companion to Kant**. Oxford: Wiley-Blackwell. 2010. p. 436.

_____. The unity of nature and freedom: Kant's conception of the system of philosophy. In: GUYER, Paul. **Kant's system of nature and freedom**: selected essays. Oxford: Clarendon Press. 2005. p. 277-313.

HAMM, Christian. O lugar sistemático do sumo bem em Kant. **Studia Kantiana**, nº 11, p. 41-55, 2011.

_____. Sobre o direito da necessidade e o limite da razão. **Studia Kantiana**, v. 4, nº 1, p. 61-84, 2003.

_____. Sobre o juízo de gosto e sua fundamentação *a priori*. Tradução de Christian Hamm. In: SANTOS, Leonel Ribeiro dos; MARQUES, Ubirajara R. de Azevedo; LOUDEN, Robert B. **Kant e o a-priori**. Marília: UNESP, 2017 (No prelo).

HEIDEGGER, Martin. **O que é uma coisa? Doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 2011.

HERRERO, Francisco Javier. **Religião e história em Kant**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1991.

HÖFFE, Otfried. **Kant: crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna**. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. SP: Edições Loyola, 2013.

KANT, Immanuel. A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas. Tradução de Luciano Codato. In: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: UNESP, 2005, p. 25-50.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. **Antropologia sob um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. **Correspondence**. Translated by Arnuf Zweig. New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando da Costa Mattos. Petrópolis: Vozes. 2016.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Crítica da razão prática**. Edição bilíngue. Tradução de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- _____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1997.
- _____. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível (Dissertação de 1770). Tradução de Paulo R. Licht dos Santos. In: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: UNESP, 2005, p. 219-282.
- _____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla. 2009.
- _____. **Lógica: um manual para preleções**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro. 2011a.
- _____. O que significa orientar-se no pensamento? Tradução de Artur Morão. In: **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004a. p. 39 -55.
- _____. O que é esclarecimento? In: **Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?** Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Viaverita, 2011b. p. 23-36.
- _____. Primeira introdução à *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. In: KANT. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. 2016.
- _____. **Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s/ data.
- _____. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. Tradução de Joaquinho Beckenkamp. In: **Escritos pré-críticos**. São Paulo: UNESP, 2005, p. 141-218.
- _____. **Theoretical Philosophy, 1755 – 1770**. Trans: David Walford; Ralf Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KEMP SMITH, Norman. **A commentary to Kant's Critique of pure reason**. London: Palgrave Macmilian. 2003.
- KLEIN, Joel Thiago; PERIN, Adriano. O conceito de filosofia em Kant: uma tradução e um comentário. **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 13, n^o 1, p. 165-196, 2009.

KRÄMLING, Gerhard. Das höchste Gut als mögliche Welt. **Kant-Studien** 77, p. 273-288, 1986.

KUEHN, Manfred. **Kant: a biography**. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

LANGTON, Rae. **Kantian Humility**. Oxford: Oxford University Press. 1998

MATTOS, Fernando da Costa (2016) In: KANT. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes. 2016.

MARIÑA, Jacqueline. Making sense of Kant's highest good. **Kant-Studien** 91, p. 329-355, 2000.

MARK, Packer. The highest good in Kant's philosophy of motivation. **Idealistic Studies** 13, v. 2, p. 110-119, May 1983.

MILZ, Bernhard. **Der gesuchte Widerstreit**. Berlin: Walter de Gruyter, 2002.

MADRID, Nuria Sánchez. Contingencia y trascendentalidad. In: Kant. **Primera introducción de la Crítica del juicio**. Introducción, edición crítica y traducción de Nuria Sánchez Madrid. Escolar y Mayo Editores: Madrid, 2011. p. 9-84.

MURPHY, Jeffrie. G. The highest good as content for Kant's ethical formalism (Beck *versus* Silber). **Kant-Studien** 56, p. 102-110, 1966.

O'NEILL, Onora. Kant on reason and religion. In: **The tanner lectures on human values**. Ed. Grethe. B. Peterson. Salt Lake City: University of Utah Press, 1997. p. 269-308.

REATH, Andrews. Two conceptions of the highest good in Kant. **Journal of the history of philosophy**, v. 26, n^o 4, p. 593-619, October 1988.

ROHDEN, Valério; MARQUES, António (2008). In: **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução de Valério Rohden e António Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. Gênese e matriz antropológica do pensamento político de Kant. In: DOS SANTOS, Robinson; CHAGAS, Flávia (Orgs.). **Moral e antropologia em Kant**. Passo Fundo e Pelotas. 2012. p. 55-116.

_____. Técnica da natureza: reflexões em torno de um tópico kantiano. **Studia Kantiana**, n° 9, vol. 9, p. 118-160, dez. 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Crítica da filosofia kantiana**. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. SP: Os pensadores, 1980.

SILBER, John R. Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent. **The Philosophical Review**, v. 68, n° 4, p. 469-492, Oct. 1959.

_____. The importance of the highest good in Kant's ethics. **Ethics LXXIII**, v. 73, n° 3, p. 179-197, 1963.

SMITH, Steven G. Worthiness to be happy and Kant's concept of the highest good. **Kant-Studien** 75, p. 168-190, 1984.

STANG, Nicholas F. **Kant's transcendental idealism**. 2016. Disponível em: <plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental-idealism/#pagetopright>. Acesso em: 8 e 9 mar. 2016.

TONELLI, Giorgio. **Kant's Critique of pure reason within the tradition of modern logic**. Hildesheim: Georg Olms, 1994.

TREVISAM, Diego Kosbiau. O caminho para uma leitura política do projeto crítico. **Studia Kantiana** 21, p. 93-120, 2016.

_____. Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant. **Studia Kantiana**, v. 12, n° 17, p. 104-125, 2014.

VELKLEY, Richard L. **Freedom and the end of reason: on the moral foundation of Kant's critical philosophy**. Chicago/London: University Chicago Press, 1989.

WILLASCHEK, Marcus. The primacy of practical reason and the idea of a practical postulate. In: REATH, Andrews; TIMMERMANN, Jens. **Kant's Critique of practical reason: a critical guide**. New York: Cambridge University Press. 2010. p. 169.

WOOD, Allen. **Kant's moral religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

YOVEL, Yirmiahu. The highest good and history in Kant's Thought". **Archiv für Geschichte der Philosophie** 54, p. 238-283, 1972.

ZAMMITO, John H. **The genesis of Kant's Critique of judgment**. Chicago: University of Chicago Press, 1992, p. 3-8.

ZELDIM, Mary-Barbera. The *summum bonum*, the moral law and the existence of God. **Kant-Studien** 62, 1971, p. 43-54.

Anexo A

As variações conceituais do conceito de sumo bem entre a *KrV* e a *KpV*

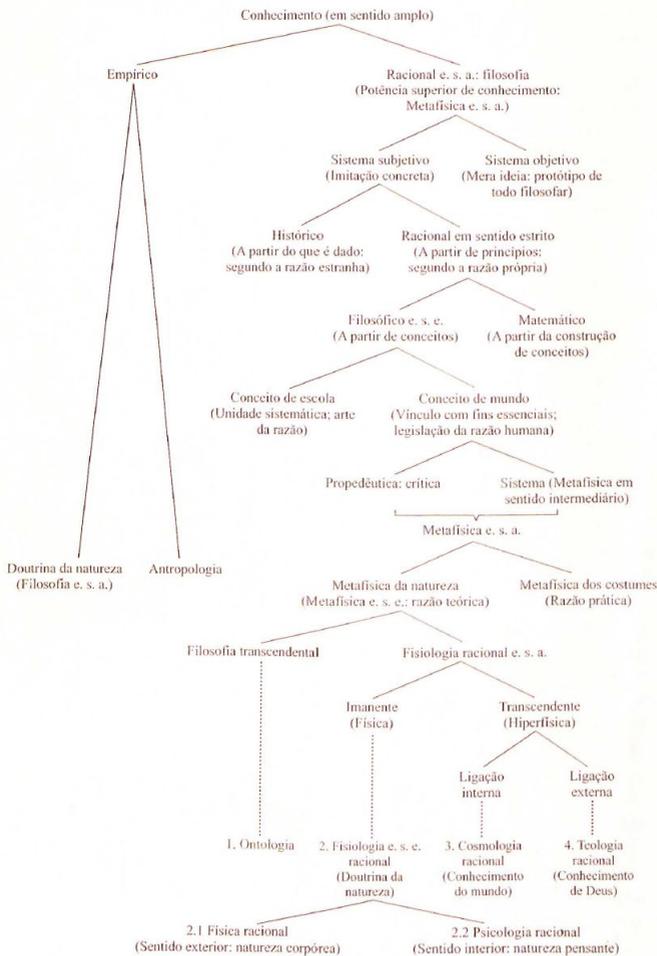
Variações conceituais do Sumo Bem	No “Cânone” da <i>KrV</i>	Na “Dialética” da <i>KpV</i>
sumo bem originário	Deus	Virtude (<i>originarium/supremum/das Oberste</i>) ¹
Sumo Bem derivado	Mundo moral (<i>moralische Welt</i>)	Virtude e Felicidade (<i>consummatum/perfectissimum/das Höchste</i>) ²
Condições de possibilidade	Deus	Postulados práticos (Deus e imortalidade da alma)
União de ambos os elementos	Felicidade distribuída proporcionalmente à virtude do agente humano	Felicidade distribuída proporcionalmente à virtude do agente humano

¹ “[...] é aquela condição que é ela mesma incondicionada, quer dizer, não está subordinada a nenhuma outra [...]” (KANT, *KpV*, AA 5: 110).

² “[...] é aquele todo que não é nenhuma parte de um todo ainda maior da mesma espécie [...]” (KANT, *KpV*, AA 5: 110).

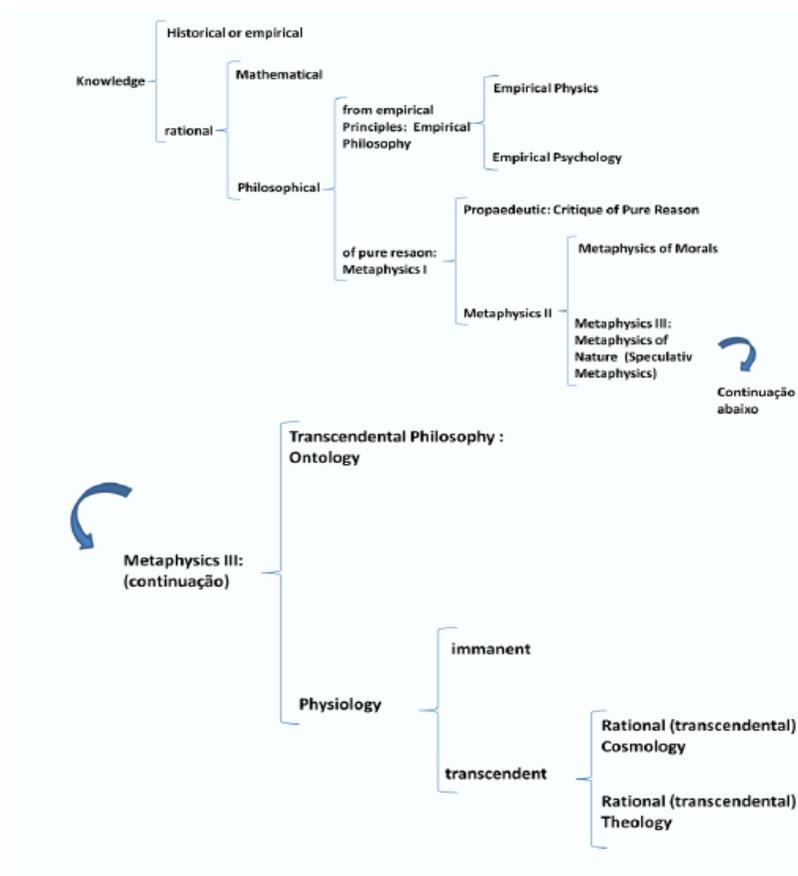
Anexo B

Exposição do sistema crítico-transcendental, segundo Höffe (2013, P. 288), com base na exposição da *KrV* (1781)



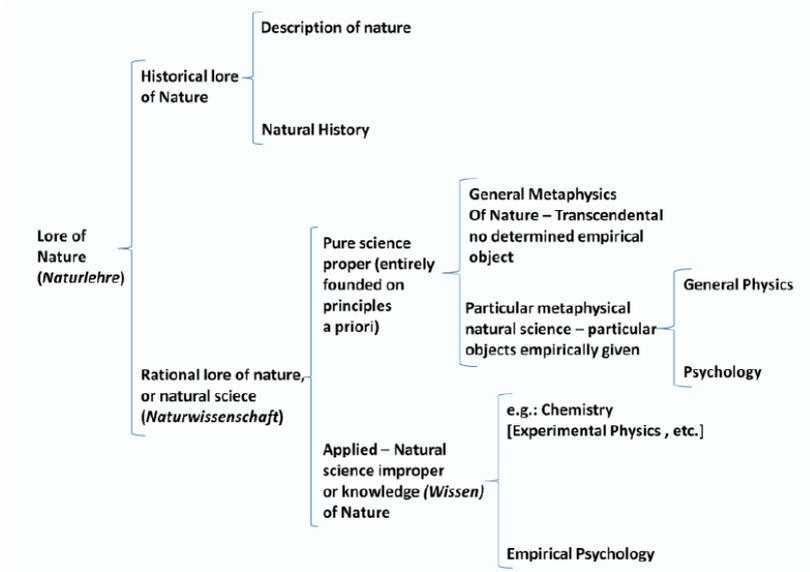
Anexo C

No esquema abaixo elaborado por Tonelli (1994, p. 337) o autor classifica a ciência sob o ponto de vista de Kant na *KrV* (1781)



Anexo D

Esquema elaborado por Tonelli (1994, p. 340)
com base na classificação do conhecimento da natureza
apresentado por Kant em seu escrito
“*princípios metafísicos da ciência natural*” (1786)



A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org