

LUCIENE MARIA TORINO

A

*CRÍTICA DA FACULDADE JUDICATIVA*  
NO HORIZONTE DA METAFÍSICA TRADICIONAL

ALGUNS PRESSUPOSTOS  
PARA O ESTUDO DA *TERCEIRA CRÍTICA* DE KANT

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas, sob a  
Orientação do Prof. Dr. Fausto Castilho

Este exemplar corresponde à redação final  
da dissertação defendida e aprovada pela  
comissão julgadora em 14/06/2004

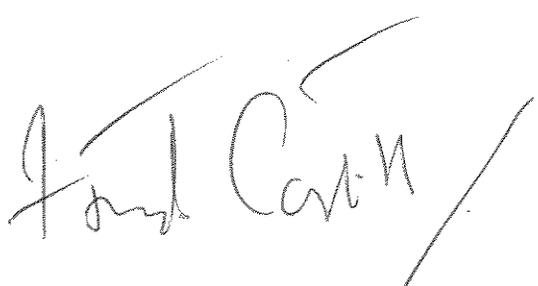
Banca examinadora:

Prof. Dr. Fausto Castilho (orientador)

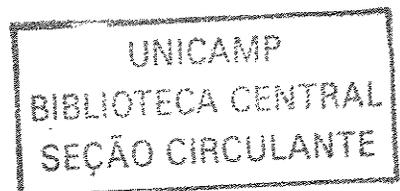
Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Jr.

Prof. Dr. Luiz Benedito Lacerda Orlandi (suplente)



CAMPINAS - SP  
JUNHO DE 2004



UNIDADE	PC
Nº CHAMADA	T/Unicamp T632c
V	EX
TOMBO BC/	61930
PROC.	16-86-05
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	21,00
DATA	10-2-05
Nº CPD	

Bibid: 340466

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Torino, Luciene Maria**

**T632c**

**A "Crítica da faculdade judicativa" no horizonte da metafísica tradicional: alguns pressupostos para o estudo da "Terceira Crítica" de Kant/ Luciene Maria Torino. - - Campinas, SP: [s.n.], 2004.**

**Orientador: Fausto Castilho.**

**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Crítica - Filosofia. 2. Metafísica. 3. Filosofia alemã. 4. Teleologia. 5. Estética alemã - Séc. XVIII. 6. Juízo (Estética). I. Castilho, Fausto. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

## RESUMO

A presente Dissertação tem como objetivo iniciar um estudo a respeito de alguns pressupostos, cuja investigação se revelou imprescindível para uma compreensão rigorosa e aprofundada da *Crítica da Faculdade Judicativa (Kritik der Urteilkraft)* de Kant. É possível sustentar que, sem uma tal investigação, a *Terceira Crítica* se afiguraria quase que impenetrável, já que é amplamente reconhecida por apresentar enormes dificuldades para seus intérpretes, entre as quais, o caráter bastante polêmico que cerca a reunião de seus temas – a Estética e a Teleologia – numa mesma obra crítica.

Diante dessas dificuldades, definiu-se que este estudo deveria consistir em iniciar uma perspectiva de interpretação da *CFJ*, através do esforço de delinear um problema no interior de um horizonte mais amplo, antes do que a estrita consideração do texto da obra ou mesmo dos limites da Filosofia Crítica de Kant. Sendo, pois, esse horizonte justamente a relação entre Crítica e Metafísica, a perspectiva exegética aqui orientou-se para uma interpretação segundo a qual a *Terceira Crítica* procuraria trazer para o âmbito da Filosofia Transcendental alguns pressupostos metafísicos que pareciam ameaçar o edifício crítico. E isto implicaria, na verdade, na retomada da discussão com uma das figuras mais tradicionalmente dogmáticas – diríamos – da Metafísica Clássica, a saber, o *finalismo técnico*, a *causalidade final*, como pressuposto inevitável para pensar e conferir uma inteligibilidade mínima a certos objetos que se apresentam como problema para Kant entre os anos de 1787 – 1790: o vivo, o organismo, a natureza como sistema segundo fins, o belo, o sublime.

Assim, partindo de uma explicitação do significado do projeto crítico kantiano em sua relação com a Metafísica Tradicional, este trabalho procurou mostrar como e o quanto as significações onto-teológicas da Metafísica Clássica estão arraigadas ao modelo de *finalidade técnica*, pressuposto inevitável para pensar um objeto tão avesso aos limites da *crítica*, como o organismo vivo.

200504388

## ABSTRACT

The objective of this dissertation is to initiate a study regarding some presuppositions which need to be investigated in order to allow a precise and deepened understanding of Kant's *Critique of Judgment* (*Kritik der Urteilkraft*). One can maintain that without such an investigation, the *Third Critique* would appear almost impenetrable, inasmuch as it is widely recognized as presenting enormous difficulties for those who wish to interpret it; as, for example, it's highly controversial characteristic of joining the themes of Esthetics and Teleology in one and the same critical work.

Faced with these difficulties, the determination was made that this study should consist of initiating a perspective of interpretation of the *CJ* through the effort of delineating a problem in a broader horizon, instead of a strict consideration of the text of the work or even the limits of Kant's Critical Philosophy. Since this horizon is precisely the relationship between Critique and Metaphysics, the exegetical perspective here directs one to an interpretation according to which the *Third Critique* attempts to bring metaphysical presuppositions to the ambit of Transcendental Philosophy – presuppositions which appear to threaten the critical edifice. And this, indeed, would result in again taking up the discussion around what one would say is one of the most traditional dogmatic figures of Classical Metaphysics; namely, the *technical finality*, *final causality*, as an inevitable presupposition to think about and confer minimum intelligibility to certain objects which present themselves as problems to Kant between the years 1787 and 1790: the living being, the organism, nature as a system with an end, beauty, the sublime.

So, taking an explication of the meaning of Kant's project of critique in relation to Traditional Metaphysics as a point of departure, this work seeks to show how and to what extent the ontological and teleological significations of Classical Metaphysics are deeply rooted in the *technical finality*, an inevitable presupposition in thinking of an object so contrary to the limits of *critique* as a living organism.

*O Mundo não se fez para pensarmos nele  
(Pensar é estar doente dos olhos)  
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo  
Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...  
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,  
Mas porque a amo, e amo-a por isso,  
Porque quem ama nunca sabe o que ama  
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...*

*Amar é a eterna inocência,  
E a única inocência não pensar...*

Alberto Caeiro (Fernando Pessoa),  
em "O Guardador de Rebanhos"

Para Alexandre Guimarães Tadeu de Soares,

Com quem partilhei e partilho a paixão míope pela Filosofia  
E com quem pude viver também a inocência de amar e não pensar

## AGRADECIMENTOS

Ao meu professor e orientador Fausto Castilho, por quem nutro uma grande admiração e respeito, pela dedicada e paciente orientação, pelo apoio e estímulo incessantes, pelas aulas apaixonantes e apaixonadas, que nos fazem lembrar sempre por que algum dia nós alunos tomamos o caminho sem volta da Filosofia, pela amizade franca, pela generosidade, pelo carinho, pela alegria e pelo sempre prazeroso – e retumbante! – bom humor.

Ao professor Luiz Orlandi, pela atenciosa colaboração como membro da minha banca de qualificação, pelos instigantes desafios com que sempre nos aborda e nos faz pensar, pela alegria vibrante, pela deliciosa companhia, pela grande amizade.

Ao professor Franklin Leopoldo e Silva, pela também atenciosa colaboração como membro da minha banca de qualificação, pelo cuidado minucioso com que conduziu a sua leitura do texto, pelas ricas observações e sugestões.

Ao CNPq e FAPESP, pelos dois anos e seis meses de financiamento.

A Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, a quem dedico este trabalho, pela atenção incansável, pelo zelo e carinho com que tem me acompanhado nos estudos, por me ensinar tanto, por todo amor.

Ao meu pai Sidney Flávio Torino e à minha mãe Shirley Vilar Torino, pela confiança que sempre depositaram em mim e em meus estudos, pelo respeito a esta minha difícil e pouco compreensível escolha pela Filosofia, pela preocupação cuidadosa, por me desejarem sempre o melhor.

Um agradecimento muito especial à minha irmã Jaqueline Vilar Torino Costa Cruz, ao meu cunhado Álvaro Costa Cruz e ao meu irmão Renato Torino, pelo apoio incondicional nas horas mais difíceis, pelas palavras de força, pelo afeto, pelo carinho e pela amizade eterna.

A Gabriela e Mariana Costa Cruz, minhas sobrinhas, pelo carinho e pela alegria infinita que a sua companhia me proporciona.

Aos meus tios e tias, Lourdinha e Marinho, Bete e Gonzaga, Sônia e Henrique, Miguel e Bete, pela torcida e pela força de sempre.

A Marcos César Seneda, pela acurada revisão do texto final, pela amizade sempre tão generosa, pela extrema gentileza, pelas palavras de conforto em meio às muitas dificuldades.

A Cíntia Vieira da Silva, Endrica Geraldo e Daniel Miguel Péscio Jr., por estarem ao meu lado em todo momento, por dividirem comigo alegrias e tristezas, pelas palavras sábias e acolhedoras, pela rara amizade.

A Alberto de Oliveira Cassiano, pelo carinho e apoio imensos que me ofereceu durante a conclusão deste trabalho, pelos momentos de radiante alegria, pela preciosa e inabalável amizade.

Aos amigos Aurélia e Mauro, Edilene e Luigi, Renata, Luciana, Mairise e Simone, pelos anos de convívio intenso, por terem acompanhado tudo desde o início, por estarem sempre perto, não mais dos olhos, mas do meu coração.

## ÍNDICE

### INTRODUÇÃO 15

### 1. UNIDADE E GÊNESE DA *CRÍTICA DA FACULDADE JUDICATIVA*: PROBLEMAS EXEGÉTICOS 21

- 1.1 O surgimento da *crítica* kantiana:  
o projeto crítico e a Metafísica tradicional 28
  - 1.1.1 O conceito de Metafísica herdado por Kant 29
  - 1.1.2 A Metafísica como ciência do supra-sensível.  
Os três aspectos do supra-sensível 33
  - 1.1.3 O reconhecimento inevitável do  
malogro da Metafísica como ciência constituída 36
  - 1.1.4 O interesse de Kant pela Metafísica: a aposta em sua possibilidade  
como ciência fundada na razão pura 38
  - 1.1.5 A Metafísica: o conhecimento sintético a priori 41
  - 1.1.6 O método de fundamentação da Metafísica: a necessidade de uma  
crítica da razão pura 44
  - 1.1.7 Os limites da razão: finitude do conhecimento humano. A  
impossibilidade da Metafísica real. A Metafísica como ciência não-  
teórica 50
  - 1.1.8 A impossibilidade da Metafísica real: a Metafísica como ciência não-  
teórica 54
  - 1.1.9 A Metafísica: “ciência em um sentido inédito” 57
  - 1.1.10 A Metafísica e o supra-sensível depois da *crítica* 61
  - 1.1.11 O adiamento da escrita de uma Metafísica pós-crítica 67

2. A RELAÇÃO TRADICIONALMENTE CONSTITUÍDA ENTRE O CONCEITO DE *FIM* E O SEU PRESSUPOSTO TEOLÓGICO COMO FUNDAMENTO DA ONTOLOGIA GERAL (METAFÍSICA GERAL) 73
- 2.1 A determinação do conceito de existência na Filosofia Medieval 81
- 2.1.1 A relação entre essência e existência na Escolástica. A diferença entre essência e existência e o ente propriamente dito 85
- 2.1.2 Distinção entre os conceitos de *ens infinitum* e *ens finitum* e seus correlatos na Filosofia Medieval. A determinação específica da distinção ente essência e existência em relação ao *ens finitum* 87
- 2.1.3 O horizonte do comportamento de *produção* como determinante da distinção entre essência e existência 90
- 2.2. Compreensão do comportamento de *produção* na Filosofia Antiga. A inter-relação entre *ειδος* e *μορφη* como determinação ontológica fundamental 92
- 2.2.1 A relação entre *ειδος* e *μορφη* na ordem da percepção 92
- 2.2.2 A relação entre *ειδος* e *μορφη* segundo a perspectiva da produção 94
- 2.2.3 A relação entre *ειδος* e *μορφη* como totalidade das determinações ontológicas: as noções de *acabamento*, *finitude*, *perfeição*, *τελειον*, *ορισμος*, *definitio* 97
- 2.2.4 A relação entre *ορισμος*, definição de um conceito e a concepção de um fim no comportamento de produção 99
- 2.3 A orientação explicitamente teológica do problema ontológico do conceito de existência na Idade Média 101
- 2.4. A passagem em Kant de uma causalidade final para uma causalidade mecânica como fundamento da existência de um objeto de uma experiência possível: correlato da mudança de orientação da perspectiva da produção à ordem da percepção 105

- 2.4.1 A determinação da existência do objeto da experiência possível pela causalidade mecânica. O princípio da causalidade em Kant 108
- 2.5 A função sistemática das idéias da razão. O conceito de totalidade como conceito geral das idéias 114
- 2.5.1 A hipotipose ou o simbolismo analógico das idéias 115
- 2.5.2 Os três objetos singulares das idéias:  
a alma, o mundo e Deus 123
- 2.6 A relação entre o conceito de fim e a idéia de Deus como ente supremo, perfeitoíssimo e criador no Apêndice à *Dialética transcendental* 127
3. O DESAFIO À FUNDAMENTAÇÃO CRÍTICA DA METAFÍSICA: O REAPARECIMENTO DO *FINALISMO TÉCNICO* OU DA *METÁFORA ARTESANAL* COMO PRESSUPOSTO INEVITÁVEL PARA PENSAR O *VIVO* OU O *ORGANISMO* 133
- 3.1 Causalidade mecânica e causalidade final no período pré-crítico: concepção “científica” e fundamentação “metafísica” do *sistema do mundo* 135
- 3.2 Ordem necessária e ordem contingente 138
- 3.3 O ressurgimento do *vivo* como objeto e a necessidade de recorrer ao modelo dogmático do *finalismo técnico* 145
- 3.3.1 A insuficiência da *ordem necessária* para pensar o *vivo* ou o *organismo* como tal 148
- 3.3.2 A irreducibilidade de uma *totalidade orgânica* ao âmbito da simples matéria. A unidade meramente *contingente* do *orgânico* ao corpo puramente material 152
- 3.3.3 O *organismo* pensado como *máquina-natural*: o apelo ao *esquema artificialista* da *finalidade técnica* 158
- 3.3.4 O *organismo-máquina* e a analogia com a arte (*τέχνη*) humana 160

3.3.5 O esquema da *finalidade intencional*  
e a idéia de *representação* 162

3.4 O *vivo enquanto tal* e a insuficiência do próprio *modelo técnico* como  
fundamento de sua possibilidade 167

4. CONCLUSÃO 173

5. BIBLIOGRAFIA 179

## INTRODUÇÃO

Os objetivos que a presente dissertação se propõe são a um tempo precisos e limitados. Limitados por traduzirem um esforço, digamos, preliminar e preparatório na direção do que – dependendo por certo de uma ampliação e de um aprimoramento dos estudos – possa transforma-se em uma leitura detida do texto da *Crítica da Faculdade Judicativa - CFJ (Kritik der Urteilskraft – KdU)*.

Obra que, segundo o consenso de praticamente todos os seus mais autorizados expositores, singulariza-se pela complexidade de sua composição. Diante das dificuldades por superar até o confronto direto com o texto da obra, a investigação atém-se, por ora, a um primeiro esforço para delinear uma nova perspectiva de leitura. Qual seria, pois, essa perspectiva? Ora, o reconhecimento dessas enormes dificuldades leva-nos a defender que os problemas mais substanciais, expressos com maior ou menor nitidez na *Crítica da Faculdade Judicativa*, não podem ser alcançados em toda profundidade que encerram se não se buscar compreendê-los a partir do horizonte problemático em que se originaram e firmaram raízes. Assim, a leitura que se pretende delinear aqui a respeito ou a partir da *Terceira Crítica – com ela*, poderíamos dizer – desvia a atenção do âmbito mais estrito da economia da própria obra, para um problema inscrito num dos debates mais clássicos da tradição filosófica e que vai definir seus matizes mais próprios, no

caso do pensamento crítico kantiano e, notadamente, no contexto da gestação da idéia de uma terceira e última *Crítica* – nos problemas que emergem, é possível sustentar, a partir de Leibniz<sup>1</sup>.

Qual seria, pois, esse debate filosófico primordial no qual se inseriria, ainda que de uma forma não imediatamente evidente, a *Crítica da Faculdade Judicativa*? Acredita-se poder sustentar aqui que toda a polissemia dos conceitos e toda a dificuldade das questões e temas tratados nessa obra só podem manifestar a sua verdadeira e mais densa unidade problemática se forem compreendidos no interior de uma das investigações mais essenciais da Filosofia: a investigação acerca da *Ontologia* e dos problemas que envolvem a fundamentação e inteligibilidade de seu objeto por excelência, qual seja, o *ente* ou o *Ser*.

Assim, pode-se dizer que o debate filosófico em que se inscreve a *CFJ* e que imprime os significados mais arraigadamente *metafísicos* aos seus conceitos e problemas é, pois, um debate eminentemente *ontológico*. Este seria, pois, o horizonte mais amplo dos problemas que concernem a essa obra, segundo a perspectiva exegetica que se pretende começar a delinear a partir desse estudo.

Não se quer dizer aqui que a *Terceira Crítica* apresente, de uma forma direta, um problema ontológico. A linguagem da *crítica* é outra. O problema se apresenta da maneira bastante própria da filosofia de Kant: trata-se de buscar, para *alguns objetos*

---

<sup>1</sup> Alain RENAUT, “Apresentação à sua tradução da *Crítica da Faculdade Judicativa* ( Apres. à *CFJ* )” – *Critique de la Faculté de Jurer*, Paris: Aubier, 1995, p. 16.

que excedem ou resistem à compreensão por meio dos conceitos e princípios rigorosamente delimitados pela *Primeira Crítica*, um fundamento transcendental<sup>2</sup>. E, com isso, arrefecer de uma vez por todas a forte ameaça que se impingia não apenas sobre Kant e o seu sistema crítico, mas mais radicalmente, sobre toda concepção, crítica ou não, que defende, contra toda sorte de *irracionalismo*, seja ele de ordem religiosa ou de um ceticismo extremo, a razão como o firme alicerce capaz de sustentar um conhecimento certo e rigoroso.

É assim que a meta do trabalho no mestrado não deve consistir, ao que parece, senão em chegar no final da dissertação a elaborar um questionário das perguntas pertinentes que não só não deixe a leitura de todo desarmada ante o texto a ser estudado, mas sobretudo que permita levar a cabo a empreitada, apoiando-se em um roteiro de estudo confiável.

Objetivos precisos, dizia, decorrentes, aliás, dessas mesmas dificuldades. Mas, afinal, onde buscar os quesitos para compor o referido questionário? Parece que as perguntas têm de surgir do cruzamento das teses que sobre a *CFJ* são enunciadas nas principais linhas interpretativas a respeito da obra. Esse cruzamento das interpretações pode se desenvolver ao longo de dois momentos sucessivos: em um primeiro momento, procura-se apresentar o tema em torno do qual surge o projeto crítico kantiano, a saber, a relação entre *Crítica* e *Metafísica*. Embora a *Terceira Crítica* seja composta de partes cuja importância justifica seu estudo em separado, como,

---

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 16, 17.

por exemplo, a Crítica do gosto, a teoria estética, não é este, contudo, o interesse prioritário que inspira a presente investigação. Esta se interessa primordialmente pelo problema da inserção da *CFJ* no projeto crítico como tal. Razão por que seria preciso manter em pauta o tempo todo a relação inicial entre *Crítica* e *Metafísica* como “o horizonte principal da pesquisa”.

O trabalho se inicia, assim, por uma questão cuja resposta exigiria uma demorada indagação histórica, a saber: qual a *Metafísica* herdada por Kant? Mas, prosseguir nessa linha de análise demandaria um mapeamento dos conceitos e dos temas fundamentais da própria *CFJ*, dependendo de um estudo prévio capaz de determinar a linha diretora na consecução do trabalho, isto é, um roteiro para o estudo futuro do próprio texto da obra. A crítica se apresentara, de início, como uma propedêutica capaz de fundamentar uma subsequente doutrina metafísica, doutrina esta que estaria apta a suceder à *Metafísica* tradicional, como resultante do trabalho de sua fundamentação a partir da nova disciplina crítica.

Entretanto, a Ontologia kantiana do *objeto-em-geral* — parece possível chamá-la assim —, circunscrita à *Analítica Transcendental*, não pode se estender à questão do *vivo* e do *organismo*, que vai ganhando espaço entre os problemas filosóficos com que Kant se depara no final dos anos 1780. Em lugar de passar a redigir, conforme anunciara, a nova doutrina que resultaria sobretudo da *Primeira Crítica*, Kant adia a sua redação. Na realidade, é surpreendido pelo ressurgimento da necessidade de

apelar para um pressuposto da antiga Metafísica – o *finalismo técnico, a causalidade final* –, do qual se resguardara até mesmo no período pré-crítico. Teleologia esta, cujo pressuposto reside numa Teologia, evitadas ambas por Kant, a fim de assegurar a compreensão da possibilidade dos *objetos-em-geral* de uma experiência possível.

Ora, pode-se acaso objetar que essa conceituação e esses princípios não foram até então eliminados pelo trabalho de crítica da Metafísica dogmática? Pode-se acaso falar em um malogro da *fundamentação* a partir de uma ciência da razão pura, que se afiguraria incompleta, e numa sucessão, que não ocorreu, de uma velha por outra nova doutrina? Fim e finalidade (*Zweck, Zweckmässigkeit*) constituem assim o tema de que se ocupa todo o segundo momento da dissertação.

## 1. UNIDADE E GÊNESE DA *CRÍTICA DA FACULDADE JUDICATIVA*: PROBLEMAS EXEGÉTICOS

Segundo certos comentadores, a *Crítica da Faculdade Judicativa*<sup>3</sup> (CFJ) põe de imediato o problema de sua unidade: sua própria composição já manifesta a dificuldade de determinar claramente sua inserção no pensamento crítico kantiano. Parece, pois, que não haveria excesso em dizer, como Alain Renaut, que se trata de uma obra um tanto misteriosa<sup>4</sup>. A reunião de dois temas – a beleza e a teleologia – tradicionalmente adscritos a regiões do conhecimento que sequer têm a aparência de se confinarem entre si, provocaria, no mínimo, estranhamento, dado que a teleologia de Kant ainda reserva um lugar de direito no sistema da razão pura, onde se lhe atribui uma função reguladora<sup>5</sup>, sempre a serviço da possibilidade de uma Filosofia da Natureza – e que se conservará, mesmo que sob uma outra luz, na *Crítica da Faculdade Judicativa Teleológica*, – o que não ocorrerá com a estética enquanto *crítica do gosto*<sup>6</sup>. Já no início da *Estética Transcendental*, Kant reconhece, em nota à Edição A da *Crítica da Razão Pura* (CRP), ser necessário distinguir entre o sentido

<sup>3</sup> Fausto CASTILHO, “Apresentação e guia de leitura à sua tradução do *Manual dos Cursos de Lógica Geral de Kant*”, Uberlândia, EDUFU / IFCH-UNICAMP, 1998, p. XVIII: “Kant distingue três faculdades superiores: o intelecto (*Verstand*), a razão (*Vernunft*) e a faculdade judicativa (*Urteilkraft*: força do juízo). A última recebe esse nome porque a expressão faculdade-de-julgar é demasiado extensa e, assim, incômoda; posso abreviar mais ainda a designação da faculdade dizendo pura e simplesmente a *judicativa*; finalmente a faculdade e o seu ato devem ter designações próprias, reservando-se juízo à designação exclusiva do ato de julgar.”

<sup>4</sup> RENAUT, “Apres. à CFJ”, p. 9.

<sup>5</sup> KANT, *Werke in zehn Bänden*, Bd. 3 und 4: *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. – Sonderausg. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983; trad. port. (CRP), Fundação Calouste Gulbenkian, 3a ed., Lisboa; trad. br. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, 3ª ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987-88, B 715.

<sup>6</sup> CRP, A 21; RENAUT, “Apres. à CFJ”, p. 11.

transcendental da estética, referente a uma “ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*”, e o que concerne meramente a uma esfera psicológica, justamente por não vislumbrar, ainda nesse momento, a possibilidade de encontrar na faculdade de sentir senão sua dimensão irremediavelmente subjetiva.

O lugar desta última obra crítica na filosofia kantiana torna-se ainda menos evidente se considerarmos o desencontro dos julgamentos que cercam sua recepção, a ponto de a truncada e “barroca”<sup>7</sup> reunião de temas, o belo e o vivo, não ser mais do que o ponto de confluência de críticas impiedosas como as de Schopenhauer e de Basch<sup>8</sup>, ao mesmo tempo em que suscita grande admiração em Fichte<sup>9</sup> e sobretudo em Goethe, que tinha em especial apreço não apenas o conteúdo, mas também a disposição arquitetônica da *Terceira Crítica*.<sup>10</sup> Em face de tal complexidade, talvez não haja ousadia em reconhecer neste problema da unidade interna e da nebulosa composição da *CFJ*, a origem do desinteresse ou, como diz Renaut, da subestimação em que é considerada na tradição exegetica<sup>11</sup>. Essas manifestações de menor estima não são, porém, de modo algum, periféricas. Não se

<sup>7</sup> Alexis PHILONENKO, “Introdução à sua tradução da *Crítica da Faculdade Judicativa* (Introd. à *CFJ*) – *Critique de la Faculté de Jurer*, Paris, VRIN, 1993, p. 9.

<sup>8</sup> *Ibidem.*, pp. 9, 10.

<sup>9</sup> RENAUT, “Apres. à *CFJ*”, pp. 7-9.

<sup>10</sup> Ernst CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, Breviarios del Fondo de la Cultura Económica, México, 2a ed., 1968, p. 321: “(...) es precisamente este rasgo fundamental da obra que tanto atrae a Goethe el que constituye desde el primer momento la piedra de escándalo en la acogida que a crítica de los especialistas filósofos le dispensa. Lo que era para Goethe la verdadera clave de la comprensión es considerado en general y especialmente por la concepción moderna como uno de los rasgos más extraños y misteriosos de las ideas de Kant y de su modo de exponerlas”.

<sup>11</sup> RENAUT, “Apres. à *CFJ*”, p. 7.

trata, no caso, de mera informação histórica. Pois é consensual que a questão da unidade interna da *Terceira Crítica* constitui um problema crucial da filosofia crítica de Kant: ela deixa exposta uma problemática em que se inclui não apenas a *Crítica da Faculdade Judicativa*, como também o próprio projeto crítico em seu conjunto.

É preciso admitir desde logo que, a quem busca na *CFJ* regiões de saberes tais como uma doutrina estética ou os fundamentos para o conhecimento do vivo ou do orgânico, não deveria causar espanto tal arquitetura. E parece tão indubitável ver nela uma fonte extremamente rica para a investigação de tais saberes<sup>12</sup>, quanto seria um equívoco circunscrever apenas a esse aspecto a sua intenção e o seu principal sentido, a sua verdadeira envergadura, como diria Lebrun, que já de antemão previne:

“Se nós queremos obter a mínima garantia de que nós reconstituímos a articulação da *Crítica da Faculdade de Julgar*, não esperemos, então, uma revelação que nela seria feita a respeito da essência do belo ou da essência do biológico, em suma, da *teoria* de domínios até aqui não explicitados ou mal explicitados”.<sup>13</sup>

Talvez esteja precisamente aí, por exemplo, o sentido da crítica de Basch a Kant, já que o seu interesse é claramente estudar as teorias estéticas de Kant em seu

<sup>12</sup> Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la Métaphysique. Essai sur la “Critique de la faculté de Juger”* (*Kant et la fin ...*), Paris: Librairie Armand Colin, 1970, p. 5: “C’est de la sorte qu’on a essayé de lire la Critique de la faculté de Juger, en nous gardant de penser qu’elle nous apportait quelque information sur la beauté, l’art ou la vie – essences qu’elle constitue et ne décrit pas [grifo meu] –, mais en étant seulement attentif aux remises en question sémantique (oppérés sur des mots comme “esthétique” et “finalité”), à la limitation des “territoria” qu’elle instaure, aux glissements de sens qu’elle prévient.”; trad. br. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 8.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 3-4: “Si nous voulons obtenir la garantie *minimum* que nous avons bien reconstitué l’articulation de la *Critique de la faculté de Juger*, ne nous attendons donc surtout pas a une révélation qui y serait faite de

desenvolvimento histórico<sup>14</sup>. É claro que, depois de Kant, já não será permitido – a não ser em um sentido derivado<sup>15</sup> – entender o belo ou a beleza como atributos de coisas, atributos da realidade. E acaso essa novidade avassaladora da teoria estética é possível sem a problemática transcendental? Não se pode dizer, com isso, que Kant, depois de encontrar as bases seguras para o sistema do conhecimento racional, tente assegurar também agora, na velhice, um fundamento transcendental para o gosto, e não faltariam indícios a sustentar que a *CFJ* ocupa parte central, a exemplo das duas anteriores, no sistema crítico. O próprio Kant declara, em sua famosa carta a Reinhold :

“Eu posso assegurar sem presunção que quanto mais eu avanço em meu caminho, menos eu creio que uma contradição ou mesmo uma ligação (...), **jamais possa seriamente trazer prejuízo a meu sistema.** (...) **É assim que eu me dedico atualmente a uma Crítica do gosto e nesse momento descobre-se uma nova espécie de princípio a priori.** Com efeito, as faculdades do ânimo são em número de três: a faculdade de conhecer, o sentimento de prazer e desprazer e a faculdade de desejar. (...) Eu procurava [princípios] também para a segunda faculdade, e ainda que eu pensasse ser impossível encontrá-los, entretanto, a estrutura sistemática que a análise precedente das outras faculdades do ânimo me fizeram descobrir ... (...) de sorte que **eu distingo agora três partes da filosofia, que possuem, cada uma, seus princípios a priori...** filosofia teórica, teleologia, filosofia prática....” [grifos meus]<sup>16</sup>.

---

l'essence du beau ou de l'essence du biologique, bref à la *theorie* de domaines jusqu'ici non défrichés ou mal défrichés.”; ed. br., p. 5.

<sup>14</sup> Victor BASCH, *Essai critique sur l'esthétique de Kant (Essai critique ...)*, 2a ed. augm., Paris, VRIN, 1927, pp. I, XXXVIII; PHILONENKO, “Introd. à *CFJ*”, p. 10: “(...) V. Basch s'écrie: “Aveu formel!”. Kant reconnaîtrait que la Critique de la faculté de juger ne possède point d'unité. L'aveu est certain – il reste à se demander quelle est sa portée.”

<sup>15</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, pp. 343-346; ed. br., pp. 466-470.

<sup>16</sup> KANT à Reinhold, 18 de dez. de 1787, apud PHILONENKO, “Introd. à *CFJ*”, pp. 7-8: “Je puis assurer sans présomption que, plus j'avance dans ma voie, moins je crains qu'une contradiction ou même une alliance (...), puisse jamais porter sérieusement préjudice à mon système. (...) C'est ainsi que je m'applique actuellement à une Critique du goût et à l'occasion de celle-ci on découvre une nouvelle espèce de principe a priori. En

Além disto, não havendo tal inserção, as duas *Introduções à Crítica da Faculdade Judicativa* seriam completamente descabidas: por que Kant haveria de insistir tanto em afirmar a sistematicidade de sua obra crítica?<sup>17</sup>

Mas essa concepção da filosofia transcendental paralela à intenção sistemática parece não se esquivar da interpretação “epistemologista”<sup>18</sup>, que relega de novo a *Terceira Crítica* à margem do pensamento crítico kantiano, condenando-a, assim, a uma obscuridade quase irremediável. Se a intenção é fundamentar as ciências ou os conhecimentos positivos, como compreender, então, a urgência de uma elaboração – e às pressas, em certa medida, como sugere Renaut<sup>19</sup> – de uma nova crítica, dedicada à surpreendente dimensão da faculdade de julgar, a dimensão reflexiva (ou refletente), já que esta faculdade não constitui nenhuma determinação objetiva, não tem qualquer domínio sobre objetos e não se refere, portanto, a nenhum conhecimento determinado, não podendo assim participar, como diz Kant, do sistema real da Filosofia<sup>20</sup>?

---

effet les facultés de l'âme sont au nombre de trois: la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de peine et la faculté de désir. (...) J'en cherchais [princípios] aussi pour la seconde faculté et bien que j'aie pu tenir pour impossible d'en trouver, toutefois la structure systématique que l'analyse précédente des autres facultés de l'âme m'avait fait découvrir... (...) de telle sorte que **je distingue maintenant trois parties de la philosophie, que possèdent, chacune leurs principes a priori...** philosophie théorique, téléologie, philosophie pratique...” [grifos meus].

<sup>17</sup>KANT, *Werke in zehn Bänden*, Band 8: *Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (Erste Einl.)*. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. – Sonderausgab. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 173 - 185. Trad. br. de Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995, pp. 31-43.

<sup>18</sup>LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 13; ed. br., p. 19.

<sup>19</sup>RENAUT, “Apres. à CFJ”, p. 11.

<sup>20</sup>KANT, *Erste Einl.*, S. 173; ed. br., p.31.

Se se insiste nessa interpretação, a CFJ seria uma obra absurda. Em primeiro lugar, se a faculdade de julgar não tem objeto, não haveria a ciência que pudesse fundamentar. E se lhe fosse atribuída a tarefa de fundamentar saberes como a estética e a teleologia, não se poderia compreender a razão por que Kant não tenha reservado à faculdade de julgar um campo objetivo, um domínio de objetos, tal como já o fizera nas duas *Críticas* anteriores e reiterara declaradamente na *Primeira Introdução*<sup>21</sup>. E mais: se este campo, da teleologia, já estivesse suficientemente demarcado no *Apêndice à Dialética Transcendental*<sup>22</sup> e não oferecesse qualquer problema para a segurança e sucesso da crítica kantiana, por que retomar essa temática na CFJ e vincular a teleologia à faculdade de julgar? Cumpre notar, portanto: há nisso o testemunho de que o reconhecimento da possibilidade de uma crítica transcendental do gosto, nos anos em que se prepara a *Terceira Crítica*, não poderia se caracterizar, ao contrário do que se supôs, como uma *doutrina* do belo. Deve-se, pois, estar atento a todas essas observações, se se pretende compreender mais profundamente a gênese da *Crítica da Faculdade Judicativa*.

Todos esses indícios vão se firmar, com efeito, segundo a perspectiva extremamente fecunda traçada por Lebrun em seu prefácio a *Kant e o Fim da Metafísica*<sup>23</sup>: Kant temia a confusão da interpretação de sua obra crítica como se

---

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> CRP, B 715 – 730.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

fosse “uma doutrina a mais por refutar” e não parece fora de propósito localizar precisamente nessa incompreensão do significado do projeto crítico, da problemática com que se depara o pensamento kantiano já desde a *CRP*, o ponto saliente não só das censuras a sua última *Crítica*, mas também da resistência em reconhecer seu papel imprescindível ao projeto crítico em seu todo. E se pretendemos afinal justamente nos colocarmos aqui diante dos desafios que Kant propõe com a *Crítica da Faculdade Judicativa* – sobretudo porque essa obra parece mostrar-se como uma radicalização da problemática já iniciada com a *CRP*<sup>24</sup> – trata-se, pois, de buscar o verdadeiro sentido desse equívoco, visto que ele tem suas raízes na relação – absolutamente essencial para o pensamento de Kant – entre *Crítica* e *Metafísica*<sup>25</sup>.

Seria, portanto, urgente buscar compreender o modo como se constitui a relação entre a *CFJ* e os problemas tradicionais da *Metafísica*, uma vez que entre os anos de 1788 – 1790<sup>26</sup> ela se apresenta a Kant como a possibilidade de garantir definitivamente os fundamentos do conhecimento racional, conforme o rigor crítico.

<sup>24</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 2; ed. br., p. 3.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 13; ed. br., p. 19.

<sup>26</sup> RENAUT, “Apres. à *CFJ*”, p. 11.

## 1.1 O surgimento da *crítica* kantiana: o projeto crítico e a Metafísica Tradicional

É preciso, pois, entrar por um aparente desvio: a problemática da *Crítica da Faculdade Judicativa* se insere no quadro do debate do pensamento kantiano com a Metafísica Tradicional, o que pressupõe uma compreensão, mínima que seja, da *crítica* numa amplitude maior. Pode-se dizer, em termos gerais, que a *crítica* só é compreensível em sua relação com a Metafísica: ela surge justamente quando a Metafísica, ao invés de ser a detentora dos princípios primeiros do conhecimento em geral, torna-se um mero tatear<sup>27</sup>, passando, assim, da condição de mais eminente à condição da mais ilusória das ciências. É inevitável, pois, que se pergunte como ocorre mudança tão radical em seu estatuto. Para tanto, é imprescindível saber qual o conceito de Metafísica com que Kant se depara, já que é no interior das tensões a que tal conceito fica sujeito que poderia se tornar mais evidente o surgimento de uma crítica da razão<sup>28</sup>.

Qual é, pois, o conceito de metafísica herdado por Kant e qual o conteúdo por ele abrangido a ponto de uma crítica da razão tornar-se urgente?

<sup>27</sup> CRP, B XV; Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant und das Probl. ...)*, fünfte, vermehrte Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, S. 10; trad. fr. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, 1953, p. 70.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ...*, S. 5; ed. fr., p. 65.

### 1.1.1 O conceito de Metafísica herdado por Kant

Embora rejeite<sup>29</sup>, ou melhor, se esquive de se dar por satisfeito com o conceito de Metafísica vigorante no século XVIII, é certo que Kant o conserva, mas lhe confere, todavia, uma determinação mais rigorosa. À Metafísica como ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano<sup>30</sup> – é a definição da *Metaphysica* de Baumgarten na obra que, como é bastante sabido, serviu a Kant de manual para suas lições sobre esta disciplina –, acrescenta-lhe o caráter de uma ciência *a priori*<sup>31</sup>. Tal como Kant a entende, a Metafísica torna-se, então, “*scientia primorum cogitationis humanae principiorum a priori*”<sup>32</sup>.

Não se pode deixar de notar, porém, que, já em sua própria definição, esse conceito encerra toda uma gama de ambigüidades, cuja origem remonta aos primórdios do pensamento filosófico, mais precisamente, a Platão e Aristóteles:

“A Metafísica ocidental pós-aristotélica deve sua forma não à apropriação e ao desenvolvimento de um pretenso sistema aristotélico existente, mas a um desconhecimento do estado incerto e ambíguo no qual Platão e Aristóteles deixaram os problemas centrais.”<sup>33</sup>

Uma informação de extrema importância, já que somente ela é capaz de revelar que o embate da crítica kantiana se acha circunscrito por tais ambigüidades.

<sup>29</sup> Léo FREULER, *Kant et la métaphysique spéculative (Kant et la mét. spéc. ...)*, Paris, VRIN, 1992, p. 38.

<sup>30</sup> *Ibidem*, pp. 35-38; HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ...*, S. 5; ed. fr., p. 65.

<sup>31</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc. ...*, pp. 36, 37.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 36-38.

<sup>33</sup> Martin HEIDEGGER, *Kant und das Probl.*, S. 8: “Die nacharistotelische abendländische Metaphysik verdankt ihre Ausbildung nicht der Übernahme und Fortführung eines angeblich existierenden Aristotelischen Systems,

Pois, embora o conceito de Metafísica detenha nas suas linhas gerais, em Kant, as prescrições que a conformam com sua época, é certo, no entanto, que seu conteúdo já concentra em sua própria constituição uma tal diversidade de significações e de dificuldades, que nunca será capaz de se livrar por completo da estreita relação que tem com elas. Ao contrário, guardou-as em seu interior e de tal modo que, mesmo ao se modificar no curso do pensamento filosófico, conservou-as ainda como constitutivas de seu conteúdo mais profundo: ora, não é senão do confronto entre tais ambigüidades e o próprio desenvolvimento do conceito de Metafísica na história da Filosofia que se configura, já em sua acepção *de escola*, uma dupla denominação no interior dessa ciência<sup>34</sup>, segundo se atenha ao ente em geral ou às suas regiões fundamentais. Daí a Metafísica ser compreendida como *Metaphysica Generalis*, que se propõe tratar do ente em geral (*ens commune*) e, desse modo, se confunde com a *Ontologia*, e como *Metaphysica Specialis*, que se dedica à investigação do ente em sua totalidade<sup>35</sup>. Esta, por sua vez, se triparte segundo se refira ao *Summum Ens*, à *Natureza* ou à *Psyqué* (ao homem), denominando-se respectivamente *Teologia*, *Cosmologia* e *Psychologia*<sup>36</sup>.

---

sondern dem Nichtverstehen der Fragwürdigkeit und Offenheit in der Plato und Aristoteles die zentralen Probleme stehen liessen.”; ed. fr., p. 68.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, S. 8-9; ed. fr., pp. 68-69.

<sup>36</sup> *Ibid.*

Há, com efeito, duas raízes a partir das quais se pode melhor compreender a concepção *de escola* da Metafísica<sup>37</sup>. A primeira concerne à *visão do mundo* e da existência, tal como era concebida na religião cristã, e que será responsável pela referida tripartição, uma vez que as regiões mais eminentes do ente, cujo conjunto constitui o ente em sua totalidade (*καθολου*) não se concebem senão por uma tal visão:

“Segundo esta [a visão de mundo cristã], todo ente não-divino é uma criatura: [o conjunto das criaturas define] o Universo. Entre as criaturas, o homem goza de uma posição privilegiada, pois a “essência” de sua alma [*Seelenheit*] e a sua existência eterna importam acima de tudo. Assim, a totalidade do ente tem por regiões, segundo a consciência cristã do mundo e da existência, Deus, a natureza e o homem (...)”<sup>38</sup>.

A Metafísica, na concepção *de escola*, também se origina da especificidade de seu método e de seu modo de conhecimento. Estes devem ser absolutamente rigorosos, uma vez que o objeto da Metafísica é não apenas o ente em geral, mas ainda, o ente supremo, que é, para todo homem, diz Kant, objeto de extrema importância<sup>39</sup>. Não é senão por dedicar-se à totalidade dos entes que a Metafísica é a ciência suprema<sup>40</sup>, de onde recebe o sentido de *πρωτη φιλοσοφια*.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid., S. 8-9: “Danach ist alles nichtgöttliche seiende ein Geschaffenes: das Universum. Unter den Geschöpfen wiederum hat Mensch insofern eine ausgezeichnete Stellung, als auf sein seelenheit und seine ewige Existenz alles ankommt. So gliedert sich gemäss diesem christlichen Welt- und Daseinsbewusstsein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch (...)”; ed. fr., p. 68.

<sup>39</sup> Ibid., S. 9; ed. fr., p. 69.

<sup>40</sup> Ibid.

Com efeito, que a torna mais propriamente a ciência suprema? O que parece indicar que a Metafísica seria a mais digna das ciências é o fato de que se encontre totalmente voltada para o supra-sensível. Entretanto, só se alcança uma tal clareza no referente às questões que ainda se impõem se se buscar o sentido mais primordial, e nem por isso menos complexo, da Metafísica como um todo. Não cabe aqui, todavia, percorrer exaustivamente o campo de problemas gerados entre as duas acepções do conceito de Metafísica e arriscar qualquer solução seria um erro tão absurdo quanto dispensável. Ao contrário, importa ater-se ao fato de que, não obstante toda a polêmica em que se acha enredado o sentido do que a tradição dos estudos filosóficos chamou de *Metafísica*, não há como não admitir que o domínio de uma ciência *ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ* ultrapassa manifestamente aquele a que estão circunscritos os objetos sensíveis, isto é, o domínio da *ΦΥΣΙΣ*.

E é justamente este o sentido que Kant retém quando, ao refletir sobre a especificidade da Metafísica, sugere que ela seja “uma ciência que se acha de algum modo *fora*, isto é, *para-além* do domínio da física, do mundo físico”<sup>41</sup>. E mesmo que a persistência do significado de *ΜΕΤΑ* como “acima de...” tenha por muito tempo encoberto o verdadeiro sentido desta ciência – a saber, que a Metafísica lançava o seu olhar a uma outra dimensão do conhecimento diferente daquela em que se encontram as outras “ciências” –, esta interpretação contribuiu sobremaneira para

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, S. 7; ed. fr., p. 67.

o ocultamento do que de mais essencial havia em tal ciência:

“Os metafísicos, como seus adversários, jamais compreenderam ao pé da letra a expressão *μετα τα φυσικα*; eles entenderam por isso o acesso a uma região superior do ente, enquanto que se trata de uma dimensão a tal ponto nova do “saber”, que este mesmo saber deixa de ser contemplação de objetos”<sup>42</sup>.

Ainda assim tal equívoco não pôde evitar mesmo a mínima sugestão de que se trata de uma ciência, senão de outra natureza<sup>43</sup>, ao menos de um outro alcance, maior, mais profundo, certamente, em relação ao das ciências dos entes “particulares”.

### 1.1.2 A Metafísica como ciência do supra-sensível.

#### Os três aspectos do supra-sensível

Deve-se reconhecer, contudo, que a essência do *supra-sensível* está longe de ser algo para a simples apreensão e que se encontra, ao contrário, envolta nas mesmas ambigüidades que cercam, como se viu, a própria Metafísica. A necessidade de esclarecimento permanece, portanto: que se concebe ao pretender pensar o supra-sensível, isto é, qual a natureza do ente assim denominado? Sobretudo porque esta referência da Metafísica ao supra-sensível parece não apenas ser necessária, como

<sup>42</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 38: “Les métaphysiciens comme leurs adversaires n’ont en somme jamais pris à la lettre l’expression *μετα τα φυσικα*; ils ont entendu par là l’accès à une région supérieur de l’étant, alors qu’il s’agit d’une dimension à ce point neuve du “savoir”, que celui-ci cesse d’être contemplation d’objets”; ed. br, p. 54.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

também, e por isso mesmo, parece deter a chave para a compreensão dessa ciência, podendo, assim, revelar com clareza o surgimento da crítica kantiana em sua intrínseca relação com o que mais essencialmente poderia caracterizar a Metafísica ou até mesmo – arrisca-se – a própria Filosofia. Vale notar a observação de Lebrun:

“(…) a antiga Metafísica não suspeitava realmente que o **único tema** da Metafísica é a relação ao supra-sensível” [grifo meu] <sup>44</sup>.

Como se deve entender, com efeito, esta instância “além do sensível”, na qual se inscreve a Metafísica? Vale dizer: qual é a natureza do supra-sensível? Trata-se de uma questão bastante complexa. Pois, como se poderá notar aqui, a Metafísica Especial não esgota a pluralidade de sentidos em que se pode conceber o supra-sensível<sup>45</sup>. Este pode ser compreendido não apenas como objeto, Deus, mundo ou alma, mas também como o ente em geral ou o ente enquanto ente. Ora, o caráter de supra-sensível lhes pode ser atribuído justamente porque são sempre considerados em oposição ao que há de mais particular, singular, ou ainda, de mais individual, pois desse modo, o ser estaria calcado no sensível. Assim, o afastamento ou a oposição do ente como tal em relação a todo ente particular lhe confere necessidade e universalidade. De onde passar ele a ser compreendido como algo não sensível, ou seja, supra-sensível e, por conseguinte, como algo “inteligível”<sup>46</sup>. E a ciência que se

<sup>44</sup> Ibid., p. 36.: “(…) l’ancienne métaphysique ne soupçonnait même pas que **le seul thème** [grifo meu] de la métaphysique est le rapport au supra-sensible”; ed. br., pp. 50-51.

<sup>45</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc. ...*, p. 15.

<sup>46</sup> Ibidem, pp. 15 – 17.

ocupa desses entes mais gerais e universais é do domínio da Metafísica Geral e se chama *Ontologia*<sup>47</sup>:

“Como se trata de objetos necessários e universais, pode-se atribuí-los à *Metaphysica Generalis* ou à Ontologia. Desde Aristóteles, considera-se esta ciência, ou o que Aristóteles ele mesmo qualifica ainda de ciência do *ΟΥ ΤΙ ΟΥ*, como a ciência do ser em geral ou do *ens qua ens*. Desde Aristóteles também, esse ser em geral é oposto ao particular, ou mais precisamente, ao singular, e este singular, sendo ligado ao sensível, o universal é forçosamente alguma coisa de não-sensível ou de supra-sensível, quer dizer, um inteligível”<sup>48</sup>.

Existe ainda uma terceira acepção de supra-sensível que não se refere ao ente em geral ou aos entes especiais como Deus, o mundo ou a alma. O supra-sensível remete agora ao “sujeito cognoscente”<sup>49</sup>. Pois, na medida em que passa a residir na relação entre as faculdades humanas e os objetos a que se reportam, o supra-sensível corresponde justamente aos atos não-empíricos das faculdades humanas em relação aos objetos que pretendem apreender. E, se se presta atenção ao fato de que, tal como diz Freuler, o supra-sensível, neste sentido, “concerne à maneira pela qual o homem pode conhecer alguma coisa”<sup>50</sup>, não parece descabido entender que o supra-sensível diz respeito à própria dimensão do ato de conhecer.

<sup>47</sup> Ibid., cf. nota 37, *Introduction*, § 3, p. 17, para uma melhor compreensão dos conceitos de supra-sensível, inteligível e universal, bem como da relação destes com a Ontologia e a Metafísica.

<sup>48</sup> Ibid., pp. 16-17: “Comme il s’agit d’objets nécessaires et universels, on peut les attribuer à la *metaphysica generalis* ou à l’ontologie. Depuis Aristote, on considère cette science, ou ce que Aristote lui-même qualifie encore de science du *ΟΥ ΤΙ ΟΥ*, comme la science de l’être en général ou du *ens qua ens*. Depuis Aristote aussi, cet être en général est opposé au particulier, ou plus précisément au singulier, et ce singulier étant rattaché au sensible, l’universel est forcément quelque chose de non-sensible ou de supra-sensible, c’est-à-dire un “intelligible”

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid., p. 17.

Sob três aspectos pode o supra-sensível ser considerado: pode ser subjetivo, quando se refere a certos atos das faculdades humanas; pode ser objetivo, quando concerne aos entes da Metafísica Geral ou da Metafísica Especial, distinguindo-se, por sua vez, em supra-sensível objetivo geral e supra-sensível objetivo especial <sup>51</sup>.

### 1.1.3 O reconhecimento inevitável do malogro da Metafísica como ciência já constituída

Todas essas ordens de significações não derivam senão dos enormes entraves que se antepuseram sempre à Metafísica, a começar mesmo – o que é sem dúvida decisivo – com a própria dificuldade de determinação do supra-sensível, seu objeto por excelência. Como uma ciência pode se constituir de fato se não foi sequer capaz de até então demarcar precisamente o seu objeto? Diante de tantos e de tão incansáveis debates em torno de suas teses<sup>52</sup>, nenhuma convicção acerca de tal ciência se sustenta. Entretanto, é justamente por ocupar-se desse objeto que a Metafísica é, como se viu, ciência primeira, e entre todas, a mais eminente<sup>53</sup>. Ora, tal estatuto não pode cair por terra tão logo se manifeste o seu malogro<sup>54</sup>; séculos de ilusão quanto à pretensão de um conhecimento já adquirido, não quanto à sua possibilidade. Do fato de ter dado origem a intermináveis disputas ao longo de sua

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 16-18.

<sup>52</sup> *LEBRUN, Kant et la fin ...*, pp. 17, 19; ed. br., pp. 25, 27.

<sup>53</sup> *HEIDEGGER, Kant und das Probl.*, S. 9, ed. fr, p. 69.

<sup>54</sup> *LEBRUN, Kant et la fin ...*, pp. 17, 19; ed. br., pp. 25, 27.

história não se deve inferir que a Metafísica não foi mais que um delírio, ao qual não se deve dar atenção de novo. Sem dúvida, é preciso considerar a crítica dos céticos e reconhecer – não obstante a resistência dos metafísicos dogmáticos<sup>55</sup> – o malogro dessa ciência, mas não se deve condená-la definitivamente à incerteza<sup>56</sup>.

Kant não aceita – eis a sua crítica ao ceticismo de Hume<sup>57</sup> – que se conclua da incapacidade de encontrar fundamentos para conhecimentos fora da esfera empírica, a inexistência de princípios *a priori*. Do contrário, como compreender, por exemplo, os princípios do intelecto que antecipam a experiência<sup>58</sup>, se não se considerarem como pertencentes a uma esfera não empírica? Além disso, não se pode desprezar o fato de que por tanto tempo o pensamento filosófico tenha confiado à Metafísica o conhecimento mais fundamental e primeiro, já que possui um objeto, o supra-sensível ou, como diz Freuler, o supra-empírico<sup>59</sup>, completamente independente das informações sempre parciais e particulares dos sentidos; fato que exige, no mínimo, que se busque, como observa Lebrun, o sentido do fascínio que esse seu objeto sempre exerceu sobre os filósofos<sup>60</sup>:

“De resto, reportemo-nos à história: não é a atração do supra-sensível que explica o interesse que a Metafísica sempre suscitou?

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 18; ed. br., p. 26.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 15; ed. br., p. 23.

<sup>57</sup> *CRP*, B 19-20; *LEBRUN*, *Kant et la fin* ..., p. 16; ed. br., p. 24.

<sup>58</sup> *KANT*, *CRP*, B 498, apud *LEBRUN*, *Kant et la fin* ..., p. 16: “nous sommes réellement en possession de principes a priori comme le prouvent les Principes de l’entendement qui anticipent l’expérience”; ed. br., p. 22.

<sup>59</sup> *FREULER*, *Kant et la mét. spéc.*, p. 15.

<sup>60</sup> *LEBRUN*, *Kant et la fin* ..., pp. 32, 33; ed. br., pp. 45, 46.

Os homens não se ocuparam jamais da análise dos conceitos do conhecimento sensível.”<sup>61</sup>

#### 1.1.4 O interesse de Kant pela Metafísica: a aposta em sua possibilidade como ciência fundada na razão pura

Isto parece deixar claro que, ao contrário do que muito se sustentou<sup>62</sup>, a proposta da crítica tem em vista essencialmente a Metafísica e seu horizonte, ao invés de pretender conferir às ciências uma legitimidade que afastasse de uma vez por todas qualquer suspeita sobre o conhecimento que afirmam sustentar, é, antes, a busca de uma fundamentação para aquela ciência. Interpretação que ganha vigor, sobretudo, se consideramos o interesse maior do pensamento kantiano que parece ser a Metafísica Especial: a idéia do Incondicionado, sua considerável consistência<sup>63</sup> é que o conduziria, em última instância, a empenhar-se numa tal empresa:

“Uma fundamentação da Metafísica, concebida como delimitação de sua possibilidade intrínseca, deve, antes de tudo, visar o fim último [*Endzweck*] dessa ciência; isto é, uma determinação da essência da *Metaphysica Specialis*. Ora, esta é, por excelência, um conhecimento do ente supra-sensível.”<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Ibidem, p. 32: “Au demeurant, reportons-nous à l’histoire : n’est-ce pas l’attrait du supra-sensible qui explique l’intérêt qu’a toujours suscité la métaphysique? Les hommes ne se soucièrent jamais de l’analyse des concepts de la connaissance sensible.”; ed. br., p. 45.

<sup>62</sup> Refiro-me aqui às interpretações epistemologistas acerca da *Crítica da Razão Pura*, tidas tanto por Heidegger (cf. *Kant und das Probl.*, S. 6, ; ed. fr, p. 66, nota 1), quanto por Lebrun (cf. *Kant et la fin ...*, pp. 13-15; ed. br., pp. 19-22) como reducionistas da intenção e do verdadeiro alcance desta obra.

<sup>63</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 25; ed. br., p. 35.

<sup>64</sup> HEIDEGGER, “*Kant und das Problem...*”; S. 10: “Eine Grundlegung der Metaphysik im Sinne einer Umgrenzung ihrer inneren Möglichkeit muss nun aber vor allem auf den Endzweck der Metaphysik abzielen, d. h. auf eine Wesensbestimmung der *Metaphysica specialis*. Denn diese ist in einem ausnehmenden Sinne Erkenntnis des übersinnlichen Seienden.”; ed. fr., p. 70.

Que as próprias palavras de Kant o confirmem:

“É precisamente em relação a estes conhecimentos que se elevam acima do mundo sensível, em que a experiência não pode dar um fio condutor nem correção, que se situam as investigações da nossa razão, as quais, por sua importância, consideramos eminentemente preferíveis e muito mais sublimes quanto ao seu significado último, do que tudo o que o entendimento nos pode ensinar no campo dos fenômenos. Por esse motivo, mesmo correndo o risco de nos enganarmos, preferimos arriscar tudo a desistir de tão importantes pesquisas, qualquer que seja o motivo, dificuldade, menosprezo ou indiferença. **Estes problemas inevitáveis da própria razão pura são Deus, a liberdade e a imortalidade e a ciência que, como todos os seus requisitos tem por finalidade a resolução destes problemas chama-se Metafísica**” [Grifo meu].(...) <sup>65</sup>.

Reconhecer no projeto crítico kantiano o propósito de fundamentar os conhecimentos positivos revela no mínimo desatenção para o que a crítica tem de novidade em relação à história do pensamento filosófico até o seu aparecimento: se a pergunta pela possibilidade da Metafísica parece comprometer de direito o estatuto que a existência e o sucesso de fato da Matemática e da Física até então lhes havia concedido com muita competência <sup>66</sup>; se a questão sobre “como é possível o conhecimento *a priori*?” alcança não apenas a Metafísica, mas também as ciências,

<sup>65</sup> KANT, *CRP*, B 7 / A 3; *KrV*, *ibid.*: “Und gerade in diesen letzteren Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, wo Erfahrung gar keinen Leitfadern, noch Berichtigung geben kann, liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir, der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegene Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. *Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unterbllichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heisst Metaphysik (...)*”.

<sup>66</sup> *CRP*, B 21; LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 20; ed. br., p. 28.

isto se deve tão somente à constatação de que tanto estas quanto aquela são do domínio da razão pura, e que os conhecimentos que detêm ou pretendem deter devem ser não apenas sintéticos<sup>67</sup>, mas também fundados independentemente de qualquer experiência.

Com efeito, o malogro desse pretensão saber já indicava que se deveria tomar o caminho em direção ao que a Metafísica partilhava com as ciências de sucesso: ora, como já se viu, a Matemática e a Física não tinham apenas o caráter de um conhecimento sintético, mas também e principalmente surgiam da razão pura, uma fonte genuinamente *a priori*.

Tratava-se, com efeito, de uma fonte tão segura em virtude da imutabilidade de suas leis, que a essas ciências naturais não cabia como método senão retirar da própria razão os princípios que determinam em última instância todos os seus juízos acerca de seus objetos<sup>68</sup>. Se a razão é, como o próprio Kant ressalta, a faculdade dos princípios do conhecimento *a priori*, a razão pura é, a rigor, a faculdade que contém os princípios do conhecimento absolutamente *a priori*, isto é, de um conhecimento que não se ocupa do que quer que seja que derive da experiência ou da sensação<sup>69</sup>. De sorte que, se o que aqui se tem em vista é a Metafísica como ciência do supra-sensível, não há tarefa mais correta do que buscar nessa faculdade, ou seja, na razão

<sup>67</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 25; ed. br., p. 35.

<sup>68</sup> CRP, B 24 - 25; HEIDEGGER, *Kant und das Probl.*, S. 10; ed. fr., p. 70.

<sup>69</sup> CRP, B 25.

pura, os fundamentos de sua possibilidade.

Decerto que o haver reconhecido possuir a Metafísica a mesma fonte da qual derivam todos os princípios das ciências sustentou por muito tempo a crença em sua inabalável validade, impedindo, assim, o reconhecimento de seu malogro. Mas é justamente a partir desse mesmo fato que se pode vislumbrar um caminho através do qual se encontrariam fundamentos definitivamente seguros para a ciência do supra-sensível<sup>70</sup>.

### 1.1.5 A Metafísica: conhecimento sintético *a priori*

Embora a Metafísica Especial tenha a possibilidade de conhecer o supra-sensível, fim ao qual pretende a filosofia de Kant, este não é de modo algum o ponto de partida de sua investigação<sup>71</sup>. Se fosse assim, a *crítica* teria dado lugar a mais uma doutrina metafísico-dogmática, visto que ela não teria tido jamais o ensejo de manifestar sua urgência. À investigação filosófica seria suficiente – como fora até então para o dogmatismo – reportar-se a seus objetos supra-sensíveis mediante simples conceitos<sup>72</sup>, bastando que respeitasse a não-contradição como único critério<sup>73</sup>. Este critério meramente analítico tem, contudo, uma consequência

<sup>70</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, pp. 18 – 24.; ed. br., p. 25-33.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ...*, S. 10; ed. fr., p. 70.

<sup>72</sup> CRP, B XVI; HEIDEGGER, *Kant und das Probl.*, S. 10; ed. fr., p. 70.

<sup>73</sup> CRP, B7; B 10.

inaceitável: servindo-se exclusivamente dele, a Metafísica jamais se tornaria ciência, pois nunca poderia – tal como se exige de todo conhecimento – ganhar uma efetiva ampliação<sup>74</sup>. A mera posse de conceitos sem qualquer origem empírica, bem como a deste único critério, apenas lhe confere a clareza exata desses conceitos através do método de análise, e não lhe garante jamais a correspondência às realidades<sup>75</sup>. Se todo conhecimento deve ser, em seu sentido preciso, sintético, isto é, se deve constituir não apenas uma ligação de simples conceitos num juízo, mas uma síntese destes com objetos reais<sup>76</sup>, a Metafísica, aspirando a tal estatuto, deve ser, do mesmo modo, conhecimento sintético<sup>77</sup>. Entretanto, por encontrar neste critério uma grande segurança, já que através dele se evita toda sorte de contradições entre conceitos, a Metafísica não pôde jamais notar o uso indevido que dele fazia: não suspeitava que, em seus juízos, muitos predicados ultrapassavam o que era meramente pensado nos conceitos, acrescentando a estes conteúdos totalmente alheios a seu sentido. Por outras palavras: a Metafísica usava de um critério para os juízos analíticos – a não-contradição – tomando-o como condição suficiente para a constituição de seus conhecimentos que, como todo e qualquer conhecimento, só se produzem mediante uma síntese *a priori*. Sobre tal ligação entre conceitos diversos nenhum método de análise é capaz de decidir o que quer que seja<sup>78</sup>. E não

---

<sup>74</sup> CRP, B 10.

<sup>75</sup> CRP, B 10.

<sup>76</sup> CRP, B 17 – 18.

<sup>77</sup> CRP, B 18; B 24.

<sup>78</sup> CRP, B 10 – B 14.

parece descabido reconhecer em todo esse procedimento ao menos uma das causas de as teses da Metafísica estarem sempre sujeitas a uma eterna disputa e, por conseguinte, fadadas ao completo malogro<sup>79</sup>.

Isto mostra que o erro da Metafísica reside – pelo menos nesse momento<sup>80</sup> – não em sua pretensão de procurar conhecer o supra-sensível, mas no caminho que tomou para a realização de tal intento. Ainda não percebia Kant que a impossibilidade da Metafísica – sobretudo a Metafísica Especial, o que adiante ficará mais claro – era justamente a incognoscibilidade de seus objetos. Parecia ainda que fosse apenas um erro de método<sup>81</sup>. À Metafísica já não era permitido reportar-se tranqüilamente (entenda-se: mediante um critério analítico) a objetos que não tinham qualquer origem na experiência, no mundo sensível, e que, além disso, supusesse conhecê-los *a priori*. Se a Metafísica almejava alcançar, sinteticamente e *a priori*<sup>82</sup>, o conhecimento dos entes supra-sensíveis, deveria seguir as pegadas das ciências da natureza, pois que estas já detinham esse conhecimento acerca de seus objetos. Ora, este sucesso não poderia significar senão que o conhecimento *a priori* dos objetos em geral era possível. Faltava à Metafísica saber como o era. Diz Kant:

“A Matemática oferece-nos um exemplo brilhante de quanto se pode ir longe no conhecimento *a priori*, independente da experiência”.<sup>83</sup>

<sup>79</sup> CRP, B 19.

<sup>80</sup> LEBRUN, *Kant et la fin* ..., pp. 22, 23; ed. br., pp. 31-32.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> CRP, B 18.

<sup>83</sup> CRP, B 8, *KrV*, *ibid.*: “Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntnis a priori bringen können”.

A pergunta é, pois: como é possível o conhecimento em geral? Isto é, se há uma espécie de objetos de que pode haver ciência, urge procurar a possibilidade do conhecimento dos objetos em geral, pois a garantia dessa possibilidade assegura justamente o fundamento de toda e qualquer ciência particular. A condição de possibilidade da Metafísica é, portanto, a mesma de qualquer outra ciência: a condição de possibilidade do conhecimento em geral. Com efeito, sabe-se que o que constitui todo e qualquer conhecimento não é senão a unidade sintética *a priori* de objetos mediante conceitos em um juízo<sup>84</sup>. Nada mais urgente: se o que importa a Kant é a possibilidade da Metafísica como ciência, seria preciso perguntar como é possível a síntese *a priori*.

### **1.1.6 O método para a fundamentação da Metafísica: a necessidade de uma *crítica* da razão pura**

Desde já se pode entrever que o método que conduzirá a investigação filosófica em vista da fundamentação da Metafísica já não é o de reportar-se diretamente aos objetos. Pergunta-se: a quais objetos? Àqueles de que se ocupa a Metafísica Especial, naturalmente, já que, do contrário, recair no dogmatismo seria, como se viu, inevitável consequência. Seria, então, lícito supor que o curso da pesquisa deveria encaminhar-se para a Metafísica Geral, para a Ontologia, pois,

---

<sup>84</sup> CRP, B 196.

sendo ela propriamente a ciência do ente em geral, seria a mais capaz de enunciar as condições de possibilidade de acesso a todo e qualquer objeto<sup>85</sup>. A Ontologia deteria, desse modo, a própria condição de possibilidade da Metafísica Especial, ciência esta, cabe lembrar, de maior interesse para Kant. Entretanto, cumpre notar que, uma vez posta em questão a validade do conhecimento em geral, a Metafísica Especial já não é a única, dentre as supostas ciências do supra-sensível, a sofrer um abalo. O problema de direito de todo conhecimento em geral impõe-se justamente quando a possibilidade de acesso aos objetos para as ciências em geral já não é um pressuposto tranqüilamente aceitável. Como bem mostra Heidegger, “é a partir daí que toda enunciação relativa ao ente torna-se suscetível de ser provada”<sup>86</sup>.

Eis aqui um ponto crucial para a compreensão do percurso do pensamento kantiano: no momento em que a investigação filosófica, impedida de ocupar-se da Metafísica Especial, parecia orientar-se para a Metafísica Geral, para a Ontologia, vê-se, ao contrário, que a pergunta pela possibilidade do conhecimento *a priori* dos objetos, a pergunta pelos fundamentos da enunciação do ente em geral, compromete necessariamente a segurança da própria Ontologia, da própria Metafísica Geral. As palavras de Heidegger são muito luminosas:

“Com essa fundamentação da Metafísica assim posta, Kant entra imediatamente em discussão com Aristóteles e Platão. Pela primeira vez a Ontologia se torna aqui um problema. Com isso, o edifício da Metafísica Tradicional sofre seu primeiro e mais

<sup>85</sup> HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ...*, S. 11; ed. fr., p. 71; LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 40; ed. br., p. 56.

<sup>86</sup> HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ...*, S. 10; ed. fr., p. 70.

profundo abalo. A vaga evidência com que a *Metaphysica Generalis* tratava até aqui a generalidade do *ens commune* se dissipa. (...) A fundamentação da Metafísica na totalidade corresponde, então, a desvelar a possibilidade interna da Ontologia.”<sup>87</sup>

Diante disso, Kant é obrigado a reconhecer a necessidade de um recuo: antes que se pusesse às claras o pressuposto de toda e qualquer teoria, antes de assegurar-se do que “é certo, senão em relação ao objeto, pelo menos em relação à natureza e aos limites desse modo de conhecimento”<sup>88</sup>, toda relação direta a objetos deveria ser suspensa para a Metafísica. Para que o pensamento filosófico pudesse constituir, dali em diante, quer uma Ontologia, ou ainda, uma Cosmologia, uma Psicologia, uma Teologia, isto é, uma teoria do ente em geral ou dos entes especiais, voltar-se para a razão, tomá-la como ponto de partida, seria, agora, tarefa imprescindível. Pois o descobrimento da possibilidade de todo conhecimento *a priori* dos objetos ou dos entes em geral implica em garantir legitimidade a esta capacidade de fato da razão – fonte legítima de todo conhecimento – de conhecer *a priori*. Implica, portanto, em compreender a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*<sup>89</sup>. Toda a Metafísica futura, ciência que jamais existira até então, depende de um retorno ao

<sup>87</sup> Ibidem, S. 12: “Mit der so ansetzenden Grundlegung der Metaphysik bringt sich aber Kant unmittelbar in das zwiespräch mit Aristoteles und Plato. Ontologie wird jetzt überhaupt zum erstenmal Problem. Damit kommt die erste und innerste Erschütterung in das Gebäude der überlieferten Metaphysik. Die Unbestimmtheit und Selbstständigkeit schwinden, in der *Metaphysica generalis* bisher von der “Allgemeinheit” des *ens commune* handelte. (...) Grundlegung der Metaphysik im ganzen heisst Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie.”; ed. fr., p. 72.

<sup>88</sup> KANT, Rx 5116, apud LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 23; ed. br., p. 32.

<sup>89</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 18; ed. br., p. 26.

começo<sup>90</sup>, ao momento em que um desvio acarretou a sua própria impossibilidade, a sua própria inexistência enquanto ciência<sup>91</sup>. A necessidade de uma crítica da razão pura não irrompe senão dentro desse horizonte.

Diante disso, não poderia ser outro o percurso traçado por Kant: a tarefa da Metafísica deve ser postergada até o momento em que a crítica da razão possa oferecer os fundamentos do sistema de todo conhecimento *a priori*<sup>92</sup>. Tarefa esta que não demandaria um tempo demasiado longo, a ponto de ameaçar a elaboração – tal como Kant a planejava – de uma futura Metafísica. E isto tão somente porque a crítica tem pouquíssima extensão, pois limita-se a um rastreamento dos elementos da razão, cujo circuito é suficientemente demarcável. Na crítica, a razão torna-se objeto para si mesma e sua única intenção é esquadriñar a sua capacidade de conhecer, seu único interesse é determinar a natureza do próprio conhecimento<sup>93</sup>:

“(…) que um sistema como este possa ser de uma extensão bastante reduzida, para que esperemos acabá-lo inteiramente, pode-se já conjecturar antecipadamente pelo facto de o nosso objecto não ser aqui a natureza das coisas, que é inesgotável, mas o entendimento que julga a natureza das coisas e, ainda, o entendimento considerado unicamente do ponto de vista dos nossos conhecimentos *a priori*, cujas riquezas não podem ficar-nos escondidas, pois não precisamos buscá-las fora de nós e tudo faz presumir que serão assaz restritas, para que possam ser totalmente captadas, julgadas quanto ao seu valor ou desvalor e apreciadas corretamente”<sup>94</sup>

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 19; ed. br., p. 27.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 27; ed. br., pp. 37-38.

<sup>93</sup> *Ibid.*, pp. 28 – 29; ed. br., p. 40-41.

<sup>94</sup> *CRP*, B 26-27, A 13, *KrV*, *ibid.*: “Denn dass dieses möglich sei, já dass ein solches System von nicht gar grossen Umfange sein könne, um zu hoffen, es ganz zu vollenden, lässt sich schon zum voraus daraus ermessen, dass hier nicht die Natur der Dinge, welche unerschöpflich ist, sondern der Verstand, der über die natur der Dinge

Assim, a crítica da razão pura não será jamais um conhecimento constituído por uma coleção sem fim de objetos. A crítica será útil apenas negativamente, já que em nada participa da ampliação efetiva dos conhecimentos da razão, cabendo-lhe tão somente evitar que a razão se desvie do caminho para um conhecimento seguro<sup>95</sup>.

É justamente por isso que a crítica irá se confundir com o próprio método<sup>96</sup>, cujo descobrimento nenhuma prática é capaz de propiciar<sup>97</sup>. O método deve ser, portanto, prévio. Sobretudo porque, se falta um método que dirija seu uso, a razão estará sempre sujeita ao extravio, assim como antes ocorrera e precisamente por esse motivo<sup>98</sup>. Ora, a distinção entre Ciência e Metafísica, segundo a qual esta difere

urteil, und auch dieser wiederum nur in Ansehung seiner Erkenntnis a priori, den Gegenstand ausmacht, dessen Vorrat, weil wir ihn doch nicht auswärtig suchen dürfen, uns nicht verborgen bleiben kann, und allen Vermuten nach klein genug ist, um vollständig aufgenommen, nach seinem Werte oder Unwerte beurteilt und unter richtige Schätzung gebracht zu werden”.

<sup>95</sup> CRP, B 25.

<sup>96</sup> HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ...*, S. 16; ed. fr., p. 76; LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 27; ed. br., p. 37. Conquanto não tenha definido precisamente o conceito de método usado aqui, – já que o mapeamento dos conceitos kantianos fundamentais será tarefa subsequente ao estudo preliminar que ora apresentamos – seria útil, ao menos nesse momento, recorrer a BASCH (cf. *Essai critique ...*, cap. 1), a fim de esclarecer minimamente a definição do conceito de método que se utiliza aqui. Diz BASCH: “Le terme méthode embrasse plusieurs significations. On peut entendre, par méthode, tout d’abord les voies qui ont amené un savant à se poser certains problèmes, et alors la méthode peut être dite méthode de découverte. En seconde lieu, on appelle méthode – c’est là, ce qu’en terme de science, on appelle la méthode proprement dite, – les voies et moyens particuliers par lesquels ce savant est parvenu à résoudre ces problèmes. Enfin, et subsidiairement, on peut encore entendre par méthode la façon particulière dont le savant expose les résultats de ses recherches, et c’est là ce que j’appellerait méthode de exposition.” Diante dessas definições, o conceito de método usado aqui não parece corresponder senão ao primeiro significado. Pois não é possível percorrer as vias próprias a uma ciência particular ou ainda expor seus resultados, se essa ciência – seja a metafísica ou até mesmo o sistema das faculdades de conhecimento, isto é, a Crítica – sequer se constitui. Tanto esta quanto aquela ainda estão por serem descobertas, dependendo, para tanto, justamente de um método que permita tal intento. Vale novamente citar BASCH, *Essai critique ...*, p. 4: “Etant donné que le but de toute recherche consiste à fixer les éléments aprioritiques de la connaissance logique, de l’action morale et du jugement esthétique, comment le philosophe procédera-t-il à la découverte de ces éléments aprioritiques, c’est en ces termes que se pose le problème de la méthode de découverte des trois Critiques. [grifo meu]”

<sup>97</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 27; ed. br., p. 37.

<sup>98</sup> Ibidem.

daquela pela anterioridade necessária do método em relação ao exercício da razão, já fora enunciada na *Dissertação* de 1770<sup>99</sup>. Quem a indica a Kant é, com efeito, Lambert, que entrevê não apenas a distinção, mas também o seu corolário: a Metafísica deixará de ser um conhecimento de coisas para tornar-se “um registro da razão”<sup>100</sup>. O descobrimento desse método compete, portanto, exclusivamente à razão. Neste sentido, a crítica é, de certo modo, insólita, pois deve obedecer ao método a cada momento em que o descobre. De onde é possível supor que, na crítica, a razão se descobre em cada pormenor, até saber que é incapaz de avançar<sup>101</sup>.

Daí que a crítica assuma a forma de uma recensão dos elementos da razão, a saber, faculdades, conceitos, princípios, Idéias. Uma vez encontrado o ponto de partida e havendo sempre a segurança de que o método não vai se desgarrar, a crítica pode seguramente perguntar como, a partir de sua própria natureza, a razão é capaz de conhecer. Todavia, essa questão traz consigo uma consequência da maior importância para o pensamento filosófico: é preciso admitir que a ciência da própria capacidade de conhecimento da razão manifesta, ao mesmo tempo, a incapacidade dessa faculdade; a compreensão da natureza da razão implica na demarcação dos seus limites, exige que finalmente se inteire do que lhe é absolutamente inacessível.

---

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid., pp. 28-29; ed. br., pp. 39-41.

A crítica vai ampliando cada vez mais a distância entre a Metafísica e as ciências, a ponto de essa distância já não ter o caráter de mera diferença de objetos num mesmo território, mas de inegável reconhecimento de duas naturezas distintas. Ao mesmo tempo em que ocorre esse afastamento das ciências de modo tão radical, a Metafísica vai se aproximando cada vez mais da crítica, a ponto de ser completamente absorvida por ela<sup>102</sup>.

### 1.1.7 Os limites da razão: finitude do conhecimento humano

Que é, com efeito, esse algo inalcançável pela razão, a que domínio pertence o que escapa a seu poder de conhecer? Para torná-lo patente, é preciso saber, primeiro, como a razão se dá conta dessa limitação e o que tal limitação realmente significa. Ora, o descobrimento de seus elementos fez que ela reconhecesse a

<sup>102</sup> Uma objeção aqui é, contudo, possível: se isto realmente irá ocorrer com a Metafísica, não seria então deveras contraditório que Kant persistisse em seu projeto de escrever, depois da *Crítica*, não apenas uma Metafísica da Natureza, mas também uma Metafísica dos Costumes? E não cabe duvidar de tal intenção: não só por já se encontrar manifestamente delineada, na *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade Judicativa* (cf., *Erste Einl.*, cap. I, II) a distinção entre um *sistema da Filosofia*, isto é, o sistema de um conhecimento racional por conceitos, e o *sistema das faculdades do conhecimento*, cuja *crítica* irá fornecer as condições de possibilidade daquele, mas principalmente por Kant ter escrito depois a sua Metafísica da Natureza (refiro-me aqui à edição, feita por Pöhlitz, em 1821, dos manuscritos intitulados *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, considerados como o *sistema da Metafísica da Natureza*, que Kant teria escrito, mas que não chegara a publicar (Cf., FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, pp. 164 – 167.), bem como a Metafísica dos Costumes (1797). Cumpre notar, com efeito, que já naquela *Introdução*, Kant não separa a *Crítica da Metafísica*, mas sim da *Filosofia*; tais são os conceitos usados por ele. Trata-se aqui, porém, apenas de reconhecer uma tal ambigüidade que envolve os conceitos de *Crítica*, *Metafísica* e *Filosofia*, já que ela parece indicar que essa polissemia derive da novidade da *crítica* até mesmo para o próprio Kant. Todavia, não no que concerne a seu projeto e a sua necessidade de irrupção – do que Kant parecia bem seguro, como o mostram muitas passagens aqui – mas às suas conseqüências tão avassaladoras para o pensamento filosófico, a ponto de a linguagem kantiana, não modificando totalmente os conceitos da tradição, cair muitas vezes em uma pluralidade de sentidos. Com relação à *Terceira Crítica*, isto ocorrerá com os conceitos de *fim*, de *finalidade*, a respeito de cujo significado se pode perguntar se ele não se modifica de tal modo a ponto de chegar a esvaziar-se de seu sentido tradicional.

faculdade sobre a qual repousa, em última instância, toda a essência do conhecimento humano: a intuição<sup>103</sup>.

Pode-se mesmo dizer que, no que concerne ao pensamento kantiano em sua relação com a tradição, é precisamente a intuição que abrange o fundamento do conhecimento em geral. Sem nos determos na especificidade dessa faculdade, no seu papel crucial, o conhecimento humano, como Kant o concebe, seria incompreensível. Pois o fundamento do conhecer, a sua possibilidade depende de uma intuição originária (*intuitus originarius*)<sup>104</sup>; e seria até mesmo mais exato afirmar que o conhecimento não é senão a própria intuição<sup>105</sup>. A intuição é, desse modo, originária, porque nela o ente, seu próprio objeto, é originalmente criado. Conhecer nada mais é, assim, do que a intuição imediata da totalidade do ente, na medida em que esse conhecimento é capaz de criá-lo na própria intuição. E o é de tal maneira que todo pensamento é prescindível, não faz parte da estrutura desse conhecimento criador, uma vez que este já de antemão detém, imediatamente – isto é, não discursivamente –, a essência, (o ser) deste ente<sup>106</sup>. É possível dizer, então, que a essência do conhecimento está fundamentalmente na criação, conhecimento que não encontra, portanto, nenhum limite, pois tem acesso absoluto à essência de todas as coisas. Um conhecimento desse modo infinito só é dado a um ser cuja

<sup>103</sup> HEIDEGGER, *Kant und das Probl. ....*, S. 21; ed. fr., p. 83.

<sup>104</sup> *Ibidem*, S. 24; ed. fr., p. 85.

<sup>105</sup> *Ibid.*, S. 25; ed. fr., p. 86.

<sup>106</sup> *Ibid.*, S. 24-25; ed. fr., pp. 85 – 86.

potência seja do mesmo modo infinita. Apenas um ser divino, um ser superior pode deter tamanho poder. De sorte que esse conhecimento infinito, absoluto, é dado apenas a Deus.

A finitude do conhecimento humano só é, portanto, determinável a partir da consideração da potência infinita do conhecimento divino<sup>107</sup>. E já que a essência desse conhecimento é dada por uma intuição criadora, há que se admitir que o limite do conhecimento humano se deve a uma intuição não criadora. Por sua impotência para criar os objetos, à intuição humana não é dado o acesso às coisas mesmas, ao ente enquanto tal. Sua finitude, ao menos definida negativamente, deriva, então, de sua incapacidade de criar. A determinação positiva da finitude da intuição humana advém, por sua vez, do seu caráter receptivo: a intuição finita humana é essencialmente receptividade. O conceito kantiano de intuição sensível fica restrito ao conhecimento humano tão somente: se ela não cria os entes, a intuição humana deve ser, não obstante, capaz de recebê-los, para que a razão humana possa enfim buscar-lhes o conhecimento. A intuição humana deve ser, portanto, sensível:

“A intuição humana não é “sensível” porque sua afecção se produz por meio dos órgãos dos sentidos; a relação é inversa: é porque nossa existência é finita – existente por meio do ente que já é e ao qual ela é abandonada – que ela deve necessariamente recebê-lo, o que significa que ela deve oferecer ao ente a

---

<sup>107</sup> Ibid., S. 24; ed. fr.; p. 85.

possibilidade de se anunciar (...) A essência da sensibilidade se encontra na finitude da intuição.”<sup>108</sup>

Sem essa receptividade, ente algum se daria e, por conseguinte, nenhum conhecimento seria possível. Sabe-se que toda intuição exige um conceito, se se trata de vencer a imediatidade do múltiplo sensível. Mas, como o próprio Kant o diz, todo conceito sem intuição é vazio, isto é, sem que esta lhe ofereça, através de sua natureza receptiva, os entes aos quais todo conceito deve se referir.

Daí decorre também que o conhecimento humano, enquanto finito, é necessariamente discursivo, já que toda referência aos entes, mesmo a mais presa aos dados empíricos, só é possível pela mediação de conceitos num juízo. Eis o que propriamente caracteriza o pensamento: uma representação geral que ultrapassa a singularidade do imediatamente dado na intuição sensível, pela mediação de conceitos num juízo<sup>109</sup>. A dependência da discursividade e, por conseguinte, do pensamento, acusa a finitude do conhecimento humano, visto que a necessidade de pensar não provém senão do caráter não criador de sua intuição. O conhecimento humano envolve, portanto, não apenas uma faculdade capaz de oferecer-lhe objetos, mas também uma outra que, através de um ato unificador espontâneo, possa conferir unidade às características singulares destes entes. O intelecto tem,

---

<sup>108</sup> HEIDEGGER, “*Kant und das Problem...*”, S. 26: “Die menschliche Anschauung deshalb “sinnlich”, weil ihre Affektion durch “Sinnes”-Werkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist – inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert – deshalb muss es notwendig das schon Seiende hinnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden. (...) Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung.”; ed. fr., p., 87.

<sup>109</sup> *Ibidem*, S. 28-29; ed. fr., p. 90.

por isso, um papel extremamente importante, mas sua espontaneidade deve sempre respeitar os limites da intuição, já que a natureza receptiva desta limita a espontaneidade daquele<sup>110</sup>.

A coisa-em-si, a essência última das coisas-mesmas, cujo território extravasa toda experiência possível, eis o que será a partir de agora definitivamente inacessível à razão humana, uma vez que a sua finitude não lhe permite ir além dos limites da intuição sensível. A distinção entre fenômeno e coisa-em-si reside justamente no caráter finito da razão humana. O fenômeno é nada menos que o ente que se mostra à intuição sensível, o que lhe aparece segundo as suas determinações formais que lhe permitem recebê-los. Entes que, unicamente nestas condições – isto é, enquanto fenômenos –, podem se tornar objeto para o intelecto humano numa experiência possível.

### 1.1.8 A impossibilidade da Metafísica real. A Metafísica como ciência não-teórica

Se a restrição do conhecimento humano à experiência possível é o efeito inegável da crítica<sup>111</sup>, o descobrimento da finitude da razão humana, a demarcação de seus limites, parece obrigar-nos a reconhecer, enfim, que, na intenção de

<sup>110</sup> HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Grundprobl. ...)*, Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944, Band 24, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975, Kap. 3, § 14 - c.; Tr. fr. par Jean-François Courtine, Paris: Gallimard, 1985.

<sup>111</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p., 32; ed. br., p. 44.

fundamentar a Metafísica, a *Crítica* acaba por extingui-la por completo<sup>112</sup>. A Metafísica, afinal, nunca deixaria mesmo de ser empresa de visionários: uma vez traçados esses limites, como é possível sustentar uma ciência como a Metafísica, que é por excelência, a ciência do supra-sensível? “*Numenorum non datur scientia*”<sup>113</sup>: eis o inevitável corolário da crítica<sup>114</sup>. Buscar nessa ciência o conhecimento das realidades como coisas-em-si, uma teoria referente ao domínio do Incondicionado, isto é, do *em-si* dos entes reais, já nada disso será permitido. É claro que o conhecimento das realidades é possível, mas apenas enquanto fenômenos; o que será tarefa para as ciências naturais. Mas a Metafísica é genuinamente ciência do supra-sensível: ao ocupar-se de realidades, o que ela visa, em última instância, não é o que nestas há de individual e singular, mas o que há de mais universal. Nada que seja do domínio do sensível lhe diz respeito<sup>115</sup>. A esta tão eminente ciência parece não restar, portanto, uma vez determinada a incognoscibilidade do supra-sensível, senão reconhecer o seu engano. Diante desse resultado, a redução da pesquisa filosófica, a partir da crítica, à legitimação das ciências positivas, parece então consequência fatal: a Filosofia agora, proibida de desgarrar-se para além da experiência, já não seria senão uma disciplina meramente instrumental, cuja única tarefa consistiria em investigar e fundamentar os princípios do conhecimento científico<sup>116</sup>. Diante disso, o

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 34; ed. br., pp. 47-48.

<sup>113</sup> *Ibid*

<sup>114</sup> *Ibid*.

<sup>115</sup> *Ibid*, p. 36; ed. br., pp. 50-51.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 15; ed. br., pp. 21-22.

conhecimento filosófico perderia toda autonomia – é preciso admitir –, mas apenas se nos satisfizemos com essa conclusão. Todavia, o absurdo dessa consequência oferece-nos indícios de que a crítica, ao invés disso, foi capaz de chegar mais perto, como nunca se viu antes<sup>117</sup>, da natureza da Metafísica: sem a crítica, o desvio primordial à sua constituição<sup>118</sup> jamais poderia ter sido descoberto. Deve-se reconhecer: a Metafísica real não passou de ilusão<sup>119</sup>. Mas, proclamar a sua impossibilidade absoluta seria apressado demais, seria reduzir a legitimidade do conhecimento ou do saber apenas com a sua dimensão objetiva<sup>120</sup>. Sem dúvida que a Metafísica, considerada como um conhecimento objetivo, não se sustenta: se o supra-sensível é concebido como a essência última e completamente inacessível do real, urge concluir que uma ciência dedicada à determinação objetiva do supra-sensível tornou-se, depois da crítica, totalmente descabida. A Metafísica como ciência do ente enquanto ente, como conhecimento da coisa-em-si, como Ontologia, como foi anteriormente compreendida, está de uma vez por todas extinta<sup>121</sup>.

Mas é preciso notar: o reconhecimento da finitude da razão humana não foi capaz apenas de manifestar a impossibilidade da Ontologia. A Metafísica Especial está do mesmo modo condenada: se uma teoria de coisas consideradas em si

<sup>117</sup> HEIDEGGER, *Grundprobl. ....*, Kap. 3, § 13 – a, §14 - c.

<sup>118</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ....*, p. 22, 23; ed. br., p. 30-31.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 25; ed. br., pp. 35-36.

<sup>120</sup> CRP, B 702.

<sup>121</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ....*, pp. 38, 39; ed. br., p. 54-55.

mesmas tornou-se completamente inadmissível, se está proibido o acesso à essência última de qualquer objeto, já que o seu domínio ultrapassa todo o limite da experiência possível, que seria de uma ciência cujos objetos não podem sequer manifestar-se como fenômenos? :

“O kantismo é então um ceticismo de novo estilo: já que todo saber supõe uma Ontologia de seu domínio, que poderia ainda significar um “saber” livre de toda Ontologia? [grifo meu] Kant arruinou a Metafísica Especial.”<sup>122</sup>

A Metafísica real<sup>123</sup>, isto é, enquanto ciência *teórica*<sup>124</sup> do supra-sensível, quer seja compreendida como ciência do ente em geral ou dos entes especiais, deve ser, portanto, definitivamente abandonada<sup>125</sup>.

### 1.1.9 A Metafísica: “ciência em um sentido inédito”

Eis o que precisamente caracteriza aquele desvio a que já nos referimos e que apenas a crítica permitiu descobrir: a Metafísica sempre buscou o conhecimento do supra-sensível, concebendo-o simplesmente como um objeto, isto é, reportando-se a ele como as ciências dos entes particulares fazem em relação a suas realidades,

---

<sup>122</sup> Ibidem, p. 39: “Le kantisme est donc un scepticisme d’un nouveau style: puisque tout savoir suppose une ontologie de son domaine, que pourrait encore signifier un “savoir” libre de toute ontologie? [grifo meu] Kant a ruiné la métaphysique spéciale.”; ed. br., p. 55.

<sup>123</sup> Ibid., p. 25; ed. br., p. 35.

<sup>124</sup> Ibid., pp. 37 – 38; ed. br., pp. 52-54.

<sup>125</sup> Ibid., pp. 35 – 38; ed. br., pp. 49-53.

como coisas em geral<sup>126</sup>. É isto justamente o que define a postura dogmática da Metafísica até o aparecimento da crítica:

“A Metafísica clássica foi, antes de tudo, segundo Kant, uma Ontologia não criticada.”<sup>127</sup>

Pode-se talvez dizer, sem exagero, que o descobrimento desse desvio encerra uma grande transformação do pensamento filosófico a partir de Kant. É certo que a crítica se instaura no interesse da Metafísica<sup>128</sup>, na intenção de “limpar-lhe o terreno”, atravancado que estava até então por toda sorte de pretensas doutrinas, para, enfim, abrir-lhe o caminho para um conhecimento livre de quaisquer riscos.

O efeito dessa transformação é, como se viu, deveras surpreendente. Pois a crítica revela que o erro da Metafísica não era apenas de método, mas de incompreensão de sua própria natureza<sup>129</sup>: apenas a partir de uma mudança no método da investigação é que a Metafísica pôde se tornar ciente dessa incompreensão. E se este desvio levou ao insucesso da Metafísica, isto indica que a má escolha do percurso traçado até então a comprometeu enquanto ciência, mas não em sua intenção.

Sem dúvida, os efeitos da crítica abalaram os alicerces sobre os quais a Metafísica real se apoiava, mas não conseguem atingir ainda a Metafísica como

<sup>126</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, p. 18.

<sup>127</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 38: “La métaphysique classique fut, avant tout, selon Kant, une ontologie non critiquée.”; ed. br., p. 54.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 24; ed. br., p. 34.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 22, 23; ed. br., p. 29-31.

disposição natural. Se a razão encontra em si mesma esta propensão para ultrapassar os limites do empírico, é precisamente porque encontra na Metafísica o seu interesse mais primordial – pode-se talvez até dizer, a sua destinação. E assim como já não é permitido considerar a Metafísica como ciência efetiva, do mesmo modo não se pode deixar de admiti-la como disposição intrínseca à faculdade pura da razão, da qual – exigência de sua própria natureza – a razão nunca se verá livre. Vale, pois, citar Kant:

“(…) a Metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*Metaphysica Naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma Metafísica.”<sup>130</sup>

Da razão, diz Kant, “sempre nasce uma Metafísica (seja ela qual for)”<sup>131</sup>. A razão estaria, assim, fadada a deparar-se sempre e incessantemente com questões que ela mesma se põe e para as quais nunca será capaz de encontrar resposta.

Mas se não é possível uma solução para esses problemas, isto não significa que eles sejam totalmente desprovidos de sentido. E se Kant insiste em procurar a possibilidade da Metafísica como ciência, é tão somente porque a simples

<sup>130</sup> CRP, B 21 – 22; KrV, *ibid.*: “(...) Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne dass blosser Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben.”

<sup>131</sup> CRP, B 22.

constatação da Metafísica como disposição essencial à natureza da razão não alcança o propósito da crítica. É preciso chegar a uma certeza, mesmo que esta nos obrigue, enfim, a reconhecer a incognoscibilidade dos objetos da Metafísica ou a indecidibilidade de suas questões<sup>132</sup>. Se se busca para estes objetos uma determinação objetiva, tal será, com efeito, o resultado da crítica. Mas isto só mostra seu aspecto negativo. Resultado este que não é suficiente por não ser capaz de conferir minimamente um sentido a essa propensão da razão para a Metafísica. Qual é, então, esse sentido?

Aqui está o ponto capital: conferir um sentido à Metafísica como disposição natural será o mesmo que garantir a sua possibilidade enquanto ciência. Não seria isto, no entanto, contrário aos resultados da crítica? Já não foi dito que a Metafísica nunca será ciência teórica? Decerto que isto já se sabe, do mesmo modo que também ficou patente que não reconhecer a Metafísica como ciência seria o mesmo que negar à razão o que lhe é mais intrínseco, o que a determina essencialmente em sua natureza, a saber, seu interesse pelo supra-sensível. Ora, isto significa que, apesar de o conhecimento humano permanecer dentro dos limites do mundo fenomênico – único domínio de que pode haver conhecimento objetivo –, ainda assim, permanece em nossa razão uma incapacidade de desvencilhar-se por completo dos objetos supra-sensíveis. Tudo isto nos leva, então, a reconhecer em

---

<sup>132</sup> CRP, B 22.

Kant uma amplitude maior ou uma transformação do significado do conceito de ciência – ao menos no que se refere à Metafísica. Lebrun é muito elucidativo:

“Ele [Kant] reprova nela [na Metafísica] (...) menos a audácia de se apresentar como ciência que a ingenuidade que consiste em fazer de “ciência” o sinônimo de “teoria”. Uma coisa é dizer: não há Metafísica porque não há teoria senão no âmbito da experiência. Outra coisa é: já que não há teoria senão no âmbito da experiência, a Metafísica é uma ciência sem ser uma teoria, então, o é em um sentido inédito.”<sup>133</sup>

### 1.1.10 A Metafísica e o supra-sensível depois da crítica

Não há hora mais oportuna para perguntar: que resta enfim da Metafísica? Se ela já não pode ser, tal como concebiam os metafísicos dogmáticos, um conhecimento “teórico”, se ela não pode ser uma teoria do ente enquanto tal ou de entes especiais, que espécie de ciência ou de saber pode ela constituir? Com efeito, se não se puder determinar com maior precisão o seu objeto, nenhuma clareza haverá sobre tal ciência. Compreender a nova concepção de ciência determinada pela Metafísica implica em compreender, depois da crítica, o supra-sensível como seu objeto:

“uma vez manifesta a restrição das significações ditas ontológicas ao sensível, os objetos inteligíveis são entregues a um pensamento radicalmente distinto do conhecer e o ser do supra-

<sup>133</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, pp. 35-36: “Il [Kant] lui [a Metafísica] reproche (...) moins l’audace qu’il y avait à se présenter comme science que la naïveté qui consiste à faire de “science” le synonyme de “théorie”. C’est tout autre chose que dire: il n’y a pas de métaphysique, puisqu’il n’y a de théorie qu’au niveau de l’expérience – et: puisqu’il n’y a de théorie qu’au niveau de l’expérience, la métaphysique est une science sans être une théorie, donc en un sens inédit.”; ed. br., p. 50.

sensível ao seu enigma. Uma Metafísica segura de sua independência tem chance de nascer. Que será ela?”<sup>134</sup>

Para tanto, é preciso supor que a crítica permitiu que a Metafísica dissipasse muito do que havia de obscuro em relação a esse objeto tão enigmático. Vejamos, pois, como isto foi possível.

O supra-sensível já não poderá ser concebido – como era para a Metafísica Geral<sup>135</sup>, para a Ontologia – como o ente enquanto ente ou como o ser em geral, isto é, como o que há de mais universal no ser. A impossibilidade da Ontologia como ciência do *ser-em-si-mesmo* não deriva senão disso: este algo inteligível, absolutamente universal, que determinaria a essência última das coisas não pode ser objeto de conhecimento, uma vez que não se encontra nada que lhe corresponda nos dados da intuição sensível. O supra-sensível, considerado desse modo, torna-se então – para usar a linguagem kantiana – um conceito vazio. O que não significa que já não seja possível nenhuma determinação dos objetos. A Ontologia não será completamente descartada, mas tão somente o seu aspecto dogmático: ela será legítima apenas na medida em que os seus objetos forem tomados como fenômenos, não mais como coisas-em-si. Deve-se, contudo, notar: a Ontologia, a Metafísica Geral sempre se interessou não por objetos particulares, “mas pelas

<sup>134</sup> Ibidem, p. 41: “Une fois mise en lumière la restriction des signification dites ontologiques au sensible, les “objets” intelligibles sont rendus à une pensée radicalement distincte du connaître et l’“être” du supra-sensible à son énigme. Une métaphysique sûre de son indépendance a chance de naître. Que sera-t-elle?”; ed. br., p. 57.

<sup>135</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, pp. 16-17.

propriedades do objeto *em geral* ou da “coisa”<sup>136</sup>. Ora, a busca pela compreensão do objeto, bem como de suas propriedades em seu aspecto geral significa que o que efetivamente sempre importou à Ontologia não diz respeito ao objeto especificamente, mas à possibilidade e ao modo como tais objetos são cognoscíveis para nós. É preciso admitir, então, que o supra-sensível, que antes era concebido na Ontologia dogmática, isto é, na *Metafísica Geral*<sup>137</sup> como o que há de *inteligível* nos entes em geral, torna-se, com a crítica, não mais uma propriedade das coisas mesmas, mas a relação entre as faculdades da razão humana e os seus objetos. A Ontologia permanece, portanto, com a crítica kantiana, e se confunde agora, porém, com a própria filosofia transcendental<sup>138</sup>. Confunde-se, pois, como diz Kant, justamente com aquela ciência para a qual importam menos os objetos do que o modo de conhecê-los<sup>139</sup>:

“Essa filosofia [a Filosofia Transcendental] faria igualmente abstração das diferenças entre os objetos e não consideraria senão a coisa em geral e, por consequência, a razão ela mesma: “Uma ciência das coisas em geral abstrai realmente de toda diferença e determinações das coisas enquanto objetos, e ela trata, então, somente da razão pura: filosofia transcendental”<sup>140</sup>.

<sup>136</sup> Ibidem, pp. 141, 142.

<sup>137</sup> Ibid., p. 144: “Tel est donc le statut de l’ontologie dans le système kantien (...), un statut qui, en dernière analyse, correspond aussi à ce qu’on appelle traditionnellement la *metaphysica generalis*”.

<sup>138</sup> Ibid., p. 142, 143.

<sup>139</sup> CRP, B 26.

<sup>140</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, p. 142: “Cette philosophie [ a filosofia transcendental ] ferait également abstraction des différences entre les objets et ne considérerait que la chose en général, et par conséquent la raison elle-même: “Une science des choses en général abstrait réellement de toute différence et des déterminations des choses en tant qu’objets, et elle traite donc seulement de la raison pure: philosophie transcendental” (*Réflexion* 5129, AK. 100)”

Se, com efeito, a concepção do supra-sensível da Metafísica Geral já não se sustenta, tampouco permanece a concepção da Metafísica Especial. Pois os objetos dos quais se ocupa – tais como Deus, o mundo ou a alma – encontram-se além de toda experiência possível. Estes entes especiais devem possuir, contudo, uma significação<sup>141</sup>. Do contrário, teríamos de admitir como originariamente ilusórias e enganosas as pretensões da razão, quando ela se volta – o que lhe é absolutamente essencial – para um campo fora dos limites do mundo sensível<sup>142</sup>. Isto significa que esses objetos especiais não podem ser considerados meros entes de pensamento (*entia rationis ratiocinantis*)<sup>143</sup>. É preciso reconhecer neles uma validade objetiva, ainda que seja simplesmente indeterminada. E isto é perfeitamente possível quando, com a crítica da razão pura, esses entes especiais deixam de ser considerados como referentes a objetos reais e tornam-se *idéias* da razão. Estas idéias são indispensáveis para a constituição sistemática do conhecimento em geral, já que funcionam como princípios reguladores, capazes de conferir unidade ao conhecimento empírico em geral. Sem essa ordenação sistemática, este conhecimento não passaria de um mero agregado totalmente contingente<sup>144</sup>. Justamente por sua função sistemática e reguladora, as idéias da razão jamais se reportam diretamente aos objetos, mas

---

<sup>141</sup> CRP, B 671.

<sup>142</sup> CRP, B 670; 697.

<sup>143</sup> CRP, B 697- 698.

<sup>144</sup> CRP, B 674.

apenas ao intelecto<sup>145</sup>, dirigindo-o, como um *focus imaginarius*<sup>146</sup>, em vista da unidade de todos os seus conhecimentos empíricos. Assim, Kant encontra para esses objetos da razão um uso imanente e, por conseguinte, legítimo. O mau uso que delas se fez até agora, o seu uso transcendente, decorre de as haver compreendido como determinações reais dos objetos. Assim, ao tomar objetos como Deus, a alma ou o mundo, a Metafísica dogmática não se dava conta de que não se tratava de entes reais e supra-sensíveis, mas tão somente de *idéias transcendentais*, formas puras da razão, através das quais uma conexão dos objetos da experiência em geral é possível<sup>147</sup>.

Cumpra, pois, perguntar: por que tais princípios reguladores tomaram a forma de entes especiais para a Metafísica dogmática? Ora, esses entes especiais são o fundamento originário sem o qual a unidade do múltiplo da experiência em geral não seria sequer pensável. Assim, a idéia de uma *alma*, de uma natureza pensante, é capaz de unificar toda a experiência interna, através da idéia de uma substância simples, idêntica a si mesma, que existe contínua e permanentemente<sup>148</sup>, a despeito das constantes modificações do estado interno. Do mesmo modo, a idéia de um *mundo* em geral – idéia cosmológica – permite pensar a unidade tanto dos fenômenos internos quanto dos externos da natureza. Através dessa idéia são

---

<sup>145</sup> CRP, B 693.

<sup>146</sup> CRP, B 672.

<sup>147</sup> CRP, B 699.

<sup>148</sup> CRP, B 700.

possíveis os conceitos de uma natureza pensante ou corporal<sup>149</sup>. Há, por fim, uma terceira idéia transcendental da razão, a idéia ou o conceito racional de *Dens*, pela qual é dada, como princípio regulador, a unidade de todas as séries cosmológicas, isto é, a unidade de toda experiência interna ou externa, através do conceito de uma inteligência suprema considerada como causa suprema e absoluta de todos os fenômenos do mundo e da natureza<sup>150</sup>.

Diante do exposto, pode-se dizer que, do mesmo modo como ocorrera ao objeto da Ontologia, também os objetos da Metafísica Especial se revelaram conceitos fundamentais da razão humana. O supra-sensível, conforme a Metafísica Especial o concebia, torna-se, agora, nada mais que a relação da razão com o conhecimento, ainda que com uma função distinta da que exerce o intelecto em vista da determinação dos objetos numa experiência possível. A dimensão do supra-sensível que se conserva com a crítica e que pode melhor pôr em claro a essência da Metafísica é, portanto, aquele terceiro aspecto do supra-sensível a que já nos referimos: os atos não empíricos das faculdades humanas<sup>151</sup>, quando elas se reportam aos seus respectivos objetos em vista dos interesses supremos da razão humana, quer especulativos, quer práticos.

Se é essa a concepção do supra-sensível que permanece, a Metafísica será,

---

<sup>149</sup> CRP, B 700, 713.

<sup>150</sup> CRP, B 700, 713.

<sup>151</sup> FREULER, *Kant et la mèt. spec.*, p. 17.

então, a ciência que não se ocupa em determinar nada no objeto, mas ocupa-se, ao contrário, da relação entre o objeto e as faculdades da razão. Por isso, a Metafísica aparece, então, como o *organon* da razão pura, isto é, como a ciência que deve mostrar o uso ou a aplicação dos princípios e conceitos das faculdades da razão aos objetos de cada uma delas<sup>152</sup>. As condições dessa aplicação devem estar suficientemente justificadas e legitimadas pela crítica que, por não se dedicar senão a traçar precisamente os limites da razão pura, é apenas uma propedêutica, um *canon* para aquela ciência<sup>153</sup>.

### 1.1.11 O adiamento da escrita de uma Metafísica pós-crítica

A distinção entre Crítica e Metafísica, bem como a preparação desta pela primeira implica, por sua vez, em uma distinção entre dois sistemas na filosofia kantiana: o sistema do conhecimento racional por conceitos, que definiria propriamente a *Filosofia*<sup>154</sup>, e o sistema das faculdades superiores do conhecimento, ou seja, o sistema de uma crítica da razão pura, que é justamente o fundamento da Filosofia<sup>155</sup>. A Metafísica, que Kant pretende escrever depois de assegurados pela crítica todos os fundamentos do conhecimento *a priori*, parece confundir-se com o

<sup>152</sup> KANT, *Erste Einl.*, S. 173; ed. br., p. 31 ; CRP, B 25.

<sup>153</sup> CRP, B 25.

<sup>154</sup> KANT, *Erste Einl.*, S. 173; ed. br., p. 31.

<sup>155</sup> *Ibidem*, S. ; ed. br., pp. 37-40.

conceito de um sistema real da Filosofia, já que este, como mostra a *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade Judicativa*<sup>156</sup>, considera os objetos em vista do conhecimento destes mesmos objetos, a partir de conceitos:

“Esse sistema real da filosofia, por sua vez, não pode ser dividido de outro modo, senão segundo a distinção originária de seus objetos e a diferença essencial, que repousa sobre esta, dos princípios de uma ciência que os contém, em filosofia teórica e prática; de tal modo que uma das partes tem de ser a filosofia da natureza, a outra a dos costumes, das quais a primeira pode conter também princípios empíricos, mas a segunda (já que a liberdade absolutamente não pode ser um objeto da experiência) jamais pode conter outros do que princípios puros a priori.”<sup>157</sup>

Daí o projeto kantiano de escrever, depois de uma crítica da razão pura e uma crítica da razão prática, uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*: uma vez fundamentado o conhecimento *a priori* através do sistema das faculdades superiores de conhecimento, uma vez traçados os limites da razão humana, bem como garantida a legitimidade do uso dos princípios e dos conceitos de cada faculdade, seria preciso compreender como cada um desses princípios se relaciona seja com os objetos da natureza, seja com a ação moral, seja com o mundo fenomênico, seja com o noumênico.

Uma pergunta é agora inevitável: por que Kant teria adiado tal projeto?:

<sup>156</sup> Ibid., S. 173; ed. br., p. 31.

<sup>157</sup> Ibid.: “Dieses reale System der Philosophie selbst kann nun nicht anders als nach dem ursprünglichen Unterschiede ihrer Objekte und der darauf beruhenden wesentlichen Verschiedenheit der Prinzipien einer Wissenschaft, die sie enthält, in theoretische und praktische Philosophie eingeteilt werden; so, dass der eine Teil die Philosophie der Natur, der andere die der Sitten sein muss, von denen die erstere auch empirische, die zweite aber (da Freiheit schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung sein kann) niemals andere als reine Prinzipien a priori enthalten kann.”

“Mas durante todos esses anos [os anos de 1790], procura-se em vão um texto que possa corresponder à metafísica da natureza, prometida, entretanto, por tantas vezes. O que é certo, ao contrário, é que na época da redação da terceira *Crítica*, essa metafísica permanece sempre em projeto, do mesmo modo que a metafísica dos costumes. Concluindo o *Prefácio* da terceira *Crítica*, Kant assegura que põe assim um termo a sua empresa crítica, e que passará “rapidamente à empresa doutrinal” (...) [grifos meus].”<sup>158</sup>

Por que a publicação do tão esperado sistema da Filosofia real dá lugar a uma *Terceira Crítica*, isto é, a uma obra cuja intenção – enquanto crítica – não é senão demarcar a extensão, as fontes e os limites da razão pura<sup>159</sup>? Há que se supor no mínimo que as duas *Críticas* anteriores não puderam esgotar suficientemente a demarcação de tais limites e que, por certo, a Metafísica dogmática não estaria de uma vez por todas abandonada. Que espécie de pressuposto metafísico-dogmático teria resistido, portanto, ao crivo não apenas da *Crítica da Razão Pura*, mas também da *Crítica da Razão Prática*? Em que medida a crítica de tais faculdades não lograra alcançar a fundamentação definitiva da Metafísica? De onde a necessidade de escrever uma *Crítica* dedicada a uma faculdade que, ao contrário das precedentes, nunca se refere a um domínio de objetos e, portanto, nunca poderá preparar uma Metafísica? Vale citar Lebrun:

<sup>158</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, p. 164: “Mais pendant tout ces années [os anos de 1790], on cherche en vain un texte qui puisse correspondre à la métaphysique de la nature, pourtant promise à plusieurs reprises. Ce qui est certain, au contraire, c’est que à l’époque de la rédaction de la troisième *Critique*, cette métaphysique est toujours à l’état de projet, de même que la métaphysique des moeurs. En concluant la *Préface* de la troisième *Critique*, Kant précise qu’il met ainsi un terme à son entreprise critique, et qu’il passera “rapidement à l’entreprise doctrinal” (...) [grifos meus].”

<sup>159</sup> CRP, B 25.

“Assim, uma vez que se renunciou a procurar na terceira *Crítica* uma estética que não está lá, tem-se o direito de pôr a questão: sobre qual terreno nos encontramos aqui? A primeira *Crítica* podia ser interpretada como uma teoria do conhecimento, a *Segunda* como um tratado de ética. Aqui, a ilusão não é mais possível: “a crítica toma o lugar da teoria””. E desde então se põe a questão: *em relação a que devemos julgar essa obra?*”<sup>160</sup>

Com o encaminhamento desse estudo, bem como com todas essas questões, torna-se patente que a proposta é aqui, como foi dito anteriormente, a leitura da *Crítica da Faculdade Judicativa*, compreendendo-a não como uma obra periférica, de duvidoso rigor arquitetônico, mas como uma obra que exerce um papel central – o que não significa mais relevante – no projeto crítico kantiano, pois que se instaura diretamente no confronto com os problemas da Metafísica tradicional.

Ora, a necessidade de uma crítica da faculdade de julgar, o descobrimento de sua dimensão não mais determinante, mas reflexiva, não parece advir senão do fato de que Kant se tenha dado conta de que alguns de nossos juízos como, por exemplo, os juízos sobre a finalidade técnica do organismo e do sistema da natureza, ainda se apoiavam em princípios metafísicos que nem mesmo a *Dialética Transcendental* foi capaz de destruir. Sem que se busque compreender a inserção da *Terceira Crítica* no horizonte da crítica à Metafísica tradicional, teríamos de admiti-la,

---

<sup>160</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 7: “Ainsi, une fois qu’on a renoncé à chercher dans la 3<sup>e</sup> *Critique* une “esthétique” qui n’y est pas, on est en droit de se poser la question: sur quel terrain sommes-nous donc ici? La 1<sup>e</sup> *Critique* pouvait être interprétée comme une théorie de la connaissance, la 2<sup>e</sup> comme un traité d’éthique. Ici, l’illusion n’est plus possible: “la critique tient lieu de théorie”. Et, dès lors, se pose la question: *par rapport à quoi* devons-nous juger cette œuvre?”; ed. br., p. 11.

como dissemos, como uma obra absurda, como uma obra que receberia o nome de *crítica* por mero acaso.

\* \* \*

Este primeiro capítulo procurou traçar e delimitar mais precisamente o horizonte que orientaria o desenvolvimento do projeto para o estudo da *Crítica da Faculdade Judicativa* de Kant. E dado que o que se pretende com esse estudo é compreender a *Terceira Crítica* como uma obra que participa do projeto crítico kantiano, o horizonte ou a linha diretora a ser com maior clareza determinada deveria ser a relação entre *Crítica* e *Metafísica*, ou ainda, a emergência do projeto crítico kantiano. Ora, sem estarmos minimamente a par desse debate, não seria possível, com o rigor necessário a um trabalho acadêmico, sustentar a inserção da última *Crítica* no projeto de fundamentação da *Metafísica*. Em muitos momentos daquele capítulo, buscou-se ressaltar a inevitável dificuldade com que se depararia um projeto de estudo de uma obra cuja insólita composição já aponta de imediato um obstáculo para a sua apreciação e, de modo algum, o único que esse estudo teria de enfrentar. Não apenas a sua arquitetura, mas também a temática e a linguagem, distante das duas *Críticas* anteriores, já nos põe diante de tantos desafios. Sem dúvida, o percurso traçado neste primeiro capítulo está longe de esgotar este tão intrincado problema entre *Crítica* e *Metafísica* na obra de Kant, e nem seria este o

propósito aqui. Mas é certo que o desenvolvimento do problema específico a este estudo, a saber, a *Terceira Crítica* como uma radicalização ou aprofundamento do projeto crítico kantiano, já pode caminhar com maior segurança.

## 2. A RELAÇÃO TRADICIONALMENTE CONSTITUÍDA ENTRE O CONCEITO DE FIM E O SEU PRESSUPOSTO TEOLÓGICO COMO FUNDAMENTO DA ONTOLOGIA GERAL (METAFÍSICA GERAL)

Um dos temas a ser enfrentado pelo presente estudo – certamente um dos mais fundamentais – é o que trata dos conceitos de fim (*Zweck*) e de finalidade (*Zweckmässigkeit*). É detidamente desse tema, em como da problemática que o cerca, que este segundo capítulo se propôs tratar, para dar continuidade ao desenvolvimento do estudo da *Crítica da Faculdade Judicativa*. Não se encontra grande dificuldade em justificar tal opção, já que é possível encontrar o conceito de fim, bem como a problemática que o envolve, em toda a *Terceira Crítica*. Basta dizer que a *faculdade de julgar reflexiva* (ou *refletente*), objeto ao qual se dedica a última *Crítica* de Kant, tem como princípio uma finalidade formal subjetiva, que engendra, através do jogo livre entre as faculdades no juízo estético, nada menos que o próprio conceito de fim. Assim, o tema da finalidade está presente em *toda* essa obra, mas com uma grande multiplicidade de tratamentos, ou mais que isso, com uma grande pluralidade de sentidos. Poderíamos dizer, talvez, que este seja o tema mais polissêmico e, portanto, mais obscuro da última *Crítica*: a finalidade está presente tanto nos juízos estéticos, quanto no teleológico, com funções, como se sabe, bastante distintas.

Para que se possa compreender os muitos significados que assumem o conceito de fim e de finalidade, seria preciso compreender, antes, como tais conceitos foram definidos e compreendidos na história do pensamento filosófico anterior a Kant. Trata-se, pois, de um percurso inevitável e imprescindível para o estudo a que nos propomos. Pois, se a *Crítica da Faculdade Judicativa* pode ser interpretada como uma radicalização da tarefa crítica kantiana – a qual por sua vez, só se compreende em sua relação com a *Metafísica* – é indispensável voltar justamente à *Metafísica*, a fim de compreender como nela se determinou tradicionalmente o conteúdo semântico desses conceitos. Apenas com esse domínio da compreensão tradicional dos conceitos de fim e de finalidade é possível investigar como e em que medida Kant, na *Terceira Crítica*, teria alcançado uma fundamentação crítica desta problemática, como se verá adiante, tão tradicionalmente arraigada à *Metafísica dogmática*.

Se, com efeito, o projeto crítico kantiano propõe descobrir e assegurar definitivamente, através de uma *Crítica da Razão Pura*, os fundamentos da *Metafísica* – propedêutica inevitável a toda intenção de escrever um tratado de *Metafísica* –, a *Crítica da Faculdade Judicativa*, enquanto obra essencialmente crítica<sup>161</sup>, deve, então, dar

---

<sup>161</sup> KANT, *Werke in zehn Bänden*, Band 8: *Kritik der Urteiskraft (KDU)*; Hrsg. von Wilhem Weischedel. – Sonderausg. – Darmstadt: Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1983, S. 241: “Es versteht sich von selbst, dass für die Urteiskraft darin kein besonderer Teil sei, weil in Ansehung derselben die Kritik statt der Theorie dient (...)” [grifo meu]; idem, *Crítica da Faculdade do Juízo (CFJ)*; trad. port. e br. de Valério Rohden e Antonio Marques. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 14: “É óbvio que não haverá aí [na doutrina] nenhuma parte especial para a faculdade do juízo, pois com respeito a ela a crítica toma o lugar da teoria (...)” [grifo meu].

continuidade a tal intento. Mas ao mesmo tempo em que dá continuidade a esta tarefa, a *Terceira Crítica* significa também, no desenvolvimento da obra kantiana, um adiamento da escrita do que o próprio Kant chamaria de sua obra doutrinal<sup>162</sup>, isto é, de sua Metafísica. Isto porque a necessidade de estender, de prolongar a tarefa crítica não estava prevista<sup>163</sup>: esperava-se que se seguisse à publicação das duas primeiras *Críticas*, a doutrina – tantas vezes prometida e protelada<sup>164</sup> – da Filosofia da Natureza, bem como da Filosofia da Liberdade. Daí a surpresa causada pelo anúncio não de um ou outro desses sistemas metafísicos, mas de mais uma obra crítica – apenas uma crítica do gosto, é certo, mas que já apontaria uma *Crítica da Judicativa* em vias de formação:

“Através da *Correspondência*, os discípulos parecem preocupados, sobretudo, em obter do mestre o tratado de metafísica sempre prometido e sempre adiado. (...) Escutemos Bering exprimir respeitosamente seu espanto diante do anúncio da publicação próxima daquilo que não é ainda senão a *Crítica do gosto*: “Percorrendo o catálogo da feira de Leipzig, alegrei-me de que tendes lançado, além da reedição da *Crítica*, o *Fundamento da crítica do gosto*; mas aflige-me também por não encontrar ali aquilo que desejo já há tanto tempo: o sistema da filosofia especulativa pura e da filosofia prática. Oxalá possais nos oferecê-lo logo. Quem, senão vós, poderia publicar um? (Bering a Kant, 28 de maio de 1787, X, 406)”<sup>165</sup>.

<sup>162</sup> *KdU*, S. 241: “Hiemit endige ich also mein ganzes kritisches Geschäft. Ich werde ungesäumt zum Doktrinalen scheiten (...)”; *CFJ*, p. 14: “Com isso [ com a investigação crítica da faculdade judicativa ] termino, portanto, minha inteira tarefa crítica. Passarei sem demora à doutrinal (...)”.

<sup>163</sup> Ferdinand ALQUIÉ, “Apresentação à sua tradução da *Crítica da Faculdade Judicativa* (Apres. à *CFJ*)” – *Critique de la Faculté de Juger*, Gallimard, 1985, p. 11.

<sup>164</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, pp. 164-165; Gérard LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 290; trad. br., p. 393.

<sup>165</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, pp. 290: “A travers la *Correspondance*, les disciples semblent surtout soucieux d’obtenir du maître le traité de métaphysique toujours promis et toujours remis. (...) Ecoutons Bering exprimer respectueusement son étonnement, à l’anonce de la prochaine publication de ce qui n’est encore que la *Critique du goût*: “E parcourant le catalogue de la foire de Leipzig, je me suis réjoui que vous ayez donné, outre la réédition de la *Critique*, le *Fondement de la critique du goût*; mais j’ai été affligé aussi de ne pas y trouver ce que

Com efeito, se se pode compreender a *crítica* kantiana como uma tarefa de fundamentação da Metafísica<sup>166</sup>, esse adiamento da escrita do tratado dessa tão almejada ciência pode muito seguramente indicar que esta tarefa não está integralmente acabada e que o dogmatismo, que antes a impregnava, ainda resiste. Urge, portanto, perguntar: que espécie de pressuposto metafísico-dogmático teria resistido ao crivo das duas primeiras *Críticas*? Entretanto, não se poderá enfrentar devidamente o problema que esta pergunta coloca sem ater-se ao significado da fundamentação kantiana da Metafísica e à forma ou ao método traçado por Kant para realizá-la. O que significa que a pergunta deve ser posta de outra maneira: se o projeto de fundamentar a Metafísica consiste em garantir a possibilidade de uma ciência, seja do ente em geral, seja dos entes especiais – o que depende da explicitação da possibilidade de toda Ontologia em geral –, trata-se de perguntar, no que concerne à *Crítica da Judicativa* enquanto obra estritamente crítica, em que medida e de que forma esta obra participa desta tarefa de fundamentação de toda e qualquer Ontologia e qual seria precisamente o seu papel.

---

je souhaite déjà depuis si longtemps: le système de la philosophie spéculative pure et de la philosophie pratique. Puisse-t-il vous plaire de bientôt nous offrir. Qui, sinon vous, devrait oser en publier un?" (Bering a Kant, 28 mai 1787, X, 406); trad. br., pp. 393, 394.

<sup>166</sup> É importante ressaltar que se é possível defender essa intenção como orientadora do projeto crítico kantiano, isto não implica em sustentar ao mesmo tempo o sucesso de tal intuito. Pois é lícito supor, como o capítulo anterior procurou mostrar, que o descobrimento, através de uma *crítica da razão pura*, dos pressupostos dogmáticos da Metafísica acarretou também uma maior aproximação da natureza da Filosofia como uma ciência *não-teórica*, ou, como diria Heidegger, como um conhecimento *não-ontico*, isto é, como um conhecimento que não se ocupa essencialmente do *ente subsistente*. Essa consequência da *crítica* kantiana impediria, enfim, toda *doutrina* metafísica ou filosófica dos objetos. O que nos leva aqui a reafirmar essa interpretação é precisamente o interesse de evitar o reducionismo de algumas leituras, que vêem na *crítica* apenas a sua faceta "epistemologista", que sem dúvida existe, mas que não pode ser vista como a sua única e exclusiva pretensão.

Pode-se dizer, entretanto, que esta é uma pergunta descabida que, na verdade, colocaria um falso problema, uma vez que a compreensão da possibilidade da Ontologia em geral já é tarefa cumprida pelas duas *Críticas* anteriores, sobretudo a CRP, notadamente pela *Analítica Transcendental*. Mas, forçado a admiti-lo, se é obrigado a assentir também em que a *Terceira Crítica* não tem qualquer papel na fundamentação da Metafísica e que, portanto, não lhe incumbe qualquer tarefa de continuidade do projeto crítico. Sem dúvida, esta é uma interpretação possível se se considera que a intenção de Kant com esta obra seja apenas a fundamentação das doutrinas estética e teleológica enquanto disciplinas filosóficas, cujo objeto, ainda que sempre dependente de uma teoria do ser em geral, seja distinto dos objetos específicos da Metafísica.

Já foi dito, porém, que esta não é a proposta deste estudo. Ao contrário, o que se busca aqui é a compreensão da *Terceira Crítica* em sua inserção no projeto crítico kantiano como parte imprescindível deste. Assim sendo, enfrentar esta pergunta é crucial e se afigura um desafio. Pois se for possível sustentar que ela manifesta uma problemática legítima, a saber, que a *Crítica da Faculdade Judicativa* participaria da tarefa crítica kantiana de fundamentação da Metafísica, seja por lhe dar continuidade, ou ainda ensejando o descobrimento de problemas não considerados pelas duas primeiras *Críticas*, então a defesa desta interpretação terá sido alcançada.

Diante disso, há que se admitir que a possibilidade da Ontologia em geral não está ainda assegurada por completo com as duas primeiras *Críticas*. Uma grande evidência disto é o ressurgimento da problemática teleológica como um dos temas centrais na *Terceira Crítica*, bem como a necessidade de retomar os conceitos de finalidade e de fim, procurando, para conceitos tão estreitamente ligados a significações metafísicas – tais como a idéia de Deus, de um ente supremo e criador<sup>167</sup> – um novo estatuto. De onde, pois, a urgência de voltar novamente a atenção a um assunto do qual o *Apêndice à Dialética Transcendental* já parecia ter dado conta suficientemente? O conceito de finalidade e, por conseguinte, o seu pressuposto teológico já não se encontravam livres, depois da *Crítica*, de toda roupagem dogmática, quando Kant, na *Dialética Transcendental*, descobre a legitimidade do uso do conceito de Deus enquanto idéia da razão, por se tratar de um uso apenas regulador e, portanto, imanente<sup>168</sup>?

Assim, para que se revelem as possíveis lacunas deixadas pelo trabalho kantiano de fundamentação da Metafísica – especialmente a respeito do conceito de fim, bem como de seu fundamento, a saber, a idéia de Deus – é preciso, primeiramente, compreender qual a relação estabelecida e fixada tradicionalmente entre os conceitos de fim e Deus, para a Ontologia e por que a *crítica* kantiana jamais pôde assentir a essa relação, isto é, a um tal vínculo essencial como fundamento de

---

<sup>167</sup> CRP, B 714 ; 730.

<sup>168</sup> CRP, B 671-696.

uma Ontologia Geral – ao menos nos moldes configurados pela Metafísica dogmática tradicional.

Depois de passar por esses momentos tão capitais, depois de traçar com maior clareza a passagem de uma Ontologia dogmática – *Metafísica* – para uma Ontologia crítica – *Filosofia Transcendental* – será possível, então, tratar com mais propriedade da urgência, com a qual Kant se deparou, de ocupar-se mais uma vez com o problema da teleologia e de seu pressuposto teológico; sem dúvida, um dos motivos – não se pode afirmar que esta seja a sua intenção maior – que o levaram a suspender a elaboração de um tratado de Metafísica, de sua “empresa doutrinal”, para se dedicar a uma nova obra, a sua terceira e última *Crítica*.

Pode-se concentrar, pois, as várias definições do conceito de fim (*Zweck*), encontradas em passagens não apenas da chamada *Primeira Introdução à Crítica da Faculdade Judicativa* e da *Introdução* propriamente dita, mas também do próprio tratado, do próprio corpo do texto da *CFJ*, em apenas uma: o conceito de fim é o que é pensado como fundamento ou causa da *existência* de algo ou de um objeto.

Vale citar algumas dessas passagens:

“(…) o conceito de um objeto, na medida em que contém ao mesmo tempo o fundamento da realidade [efetiva] [*Wirklichkeit*] desse objeto, chama-se *fim* (…)”<sup>169</sup>.

“(…) *fim* é o objeto de um conceito, na medida em que este for considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua

<sup>169</sup> *CFJ*, Intr., IV, pp. 24-25 ; *KdU*, S. 253: “(…) der Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekt enthält, der Zweck (…)

possibilidade [*der reale Grund seiner Möglichkeit*]); e a causalidade de um *conceito* com respeito a seu *objeto* é a conformidade a fins (*forma finalis*) [*Zweckmässigkeit*]. Onde, pois, não é porventura pensado simplesmente o conhecimento [Erkenntnis] de um objeto, mas o próprio objeto (a forma ou existência do mesmo) como efeito, enquanto possível somente mediante um conceito do último, aí se pensa um *fim*. A representação do efeito é aqui o fundamento determinante de sua causa e a precede”<sup>170</sup>.

“(…) o efeito representado, cuja representação é ao mesmo tempo o fundamento de determinação da causa inteligente atuante (*der verständigen wirkenden Ursache*), chama-se *fim*”<sup>171</sup>.

Dado que a existência de um objeto, conforme indicam as próprias palavras de Kant, depende inteiramente do conceito de fim, não há como não reconhecer a importância e o papel central deste conceito para uma ciência que se ocupa do *ser-em-geral*, ou seja, para a Ontologia. Trata-se, pois, de um conceito fundamental para a Filosofia, apesar de a noção de existência não ter alcançado, ao longo da história do pensamento filosófico, a clareza devida, já que o seu significado era sempre considerado como algo suficientemente conhecido, sem que houvesse necessidade de buscar-lhe maiores precisões<sup>172</sup>. Assim diz Heidegger: “O *esse*, o *existere* é no fundo aquilo que há de mais original”<sup>173</sup>. É preciso, então, perguntar: que confere ao conceito de fim papel tão relevante? Vale dizer: como este conceito pode vir a

<sup>170</sup> CFJ, § 10, p. 64; KDU, S. 298-299: “(...) so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem (der reale Grund seiner Möglichkeit) angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekt ist die Zweckmässigkeit (*forma finalis*). Wo also nicht etwa bloss die Erkenntnis von einem Gegenstande, sondern der Gegenstand selbst (die Form oder Existenz desselben) als Wirkung, nur als durch einen Begriff von der letzten möglich gedacht wird, da denkt man sich einen Zweck”.

<sup>171</sup> CFJ, § 82, p. 266; KDU, S. 547: “(...) die vorgestellt Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmunggrund der verständigen wirkenden Ursache zu Hervorbringung ist, heisst Zweck”.

<sup>172</sup> HEIDEGGER, *Grundprobi*, S. 122; ed. fr., p. 114.

<sup>173</sup> *Ibidem*, “Das esse, existere, ist im Grunde das Ursprünglichere”.

ser nada menos que o fundamento da existência de um objeto? Para que isto se torne evidente, é preciso procurar uma definição mais rigorosa do conceito de existência; tarefa esta que não seria possível sem que se retomasse sua origem e suas mais arraigadas acepções firmadas na tradição da Filosofia tanto Antiga quanto Medieval. Não se pretende, com isso, considerar exaustivamente o conceito de existência – tarefa inexequível e dispensável aos limites do presente trabalho –, mas apenas reconhecer os significados por que o conceito passou no decurso de sua história, significados que não apenas permanecem ainda no pensamento filosófico moderno, sobretudo – o que importa aqui – na filosofia de Kant, mas seguramente determinam o conteúdo semântico de seus conceitos e de sua problemática fundamental<sup>174</sup>.

## 2.1. A determinação do conceito de existência na Filosofia Medieval

Conquanto a referência original com respeito ao conceito de existência, bem como a problemática que o cerca, seja sem dúvida a Filosofia Antiga, – notadamente Aristóteles – será, todavia, da Idade Média que Kant mais se aproxima, ao menos no que concerne aos termos a partir dos quais esse problema é configurado na filosofia kantiana.<sup>175</sup> Seria mais apropriado, portanto, começar pela

---

<sup>174</sup> Ibid.

<sup>175</sup> Ibid., S. 110; ed. fr., pp. 104-105.

Idade Média, pela Escolástica, particularmente. Aqui, o conceito de existência é pensado em geral a partir do infinitivo do verbo ser em latim. Eis os termos em que Tomás de Aquino compreende a existência:

“*Esse ie. existere est actualitas omnis formae, vel naturae* <sup>176</sup>. O ser é *actualitas* – literalmente, a realidade efetiva [*Wirklichkeit*] – de cada essência e de cada natureza, de cada forma e de cada natureza” <sup>177</sup>.

Ser, existir é, pois, segundo essa acepção, *actualitas*. Isto significa que algo existe apenas quando se encontra na condição de ser *ato* (*actu*), o que é somente possível a partir de um agir (*agere, ΕΠΕΡΓΕΙΝ*) <sup>178</sup>. Em função de um agir, algo se torna atual, isto é, ganha a atualidade que antes não lhe pertencia, algo passa, portanto, a existir. *Esse*, correlato de *actualitas* (*ΕΠΕΡΓΕΙΑ, ΕΥΤΕΛΕΧΕΙΑ*), carrega justamente o mesmo sentido do que para Kant significa existência: *Wirklichkeit*, realidade efetiva <sup>179</sup>. Como, entretanto, compreender esse *tornar-se atual, tornar-se efetivo*, ou seja, esse *passar à existência*? Ora, através da *actualitas* algo ganha autonomia, isto é, passa a existir por si. Pois tornar-se atual, atualizar-se não é senão “ser posto, instituído *fora* de suas

<sup>176</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I<sup>o</sup> Qu. III, art. 4; Apud HEIDEGGER, *Grundprobl.*, S. 122; ed. fr., p. 114.

<sup>177</sup> HEIDEGGER, *Grundprobl.*, S. 122: “So sagt vor allem Thomas: esse [d. h. existere] est actualitas omnis formae, vel naturae, Sein ist actualitas, wörtlich übersetzt > Wirklichkeit < jedes Wesens und jeder Natur, jeder Form und jeder Natur.”; ed. fr., p. 114.

<sup>178</sup> *Ibidem*, S. 123; ed. fr., pp. 114-115.

<sup>179</sup> *Ibid.*

causas”<sup>180</sup>, ganhar realidade efetiva significa, conseqüentemente, nada menos que “desligar-se de sua causação (*Verursachung*) e de suas causas”<sup>181</sup>:

“Assim, o ente como o efetivamente real é o resultado subsistente, absoluto por si, o *εργον*, o efetivo (*das Gewirkte*). Na medida em que, por essa efetivação (*Verwirklichung*), algo é posto de maneira autônoma fora de suas causas e, como tal, é *efetivamente real*, é posto também fora do nada (*Nichts*) enquanto efetivo determinado. A existência, no sentido de *existentia*, é, pois, interpretada pela Escolástica como *rei extra causas et nihilum sistentia*, como instituição (*Gestelltheit*) de algo fora de suas causas (*Ursachen*) e fora do nada”<sup>182</sup>.

Deve-se notar, com isso, que a existência enquanto “*actualitas*”, ou mais precisamente, enquanto o resultado de um processo de atualização ou efetivação por meio de um agir, remete necessariamente a algo sobre o qual recaia esse processo. Supõe, portanto, uma “coisa” capaz ou suscetível de efetivar-se, uma *res* à qual um agir é capaz de conferir existência. Uma “coisa”, uma *res* é, assim, algo que pode tornar-se efetivo, que é capaz de atualizar-se. Este é o caráter potencial que Leibniz fez notar quando definiu como *possível* a natureza de uma *res*<sup>183</sup>. Observe-se, diante disso, que a existência é impensável sem que se remeta a uma *res*: trata-se de noções tão estreitamente ligadas que, conquanto distintas, seria impossível a

<sup>180</sup> Ibid: “Durch die actualitas, sagt die Scholastik, res extra causas constituitur, durch die Wirklichkeit wird eine Sache, (...) ausserhalb der Ursachen gesetzt und gestellt.”

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid: “So ist das Seiende als das Wirkliche das für sich bestehende, abgelöste resultat, das *εργον*, das Gewirkte. Sofern durch diese Verwirklichung etwas ausserhalb seiner Ursachen eigenständig gestellt und als dieses *wirklich* ist, steht es aber auch zugleich als dieses Wirkliche ausserhalb des Nichts. Der Ausdruck Existenz als *existentia* wird von der Scholastik als *rei extra causas et nihilum sistentia* interpretiert, als die gestelltheit der sache ausserhalb der sie verwirklichenden Ur-Sachen und Nichts.”

<sup>183</sup> Ibid., S. 124; ed. fr., pp. 115-116.

compreensão do teor semântico de uma sem a consideração do significado da outra. Não é por acaso que as formas lingüísticas pelas quais se expressam sejam tão próximas uma da outra e contenham tanta equivocidade. São elas: *esse, essentia, res, realitas, quid, quidditas, actualitas, existere, existentia*. É justamente no interior dessa tênue e complexa relação que, na Idade Média, o problema ontológico da existência se põe a partir da distinção entre realidade ou essência (*realitas, essentia*) – isto é, o que é próprio da natureza de uma *res* – e existência (*esse, existentia, actualitas*), caráter de algo que é por si efetivamente real. O conceito de realidade em Kant, como conceito puro do intelecto, não tem outro sentido<sup>184</sup>. Será, pois, a partir da distinção entre *essentia, realitas* e *existentia, actualitas*, que Kant ele mesmo distingue *Realität* – conceito da classe da Qualidade – e *Dasein (Wirklichkeit)* – categoria pertencente à classe da Modalidade.

Todavia, não é apenas a suposição de uma *res* que o conceito de existência exige. Este conceito remete, ao mesmo tempo e necessariamente, a algo a partir de que essa *res* é suscetível de tornar-se *actualitas*. Remete, portanto, à causalidade de sua efetivação. O conceito de existência implica, pois, não apenas a noção de uma *res*, mas do mesmo modo, a de uma causalidade.

Vê-se, assim, que não há como alcançar maior precisão deste conceito, sem que ao mesmo tempo se revele o conceito de *realitas*, bem como a noção a partir da qual se concebe o processo de efetivação ou atualização de uma *res*, isto é, a *causa*

---

<sup>184</sup> Ibid.

ou o *fundamento* de sua existência. Com efeito, para que este processo de causalidade seja suficientemente compreendido, cumpre, então, buscar uma maior explicitação do que significa precisamente *realitas* ou *essentia*, bem como esclarecer melhor a relação entre realidade e existência. Trata-se, pois, como diz Heidegger, de determinar precisamente a conexão ontológica entre *essentia* e *existentia*<sup>185</sup>.

### 2.1.1 A relação entre essência e existência na Escolástica. A diferença entre essência e existência e o ente propriamente dito

Para que se possa conceituar mais precisamente a relação entre realidade e existência ou, como chamam os Escolásticos, entre *essentia* e *existentia*, é preciso que se compreenda antes que, conquanto pertençam de certo modo ao ente, embora participem de sua constituição ontológica, realidade e existência não são propriamente entes:

“nem *realitas* nem *existentia* são entes, ambas constituem, entretanto, a sua estrutura ontológica”<sup>186</sup>.

De duas maneiras, com efeito, compreende-se o conceito de ente (*ens*) na Escolástica: a saber, como *conceptus formalis entis*, pelo qual se pretende designar a *forma*, a *μορφη*, ou seja, o princípio a partir do qual algo se torna um ser efetivo determinado. Esse conceito exprime o *ato* de conceber o ente, o *actus concipiendi* ou o

<sup>185</sup> Ibid., S. 109; ed. fr., p. 104.

<sup>186</sup> Ibid. : “(...) *weder realitas noch existentia* ist eine *Seiendes*, sondern sie machen beide gerade die *Seinsstruktur* aus.”

ato da *conceptio*; sentido este que o aproxima muito e até o faz confundir-se com o que se entende propriamente por um *conceito* <sup>187</sup>. O *conceptus objectivus entis* irá demarcar, por sua vez, o que é *ob-jectado* (*be-griffene objectum*), o que se mostra em vista de uma apreensão conceitual. Compreende, pois, o que é apreendido e concebido pelo conceito, compondo, assim, o seu próprio conteúdo, isto é, a sua significação <sup>188</sup>.

Esta segunda acepção do conceito de *ens* pretende fixar, então, o que há de mais comum no ente como tal, seu conceito mais geral e abstrato, na medida em que se afasta o máximo possível de toda referência a qualquer ente determinado. Designa, portanto, a mais simples, indeterminada e imediata concepção do ente. Daí que o *conceptus objectivus entis*, tanto para Tomás de Aquino quanto para Suarez, seja o objeto próprio da Ontologia geral <sup>189</sup>. O significado de *ens* torna-se ainda mais evidente a partir de uma distinção lingüística <sup>190</sup>. A forma participial *ens* manifesta o caráter *efetivamente real* do ente, esta condição especial do ente pela qual se determina o seu modo de ser: o participio presente do verbo *sum* exprime precisamente a sua condição de ser *efetivamente real*, isto é, de existir. Já o sentido nominal (*nominaliter*) do ente – a outra maneira pela qual é possível compreendê-lo – designa, porém, não mais a sua existência, o seu caráter atual e efetivo, mas tão-somente a sua realidade

<sup>187</sup> *Ibid.*, S. 117; ed. fr., pp. 110-111.

<sup>188</sup> *Ibid.*

<sup>189</sup> *Ibid.*, S. 118; ed. fr., p. 111.

<sup>190</sup> *Ibid.*, S. 118-119; ed. fr., p. 111-112.

determinada, o que *no ente* compõe o seu conteúdo real, ou seja, a sua *essência*. Por seu modo nominal, *essentia* já não se entende *quod sit aliquid actu existens* (que algo seja existente por um ato) – tal como revelava a sua forma participial – mas sim *id quod sit habens essentiam realem* (aquilo que é possuidor de uma essência real, ou ainda, o que existe tendo uma realidade determinada (*das, was eine bestimmte Realität habend existiert, (...)*)<sup>191</sup>. Por outras palavras: cada ente constitui tanto uma *res*, um conteúdo real, uma essência, portanto, quanto lhe cabe do mesmo modo a sua condição de ser efetivamente real, a sua condição de existência:

“O significado participial denota o momento da *existentia*. Ao contrário, o significado nominal ressalta o momento da *res*, da *essentia*. *Ens* e *res*, ente e coisa (*Sache*) possuem significados distintos e são ainda conversíveis. Cada ente é *ens* e *res*, isto é, há ser, e há ser enquanto tal e tal. A *res* é mais precisamente tomada por *essentia realis* ou simplesmente *essentia*: a essência em seu conteúdo real, a quiddidade (*Washeit*), a realidade (*Sachheit*) (*realitas*)”<sup>192</sup>.

### 2.1.2 Distinção entre os conceitos de *ens infinitum* e *ens finitum* e seus correlatos na Filosofia Medieval. A determinação específica da distinção entre essência e existência em relação ao *ens finitum*

Ora, sem que fosse devidamente demarcada esta diferença de natureza entre o ente propriamente dito e os modos pelos quais ele se deixa compreender, não

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Ibid., S. 119: “Die partizipiale Bedeutung urgiert das Moment der *existentia*. Dagegen betont die *nominale Bedeutung* das Moment des *res* bzw. der *essentia*. *Ens* und *res*, Seiendes und *Sache*, bedeuten Verschiedenes und sind doch konvertibel. Jedes Seiende ist *ens* und *res*, d. h. es hat Sein, und es hat Sein als *das* und *das*. Die *res* wird genauer gefasst als *essentia realis* oder kurz *essentia*: das sachhaltige Wesen, *Washeit*, *Sacheheit*, (*realitas*).”; ed. fr., p. 112.

seria possível entender nem mesmo minimamente a relação entre essência e existência, já que tal relação irá determinar-se, isto é, irá assumir um aspecto particular, conforme a especificidade do ente ao qual seja dirigida, ao qual remeta. Assim, a relação entre essência e existência não é concebível, não pode ser considerada fora do horizonte da distinção entre os conceitos de *ens infinitum* e *ens finitum*<sup>193</sup>.

Essa distinção, com efeito, assumiu – como mostra Suarez em suas *Disputationes (Disputatio XXVIII)*<sup>194</sup> – uma série de outras formulações terminológicas, todas com uma remissão direta a essa primeira que, para Suarez, parece ser a mais fundamental<sup>195</sup>. Assim como se distinguem *ens infinitum* – *ens finitum*, segue do mesmo modo para o *ens a se* (ente por si) e *ens ab alio* (ente a partir de outro) – distinção esta proveniente de Aristóteles, e que se encontra em Agostinho. O mesmo vale para o *ens necessarium* (ente necessário) e o *ens contingens* (ente depende ou condicionado), assim como para o *ens per essentia* (ente por essência) e *ens per participationem* (ente por participação, porque participa do ente por essência, isto é, do ente a cuja essência *ser, existir* pertencem do modo mais próprio). Há, ainda, duas últimas distinções referentes àquela primeira, a saber, a distinção entre *ens increatum* (ente não-criado) e *ens creatum* (ente criado), bem como a que

<sup>193</sup> Ibid., S. 114-115; ed. fr., pp. 107-109.

<sup>194</sup> Ibid., S. 114-116; ed. fr., pp. 107-110.

<sup>195</sup> Ibid., S. 114; ed. fr., p. 108.

separa o *ens* como *actus purus* (ente como ato puro) do *ens potentiale* (ente potencial, possível, isto é, considerado meramente em seu conteúdo quidditativo, apenas segundo a sua realidade e, portanto, considerado apenas em sua *possibilidade de vir a existir*). Essa possibilidade indica ao mesmo tempo e necessariamente – do contrário não se poderia pensar o significado do ser-em-potência – a sua possibilidade de não ser.

É preciso, entretanto, estar bem atento a todas as correlações que se configuram – tal como anotara Suarez, conforme apareceram sucessivamente em seus antecessores – a partir da distinção entre *ens infinitum* e *ens finitum*.

“O *ens infinitum* é *necessarium*, ele não pode não-ser, ele é *per essentiam*; a realidade efetiva faz parte de sua essência, ele é *actus purus*, pura efetividade sem nenhuma possibilidade. Sua *essentia* é sua *existentia*. Nele existência e essência [ou essencialidade] (*Wesenheit*) coincidem”<sup>196</sup>.

Ora, o confronto entre esses dois entes, o ente infinito e o ente finito, não apenas deixa manifesta a diferença essencial entre eles, mas revela também que é estritamente devido à natureza peculiar do ente finito que se constitui a distinção entre *essentia* e *existentia* e é apenas na consideração desse ente que tem sentido falar em tal distinção. Se se procura o que é mais *próprio*, mais intrínseco ao ente infinito, vê-se que a sua essência é inseparável, indissociável de sua existência. Por outras

<sup>196</sup> Ibid., S. 115-116: “Das *ens infinitum* ist *necessarium*, es kann nicht nicht sein, es ist *per essentiam*, zu einem *Wesen* gehört die *Wirklichkeit*, es ist *actus purus*, reine *Wirklichkeit* ohne jede *Möglichkeit*. Seine *essentia* ist seine *existentia*. In diesem seienden fallen *Existenz* und *Wesenheit* zusammen”; ed. fr., pp. 108-110.

palavras: a essência do ente infinito, na medida em que é pura efetividade da qual não participa qualquer possibilidade nem qualquer contingência, não é senão a própria existência. Seria, portanto, uma grande contradição se o problema da distinção entre essência e existência se referisse ao ente infinito: não se reconhece, no que respeita ao ente infinito, qualquer distinção entre essência e existência<sup>197</sup>. Há que se admitir, diante disso, que esse problema se põe justamente quando se considera a relação entre esses conceitos no que concerne ao ente finito. Para o ente finito, a existência não passa de uma contingência, de uma possibilidade na mesma proporção que a sua possibilidade de não existir. A existência lhe advém, portanto, jamais a partir de sua essência, mas apenas a partir de algo *de fora*, de algo que não lhe pertence essencialmente.

### 2.1.3 O horizonte do comportamento de *produção* como determinante da distinção entre essência e existência

A questão, portanto, é imediata: como o ente finito, criado, *ab alio*, recebe sua realidade efetiva, torna-se existente? A partir de que isso é possível? Qual é, pois, a causa de sua existência?<sup>198</sup> Já foi dito que o conceito de existência, enquanto *actualitas*, remete necessariamente a um agir (*Handeln, agere, ΕΠΕΡΓΕΙΝ*) que, por sua vez, não pode ser pensado sem um sujeito que, através de seu agir, de sua ação,

<sup>197</sup> Ibid., S. 116; ed. fr., pp. 109-110.

<sup>198</sup> Ibid., S. 138; ed. fr., pp. 126-127.

seja capaz de criar, de produzir algo<sup>199</sup>. A existência é concebida, assim, como um efeito, um produto dessa ação. Apenas um agir é capaz de tornar atual, de conferir efetividade a um ente meramente possível, a algo cuja existência não lhe cabe senão de modo contingente. Por meio dessa ação, o que era meramente uma essência torna-se efetivamente real, passa a existir por si mesmo, independentemente de suas causas. Vê-se, pois, como se constitui a relação, para o ente finito, entre essência e existência: o horizonte no qual se determina essa distinção não é senão aquele que caracteriza o comportamento produtivo, ou seja, o horizonte da *produção*<sup>200</sup>. Foi possível conhecer, portanto, as noções, os elementos de que depende a distinção essência – existência: compõe-se de uma ação de produção e, assim, de um sujeito agente e também de um produto, o efeito ou resultado da produção. É justamente desse procedimento de produção, desse comportamento produtivo que deriva a concepção do ente finito como um *creatum*.

Há um momento extremamente crucial, um momento-chave desse procedimento de produção que não foi ainda levado em consideração, mas que é, todavia, imprescindível para o esclarecimento do problema principal deste estudo: o conceito de fim como fundamento da existência. Para que se ponha em claro esse tão relevante aspecto da produção, é preciso voltar à Filosofia Antiga e ao modo como esta determina e compreende o comportamento produtivo. Eis o que é

<sup>199</sup> Ibid., S. 142, 143; ed. fr., pp. 129-131.

<sup>200</sup> Ibid., S. 148; ed. fr., pp. 134-135.

fundamental aqui: *todo comportamento de produção exige necessariamente uma concepção antecipativa, prévia, do produto*. Vejamos, pois, de que maneira.

## 2.2. Compreensão do comportamento de *produção* na Filosofia Antiga. A inter-relação entre *ειδος* e *μορφη* como determinação ontológica fundamental

Apenas se retomarmos a relação entre dois conceitos centrais da filosofia grega, *ειδος* e *μορφη* – cujo significado, ainda que repleto de equivocidade, corresponde àquelas noções medievais de *essentia* e *existentia*, – melhor ficará manifesto o procedimento de produção. O que traz outros ganhos não menos importantes: esta relação revela também o significado de outros conceitos do pensamento filosófico antigo, que são retomados na Idade Média, e dizem respeito mais especificamente, porém, ao conceito de essência. São eles: o *το τι ην ειναι* (o que era ser); o *γενος* (gênero, linhagem, fonte); a *φυσις* (natureza); *ορος, ορισμος* (definição); e *ουσια* (essência, substância)<sup>201</sup>.

### 2.2.1 A relação entre *ειδος* e *μορφη* na ordem da percepção

Ora, o vínculo entre *ειδος* e *μορφη* se estabelece fundamentalmente de duas maneiras – dir-se-ia – diametralmente opostas. A primeira, que privilegia a

<sup>201</sup> Ibid., S. 149-151; ed. fr., pp. 135-137.

ordem da *percepção*, caracteriza-se pela dependência do *εἶδος* em relação à *μορφή*. Pois a *μορφή*, isto é, a *figura* (*Gestalt*) de algo – de um ente ou um objeto – bem como o conjunto de traços que lhe foram *impressos*, a sua marca, seu cunho (*Gepräge*), não é senão o que torna possível que um ente não apenas seja reconhecido enquanto tal, mas também seja apreendido pela percepção. A figura, a *μορφή*, os traços ou marcas características são, pois, o que confere ao objeto, ao *produto* a sua evidência própria, isto é, o que determina o modo pelo qual o produto aparece à percepção, determinando, portanto, o seu aspecto, o seu aparecimento (*Aussehen*). Assim, na ordem da percepção, a figura é a condição da evidência, do “aparecer”, da coisa. A evidência, a condição de que o objeto seja visível, apreensível à visão funda-se em sua figura, bem como no conjunto de seus traços característicos.

Mas se a figura, a *μορφή*, é condição fundamental da apreensão de um ente, de um objeto, isto não implica que seja a primeira a ser apreendida na ordem da percepção. A evidência se constitui a partir da figura, mas, ao invés desta, é justamente aquela, a evidência de um objeto, que se manifesta primeiramente, o que se dá de imediato à percepção. Desse modo, a evidência é, pois, a condição de acesso à figura de um ente, e apenas por ela é possível alcançar aquilo que é mais intrinsecamente constitutivo de sua realidade, o seu tipo, a sua *μορφή*, a sua essência. A *μορφή* é, então, a essência do produto, do ente percebido, na medida

em que compõe o seu conteúdo real, mas é tão-somente através de sua evidência, de seu *ειδος*, que sua essência se deixa alcançar e, por conseguinte, conhecer. Daí ser ele, na ordem da percepção, o último a ser conhecido, o que é propriamente o elemento mais fundamental, o elemento constitutivo da essência do ente ou do produto e, portanto, o que é mais ontologicamente primeiro:

“O aparecimento, o aspecto (*Aussehen*) constitui o sentido ontológico dos termos gregos *ειδος* e *ιδεια*. NO aspecto da coisa, reconhecemos o que ela é, sua realidade, seu tipo. Se tomarmos o ente tal como ele vem ao encontro na percepção, devemos dizer: o aspecto da coisa é fundada sobre seu cunho, [seus traços característicos]. É a figura que dá à coisa seu aspecto. Se se consideram os conceitos gregos, o *ειδος*, o aspecto, funda-se sobre a *μορφη*, sobre seus traços ou marcas características”<sup>202</sup>.

## 2.2.2 A relação entre *ειδος* e *μορφη* segundo a perspectiva da produção

Com efeito, dissemos que a interdependência entre *ειδος* e *μορφη* não possui apenas um único sentido, este que acabamos de conhecer. E, sendo contrárias entre si as suas direções, a relação entre tais conceitos já não depende, como fundamento, da *μορφη* e é, em seu lugar, o *ειδος* que agora assume a função mais ontologicamente primeira. Isto porque já não é a ordem da percepção

<sup>202</sup> Ibid., S. 149: “Aussehen ist der ontologische Sinn des griechischen Ausdrucks *ειδος* e *ιδεια*. Im Aussehen eines Dinges ersehen wir, was es ist, seine Sachheit, seine Geprägtheit. Nehmen wir ein Seiendes, wie es in der Wahrnehmung begegnet, dann müssen wir sagen: Das Aussehen von etwas gründet in seinem Gepräge. Die gestalt ist es, die dem Ding sein Aussehen gibt. Mit Rücksicht auf die griechischen Begriffe: das *ειδος*, das Aussehen, ist in der *μορφη*, im Gepräge fundiert, gegründet.”; ed. fr., p. 135.

que determina a relação entre esses dois termos. O que efetivamente a determina é, a rigor, a perspectiva da *produção* (*Herstellen*). Tal perspectiva compreende o objeto a partir de sua inserção em um processo produtivo, processo em que o objeto já não é visto a não ser como o seu efeito, como o resultado da produção. A perspectiva do comportamento produtivo já não permite considerar a figura do objeto, ou o conjunto de traços que a compõem, como algo dado, de pronto acessível à apreensão, mas apenas como algo a ser produzido. A figura, a *μορφή* de um objeto deve, antes, ser produzida, tem de *configurar-se*. Nada há de espantoso, portanto, que a *μορφή* adquira também em seu próprio conceito o sentido de um processo em andamento, ou ainda, de uma ação: eis o que precisamente exprime o significado de *μορφή* como *configurado* (*Gebilde*).

A figura, concebida como configurado, é tomada não segundo o seu modo de ser efetivamente real, mas segundo a sua possibilidade. Assim, quando a figura é pensada a partir do comportamento de produção, tal como o fazem os gregos<sup>203</sup> o que é visado nela é o que tornou possível o configurado no produto, pelo qual este é compreendido enquanto tal. O que se procura é a causa para tal efeito, para a configuração específica do objeto. A figura compreendida desse modo remete, então, à causa de sua produção, a algo, por conseguinte, que lhe seja anterior. Esse algo anterior é precisamente uma *imagem, uma figura* (*Bild*) que antecipa a figura, que

---

<sup>203</sup> Ibid.

ainda não existe – cabe ressaltar – senão de um modo possível, enquanto possibilidade de vir a existir, mas que não é ainda *efetivamente real*. Essa imagem é, assim, uma visão antecipativa, prévia, um modelo ou protótipo (*Vorbild*) de algo que virá a se configurar, a se produzir efetivamente, a tornar-se um *produto*. Essa visão prévia da figura, essa *concepção antecipativa* do produto caracteriza, a rigor, a compreensão ontológica dos conceitos de *ειδος* e *ιδεια*<sup>204</sup>. Vê-se, pois, por que na perspectiva da produção não é o *ειδος* que depende da *μορφη*, mas ao contrário, é esta que funda-se sobre aquele: o *ειδος*, enquanto visão antecipada da imagem do produto, é precisamente o que irá determinar que a sua figura, a sua configuração seja da maneira que é. Daí ele ser justamente o aparecimento, o aspecto antecipado do produto, antes mesmo que este seja produzido, isto é, previamente à sua produção.

Ora, é este estatuto prévio, anterior, portanto, à existência, à atualidade do produto, que permite sua compreensão como realidade, essência do ente efetivamente real. Não há outra origem para a concepção de *ειδος* como *το τι ην ειναι* (o que era ser): o que já era de algum modo antes de tornar-se efetivamente real. O mesmo vale ainda para outra noção de *ειδος*: na medida em que é *origem* da *μορφη*, o *ειδος* pode ser também concebido como *γενος*, termo

---

<sup>204</sup> Ibid.

que designa a proveniência do produto, portanto, a sua estirpe, a sua fonte. O significado do conceito de *φυσις* (natureza) – outra acepção do conceito de essência – explica-se do mesmo modo a partir do horizonte de produção. Todos os sentidos que este conceito admite, a saber, *impelir, acionar, fazer nascer e nascer, crescer e se desenvolver* não podem prescindir da consideração de um comportamento produtivo: todas essas *ações* dependem de um aparecimento prévio (*ειδος*), de uma concepção antecipada, não apenas do que se pretende produzir, mas também da maneira pela qual a produção se efetiva. É tão-somente a partir da natureza da *res* – eis o sentido que toma aqui a essência – que algo é capaz de efetivar-se, de existir:

“Na mesma direção da interpretação do *quid* conhece-se a determinação da *φυσις*. (...) O que torna possíveis (produtíveis) todo produto natural (*Erzeugnisse*), bem como os produtos fabricados (*das erzeugte Zeug*), é novamente o aspecto (*Aussehen*) daquilo que deve ser produzido e a partir do qual é produzido. A coisa efetivamente real resulta da *φυσις*, da natureza da *res*”<sup>205</sup>.

### 2.2.3 A relação entre *ειδος* e *μορφη* como totalidade das determinações ontológicas: as noções de *acabamento, finitude, perfeição, τελειον, ορισμος, definitio*

Percorrendo o modo como se determinam, no horizonte da compreensão ontológica da existência, os conceitos de *ειδος* (aspecto) e *μορφη* (figura,

<sup>205</sup> Ibid., S. 151: “In derselben Richtung der Interpretation des Was weist auch die Bestimmung *φυσις* (...) Was Erzeugnisse oder das erzeugte Zeug möglich (erzeugbar) macht, ist wiederum das Aussehen dessen, wie das zu Erzeugende werden und sein soll. Aus *φυσις*, der Natur der Sache, entspringt das wirkliche Ding”; ed. fr., p. 136.

configurado) – seja segundo a ordem da percepção ou considerando o comportamento produtivo –, há que reconhecer que é nesta inter-relação que reside, para os gregos, *toda* a determinação ontológica fundamental de um ente<sup>206</sup>. Nela se configura a *totalidade* do que possa referir-se essencialmente ao ente, à coisa. Justamente por concentrar o conjunto total das determinações de um ente, de tudo o que à coisa a que se dirigir pertença, tal relação permite apontar e reconhecer o que uma coisa é enquanto tal, isto é, que algo é daquele específico modo, distinto e posto por si e absolutamente.

Ora, esta propriedade de determinar o ente enquanto tal é precisamente o que vai conferir ao ente, ao mesmo tempo, um significado muito peculiar, que fará parte, ainda que adquirindo novas roupagens, de toda a tradição filosófica por vir: o ente no conjunto de suas determinações específicas é compreendido como algo *acabado*, algo *finito*, *pronto*<sup>207</sup>. E isto significa, segundo a perspectiva da relação entre *ειδος* e *μορφη*, precisamente a totalidade das determinações reais de um ente, totalidade esta que, por sua vez, exprime, através de seu aspecto, de seu *ειδος*, a idéia de limite, de algo acabado e fechado em si. E não é senão este o sentido que encerra o conceito escolástico de *perfectio*, ou *τελειον*, para os gregos<sup>208</sup>.

Essa totalidade finita e acabada, essa delimitação de um ente enquanto tal,

<sup>206</sup> Ibid., S. 152; ed. fr., pp. 137-138.

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ibid.

permite que ele seja compreendido a partir de uma *definição própria* – o que o pensamento antigo denominou *ορισμος*, isto é, um conceito que contenha todas as suas determinações, que seja a própria *expressão* do conjunto total de seus conteúdos quidditativos, de suas determinações reais, que seja, pois, *a expressão mais própria de sua essência*<sup>209</sup>. Daí ser a essência de um ente concebida também como *ορισμος*. Pode-se talvez até dizer que essa totalidade de determinações reais de um ente confunde-se com o seu próprio conceito e que a sua concepção, a sua definição, em nada difere do reconhecimento ou da capacidade de identificar esse conjunto, essa totalidade, esse todo circunscrito<sup>210</sup>.

#### 2.2.4 A relação entre *ορισμος*, definição de um conceito, e a concepção de um fim no comportamento de produção

Ainda na perspectiva da produção, é preciso observar que essa concepção, essa definição do conceito de um ente ou de um objeto (*ορισμος*) é, enquanto expressão máxima de sua essência, a condição para que esse objeto exista, para que se torne atual. Mas que exatamente faz que *ορισμος* seja também um dentre os conceitos que caracterizam a essência? Enquanto totalidade de seus conteúdos de *res*, essa *definição do conceito* deve ser também prévia a todo produto, pois seria

<sup>209</sup> Ibid.

<sup>210</sup> Talvez seja possível sustentar que essa noção de *ορισμος* se aproxima muito do que Kant chama de pensar o objeto como fim e como fim natural.

impossível produzir algo cuja concepção do conjunto de suas determinações reais não fosse antecipada. Para produzir um objeto, é preciso defini-lo antes, previamente, circunscrever-lhe o conjunto total de seus conteúdos reais, quiditativos: trata-se, pois, de *concebê-lo*.

Ora, esta definição antecipada do produto através de um conceito, que dá a idéia de um objeto acabado, completo e fechado em si é precisamente a condição de toda ação de produzir, de todo ato de produção. Pois é tão somente se se possui já de antemão um conceito do que será produzido, que é possível deliberar e decidir sobre os meios mais adequados para dar início à produção propriamente dita, à execução do processo produtivo. Apenas o cumprimento de todos esses momentos permite alcançar o *fim* que se almeja: o produto final, a produção efetiva do objeto que até então só “existia” enquanto *mero conceito*. A definição de um conceito confunde-se, portanto, com o próprio *fim* da ação ou do ato de produção, já que ela não é senão a concepção prévia do produto, é a própria antecipação do que se quer alcançar, é um *fim pré-concebido*: o objeto como produto efetivamente real, como resultado final do processo de produção. A concepção, a definição do conceito de um ente ou de um objeto em nada difere do próprio produto, considerado como totalidade de suas determinações reais, faltando-lhe apenas o caráter de existência, o modo de ser efetivamente real. Com efeito, é precisamente essa identificação do momento da concepção, da definição do conceito de um objeto como *fim*, a partir

do qual se determinam todos os outros momentos do comportamento produtivo, que caracteriza o que se pode chamar *a teoria da ação em Aristóteles*<sup>211</sup>. Para Aristóteles, o momento da concepção é a posição, a *representação* de um *fim*, em referência ao qual se determinam todas as outras etapas de que depende uma ação. Determinam-se, pois, a *deliberação* e em seguida a *decisão* dos meios mais adequados e, enfim, a *execução* da ação em vista de um produto final.

### 2.3 A orientação explicitamente teológica do problema ontológico do conceito de existência na Idade Média

Há, todavia, em todo esse comportamento produtivo, algo que ainda não foi suficientemente ressaltado: a concepção de um termo que, apesar de final, é, no entanto, inicial no processo ativo: a definição de um conceito de um ente ou objeto pressupõe um intelecto, uma inteligência capaz de *conceber*. Falou-se há pouco da concepção como *representação* de um fim. Ora, não há concepção, não há representação de um conceito – poder-se-ia dizer, talvez, *conceituação* – sem um intelecto capaz ou apto para tal. Conceber é, por excelência, um ato de inteligência, um ato intelectual. Depende, por conseguinte, de um sujeito, assim como deste dependem todos os outros momentos da operação produtiva. O sujeito é, portanto, no que concerne à perspectiva de produção, o componente fundamental da

---

<sup>211</sup> Assim definiu o Prof. Dr. Fausto Castilho, a partir de sua leitura e de sua interpretação da “Ética a Nicômaco” de Aristóteles, em muitas de suas aulas ministradas no curso de Filosofia da UNICAMP.

compreensão ontológica da existência de um ente ou objeto, e – o que é absolutamente essencial – enquanto condição de toda concepção ou representação prévia de um fim, é nada menos que o *fundamento*, a *causa* de toda e qualquer ação. Talvez seja lícito dizer: a definição conceitual prévia de um objeto, na medida em que não é senão o *fim* pré-concebido da ação, seria, então, o fundamento objetivo da ação, da produção, mas o sujeito, enquanto capaz de representação de tal fim, seria o fundamento subjetivo e mais ontologicamente primeiro de todo comportamento produtivo: o sujeito é causa, é fundamento último de toda ação, já que sem ele nada poderia ser representado ou concebido, nada, por conseguinte, se produziria. E na medida em que depende de um fim pré-concebido, a relação causal constitutiva de toda ação não poderia ser senão uma *causalidade final*.

Deve-se observar, como ficou bastante evidente com o percurso feito até agora, que tanto a teoria da ação quanto o comportamento produtivo encontram-se nas mesmas *condições*, isto é, são constituídos pelos mesmos momentos. Esses momentos caracterizam essencialmente um procedimento prático, considerado seja do ponto de vista da ação enquanto *conduta* (ligada à moral, ou seja, quando o seu produto ou efeito almejado é *exclusivamente uma ação*), seja do ponto de vista técnico, quando se tem em vista a produção de um objeto. O que interessa aqui, por ora, é estritamente esta segunda característica: a existência de um objeto como efeito de um comportamento de produção.

Perguntou-se, com efeito, como seria possível a existência de um ente ou de um objeto, ou mais precisamente, como algo apenas real, apenas potencial, poderia se tornar atual, como se poderia conferir existência a algo meramente possível. E dado que tais questões só se reportam ao ente finito, perguntou-se pela maneira como neste ente a essência se torna existência. Já se sabe que o ente finito, com todas as acepções que recebera ao longo do pensamento medieval, encontra necessariamente seu fundamento ontológico na essência do ente infinito. Ora, para a Idade Média, o ente infinito, o que é *a se* e absolutamente necessário, não pode ser senão Deus. A causa da realidade efetiva do ente finito não pode ter, conseqüentemente, outro fundamento: o sujeito, o intelecto, a inteligência, que é fundamento último da existência, não é senão o intelecto divino.

Como a essência se torna existência? Já foi dito que o problema ontológico, considerado nos termos de uma distinção e conexão entre essência e existência, foi formulado apenas na Idade Média<sup>212</sup>. O pensamento filosófico medieval foi impregnado pela doutrina cristã<sup>213</sup> e não se deve estranhar que o problema ontológico da relação essência–existência tenha seguido, nessa época, uma orientação explicitamente teológica<sup>214</sup>, embora se saiba que esta significação, essa ambigüidade entre Teologia e Filosofia Primeira já se encontra em Aristóteles:

“Esse problema ontológico (...) é orientado na tradição do

<sup>212</sup> HEIDEGGER, *Grundprobl.*, S. 111; ed. fr., pp. 105-106.

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 127; ed. fr., p. 118.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 112; ed. fr., pp. 106-107.

problema teológico, a partir do conceito de Deus como *ens perfectissimum*. A identificação, antigamente operada por Aristóteles, entre a *πρωτη φιλοσοφια*, a ciência primeira, ciência do ser, e a *τεολογια*, é mais uma vez atestada” <sup>215</sup>.

E a tal ponto ganha força essa significação teológica do problema, que Deus, como o ente absolutamente primeiro, é justamente por isso o objeto principal da Metafísica, já que é justamente o fundamento último de toda Ontologia:

“Deus, como ente primeiro e por excelência, é, ao mesmo tempo, o principal objeto da Metafísica, isto é, de toda a Ontologia, e seu *primum significatum*, aquilo que é visado em primeiro lugar, o que constitui a significação de todas as significações; o *primum analogatum*, ou seja, o que remete todo enunciado relativo ao ente e toda compreensão do ser. A antiga convicção se enuncia nesses termos: já que todo ente que é efetivamente real vem de Deus, é necessário também que a compreensão do ser do ente reconduza a Deus” <sup>216</sup>.

Com isso, não apenas se compreende o primado da Metafísica Especial sobre a Metafísica Geral, mas, sobretudo, o caráter *primeiro* da Teologia Racional em relação às demais disciplinas que compõem a Metafísica Especial, a *cosmologia rationalis* e a *psychologia rationalis* <sup>217</sup>. Se Deus é o fundamento último da existência de todo ente finito, não se deve perder de vista, porém, que a efetivação, a atualização do ente finito, supõe sempre, funda-se, no comportamento de produção. Todavia,

<sup>215</sup> Ibid., p. 111: “(..) dieses ontologische Problem, (...) in der tradition am Gottesproblem, an dem Begriff Gottes als des *ens perfectissimum*, orientiert ist. Es bestätigt sich erneut die alte Gleichsetzung des Aristoteles, das die *πρωτη φιλοσοφια*, die erste Wissenschaft vom Sein, gleich der *θεολογια* ist”; ed. fr., pp. 105-106.

<sup>216</sup> Ibid., S. 114: “Gott ist als das erste und vorzüglichste Seiende auch der erstlinige Gegenstand der ganzen Metaphysik, d. h. der ganzen Ontologie, und das *primum significatum*, was am ersten bedeutet wird, d. h. was die Bedeutung aller Bedeutungen ausmacht; das *primum analogatum*, d. h. dasjenige, worauf jede Aussage über Seiendes und jedes Verständnis von sein zurückgeführt wird. Die alte Überzeugung lautet: Da alles Seiende, das wirklich ist, von Gott kommt, muss auch das Verständnis des Seins des Seienden letztlich darauf zurückgeleitet werden”; ed. fr., p. 108.

<sup>217</sup> Ibid., S. 112; ed. fr., pp. 106-107.

com a orientação explicitamente teológica da existência, passa a ter o significado não mais de uma produção, diretamente falando, isto é, o significado de um comportamento técnico, mas recebe o sentido de *criação*.

O ente finito é considerado, portanto, como *ens creatum* e o seu conteúdo real, na medida em que sua existência depende de um *ato de criação divina*, já que a não-existência lhe é também uma condição possível, é meramente potencial e contingente:

“Deus é um ente que, conforme a sua essência, não pode jamais não-ser, ao passo que o ente finito pode seguramente não ser. Dito de outra maneira, a existência não pertence necessariamente àquilo de que é, à sua *realitas*. Para supor que um ente deste tipo, um ente possível (*ens finitum*) seja efetivo, ou ainda, que sua realidade seja efetivamente realizada, supondo-se, então, que este possível exista, nesse caso, possibilidade e realidade efetiva se acham manifestamente (...) reunidas em um único e mesmo ente. O possível realiza-se efetivamente, a essência se tornou efetiva, ela existe”<sup>218</sup>.

#### 2.4 A passagem em Kant de uma causalidade final para uma causalidade mecânica como fundamento da existência de um objeto de uma experiência possível: correlato da mudança de orientação da perspectiva da produção à ordem da percepção

Todo este percurso – que levou à Idade Média e à Antiguidade – não apenas permitiu traçar o horizonte do problema ontológico que cerca o conceito de *finis*,

<sup>218</sup> Ibid., S. 110-111: “Gott ist ein Seiendes, dass seinem Wesen nach nie nicht sein kann. Das endliche Seiende aber kann auch nicht sein. Das besagt, zu dem, was es ist, zu seiner *realitas*, gehört nicht notwendig die Existenz. Falls nun ein solches mögliches Seiendes (*ens finitum*) bzw. seine Realität verwirklicht ist, – falls dieses Mögliche existiert, sind offenbar, äusserlich genommen, die Möglichkeit und die Wirklichkeit in dem Seienden zusammengekommen. Das Mögliche hat sich verwirklicht, die *essentia* ist wirklich, existiert”; ed. fr., pp. 104-106.

mas pôde sobretudo nos revelar a sua estreita relação com um dos conceitos mais fundamentais para a Filosofia: o conceito de existência. Reconhece-se, pois, o quanto o conceito de fim em Kant – tal como aparece em muitos momentos da *Crítica da Faculdade Judicativa*, a exemplo dos que acima foram transcritos – conserva os mesmos significados, detém os mesmos pressupostos: o conceito de fim, enquanto fundamento ou causa da existência de um objeto, seria totalmente incompreensível fora da perspectiva da produção. O seu conteúdo semântico envolve, portanto, os mesmos momentos constitutivos deste comportamento: a *posição* de um objeto efetivamente real, de algo como existente, por meio de um processo de produção ou de efetivação – de *criação*, para a Filosofia Medieval –, cujo móbil, a causa determinante, é uma concepção antecipada, prévia, deste objeto como produto final, concepção esta possível apenas para uma faculdade apta ou capaz de *conceber*. A existência de um objeto decorre, além disso, de uma relação de causalidade e, na medida em que é pensada como *efeito* de um processo produtivo, que envolve uma ação e, portanto, a concepção de fins, é fundada por uma causalidade final.

É importante notar que o fundamento por excelência desta causalidade final – que não é outro senão Deus ou o intelecto divino, tal como o compreendeu a Filosofia Medieval – irá permanecer no pensamento filosófico subsequente – e até mesmo em Kant, posto que de certo modo com um outro estatuto. Deus

permanece, portanto, como fundamento absoluta e ontologicamente primeiro de toda Ontologia e não há para a Metafísica outro objeto mais eminente. Entretanto, demarcando a existência dessa maneira, não só se repõe em voga uma *teleologia* como seu fundamento ontológico, mas sobretudo uma teleologia metafísica, uma vez que pressupõe como seu fundamento último uma *teologia*: a existência de um objeto, de um ente finito, depende ontologicamente *da criação divina*.

Ora, isto parece extremamente contrário ao projeto crítico kantiano, bem como ao que a *Crítica da Razão Pura* havia conquistado em sua tarefa de se desfazer dos pressupostos dogmáticos que tradicionalmente envolviam a Metafísica, principalmente no que concerne ao seu mais poderoso pressuposto: Deus. Para livrar-se deste tão arraigado fundamento ontológico-metafísico, a existência em Kant é interpretada a partir da relação do sujeito humano com a experiência: os conceitos de realidade e existência tornam-se, agora, não mais determinações ontológicas do ente enquanto tal, a partir da distinção fundamental entre *ens infinitum* e *ens finitum*, mas tão-somente *conceitos puros do intelecto humano, categorias*, por meio das quais os fenômenos serão organizados e constituídos como objetos de uma experiência possível. A causalidade final – crucial para o presente estudo – já não é, do mesmo modo, a condição da existência de um objeto. Adquire, porém, com a *CRP*, um estatuto absolutamente transcendente, pois não pode ser jamais objeto de intuição: não há nada que indique, em qualquer fenômeno ou objeto da

experiência, o *efeito* de uma representação antecipada, o resultado de um *fim pré-concebido*.

#### 2.4.1 A determinação da existência do objeto da experiência possível pela causalidade mecânica. O princípio da causalidade em Kant

A causalidade em Kant mantém, todavia, um vínculo fundamental com a existência de um objeto, mas apenas enquanto condição *formal*. Apenas através da conexão causal, um fenômeno pode *rigorosamente* se tornar objeto de uma experiência. A causalidade torna-se, assim, enquanto condição formal, também um conceito puro do intelecto. É preciso, com efeito, buscar compreender o *princípio de causalidade*, já que é justamente esse princípio que enuncia a condição de possibilidade da experiência e, como já foi dito, da própria existência dos objetos. Para tanto, uma questão inicial deve servir de orientação: se o princípio das *Analogias* prescreve fundamentalmente como condição da experiência a representação de uma conexão necessária das percepções, por que é apenas através de uma regra da relação *de causa e efeito*, ou seja, por que somente através de uma conexão necessária *por causalidade* que a experiência é efetivamente determinada? Em suma: como e por que o princípio de causalidade é condição decisiva de toda a experiência possível ou real e, por conseguinte, da existência dos objetos dessa experiência?<sup>219</sup>

---

<sup>219</sup> CRP, B 234, B 247.

A solução para tal problema depende, sem dúvida, da determinação do tempo na apreensão do diverso nos fenômenos, mas não se esgota, de modo algum, enquanto tal determinação for concebida como mera apreensão, isto é, concebida apenas subjetivamente. Ora, a sucessão é condição de possibilidade da apreensão em geral do sentido interno, isto é, da síntese empírica dos fenômenos e consiste apenas numa determinação subjetiva da consciência, já que é a *forma pura* do tempo<sup>220</sup>. Diz Kant: “A apreensão do diverso dos fenômenos é sempre sucessiva”<sup>221</sup>. Uma tal apreensão, com efeito, não dá nenhuma condição de determinação do objeto, não confere às apreensões a possibilidade de serem objetivamente representáveis<sup>222</sup>, já que por ela não há distinção entre as representações. Vale lembrar que o problema em pauta é sempre tornar objetiva a sucessão:

“tereí, portanto, que derivar a *sucessão subjetiva* da apreensão da *sucessão objetiva* dos fenômenos, caso contrário, a primeira seria totalmente indeterminada e não se distinguiria um fenômeno do outro”<sup>223</sup>.

A impossibilidade de uma determinação do objeto implica necessariamente a da experiência. A determinação do objeto só é possível, portanto, através de uma

<sup>220</sup> CRP, B234, B 237, B 239, B 246.

<sup>221</sup> CRP, B 234: “

<sup>222</sup> CRP, B 243.

<sup>223</sup> CRP, B 238; *KrV*, *ibid*: “Ich werde also in unserm Fall die *subjective Folge* der Apprehension von der *objectiven Folge* der Erscheinungen ableiten müssen, weil jene sonst gänzlich unbestimmt ist und keine Erscheinung von der andern unterscheidet.”

determinação do tempo segundo uma ordem da sucessão dos fenômenos. Ora, essa ordem é condição da própria existência do objeto.<sup>224</sup> Por isso, a experiência, como também todos os seus objetos, são somente concebíveis no interior de uma *relação* de tempo. Ora, o princípio de causalidade não é senão a regra *a priori* que determina necessária e universalmente essa ordem na sucessão do diverso<sup>225</sup>.

É preciso, pois, compreender por que a determinação necessária da ordem da sucessão é a condição da existência dos objetos e repousa na experiência. Para tanto, é preciso explicitar de maneira clara o que precisamente exprime a síntese objetiva da sucessão no tempo, quando o intelecto a determina segundo o princípio de causalidade. Tal princípio assim se anuncia: “Todas as mudanças ocorrem de acordo com o princípio de ligação de causa e efeito”<sup>226</sup>. Ao que parece, a noção fundamental para a compreensão desse princípio é a de algo que ocorre. Pois, pensar em algo que ocorre implica necessariamente pensar esse algo num tempo específico ou determinado, de modo que esse algo não existia no tempo anterior. É o que significa, de fato, a idéia de começo. Perceber que algo ocorre ou que algo *começa* é, portanto, perceber necessariamente uma sucessão, que exprime um ser num determinado tempo ligado a outro, diferente ou contrário, num tempo anterior.<sup>227</sup> A ligação necessária dessa duas percepções não é possível senão por uma

---

<sup>224</sup> CRP, B 244, B 245.

<sup>225</sup> CRP, B 234.

<sup>226</sup> CRP, B 232.

<sup>227</sup> CRP, B 237. .

regra totalmente *a priori*, que impõe uma ordem necessária a essa ligação, segundo a qual tudo o que ocorre<sup>228</sup> só é desse modo concebível supondo um estado que o preceda sempre e necessariamente<sup>229</sup>. Tal é a condição absolutamente necessária da *determinação objetiva* da sucessão no tempo, segundo a ordem da apreensão. Somente por meio dela é possível conferir realidade objetiva às representações, isto é, garantir que o conjunto dessas representações se refira efetivamente a um objeto da experiência e supere a sua condição apenas subjetiva<sup>230</sup>. Assim, pois, a causalidade é a própria condição de possibilidade da determinação do objeto, é a garantia da sua condição de que seja representado, é, sobretudo, a condição de sua própria existência.

Dizer, portanto, que um objeto é, *existe*, depende de conceber um acontecimento como um *efeito* de um estado anterior que o precede necessariamente e que é condição da sua própria ocorrência, isto é, de sua existência, ou seja, a sua *causa*. Desse modo, como não é possível conceber a existência senão segundo a forma da causalidade, ou talvez se possa dizer que essas duas concepções são indissociáveis, é que torna manifesto ser o princípio de causalidade a condição decisiva da possibilidade da experiência. E, de tal modo é imperativa a ordem dessa ligação *segundo uma regra de causa e efeito*, que jamais se poderia inverter, pois que a

---

<sup>228</sup> CRP, B 247.

<sup>229</sup> CRP, B 243.

<sup>230</sup> CRP, B 240.

existência não é sequer pensada, como se viu, sem esse estado anterior que lhe confere a possibilidade de existir:

“É na relação com esse algo precedente que o fenômeno recebe sua relação de tempo, isto é, *chega à existência* após um tempo precedente em que não era.”<sup>231</sup>

Com efeito, uma determinação rigorosa se dá sempre do condicionante ao condicionado, jamais deste para aquele. Há, pois, uma irreversibilidade necessária. O condicionado indica seguramente o seu condicionante, uma vez que o pressupõe, mas o faz de um modo apenas genérico. Assim, se o que sucede reporta-se necessariamente ao seu antecedente, cabe admitir então que este antecedente contém a condição dessa ligação necessária, ou seja, condição para a regra que determina o que se lhe segue como seu conseqüente necessário. Para Kant, portanto, somente o que encerra as condições para essa regra de conexão necessária pode ser chamado precisamente *objeto*<sup>232</sup>.

\* \* \*

Mas o que é absolutamente decisivo e permite que a relação entre realidade (essência) e existência prescindam em Kant do pressuposto teológico – e que, por conseguinte, a existência dos objetos já não encontre seu fundamento numa causalidade final – é justamente o fato de que sua interpretação já não orienta o

<sup>231</sup> CRP, B 243, B 244; K<sub>r</sub>V, *ibid.* : “(...) weil eben in Beziehung auf dieses [etwas vorhergehe] die Erscheinung ihre Zeitverhältnis bekommt, nämlich, nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, zu existieren”.

<sup>232</sup> CRP, B 236.

problema ontológico da existência segundo a perspectiva do comportamento de produção. É tão-somente *a ordem da percepção* que determina não apenas as soluções kantianas para esse problema, mas até mesmo a maneira pela qual este é posto e compreendido: o problema ontológico da existência já não depende da concepção, momento decisivo do comportamento produtivo, mas da *apreensão sensível*, da afecção do múltiplice dos *fenômenos* pela intuição e de sua ordenação, mediante as categorias do intelecto, numa experiência possível:

“Que concluir dessa caracterização da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) quanto à questão da direção que segue a interpretação? Comparando esta interpretação [dos escolásticos] à de Kant, vemos que este faz referência à faculdade de conhecer (à percepção), e procura interpretar a realidade efetiva (*Wirklichkeit*) em relação ao conhecer e ao apreender”<sup>233</sup>.

“(…) no simples intuir, toda referência subjetiva é deixada de lado: o ente não é simplesmente compreendido como aquilo que convém liberar e produzir, mas como o que já é em si mesmo subsistente (*Vorhandenes*), como o que por si mesmo vem ao encontro”<sup>234</sup>.

<sup>233</sup> HEIDEGGER, *Grundprobl.*, S. 146: “Was entnehmen wir aus dieser Charakteristik der Wirklichkeit mit Rücksicht auf die Frage nach der Auslegungsrichtung? Wenn wir diese Interpretation mit der Kantischen vergleichen, so sehen wir, dass Kant auf die Beziehung zur Erkenntniskraft (*Wahrnehmung*) zurückgeht und mit Rücksicht auf das Erkennen und Erfassen die Wirklichkeit zu interpretieren sucht.”; ed. fr., p. 133.

<sup>234</sup> *Ibidem*, S. 167: “Im blossen Anschauen wird noch mehr jeder Bezug des Subjekts zurückgestellt und das Seiende nicht nur verstanden als Freizugebendes, Herzustellendes, sondern als na sich schon Vorhandenes von sich selbst her Begegnendes”; ed. fr., pp. 149-150.

## 2.5. A função sistemática das idéias da razão. O conceito de totalidade como conceito geral das idéias

Se, com efeito, o conceito de fim – tal como foi compreendido até aqui<sup>235</sup> – bem como aquele de um *ens perfectissimum e infinitum*, isto é, o conceito de Deus, perdem o seu papel e a sua função tão tradicionalmente determinados, para a Ontologia, isto, todavia, não irá ocorrer por completo em Kant. Tais conceitos já não encontram lugar na *tábua* dos conceitos puros do intelecto, já não têm, é certo, uma relação direta com a apreensão e ordenação dos objetos em vista de uma experiência. Têm, entretanto, um papel imprescindível na unidade sistemática completa do conhecimento em geral, que consiste, por sua vez, na representação *indireta* dos objetos da experiência por meio de uma *idéia*, também chamada de *conceito puro da razão*, ou ainda, como o próprio Kant diz, por meio de um “esquema ordenado segundo as condições da máxima unidade da razão e relativo ao conceito de uma coisa em geral”<sup>236</sup>. Através dessa idéia, *cuja função é estritamente heurística, jamais tomando parte na constituição dos objetos da experiência*, a razão não apenas confere sistematicidade a todas as regras do intelecto em seu uso empírico, mas permite também a contínua ampliação do conhecimento da experiência<sup>237</sup>. Ora, conceder ao conhecimento empírico *em geral* a máxima unidade aliada à máxima extensão

<sup>235</sup> Pois o conceito de fim tem também papel fundamental para a moral em Kant; mas não se trata disso aqui.

<sup>236</sup> CRP, B 689.

<sup>237</sup> CRP, B 699.

possíveis<sup>238</sup> não tem outro sentido. Essa organização dos conhecimentos empíricos em uma *totalidade sistemática* representa nada menos que *o mais alto interesse da razão especulativa*, isto é, no que concerne, não ao conhecimento prático, a uma *Filosofia da Liberdade*, mas ao conhecimento estritamente teórico, ao interesse pela constituição de uma *Filosofia da Natureza*<sup>239</sup>. Esse interesse em garantir a máxima unidade sistemática do conhecimento empírico em geral decorre da necessidade de evitar que esse conhecimento seja um mero agregado<sup>240</sup> – o que seria indubitavelmente um empecilho à constituição de qualquer ciência.

### 2.5.1 A hipotipose ou o simbolismo analógico das idéias

Contudo, sem que a razão tenha para suas idéias um *objeto* – que não será de modo algum *algo real, algo em si mesmo*, pois do contrário só haveria delas um uso *transcendente* e, portanto, dogmático – não há a menor possibilidade de alcançar uma unidade sistemática para a experiência em geral: a experiência não é jamais capaz de fornecer tão perfeita ordenação sistemática. Esse objeto é pensado como o fundamento da conexão sistemática de todos os fenômenos empíricos<sup>241</sup>, mas essa função lhe cabe apenas enquanto for considerado *problematicamente*, isto é, apenas como um fundamento *possível*, e portanto, como um princípio *regulativo* cuja

<sup>238</sup> CRP, B 672.

<sup>239</sup> CRP, B 704, 714.

<sup>240</sup> CRP, B 673.

<sup>241</sup> CRP, B 709.

existência, cuja efetividade real não pode ser de modo algum verificada, conhecida. Daí ser tal objeto denominado um *ente de razão*, algo apenas pensável, o que Kant chama de um *mero conceito*. Se de fato é assim, se esse objeto das idéias da razão não pode ser algo real, qual, então, o caráter desse objeto? Precisamente: que constitui a sua natureza? De que espécie deve ser um objeto de uma idéia da razão? Kant designa a significação de uma idéia da razão em geral como um *esquema*<sup>242</sup>:

“Há uma grande diferença entre se algo é dado à minha razão como um *objeto pura e simplesmente* ou se só como um *objeto na idéia*. No primeiro caso os meus conceitos dirigem-se à determinação do objeto; no segundo trata-se apenas de um esquema ao qual não é conferido objeto algum, nem sequer hipoteticamente. Tal esquema serve somente para representar os outros objetos mediante a referência a essa idéia, por conseguinte, indiretamente, segundo a sua unidade sistemática”<sup>243</sup>.

É preciso, então, perguntar: como um esquema é capaz de *representar* um objeto da experiência em geral? Que espécie de conteúdo semântico – todavia, sem qualquer referência a objetos reais – as idéias da razão podem conter? Melhor: que sentido há em falar de um *esquema* das idéias da razão se, como já se sabe, tais idéias não podem retirar sua significação da intuição sensível, isto é, se não há no mundo dos fenômenos nenhum objeto que lhes corresponda? Sem dúvida, não de modo exato se diz *esquema* a uma idéia da razão. Entende-se precisamente por esquema a

<sup>242</sup> CRP, B 710.

<sup>243</sup> CRP, B 699, KrV, *ibid.*: “Es ist ein grosser Unterschied, ob etwas meiner Vernunft als ein *Gegenstand schlechthin*, oder nur als ein *Gegenstand in der Idee* gegeben wird. In der erste Falle gehen meine Begriffe dahin, der Gegenstand zu bestimmen; im zweiten ist es wirklich nur ein Schema, dem direct kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird, sondern welches nur dazu dient, um andere Gegenstände, vermittelst de Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirect uns vorzustellen”.

representação, ou ainda, a *apresentação* sensível de um conceito, seja empírico ou *a priori*<sup>244</sup>, por meio da unidade do diverso da intuição em uma *imagem*. O conceito encontra, assim, o seu conteúdo intuitivo correspondente, encontra, pois, uma significação. Há que reconhecer: o esquema de um conceito está, portanto, *diretamente* relacionado com a intuição. Sabe-se, contudo, que não há nada oferecido pela intuição que possa corresponder às idéias da razão: o seu conteúdo seria *absolutamente transcendente* se considerado como representação de um ente efetivamente real. Tal relação *direta* à sensibilidade é completamente impossível às idéias da razão: isto é o que precisamente caracterizaria um uso transcendente de tais idéias.

Há, porém, para Kant, uma maneira *indireta* de tornar sensível uma idéia da razão, isto é, apresentá-la sob a forma de uma imagem, talvez fosse permitido dizer, uma *sensificação* da idéia. O que é, com efeito, imprescindível: se as idéias devem ter uma função ou um uso legítimo, devem ter, também, assim como as categorias, uma realidade objetiva e um uso imanente. Se as idéias não podem buscar tais propriedades *diretamente* na intuição, na sensibilidade, são capazes, entretanto, de alcançá-las *indiretamente*. Ora, a realidade objetiva não é exclusividade de uma relação direta entre conceitos e intuições; e um conhecimento imanente das idéias da razão é perfeitamente possível<sup>245</sup>. Conhecer um conceito é, propriamente, torná-lo

<sup>244</sup> CRP, B 179-180.

<sup>245</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, pp. 346-347.

*sensível* (*Versinnlichung*), é conceder-lhe uma *apresentação sensível, uma sensificação*. É precisamente esta propriedade de apresentar de um modo sensível – posto que indireto – um conceito que define o que Kant chama de *hipotipose*. Esta pode ser de duas espécies: uma *esquemática*, a outra, *simbólica*. Pela primeira se atribui *a priori* e *diretamente* aos conceitos puros do intelecto um conteúdo sensível correspondente; a segunda confere, também *a priori*, uma intuição sensível, mas agora aos conceitos puros da razão, ou seja, às idéias. Ora, isto não parece, todavia, uma contradição, uma vez que as idéias não podem retirar da sensibilidade o seu conteúdo? Haveria aí sem dúvida uma contradição, se a razão não procedesse, em sua tarefa de conceder um conteúdo sensível às suas idéias, apenas *analogicamente*, isto é, de um modo análogo ao esquemático. Não é senão por esse método analógico e, por conseguinte, indireto, que é permitido às idéias adquirir um conteúdo sensível:

“Como a hipotipose simbólica é, pois, análoga à hipotipose esquemática, e como, por sua vez, o conceito de um supra-sensível singular [o objeto específico de cada idéia da razão] provém sempre da razão, Kant pode, do mesmo modo, afirmar, na *Crítica da razão pura*, que a idéia da razão é como um *analogon* do esquema da sensibilidade, “com essa diferença de que a aplicação dos conceitos do intelecto ao esquema da razão não é um conhecimento do objeto ele mesmo (como a aplicação das categorias a seus esquemas sensíveis), mas apenas uma regra ou um princípio da unidade sistemática do intelecto.” Cf. *K d. r.* V., A 665, B 693, W 580.”<sup>246</sup>

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 347: “Comme l’hypotypose symbolique est ainsi analogue à l’hypotypose schématique, et comme, par ailleurs, le concept d’un supra-sensible singulier relève toujours de la raison, Kant peut également affirmer, dans la *Critique de la raison pure*, que l’idée de la raison est comme un *analogon* du schème de la sensibilité “avec cette différence que l’application des concepts de l’entendement au schème de la raison n’est pas une connaissance de l’objet lui-même (comme l’application des catégories à leurs schèmes sensible) mais seulement une règle ou un principe de l’unité systématique de l’entendement.” Cf. *KrV*, A 665, B 693, W 580.”

Como, porém, se constitui essa *analogia*, que caracteriza precisamente a hipotipose simbólica? Como esse procedimento é capaz de tornar sensível uma idéia da razão? Sabe-se, em primeiro lugar, que os objetos das idéias não são sensíveis, mas inteligíveis<sup>247</sup>. Sabe-se, também, que – a não ser de um modo totalmente transcendente e dogmático – nenhuma categoria pode ser aplicada a tais idéias, de onde a impossibilidade de alcançar, através delas, qualquer conhecimento legítimo das idéias. Por outras palavras: o conhecimento dos objetos inteligíveis ou das idéias não é jamais alcançado mediante o intelecto discursivo<sup>248</sup>. Justamente por isso é que o conhecimento desses objetos só é possível através de uma apresentação sensível, desde que indireta e, assim, analógica, com os fenômenos:

“(…) não basta pensar um ser inteligível e pensá-lo como um simples fenômeno, mas trata-se de conhecer a relação entre um e outro, e a esse respeito, a única solução consiste em fazer *como se* os objetos inteligíveis fossem fenômenos. Se o intelecto discursivo não pode conhecer esses objetos enquanto tais, não lhe resta senão conhecê-los *do ponto de vista dos fenômenos*, certamente não enquanto fenômenos, o que seria contraditório, mas apenas *em relação* aos fenômenos, ou precisamente, *como se* esses objetos fossem fenômenos”<sup>249</sup>.

Assim, pois, quando se pensa a idéia de Deus, a idéia de um ente supremo, cuja vontade e intelecto infinitos são a causa absoluta do mundo, o uso que se faz da categoria da causalidade não é senão um *uso analógico*: aplica-se a idéia de Deus,

<sup>247</sup> Ibid., p. 340.

<sup>248</sup> Ibid.

<sup>249</sup> Ibid: “(…) il ne suffit pas de penser un être intelligible et de le penser comme un simple phénomène, mais il s'agit de connaître le report entre l'un et l'autre, et à cet égard, la seule solution consiste à faire *comme si* étaient des phénomènes. Si l'entendement discursif ne peut pas connaître ces objets en tant que tels, il ne lui reste qu'à les

não como um ente real, como algo incondicionado e em si mesmo, mas apenas *como se* se tratasse de um objeto acessível à intuição, como se fosse um objeto *condicionado*, isto é, ordenado segundo regras ou princípios do intelecto. Aplica-se a causalidade a um tal ente supremo analogamente, do modo como se aplica a um artesão, a um relojoeiro<sup>250</sup>, em relação ao produto por ele fabricado, a um relógio, por exemplo. Se não há acesso direto aos objetos inteligíveis – assim chamados devido à sua fonte absolutamente pura e *a priori* – é possível, entretanto, ao menos pensá-los *simbolicamente*, isto é, através de uma *imagem-símbolo* (uma síntese máxima ou absoluta, pois representa uma *totalidade*), ou ainda, mediante a representação de uma regra, conhecida e acessível à intuição, de organização e sistematização de todo múltiplo sensível – regra esta que a causalidade que conheço e compreendo fica manifesta mediante um comportamento de produção.

A analogia é capaz de uma apresentação sensível indireta de uma idéia da razão – falamos aqui da idéia de Deus, por ora a que mais importa neste estudo – mediante uma relação entre um par de termos conhecidos e outros dois termos, entre os quais o último é não apenas desconhecido, mas totalmente *incognoscível* como algo real. A relação que deste modo se constitui caracteriza propriamente a analogia de proporcionalidade<sup>251</sup>.

---

connaître *du point de vue des phénomènes*; certes non pas en tant que phénomènes, car ce serait contradictoire, mais seulement *par rapport* aux phénomènes, ou précisément *comme si* ces objets étaient des phénomènes.

<sup>250</sup> Ibid., p. 341.

<sup>251</sup> Ibid.

Assim, pois, em analogia com a relação de causalidade técnica entre o artesão e sua obra, seu produto – que é efeito de uma intenção, de um fim e da ação produtiva por este fim determinada – é possível pensar o mundo, em que se vive e a que se tem acesso<sup>252</sup>, como efeito da criação de Deus, determinada por sua intenção e vontade. Desse modo exprime-se uma tal analogia: Deus está para o mundo assim como o artesão está para sua obra. A analogia, que confere simbolicamente um conteúdo sensível à idéia, é apenas um modo de torná-la conhecida, de representá-la segundo o que é já conhecido *para mim* no mundo sensível. Daí que esta analogia – chamada qualitativa – jamais tornará conhecida em si mesma uma idéia da razão. O quarto termo – aqui, o objeto inteligível – da analogia qualitativa, que é propriamente a analogia filosófica – permanece completamente desconhecido em si mesmo: apenas simbolicamente se tem acesso a tal termo. Isto faz a diferença da analogia filosófica em relação à analogia quantitativa ou matemática: esta permite a *construção* do quarto termo a partir da relação estritamente quantitativa que se estabelece entre os três primeiros:

“Contrariamente à analogia matemática, a analogia filosófica comporta assim duas relações ou proporções em que o quarto membro é inteiramente desconhecido como tal, de sorte que, para retomar o exemplo teológico, não se pode compreender a causalidade de Deus em si mesma como quarto termo da analogia, mas apenas segundo uma semelhança com a relação entre uma causa sensível, afirmando, por exemplo, que o navio é para o engenheiro o que o mundo é para Deus”<sup>253</sup>.

<sup>252</sup> Ibid.

<sup>253</sup> Ibid., p. 344: *Contrairement à l'analogie mathématique, l'analogie philosophique comporte ainsi deux rapports ou proportions dont le quatrième membre est entièrement inconnu comme tel, de sorte que, pour*

Kant pretende, pois, que o simbolismo analógico das idéias transcendentais da razão, na medida em que é capaz de conferir aos objetos inteligíveis uma apresentação (*exhibitio*) sensível, mas indireta, permita e garanta, ao mesmo tempo, um uso legítimo, ou seja, um uso imanente dessas idéias. E já que não tem qualquer função de conhecimento ou de produção de conceitos de objetos, esse uso não deve jamais ser constitutivo, mas apenas regulador ou regulativo<sup>254</sup>. Esta apresentação simbólica, análoga e indireta de um conteúdo sensível constitui justamente a realidade objetiva, absolutamente necessária e imprescindível, das idéias da razão<sup>255</sup>. Sem uma realidade objetiva, não seria possível um uso imanente das idéias da razão, o que impediria, por conseguinte, a unidade sistemática do conhecimento empírico em geral. Sem a sistematização, sem a unidade dos conceitos do intelecto em um todo sistemático, não seria sequer possível reconhecer o propósito de todo uso empírico do intelecto, pois que nenhum interesse da razão o determinaria e guiaria por meio de suas idéias. Assim diz Kant:

“Ora, visto que todo princípio que estabelece *a priori* a unidade completa do uso do entendimento também vale, se bem que só indiretamente, para o objeto da experiência, assim, os princípios da razão pura possuem também realidade objetiva com vistas a este último, só que não para determinar algo a este respeito, mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento com respeito à experiência pode tornar-se completamente concorde consigo mesmo mediante o

---

reprendre l'exemple théologique, on ne peut pas connaître la causalité de Dieu en elle-même comme quatrième terme de l'analogie, mais seulement selon une ressemblance avec le rapport entre une cause sensible et son effet sensible, en affirmant par exemple que le vaisseau est à l'ingénieur ce que le monde est à Dieu.

<sup>254</sup> CRP, B 672.

<sup>255</sup> CRP, B 694.

fato de, tanto quanto possível, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo”<sup>256</sup>.

## 2.5.2 Os três objetos singulares das idéias: a alma, o mundo e Deus

Procurou-se esclarecer minimamente até aqui como Kant empenhou-se em atribuir às idéias transcendentais um conteúdo sensível, uma *sensificação* – condição imposta por seu próprio método transcendental, para que as idéias da razão pudessem alcançar uma realidade objetiva. Ainda não foi explicitado, entretanto, em que consiste exatamente este conteúdo, qual o significado dessas idéias, que exprimem precisamente. Ora, sabe-se que o uso regulativo tem a função de organizar todo o uso empírico do intelecto em uma *totalidade* sistemática. Uma idéia da razão não é senão precisamente isto: “a forma de um *todo* do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as demais”<sup>257</sup>. E não é senão esta condição formal, *a priori* e, o que é fundamental, *prévia* à constituição dos objetos particulares do conhecimento, que confere às idéias a capacidade ou, mais

<sup>256</sup> CRP, B 693-694; KrV, *ibid.*: “Da nun jeder Grundsatz, der dem Verstande durchgängige Einheit seines Gebrauchs a priori festsetzt, auch, obzwar nur indirekt, von dem Gegenstande der Erfahrung gilt: so werden die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung dieses letzteren objective Realität haben, allein nicht um etwas na ihnen zu bestimmen, sondern nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchen der empirische und bestimmte Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann, dadurch, dass er mit dem Prinzip der durchgängigen Einheit, so viel als möglich, in Zusammenhang gebracht, und davon abgeleitet wird”.

<sup>257</sup> CRP, B 673.

que isso, a função – que lhe é a mais própria – de organizar o conhecimento empírico *em geral* em um sistema da experiência possível. Cumpre, pois, destacar aqui: se é dado à idéia organizar a experiência por ser nada menos que um *todo* necessariamente anterior às partes, deve-se admitir, então, que o pensado na idéia, o que exprime, enquanto conceito puro da razão é, a rigor, a forma de uma *totalidade* absoluta de condições<sup>258</sup>. Pressupor a noção de uma *totalidade* é inevitável à sua função sistemática, a esse papel absolutamente fundamental e indispensável da idéia; pode-se até dizer que a idéia de *totalidade* é propriamente o conteúdo semântico, o significado por excelência de uma idéia da razão. Isto, porém, não esgota o problema. Se a forma de uma totalidade absoluta permite compreender o que está pensado em uma idéia, nisto se reconhece, todavia, apenas o que há nela de mais genérico, o que a deixa compreender-se como um *conceito*, isto é, uma *representação geral*. Kant não fala, contudo, apenas de um conceito em geral quando se refere às idéias. Estas correspondem, antes, a três objetos *singulares*, a saber, a alma, o mundo e Deus, objetos das três ciências fundamentais da Metafísica Especial, a Psicologia, a Cosmologia e a Teologia<sup>259</sup>. Se não se compreendesse em uma idéia mais que a simples forma de uma totalidade, por que, então, não apenas Kant, mas também a mais arraigada tradição filosófica da Idade Média teriam desmembrado, distinguido em três significações singulares, o que se poderia suficientemente exprimir em

<sup>258</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, p. 85.

<sup>259</sup> *Ibidem*, pp. 84 – 85.

apenas uma, a saber, a *totalidade*? :

“Essa dificuldade [a generalidade da idéia através da noção de *totalidade* e a distinção de seus três objetos inteligíveis] não pode ser desprezada, pois toda doutrina kantiana das idéias nisso se sustenta. É ela, talvez, que conduziu Kant a teses extremas no *Opus postumum*, a saber, que os objetos das idéias transcendentais sendo singulares, essas idéias deveriam ser representações de objetos singulares e, conseqüentemente, intuições ou imagens produzidas pela razão: (...)”<sup>260</sup>.

Porém, o que confere singularidade às idéias não são os seus objetos, mas sim o uso que delas se faz. Os três objetos das idéias corresponderiam, na verdade, a três modos particulares de ordenação sistemática, cada qual capaz de subsumir certos condicionados sob a idéia de um *todo*<sup>261</sup>. A alma – primeira das idéias transcendentais – seria, então, o *objeto singular* de uma idéia que organiza, ou ainda, que subssume os fenômenos – ações e receptividade – da experiência interna sob a totalidade de uma substância simples e una – pensada, sabe-se, sempre analogamente à categoria da substância<sup>262</sup>. O mundo, segunda possibilidade de sistematização, enquanto objeto da idéia de uma totalidade mais abrangente ou extensiva, compreende, contém sob si não apenas a experiência interna, como também a externa, daí ser justamente a representação da totalidade dos fenômenos de *toda* experiência sensível. A idéia de Deus não poderia significar, em

<sup>260</sup> Ibid., p. 86: Cette difficulté [...]ne peut pas être prise à la légère, car toute la doctrine kantienne des idées y est suspendue. C'est elle peut-être qui a conduit Kant à des thèses extrêmes dans l'*Opus Postumum*, à savoir que les objets des idées transcendentales étant singuliers, ces idées doivent être des représentations d'objets singuliers, et par conséquent des intuitions et des images produites par la raison.

<sup>261</sup> Ibid., p. 89.

<sup>262</sup> CRP, B 700. .

conseqüência, senão a maior compreensão possível, a forma do *todo* com a máxima capacidade de subsunção, já que é, enquanto criador absoluto de todas as coisas, fundamento último do mundo. Tal idéia exprime, pois, a máxima unidade sistemática possível, ou ainda, o que mais propriamente significa uma *totalidade absoluta*<sup>263</sup>.

Assim, entre as três idéias da razão, pode-se reconhecer na idéia de Deus a mais fundamental, e seria talvez lícito dizer que ela se confunde com o caráter conceitual próprio da idéia em geral, já que é pensada como totalidade absoluta<sup>264</sup>.

Assim diz Kant:

“(…) a idéia de um tal ente nada mais quer expressar que o fato de que a razão ordena considerar toda a conexão do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, por conseguinte, como se esses princípios tivessem surgido de um único ente universalmente compreensivo como causa suprema e totalmente suficiente”<sup>265</sup>.

Pode-se dizer até que a idéia de mundo não seria sequer pensável sem o pressuposto de um tal ente supremo (*sumum ens*). Pois a condição para que sejam ordenados, segundo uma unidade sistemática total, todos os fenômenos da experiência tanto interna quanto externa não é senão a possibilidade de pensar — *analogicamente*, sem dúvida, ao comportamento produtivo — o mundo como *efeito* de

<sup>263</sup> CRP, B 701.

<sup>264</sup> FREULER, *Kant et la mét. spéc.*, p. 87.

<sup>265</sup> CRP, B 714; *KrV*, *ibid.* : “(…) die Idee desselben, so wie alle spekulative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als dass Prinzipien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin als ob sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberter und allgenugsamer Ursache, entsprungen wären”.

uma intenção divina, de um *fim*, compreendido como causa de sua produção, ou *melhor, de sua criação*, isto é, como causa ou fundamento de sua existência. É precisamente isto que significa a mais alta unidade sistemática possível, o máximo uso empírico da razão, ou ainda, a *totalidade sistemática absoluta*: a máxima extensão com a máxima unidade do conhecimento empírico em geral.

## 2.6. A relação entre o conceito de fim e a idéia de Deus como ente supremo, perfeitíssimo e criador no Apêndice à *Dialética Transcendental*

Mas essa totalidade absoluta é impossível sem que se coloque um *fim* como seu fundamento. Kant diz:

“(...) ao máximo uso empírico possível da minha razão subjaz uma idéia (da unidade sistemática completa, à qual em breve me referirei mais determinadamente) (...)”<sup>266</sup>.

Ora, tudo leva a crer que esta unidade sistemática completa, à qual Kant se refere nesta passagem, seja precisamente “*a unidade das coisas conforme a um fim*”<sup>267</sup>, já que consiste, como ele próprio ressalta, na “*mais alta unidade formal e que repousa unicamente sobre conceitos da razão*”<sup>268</sup>. Isto é, se a razão deve, por seu próprio interesse especulativo, buscar essa sistematicidade dos fenômenos do mundo, tem de pressupor – necessária, mas apenas *formalmente* – essa unidade como um produto

<sup>266</sup> CRP, B 705, *KrV*, *ibid.* : “(...) dem grösstmöglichen empirischen Gebrauche meiner Vernunft eine Idee (der systematisch-vollständigen Einheit, von der ich bald bestimmter reden werde) (...)”.

<sup>267</sup> CRP, B 715.

<sup>268</sup> CRP, B 715.

final, acabado<sup>269</sup>, o resultado de uma intenção divina como fim determinante de sua criação<sup>270</sup>, isto é, como a causalidade *final* de sua produção.

Ora, não se reconhece nesses pressupostos, no fundamento absoluto da causalidade do mundo, todos aqueles momentos da atitude de produção? De novo se reencontra a idéia de Deus, de um ente perfeitíssimo e onipotente, como fundamento inteligível, isto é, meramente formal, nunca material, das coisas no mundo. Mais uma vez é possível entrever a suposição de uma causalidade final – posta “de lado” na *Análítica Transcendental*. E o mais interessante é que a unidade final, o conceito de *fim* no *Apêndice à Dialética Transcendental* não é apenas visto como fundamento da unidade total da experiência em geral, mas sobretudo como a possibilidade de pensar os objetos da natureza como organizados segundo uma finalidade, uma conexão final – mas tão-somente como pressuposto, isto é, como princípio meramente regulador, que orienta e ordena as possíveis conexões causais, não mais finais, mas estritamente mecânicas:

“Um tal princípio abre perspectivas totalmente novas à nossa razão aplicada ao campo da experiência, ou seja, conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e deste modo alcançar a sua máxima unidade sistemática. O pressuposto de uma inteligência suprema como causa única do universo, mas certamente apenas na idéia, pode pois sempre beneficiar a razão e mesmo assim jamais prejudicá-la. (...) Desde que nos atenhamos apenas a este pressuposto como princípio puramente *regulativo*, nenhum erro poderá prejudicar-nos. Pois disso pode quando muito resultar que, onde esperávamos uma interconexão

<sup>269</sup> CRP, B 722.

<sup>270</sup> CRP, B 716.

teleológica (*nexus finalis*), seja encontrada uma interconexão meramente mecânica ou física (*nexus effectivus*)”<sup>271</sup>.

É assim, pois, possível pensar certos fenômenos como organizados segundo uma causalidade final, uma conexão *teleológica*, ainda que efetivamente não se possa reconhecer senão uma ligação meramente mecânica entre as relações de causa e efeito. Dessa forma se vê que a unidade formal conforme a um fim, cujo pressuposto é a idéia de Deus, permite pensar a totalidade do mundo *teleologicamente*, isto é, uma organização de seus objetos segundo uma causalidade final, mas apenas em vista de uma sistematicidade do conhecimento empírico em geral, evitando, assim, que as conexões causais apenas mecânicas constituam meros agregados, o que tornaria impossível organizar a natureza em um *todo* sistemático. O conceito de fim é, portanto, o fundamento imprescindível para uma totalidade sistemática da natureza, ainda que os fenômenos nessa mesma natureza encontrados só poderão ser conhecidos mediante uma causalidade mecânica, jamais final<sup>272</sup>.

\* \* \*

Pode-se dizer com o que vimos até aqui, que Kant, ao conferir uma realidade objetiva às idéias da razão, teria não apenas garantido seu uso legítimo – já que

<sup>271</sup> CRP, B 715-716; K>V, ibid. “Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der grössten systematischen Einheit derselben zu gelangen. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz, als der alleinigen Ursache des Weltganzen, aber freilich bloss in der Idee, kann also jederzeit der vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden. (...) Bleiben wir nur bei dieser Voraussetzung, als einer bloss *regulativen* Prinzip, so kann selbst der Irrtum uns nicht schden. Denn es kann allenfalls daraus nichts weiter folgen, als dass, wo wir einen teleologischen Zusammenhang (*nexus finalis*) erwarteten, ein bloss mechanischer oder physischer (*nexus effectivus*) angetroffen werde”.

<sup>272</sup> CRP, B 716.

imane —, mas, sobretudo, teria descoberto a verdadeira natureza do que a Filosofia Medieval compreendia como *entes*: os conceitos de alma, mundo e Deus eram antes objetos inteligíveis dos quais se ocupavam as disciplinas da Metafísica Especial, tornam-se, agora, apenas conceitos puros da razão, *Idéias transcendentais*, com uma função rigorosamente determinada na constituição de uma Filosofia da Natureza criticamente fundamentada. O conceito de fim reaparece, depois de Kant tê-lo dispensado na *Analítica*, no *Apêndice à Dialética Transcendental*, ligado estreitamente, como já ocorrera tradicionalmente na história do pensamento filosófico, à idéia de Deus. Mas é preciso notar que esta tênue relação entre tais conceitos está longe de ser algo suficientemente claro: reconhece-se, na exposição de Kant ao final da *Dialética Transcendental*, muitas obscuridades. Ora, Kant fala de *uma unidade conforme a um fim* e de sua dependência em relação à idéia de Deus ou à idéia de uma intenção divina como seu fundamento<sup>273</sup>. Mas em nenhum momento é possível afirmar como precisamente ele compreende o conceito de fim: não é uma idéia da razão, nem sequer poderia ter origem na experiência. E, no entanto, como se viu em muitos momentos aqui, tal conceito tem um papel extremamente importante, pois não apenas confere a maior unidade sistemática possível à experiência, mas também permite compreender teleologicamente certos objetos da natureza. Ora, esta exposição deficiente e — pode-se até dizer — demasiado rápida da natureza do conceito de fim põe em causa a fundamentação desse conceito e

---

<sup>273</sup> CRP, B 727.

incita a perguntar pela verdadeira intenção de Kant ao se ocupar novamente de um conceito que parecia, depois da *Analítica*, dispensável.

A obscuridade que cerca o conceito de fim ganha ainda mais força se se considera uma ressalva que faz Kant acerca do uso dos princípios teleológicos, precisamente em seu escrito sobre o *Emprego dos princípios teleológicos*, de 1787, curiosamente o ano do lançamento do seu *Fundamento da crítica do gosto*. Como mostra Lebrun:

“Aqui [no referido texto], o autor esforça-se por justificar o direito “ que ainda não foi ressaltado... de utilizar o princípio teleológico quando as fontes teóricas de conhecimento não bastam” (*Teleol. Prinz.*, VIII, 91). Ter-se ia podido acreditar que o *Apêndice à Dialética* tinha justificado esse direito. Kant não parece mais estar seguro disso”<sup>274</sup>.

Reconhece-se, diante dessas observações, que a retomada do problema da teleologia, bem como a necessidade, admitida por Kant, de novamente retomar, em algumas investigações sobre objetos da natureza, o conceito de fim, revelam que a tarefa de fundamentação da Metafísica não estaria definitivamente esgotada. Ora, o conceito de fim traz consigo mais uma vez os pressupostos metafísicos-dogmáticos que a *CRP* se propôs eliminar justamente quando Kant se depara com a impossibilidade, ou mais propriamente, com a insuficiência de julgar, segundo uma

<sup>274</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 240: “L’auteur s’y efforce de justifier le droit “qui n’a pas encore été mis en lumière ... d’utiliser le principe téléologique quand les sources théoriques de connaissance ne suffisent pas” (*Teleol. Prinz.*, VIII, 91). On aurait pu croire que l’appendice à la *Dialectique* avait justifié ce droit. Kant ne paraît plus en être si sûr.”; ed. br., p. 328.

causalidade mecânica, certos objetos da natureza, a saber, os corpos organizados, ou ainda, os objetos que serão doravante chamados *organismos*.

É preciso, então, perguntar: por que não se pode compreender o *organismo* senão mediante uma causalidade final ou um princípio de finalidade? Que espécie de desafio ele impõe ao sistema tão bem traçado das faculdades de conhecimento na *CRP*, a ponto de ser um dos temas de uma nova *Crítica*?

### 3. O DESAFIO À FUNDAMENTAÇÃO CRÍTICA DA METAFÍSICA: O REAPARECIMENTO DO FINALISMO TÉCNICO OU DA METÁFORA ARTESANAL COMO PRESSUPOSTO INEVITÁVEL PARA PENSAR O *VIVO* OU O *ORGANISMO*

Como dizer que o *vivo* ou o *organismo* constitui um desafio à Ontologia kantiana do *objeto-em-geral*? Ora, na medida em que o problema do *vivo* vai ganhando espaço entre os problemas que a Kant se deparam no final dos anos de 1780, disto se segue nada menos que o ressurgimento de um pressuposto metafísico do qual o filósofo sempre se resguardara não apenas na *Crítica da Razão Pura*, mas até mesmo no período pré-crítico: a *causalidade final*, isto é, o metafísico e dogmático *finalismo técnico*, antes tão evitado para a compreensão da possibilidade dos *objetos-em-geral* de uma experiência possível, reaparece, agora, como fundamento indispensável da *existência, da realidade efetiva* de certos objetos.

Na CRP, a condição de o objeto se dar *rigorosamente como tal*, isto é, como *objeto da experiência possível*, é determinada, como já foi dito, pelo princípio de causalidade<sup>275</sup>. Não, porém, da causalidade que pressupõe um fim prévio como fundamento da própria causa – *causalidade final* –, mas simplesmente da causalidade que impõe uma ordem de sucessão dos fenômenos no tempo<sup>276</sup>. Mediante essa ordem necessária na sucessão das representações pode-se reconhecer um objeto, pois, na ausência dela, todos os fenômenos se manteriam em uma condição

<sup>275</sup> CRP, B 243-245.

<sup>276</sup> CRP, B 243. .

meramente subjetiva. Pode-se dizer, portanto, que a ordem da sucessão dos fenômenos no tempo é justamente a condição de *objetivação* ou de *objetividade* desses mesmos fenômenos. Diz Kant:

“Na síntese dos fenômenos o diverso das representações é sempre sucessivo. Ora, desse modo, **nenhum objeto é representado**, porque nesta sucessão, que é comum a todas as apreensões, coisa nenhuma distingue-se de outra. Mas, logo que percebo ou pressuponho que esta sucessão implica uma relação com o estado precedente, do qual deriva a representação, segundo uma regra, então algo se representa como acontecimento ou como algo que acontece, isto é, **conheço um objeto**, que tenho de situar no tempo, em certo lugar determinado e que não pode ser outro em razão do estado precedente. Quando me apercebo, pois, de que algo acontece, nesta representação está contido, em primeiro lugar, que algo precede, porquanto é na relação com esse algo precedente que o fenômeno recebe a sua relação de tempo, isto é, **chega à existência**, após um tempo precedente em que não era ” [grifos meus]<sup>277</sup>.

A condição de um objeto se dar *como tal*, ou seja, de um fenômeno ser apreendido ou determinado como *objeto-em-geral* é reconhecer-se no interior de uma *ordem* de sucessão no tempo, na qual tal objeto é posto como conseqüente em relação a um antecedente. E basta. Aqui se dispensa toda e qualquer concepção prévia do objeto para que haja sua posterior *realidade efetiva* ou *efetivação real*. Vale dizer, para pensar o *objeto-em-geral*, para reconhecer um algo como objeto de uma experiência possível

<sup>277</sup> CRP, B 243: “In der Synthesis der Erscheinungen folgt das Mannigfaltige der Vorstellung jederzeit nach einander. Hiedurch wird nun gar kein Object vorgestellt, weil durch diese Folge, die allen Apprehensionen gemein ist, nichts vom anders unterschieden wird. So bald ich aber wahrnehme oder voraus annehme, dass in dieser Folge eine Beziehung auf den vorhergehenden Zustand sei, aus welchem die Vorstellung nach einer Regel folgt: so stellt sich etwas vor als Begebenheit, oder was da geschieht, d. i. **ich erkenne eine Gegenstand**, den ich in der Zeit auf eine gewisse bestimmte Stelle setzen muss, die ihm nach dem vorhergehenden Zustande nicht anders ertheilt werden kann. Wenn ich also wahrnehme, dass etwas geschieht, so ist in dieser Vorstellung erstlich

não se requer nada além de uma regra, o conceito de *causa e efeito*, conceito puro do intelecto, que imprima tal ordem na sucessão dos fenômenos. Prescinde-se de todo e qualquer conceito de fim: a condição de possibilidade do objeto é assegurada no interior da crítica, imune à ameaça de qualquer pressuposto finalista.

### 3.1 Causalidade mecânica e causalidade final no período pré-crítico de Kant: concepção “científica” e fundamentação “metafísica” do sistema do mundo

Ora, esse modelo de causalidade, cujo estatuto transcendental é adquirido na obra de 1781, não é senão a causalidade mecânica criticamente revestida, mas desde há muito presente no pensamento pré-crítico de Kant, especificamente nas especulações sobre a Cosmologia ou sobre a Teologia Natural (ou Fisicoteologia)<sup>278</sup>. Isso não significa, entretanto, que todo *finalismo* esteja ali, de uma vez, descartado. Há, no pensamento de Kant desse período, a coexistência de duas atitudes fundamentais: uma atitude, diríamos, “científica”, aliada a outra de intenção religiosa. É assim que se vê em Kant a afirmação de que o Universo pode formar um *sistema*, um *todo ordenado*, composto de *beleza*, *harmonia* e *regularidade*, mas constituído desse modo exclusivamente a partir de *leis mecânicas naturais* inscritas na

---

enthalten: dass etwas vorhergebe, weil eben in Beziehung auf dieses die Erscheinung ihr Zeitverhältniss bekommt, nämlich nach einer vorhergehenden Zeit, in der sie nicht war, **zu existiren.**” Grifos meus.

<sup>278</sup> Daniel DUMOUCHEL, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la Critique de la Faculté de Juger (Kant et la genèse...)*. Paris: Vrin, 1999, p. 32.

*matéria* ela mesma, e, ao mesmo tempo, a vontade de, em última instância, atribuir à obra de Deus, à suprema potência do Criador, a capacidade da própria matéria de engendrar, a partir de tais leis gerais, o sistema do universo<sup>279</sup>:

“Uma das idéias centrais da *Teoria do céu* tanto quanto do *Fundamento de prova* é conciliar em uma mesma empresa teórica uma *cosmogonia* mecanicista com uma *teodicéia*.”<sup>280</sup>

Que não se infira daí que Kant transite facilmente do pressuposto de uma intervenção divina no sistema da natureza a uma intervenção *direta* na constituição caótica da matéria, a ponto de toda ordenação e regularidade do universo depender de uma constante interferência de Deus. Dumouchel faz questão de notar que Kant, não obstante apóie o seu pensamento sobre o *sistema do mundo* oriundo da Física newtoniana, embora atribua a ordenação da natureza a leis mecânicas naturais, situa-se, do ponto de vista da concepção da causa primeira do mundo – de um ponto de vista metafísico, portanto – mais próximo da harmonia pré-estabelecida do que do Deus-artesão, isto é, seu pensamento é mais leibniziano do que newtoniano<sup>281</sup>. Kant não aceita a idéia, partilhada por Newton, de que a matéria é por si mesma incapaz de ordenação e regularidade e que é por si só “informe, sem regularidade e consagrada por si mesma a não produzir senão desordem”<sup>282</sup>. Toda matéria, para se ordenar, não dispensaria a incessante e imediata intervenção de um intelecto-artista

<sup>279</sup> Ibidem, pp. 29-32.

<sup>280</sup> Ibid., p. 29: “L’une des idées centrales de la *Théorie du ciel* aussi bien que du *Fondement de preuve*, c’est de concilier dans une même entreprise théorique une *cosmogonie* mécaniciste avec une *théodicée*.”

<sup>281</sup> Ibid., p. 30.

divino<sup>283</sup>. Trata-se de uma concepção demasiado *artificialista* onde apenas regem causas e efeitos sempre redutíveis, em última instância, às leis mecânicas mais simples<sup>284</sup>. E para compreender o universo como *sistema*, o que significa poder explicar não apenas sua formação e conservação, mas também a sua regularidade e ordenação, não seria necessário senão imputar à matéria tal capacidade<sup>285</sup>. Kant não aceita pura e simplesmente a “oposição entre a sabedoria divina e a matéria informe”<sup>286</sup>. O *finalismo*, a *causalidade final*, o *modelo de causalidade técnica* não permeiam, portanto, o pensamento “científico” kantiano. Todo o *sistema da natureza* mantém-se, antes, por puras relações de *causalidade mecânica*, pelas *leis naturais gerais* da matéria.

Entretanto, seu pensamento metafísico não prescinde da figura de um intelecto divino criador. A *ordenação e regularidade*, intrínsecas elas mesmas à matéria, seriam a descrição, mediante o funcionamento do sistema do Universo, da própria *perfeição*, fim a que estaria destinada toda matéria, “a qual constitui o elemento original de todas as coisas”<sup>287</sup> e cuja causa não é senão a vontade do Criador. Diz Dumouchel:

“Kant vai procurar então uma posição mediana entre uma *teologia artificialista*, da qual partilha em grande parte Newton e que reduz o Ser supremo à condição de primeiro Artesão, e um *naturalismo* completo, tal como o praticaram os materialistas da

---

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Ibid., p. 31.

<sup>285</sup> Ibid.

<sup>286</sup> Ibid., p. 30.

<sup>287</sup> KANT, *Teoria do céu*, I, 228, apud DUMOUCHEL, *Kant et la genèse...*, p. 29: “La matière, qui constitue l’élément originel de toutes choses (...)”.

Antigüidade, o qual leva a conferir à matéria uma autarquia inaceitável no quadro da revelação bíblica”.<sup>288</sup>

Assim, para salvaguardar Deus, bem como para manter a perspectiva filosófica – e não apenas científica do pensamento – que o período pré-crítico lhe oferecia; para investigar as coisas no âmbito da Teologia Natural antes que só da Física ou da Filosofia Natural, Kant mantém a *intenção* e a *potência* divinas como *causas primeiras* do *sistema do mundo*. E um *finalismo* está sempre presente, deve-se admitir, mesmo que não tão explicitamente, em tal pressuposto.

### 3.2 Ordem necessária e ordem contingente

Mas esse finalismo, todavia, era admitido com muito custo e de modo muito restritivo. Kant resistia ao máximo em reconhecer nos fenômenos da natureza uma *ordem contingente*<sup>289</sup>. Que é a *ordem contingente*? Não é senão aquela que, uma vez dada a impossibilidade de explicar certos acontecimentos ou disposições da natureza simplesmente por *leis mecânicas naturais*, é chamada a explicar esses mesmos fenômenos pela intervenção de uma *vontade livre*. “É *contingente* “aquilo cujo fundamento deve ser procurado em uma escolha livre.””<sup>290</sup> E a intenção de

<sup>288</sup> DUMOUCHEL, *Kant et la genèse...*, p. 30: “ Kant va donc chercher une position mitoyenne entre une *théologie artificialiste*, que partage en grande partie Newton, et qui réduit l’Être suprême au rang de premier Artisan, et un *naturalisme* complet, tel que l’ont pratiqué les matérialistes de l’Antiquité, et qui conduit à conférer à la matière une autarcie inacceptable dans le cadre de la révélation biblique”.

<sup>289</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>290</sup> KANT, *Fundamento de prova*, II, 101, apud DUMOUCHEL, *Kant et la genèse...*, p. 32: “ (...) ce don’t on doit chercher le fondement dans une choix libre”.

assegurar a explicação dos fenômenos do mundo pela *ordem necessária*, isto é, pelas *leis gerais naturais* da matéria vai ao encontro da necessidade de manter, tanto quanto possível, a *unidade* do sistema da natureza, de modo que todos os acontecimentos particulares possam se reduzir, no seu âmbito, a essas mesmas leis mecânicas simples, assegurando, assim, a origem comum de todos os fenômenos naturais.<sup>291</sup>

Sem apelar para uma *escolha livre*, em outras palavras, sem recorrer a um *finalismo* imediato, divino, intervindo em uma matéria inerte, estaria afastada da natureza a ameaça de uma multiplicidade de leis particulares contingentes que poriam em risco a unidade do *sistema*. Daí o caráter *heurístico* da idéia de *unidade* da natureza<sup>292</sup>: ele ordena que toda investigação em Filosofia Natural recorra ao máximo à *ordem necessária* para explicar os fenômenos naturais, adiando, tanto quanto possível, o recurso à *ordem contingente*. Entretanto, esse adiamento estende-se não apenas até o âmbito em que cessaria a vigência das leis gerais da matéria, mas acaba por levar à própria suspensão da pesquisa sobre *certos objetos* que se apresentam irreduzíveis e incompreensíveis meramente pela ordem necessária:

“A questão do estatuto do “contingente” na Filosofia Natural representa uma *crux* filosófica para a qual Kant, nessa época, não tem solução verdadeira. É em grande parte a resposta a essa questão

<sup>291</sup> DUMOUCHEL, *Kant et la genèse ...*, p. 33.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 33.

que, por volta de 1787-1788, tomará possível o projeto de uma *Crítica da Faculdade de Julgar*<sup>293</sup>.

Dois aspectos são aí interdependentes: é preciso notar primeiramente que o problema da *ordem contingente* já não se põe no âmbito pura e simplesmente metafísico – a vontade livre de Deus como pressuposto sempre presente à consideração da causa primeira do mundo. Mas, no momento em que *alguns objetos da natureza* aparecem como *problemas* para o pensamento kantiano, é também no âmbito da Física, da Filosofia Natural, que a questão do estatuto do contingente se apresenta. Mais que isso – e aqui se enuncia o segundo aspecto acima previsto –, o problema do *estatuto do contingente* se manifesta justamente na interseção entre o que é do campo da Filosofia Natural e da Metafísica, isto é, na relação entre o objeto da natureza e o seu fundamento, que já não é *observável* e *compreensível* pelas leis da mecânica, mas sim por uma *causalidade final* imputada de modo transcendente:

“(…) o método correto da Filosofia Natural, como veremos, ordena o filósofo que procure, na medida do possível, explicar os fenômenos, reduzindo-os às leis gerais da matéria e que adie ao máximo o momento em que será obrigado a recorrer a uma explicação que faça referência a **uma finalidade arbitrariamente introduzida no objeto**” [grifo meu]<sup>294</sup>.

<sup>293</sup> Ibidem, p. 32: “La question du statut du “contingent” dans la philosophie naturelle représente une *crux* philosophique à laquelle Kant, à cette époque, n’a pas de solution véritable. C’est en grande partie la réponse à cette question, vers 1787-1788, qui rendra possible le projet d’une *Critique de la faculté de juger*.”

<sup>294</sup> Ibid.: “(…) la méthode “correcte” de la philosophie naturelle, comme nous le verrons, enjoint au philosophe de chercher, dans la mesure du possible, à expliquer les phénomènes en les réduisant à des lois générales de la matière, et de différer au maximum le moment où il sera contraint de recourir à une explication qui fait référence à **une finalité arbitrairement introduite dans l’objet**. [grifo meu]”

“As produções naturais que fazem prova de uma disposição particular inexplicável em virtude apenas das propriedades gerais da matéria apresentam então um aspecto *contingente* (*Fundamento de prova*, II, 96). A explicação habitual da Físico-teologia [ou Teologia Natural] diante das produções naturais que apresentam esse caráter contingente consiste em decretar que a *harmonia* e o *acordo* assim constatados na coisa – isto é, a unidade da qual ela é prova a despeito da multiplicidade de suas funções – não podem ser senão estranhos à natureza das coisas e são o fruto de uma *voluntade* livre, isto é, de uma dependência moral em relação a Deus (II, 96, 100)”<sup>295</sup>.

O recurso a uma explicação metafísica no domínio da Física, da Filosofia Natural, eis o que Kant quer evitar ao máximo, fazendo-o deixar de lado, nessa época, a problemática de certos objetos, a saber, as produções naturais em que se observa uma *unidade* a despeito da *multiplicidade* de suas funções<sup>296</sup>. Esses *produtos naturais* são justamente os *seres organizados*, os *organismos vivos*. Onde senão nos *seres organizados* há o acordo ou a unidade de funções distintas, isto é, de efeitos para os quais não se reconhecem os mesmos princípios e as mesmas leis? É precisamente isso que caracteriza a *ordem contingente*, nessa concordância de leis distintas, compondo, a despeito de tal distinção, um conjunto de efeitos em vista de fins. Nas palavras de Kant :

“(…) quando, em um mesmo ser, o princípio de uma espécie de efeitos semelhantes segundo uma lei, não é, ao mesmo, tempo o

<sup>295</sup> Ibid.: “Les productions naturelles, qui font preuve d’une disposition particulière inexplicable en vertu des seules propriétés générales de la matière présentent donc un aspect *contingent* (II, 96). L’explication habituelle de la physico-théologie face aux productions naturelles qui présentent ce caractère contingent consiste à décréter que l’*harmonie* et l’*accord* ainsi constatés dans la chose – c’est à dire l’unité dont elle fait preuve en dépit de la multiplicité de ses fonctions – ne peuvent être qu’étrangers à la nature des choses et sont le fruit d’une *volonté* libre, c’est-à-dire d’une *dépendance morale* à l’égard de Dieu (II, 96, 100).”

<sup>296</sup> Ibid., pp. 32, 34.

princípio de uma outra espécie de efeitos segundo uma outra lei, a união dessas leis é contingente; dito de outro modo, reina entre essas leis uma unidade contingente; o que então se produz nesse ser ocorre segundo uma ordem contingente (II, 106)<sup>297</sup>.

E essa concordância entre leis diversas só pode ser produzida, portanto, por uma *vontade livre*, uma vontade que possa conceber previamente tal acordo. De onde se pode dizer que se trata de uma unidade produzida *por arte*<sup>298</sup>, pois é uma unidade posta na coisa *artificialmente*, já que *naturalmente*, pela mera ação das leis mecânicas naturais inscritas na matéria, tal unidade não pode ser constituída. Assim Kant diz: “Dai-me a matéria e com isso construirei um mundo”; pois para isto basta que se reconheça nela a força de atração que lhe é inerente, então é possível determinar as causas que organizam todo o conjunto *do sistema do mundo*. Já não se pode pensar, contudo, que o mesmo valha para os *organismos vivos*. Como se poderia dizer: “Dai-me a matéria e mostrarei como uma *lagarta* pode ser produzida?”. De modo algum se pode, a partir de simples leis mecânicas, suplantar a ignorância que permanece a respeito da concordância interna em vista de fins manifesta em tal organismo, apesar da distinção entre princípios e efeitos que aí se encontra, não se pode de

<sup>297</sup> KANT, *Fundamento de prova*, II, 106, apud DUMOUCHEL, *Kant et la genèse...*, pp. 33, 34: “(...) lorsque, dans un même être, le principe d’une autre espèce d’effets, semblables selon une loi, n’est pas em même temps le principe d’une autre espèce d’effets selon une autre loi, l’union de ces lois est contingente; autrement dit, il règne entre ces lois une unité contingente; ce qui se produit alors dans cet être se passe selon un ordre contingent (II, 106).”

<sup>298</sup> DUMOUCHEL, *Kant et la genèse...*, p. 34.

modo algum explicar como partes divergentes entre si confluem para a formação de um todo organizado<sup>299</sup>.

Portanto, é por estar ciente da impossibilidade de reduzir a unidade encontrada em um *organismo vivo* a leis gerais da matéria que Kant prefere afastar da investigação do *sistema da natureza* a todo o objeto que, para a compreensão de seu fundamento, exige mais que a explicação pela *ordem meramente necessária*<sup>300</sup>, garantindo, assim, o que lhe era mais caro, a saber, a *unidade do sistema da natureza* assegurada pela possibilidade de redução de seus fenômenos a leis mecânicas simples, ou, por outras palavras, a redução dos acontecimentos naturais ao método matemático<sup>301</sup>, a relações de grandeza sempre mensuráveis e matematicamente descritíveis :

“(…) é sem dúvida em razão de sua consciência aguda do problema levantado pelo “vivo” que Kant ficará em um silêncio quase completo sobre esta questão até a genial retomada da *Terceira Crítica*. de uma parte, com efeito, Kant é completamente consciente da insuficiência das leis mecânicas (da “ordem necessária”) para explicar a produção de qualquer produto do mundo orgânico, mas, por outro lado, a vontade de produzir a coerência máxima da Filosofia Natural o obriga a pôr entre parênteses o fenômeno do vivo (do mesmo modo que aquele da “ordem contingente” em geral), por temor de dever introduzir, para dar conta disso, “causas eficientes novas” que fariam por assim dizer, concorrência às leis necessárias da matéria e, por consequência, ameaçariam a *unidade da natureza*”<sup>302</sup>.

<sup>299</sup> Ibidem.

<sup>300</sup> Ibid., pp. 34, 35.

<sup>301</sup> Ibid., p. 30.

<sup>302</sup> Ibid., pp. 34, 35: “ (...) c’est sans doute en raison de sa conscience aiguë du problème soulevé par le “vivant” que Kant fera un silence quasi-complet sur cette question jusqu’à la reprise géniale de la troisième *Critique*: d’une part, en effet, Kant est tout à fait conscient de l’insuffisance des lois mécaniques (de l’ordre “nécessaire”) pour expliquer la production de quelque produit du monde organique que ce soit; mais d’autre part, la volonté de

A resistência de Kant à *ordem contingente* chega a tal ponto, que ele a nega não apenas para objetos da ciência Físico-Matemática, bem como para os da Geografia Física, isto é, para *seres inorgânicos*, mas também para *seres orgânicos*, tais como vegetais e animais<sup>303</sup>. Mesmo esses objetos deveriam ser apreciados até onde permitissem as leis naturais da matéria, nenhum passo a mais deveria ser dado. Assim, seria resguardado todo pressuposto teleológico aplicado ao domínio das *primeiras causas do mundo* – ao campo metafísico, portanto –, garantindo Deus a ordenação e a regularidade do universo pelas leis mecânicas impressas na matéria, e constituindo, então, essas mesmas leis, o “conceito-limite” de toda investigação no âmbito da Filosofia Natural, sejam quais forem os objetos a considerar.<sup>304</sup> Ora, isso significa que quanto mais fosse possível reduzir os *produtos orgânicos* ao *mecanicismo*, quanto mais pudessem ser descritos e explicados pelas leis da matéria, pelo que rege a unidade dos seres inorgânicos, mais se avançaria no âmbito da própria ciência natural – é no que Kant acredita<sup>305</sup>. Mas isso sempre a custo de protelar ao máximo a consideração de um objeto como o *vivo* no que concerne ao fundamento da unidade contingente nele encontrada.

---

produire la cohérence maximale de la philosophie naturelle le contraint à mettre entre parenthèses le phénomène du vivant (comme d'ailleurs celui de l' "ordre contingent" en général), de crainte de devoir introduire, pour en rendre compte, des "causes efficientes nouvelles" qui feraient pour ainsi dire concurrence aux lois nécessaires de la matière, et par conséquent menaceraient l' *unité dela nature*."

<sup>303</sup> Ibid., p. 35.

<sup>304</sup> Ibid.

<sup>305</sup> Ibid.

### 3.3 O ressurgimento do *vivo* como objeto e a necessidade de recorrer ao modelo dogmático do *finalismo técnico*

Com o reaparecimento do *vivo* como problema – o que ocorre, ao que parece, por volta de 1786, como indica um rascunho dos *Princípios Teleológicos*<sup>306</sup> – ressurge, ligado intrinsecamente a ele, o *finalismo* como fundamento de sua possibilidade. E esse *finalismo* não é apenas pressuposto para pensar o *vivo* ou o *organismo*, mas alcança também a própria concepção de *natureza*. Esta começa a deixar de ser meramente um *sistema segundo leis mecânicas da matéria*, para ser compreendida como um *sistema segundo fins*. O *Apêndice à Dialética Transcendental na Crítica da Razão Pura* já indicava essa transformação, ao conceber uma conexão *teleológica* como princípio *regulativo* para a unidade do sistema da natureza<sup>307</sup>. A noção de *fim* aparece, então, com função *heurística* na investigação da natureza como sistema, ainda que este seja constituído *efetivamente* apenas por leis mecânicas<sup>308</sup>. Também para os *organismos vivos* já é pensado o pressuposto de uma unidade segundo fins no *Apêndice*<sup>309</sup>. Contudo, o estatuto desse “conceito” de *fim* é pouco compreensível nesse texto, como já foi dito. Não se trata de uma “Idéia” da razão, no sentido rigoroso, também não pode ser um conceito do intelecto e, no entanto, é um *princípio regulativo, heurístico*, para a investigação da natureza e de alguns de seus *produtos*. Um dos problemas mais

<sup>306</sup> LEBRUN, *Kant et la fin* ... , p. 240; ed. br., p. 329.

<sup>307</sup> KANT, CRP, B 715-716.

<sup>308</sup> KANT, CRP, B 716.

<sup>309</sup> KANT, CRP, B 716.

cruciais que a *Crítica da Faculdade Judicativa* terá de enfrentar é precisamente compreender e definir o estatuto do conceito de *fin*, de modo que ele permaneça no sistema da Filosofia Transcendental, sem que ameace os limites determinados pela *crítica*.

Porém, se esse conceito volta ao sistema crítico e se mantém até a *Terceira Crítica*, isto só ocorre, é certo, a custo de uma alteração de seu sentido. Não é senão por essa mudança que a finalidade permanece presente não só nos juízos teleológicos, como também – e pode-se dizer até principalmente – nos juízos estéticos, nos juízos propriamente *reflexivos*<sup>310</sup>, pois é justamente nestes juízos que a finalidade será produto de uma *gênese* e encontrará sua *origem* mais profunda. É preciso, pois, perguntar: a que transformação de seu significado deve o *finalismo* sua permanência no sistema transcendental kantiano, até mesmo e sobretudo em sua última obra crítica? Problema este que se põe, a rigor, porque, tradicionalmente, como se viu, a *finalidade* não é compreensível fora de um *esquema técnico-artesanal*. Vale dizer: só há *causalidade final* quando uma *vontade livre* concebe *fins* e os realiza efetivamente por meio de um procedimento de *produção*. Ao falar em *finalismo*, apela-se sempre irrevogavelmente para o *modelo de produção técnico-artesanal*. Ora, a manutenção desse sentido não significaria a permanência, no interior da crítica de um pressuposto metafísico e transcendente, na medida em que repõe o intelecto e

---

<sup>310</sup> LEBRUN, *Kant et la fin* ... , p. 239; ed. br., p. 327.

a vontade de Deus como fundamento último do sistema da natureza e de seus produtos segundo *fins*? *Deus* é, sem dúvida, uma Idéia da razão, e é justamente através dessa Idéia que se tem acesso não diríamos a um conceito de *fim*, propriamente, mas à noção, ao modelo de uma *causalidade final* que reconhece na imagem do Deus-criador, supremo artífice do universo, a causa primeira do mundo.

Diz Kant:

“Assim como ocorre com todas as idéias especulativas, aqui [na idéia de Deus] mostra-se claramente que a idéia de um tal ente nada mais quer expressar que o fato de que a razão ordena considerar toda conexão do mundo segundo princípios da unidade sistemática, por conseguinte, *como se* esses princípios tivessem todos surgido de um único ente universalmente compreensivo, como causa suprema e totalmente suficiente. Disso resulta claramente que na ampliação do seu uso empírico, a razão não pode ter como propósito senão a sua própria regra formal. (...) A mais alta unidade formal, que repousa unicamente sobre conceitos da razão, é a unidade das coisas *conforme a um fim*, e o interesse especulativo da razão torna necessário encarar toda ordem do mundo *como se* brotasse da intenção de uma razão mais elevada que todas.”<sup>311</sup>

Assim, pois, se o conceito ou a idéia de finalidade *deriva* em certo sentido de uma Idéia da razão, cujo uso para a experiência só pode ser regulativo, jamais constitutivo de qualquer experiência, não teria Kant já suficientemente concedido o seu fundamento crítico, afastando dessa noção todo resquício dogmático? Tal como

<sup>311</sup> KANT, CRP, B 714-715; *KrV*, *ibid.*: “ (...) und da zeigt es sich klar, dass die Idee desselben, so wie alle speculative Ideen, nichts weiter sagen wolle, als dass die Vernunft gebiete, alle Verknüpfung der Welt nach Principien einer systematischen Einheit zu betrachten, mithin *als ob* sie insgesamt aus einem einzigen allbefassenden Wesen als oberster und allgenugsamer Ursache entsprungen wären. Hieraus ist klar, dass die Vernunft hiebei nichts als ihre eigene formale regel in Erweiterung ihres empirischen Gebrauchs zur Absicht haben könne (...). Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegrifen beruht, ist die *zweckmässige*

ressalta Lebrun, o *Apêndice à Dialética Transcendental* parecia ter justificado o direito do uso de princípios teleológicos para a investigação da natureza. Kant, entretanto, parece agora hesitar quanto à suficiência dessa justificação<sup>312</sup>. Todavia, antes de procurar compreender por que e como se dá a mudança de sentido da noção de finalidade no pensamento kantiano, bem como o significado que essa noção acaba por obter, cumpre buscar saber, por ora, por que o *modelo de produção técnico-artesanal* parecia indispensável para pensar o vivo<sup>313</sup>.

### 3.3.1 A insuficiência da *ordem necessária* para pensar o vivo ou o *organismo* como tal

Já se disse, com efeito, que Kant muito resistira, no período pré-crítico, ao recurso à *ordem contingente* para a compreensão de certos produtos naturais que se mostravam inexplicáveis meramente pela *ordem necessária*, que então se observava na constituição do sistema do mundo. E isto a ponto de tentar reduzir, até onde fosse possível, os *seres organizados* eles também às leis gerais da matéria. Entretanto, Lebrun nos mostra que um trecho dos rascunhos para o *Emprego dos princípios teleológicos*, de 1786<sup>314</sup>, já denuncia que Kant reconhece estar sendo vencido no

---

Einheit der Dinge, und das *speculative* Interesse der Vernunft macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen ware."

<sup>312</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 240; ed. br., p. 328.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p. 241; ed. br., p. 330.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 240; ed. br. p. 329.

esforço de avançar na investigação da ciência da natureza meramente por leis mecânicas gerais. Vale citar o texto:

“Fui por vezes conduzido a admitir aqui [para os organismos] como princípio uma cega mecânica natural, e acreditei descobrir uma passagem para um conceito de natureza não-artística [artificial] (*kunstlose*), mas minha razão constantemente encalhou na margem, e então preferi arriscar-me no oceano sem margens das idéias.”<sup>315</sup>

Ora, esse trecho mostra o que já se anunciava na *Teoria do céu* e no *Fundamento de prova*: a irreduzibilidade do vivo e da natureza ao mecanicismo e a necessidade, para pensar a sua condição de possibilidade, o seu fundamento, de lançar mão a um *modelo técnico-artesanal*, a um “*esquema artificialista*”, bem como de conceber a natureza como uma “*künstliche Natur*”<sup>316</sup>. Kant já começa a admitir, então, que terá de recorrer ao modelo de *produção*, isto é, a uma *finalidade técnica*, se quiser dar conta do fenômeno que se apresenta para ele como problema. Ao reencontrar aqui a *finalidade*, o *finalismo*, por volta de 1786, é o velho paradigma, aquele consolidado pela Metafísica tradicional que volta à cena:

“Quando Kant (até 1787 mais ou menos) evoca a finalidade, nós o vemos dirigir-se àquilo que era sua forma mais tradicional: o mundo deve ser pensado como se fosse um produto fabricado e é apenas sob o aspecto de um “*Artifex Magnus*” que temos o direito e o dever de imaginar Deus. A finalidade permanece, portanto, prisioneira da metáfora artesanal.”<sup>317</sup>

<sup>315</sup> KANT, Rascunho para o *Emprego dos princípios teleológicos*, (XXIII, 75), apud LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 240: “j’ai parfois été conduit à admettre ici comme principe une aveugle mécanique naturelle et j’ai cru découvrir un passage vers un concept de nature non-artistique (*kunstlose*), mais ma raison a constamment échoué sur le rivage et j’ai donc préféré me risquer sur l’océan sans rives des idées” (XXIII, 75)” ; ed. br., p. 329.

<sup>316</sup> LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 240; ed. br., p. 329.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 239: “Lorsque Kant (jusqu’em 1787 à peu pres) évoque la finalité, on le voit s’adresser à ce qui em est la forme la plus traditionnelle: le monde doit être pensé comme s’il était un produit fabriqué et c’est seulement

Não há outra saída: o próprio objeto, o *organismo* e a *natureza* exigem que os pensemos como *produtos finais* cuja *existência e ordenação em vista de fins* não dispensam o pressuposto de que um intelecto-artífice os tenha previamente *concebido e criado* segundo essa peculiar disposição.

Mas qual é propriamente o sentido dessa *metáfora artificialista*? Que significado o esquema de uma finalidade técnica vai imprimir em um objeto como o *vivo* ou o *organismo*? É certo que o *finalismo* a eles imputado, a *ordem contingente* neles reconhecida, confere-lhes um estatuto singular em relação a todos os fenômenos redutíveis às leis mecânicas naturais. O esquema técnico-artesanal, porém, ainda está longe de dar conta de um objeto tão complexo como este e não será senão o engenhoso prelúdio do que ainda virá a ser, como diz Lebrun, a finalidade biológica tal como a concebemos hoje, “o organismo (no sentido moderno da palavra)”<sup>318</sup>. Mas se o *finalismo técnico* não é suficiente para pensar o organismo, é certo que a passagem por ele é imprescindível. Pois, se as leis gerais da matéria, se o *mecanicismo* não é capaz de proporcionar a inteligibilidade própria deste objeto tão especial que é o vivo ou, noutras palavras, se o *vivo*, o *organismo* não são *redutíveis*, em última instância, às simples leis gerais da matéria, o primeiro passo para chegar à compreensão de um objeto tão peculiar consiste em transpor o âmbito da mera

---

sous l'aspect d'un "Artifex magnus" que nous avons le droit et le devoir d'imaginer Dieu. La finalité reste donc prisonnière de la métaphore artisanale."; ed. br., p. 327.

<sup>318</sup> Ibid., p. 241; ed. br., p. 330.

matéria e conferir ou encontrar nele um “algo mais”. Que âmbito é esse, o da *simples matéria*?

“(…) o conceito de matéria “é simplesmente reconduzido a forças motrizes” (*Anfangs.*, IV, 524). (...) “Qualquer matéria animada move-se apenas pelo fato de que ela move algo de outro em uma direção oposta e vive-versa.” Compreendamos: apenas enquanto obedece à lei da ação e da reação e também a lei da inércia.”<sup>319</sup>.

O recurso à matéria e às leis gerais que nela atuam não fornece mais, portanto, do que a ordenação *mecânica* não só do sistema da natureza, mas também de *todos* os seus fenômenos – inclusive, certamente, os *organismos*. Estes, rigorosamente falando, nem sequer são pensáveis *enquanto tais*. Permanecendo meramente apreensíveis segundo leis gerais da matéria, os movimentos e as composições que ali se engendram sendo descritíveis simplesmente segundo uma causalidade mecânica, os organismos não passariam de “entes” extensivos ou dotados de extensão, indiscerníveis, do ponto de vista de sua inteligibilidade, de qualquer outro “ente” extenso, de qualquer *corpo* da natureza. Mas o *vivo*, o *organismo* não *se dá* simplesmente como *coisa extensa*. É preciso, então, para enfrentar o desafio de pensá-lo *como tal*, procurar compreender esse “algo mais” que se nos oferece à investigação, a despeito de toda *ordem necessária* que rege o âmbito simplesmente material.

<sup>319</sup> Ibid.: “ (...) le concept de matière “est ramené simplement à des forces motrices” (*Anfangs.*, IV, 524) (...) “Toute matière animée se meut seulement par le fait qu’elle meut quelque chose d’autre dans une direction

### 3.3.2 A irreducibilidade de uma *totalidade orgânica* ao âmbito da *simples matéria*. A unidade meramente *contingente* do *orgânico* ao corpo puramente material

Esse “algo mais”, Kant, em certo momento, pensa encontrá-lo nos *Träume* de 1766. Atribui, então, ao vivo nada mais que um princípio *imaterial*, – sendo *o vivo ele mesmo* concebido como um *ser imaterial*<sup>320</sup> – capaz, acredita o filósofo, de dar conta de um fenômeno muito singular, manifesto nesse ser: a possibilidade de *mover-se* não pelas leis gerais provenientes do que nele há de material, mas por uma *atividade interna*, que move, além disso, até mesmo a própria “matéria (*Stoff*) morta da natureza”<sup>321</sup>. O que é instigante aqui, nota-se, é uma certa mudança de sentido do que significa propriamente *movimento*. Kant parece aludir muito sutilmente, nessa passagem dos *Träume*, a uma concepção de movimento que já não é aquela simplesmente mecânica. O movimento já não é a transferência de forças entre corpos contíguos, mas parece designar uma transformação qualitativa da própria matéria do organismo: trocas e transformações de substâncias, composição e organização de suas partes internas em vista de um todo ordenado. Não seria talvez esta concepção *qualitativa* de movimento a que Kant se refere quando fala numa *atividade interna* neste estranho objeto, o *organismo vivo*?

---

opposée et vice-versa.” Entendons: seulement en tant qu'elle obéit à la loi d'action et réaction, et aussi á la loi d'inertie.”

<sup>320</sup> Ibid.

<sup>321</sup> Ibid.

Se, em 1766, Kant pode ainda falar em princípios ou seres *imateriais* para a compreender o organismo, o seu período *crítico*, por sua vez, parece proibi-lo de apelar para tais recursos do tipo de um “*Deus ex machina*”. Ele já não pode recorrer, para tanto, a um pressuposto *imaterial*, o que vale dizer: transcendente, portanto. Se a unidade de um princípio ou de seres *imateriais* em um corpo material era já por si só problemática<sup>322</sup>, justamente porque a ligação entre eles permanece sempre impenetrável<sup>323</sup>, certamente não será *apenas* pelas leis mecânicas gerais, pelas “forças motrizes”<sup>324</sup> impressas em uma matéria que se há de compreender a possibilidade do organismo. Disso já se estava ciente desde o período pré-crítico. Trata-se, pois, de perguntar: que seria, então, esse “algo mais”, entrevisto no organismo, que a ordem necessária não é capaz de explicar?

A adjunção da noção de matéria *animada* parece ser uma via possível para a compreensão da natureza dos seres organizados. Mas o simples reconhecimento da diferença entre o *animado* e o *inanimado*, entre o *orgânico* e o *inorgânico*, repõe o mesmo problema da ligação entre o que é *puramente material* e certa *ordenação* peculiar das forças mecânicas no organismo. Pois o conceito de matéria animada não vai além da reunião da pura matéria bruta com espécies de *movimento* redutíveis ou explicáveis

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 241; ed. br., pp. 330-331.

<sup>323</sup> *Ibid.*

<sup>324</sup> *Ibid.*

simplesmente pela descrição das forças mecânicas ali operantes<sup>325</sup>. Ora, como distinguir aí o organismo enquanto tal? Assim diz Lebrun:

“A noção de matéria assim compreendida [isto é, reconduzida a forças motrizes] torna igualmente impossível qualquer tentativa de compreender a gênese material de um corpo orgânico. Conseqüência inversa à primeira: é pela mesma razão que o organismo não pode ser considerado nem como um fato sobrenatural, nem como um produto puramente material.”<sup>326</sup>

Não se deve, portanto, deduzir do fato de a matéria poder sofrer a ação de forças mecânicas, que a matéria *animada* seja distinta da matéria *bruta*, da matéria enquanto tal<sup>327</sup>. Não é o conceito de *matéria animada* que há de explicar a essência do vivo. A *matéria animada* não é mais do que esse *Stoff* imbuído de movimento<sup>328</sup>. Animada ou inanimada, a matéria traz sempre consigo o mesmo estatuto: “toda matéria enquanto tal é *sem vida – leblos*”<sup>329</sup>.

Por isso, adverte Lebrun, ao invés de pensar no âmbito da matéria a distinção entre *orgânico* e *inorgânico*, entre *animado* e *inanimado*, há mais sentido em atribuir tais qualidades aos *corpos*<sup>330</sup>. A matéria não é só *sem vida*, mas é também, rigorosamente falando, completamente informe<sup>331</sup>, é como que um puro substrato, quase que uma

<sup>325</sup> Ibid.

<sup>326</sup> Ibid. p. 241: “La notion de matière ainsi comprise rend également impossible toute tentative de comprendre la genèse matérielle d’un corps organique. Conséquence inverse de la première: c’est pour la même raison que l’organisme n epeut être compris ni comme un fait surnaturel ni comme un produit purement matériel.”; ed. br., p. 331.

<sup>327</sup> Ibid., p. 241; ed. br., p. 330.

<sup>328</sup> Ibid., pp. 247-248; ed. br., p. 339.

<sup>329</sup> Ibid.: p. 242: “toute matière comme telle est sans vie (leblos)”;

<sup>330</sup> Ibid.

<sup>331</sup> Ibid.

*ficção metafísica*. Não lhe cabe, portanto, constituir por si própria o *todo* ordenado que se reconhece nos organismos. E é tão certo ver no vivo uma *totalidade* completa e organizada, que a divisão ao infinito operável nos corpos extensos, porque preenchem um espaço, é impossível nos seres organizados<sup>332</sup>. Pois as partes que compõem o todo no organismo não são meras partes extensas, não são pensadas simplesmente por seu caráter extensivo, ocupando um espaço geométrico. São, ainda, elas próprias, também uma totalidade organizada. Ora, a incessante divisão e subdivisão de um todo organizado não alcançará senão uma e mais outra totalidade organizada, a ponto de não chegar jamais, considerando até aquela parte mais ínfima resultante de uma divisão contínua, a uma parte descritível apenas mecanicamente:

“Como poderíamos aplicar a um corpo dado e limitado a mesma regra que se aplica à matéria apenas espacial? O organismo só é divisível ao infinito enquanto o consideramos como região anônima da matéria, mas não se pode afirmar, enquanto organismo, que ele é organizado ao infinito”<sup>333</sup>.

Os *corpos*, estes sim, por constituírem, conforme se configure a ligação das forças motrizes empiricamente dadas<sup>334</sup>, toda gama de *totalidades finitas, acabadas, perfeitas*, seriam, então, os mais aptos a receber os atributos de *animado* ou *inanimado*, de

<sup>332</sup> Ibid.

<sup>333</sup> Ibid.: “Comment pourrait-on appliquer à un corps donné et limité la même règle qu’à la matière seulement spatiale? L’organisme n’est divisible à l’infini qu’en tant qu’on le considère comme région anonyme de la matière, mais on ne peut affirmer qu’il est organisé à l’infini.”

<sup>334</sup> Ibid., p. 242; ed. br., p. 332.

*orgânico* ou *inorgânico*, e parecem oferecer, assim, a esperança de esclarecer o enigma dos seres organizados:

“Abordando a *forma* de disposição das forças motrizes no corpo orgânico, ele [Kant] descreve assim, de maneira mais precisa que alhures, a finalidade *formal* própria dele: “Um corpo da natureza é o todo de uma matéria ligada a uma certa forma (*Form*), quanto à configuração interna (textura) ou externa (figura). Ora, as forças internas formadoras podem ser formadoras *mecânica* ou *organicamente*.”(XXI, 188-9) O orgânico é, portanto, um certo tipo formal de estruturação das forças”<sup>335</sup>.

Pensar o *vivo* ou o *orgânico* através de seu aspecto estrutural, de sua *estrutura*, significa dizer que mais que uma simples matéria na qual operam forças mecânicas naturais, há, além disso, uma *disposição formal peculiar* com que tais forças são compostas, de modo que possam assim constituir o que rigorosamente chamaríamos um *corpo*. O corpo não é apenas a mera união de matéria mais força, ele é sobretudo uma *estrutura formal*. A noção de *Forma* é aqui imprescindível e implica – o que é de suma importância – a de uma totalidade *acabada, completa, fechada* em si mesma.

Mas, ainda uma vez, a descoberta da *Forma* como componente essencial na constituição dos corpos não explica o orgânico como tal. Fala-se em *certa* estruturação *formal* de forças que, se redutível ou descritível toda ela, em última instância, a leis mecânicas simples, não há senão corpos inorgânicos ou inanimados.

<sup>335</sup> Ibid.: “En abordant la *forme* de disposition des forces motrices dans le corps organique, il décrit ainsi, de manière plus précise qu’ailleurs, la finalité *formelle* propre à celui-ci: “un corps de la nature est le tout d’une matière lié dans une certaine forme (*Form*), quant à la configuration interne (texture) ou externe (figure). Or les forces internes formatrices peuvent être formatrices *mécaniquement* ou *organiquement* (XXI, 188-9). L’organique est donc un certain type formel de structuration des forces.”

Se, por sua vez, a disposição formal das forças motrizes for tal que não se deixa compreender ou reduzir ao simples funcionamento de um mecanismo, haverá então um *corpo organizado*. Eis uma “explicação” do organismo – negativa, por certo<sup>336</sup>. E basta. Para pensar o corpo orgânico não há mais do que dois elementos, sem que se possa traçar entre eles qualquer ligação intrínseca, ou melhor, qualquer ligação *necessária*: há, por um lado, uma matéria e, por outro lado, uma estruturação ou composição peculiar de forças que tornam a simples matéria um *todo organizado*. Em poucas palavras: em relação aos organismos há, por ora, apenas a simples constatação de que “o organismo é um corpo material e é organizado”<sup>337</sup>. Disso se tira uma conclusão imediata: essa condição híbrida a que chegou a investigação kantiana acerca do organismo revela um aspecto fundamental de sua natureza, a saber, a irreduzibilidade do vivo à matéria e à disposição mecânica de suas leis e a unidade meramente contingente do orgânico ao corpo puramente material. Pelas palavras de Lebrun:

“Eis o essencial: a descontinuidade entre vida e matéria, a impossibilidade para aquela de estar inscrita nesta de outra maneira que de modo contingente”<sup>338</sup>.

---

<sup>336</sup> Ibid.

<sup>337</sup> Ibid.: “l’organisme est un corps matériel et il est organisé.”

<sup>338</sup> Ibid., p. 242: “Tel est l’essentiel: la discontinuité entre vie et matière, l’impossibilité pour celle-là d’être inscrite en celle-ci autrement que de façon contingente.”; ed. br., p. 331.

### 3.3.3 O *organismo* pensado como *máquina natural*: o apelo ao “esquema artificialista” da finalidade técnica

Ora, se a idéia de uma *estrutura formal das forças* é imprescindível para pensar o corpo como tal e, portanto, para compreender o problema da natureza orgânica além do campo da simples matéria<sup>339</sup>, pode-se arriscar, então, a partir dos elementos disponíveis, uma definição *positiva* do corpo orgânico: o *organismo* seria, então, um certo *arranjo e unidade* particulares de forças motrizes presentes na matéria, de modo que descrevam e façam confluir toda sorte de operações e movimentos em vista de certos *efeitos*. Que distingue, então, o *organismo* de uma *máquina*? Nada, a rigor, do ponto de vista de sua definição:

“Uma matéria orgânica é uma contradição, já que a simples matéria não é ainda um corpo dotado de certa ligação das forças motrizes e é apenas como *máquina* que um corpo pode ter essa força motriz que se pensa em um corpo orgânico.” (XXI, 193) Por “*máquina*” compreendemos simplesmente um corpo definido por um mecanismo: dir-se-á então que o organismo, na medida em que é mais do que um pedaço de matéria, é pelo menos uma *máquina*” [grifo meu]<sup>340</sup>.

A única coisa a acrescentar para ser compreendido como distinto de uma pura e simples *máquina* é que a disposição das forças motrizes ali vistas é obra não de um artífice, mas da própria natureza:

<sup>339</sup> Ibid., p. 243; ed. br., p. 333.

<sup>340</sup> Ibid.: “Une matière organique est une contradiction, puisque la simple matière n’est pas encore un corps doué d’une certaine liaison des forces motrices, et c’est seulement comme *machine* qu’un corps peut avoir cette force motrice que l’on pense dans un corps organique” (XXI, 193). Entendons simplement par “*machine*” un

“o ser-máquina (*Maschinenwesen*) – mecanismo – significa uma espécie particular de forças motrizes colocadas **pela natureza** em uma matéria... (XXI, 186)” [grifo meu]<sup>341</sup>.

Forças estas, que se conformam não segundo uma *ordem necessária* redutível a leis mecânicas simples, mas segundo uma composição arbitrária *contingente* de princípios particulares distintos, dirigidos à efetivação de determinados fins. Há que se notar: não é obra de um artífice por ser o organismo evidentemente um *produto natural*. Mas a unidade de princípios e de efeitos diversos reconhecida no corpo orgânico como tal; a estruturação *formal* peculiar das forças motrizes que ali atuam; a reunião dessas mesmas forças à simples matéria *ex qua* (*Stoff*)<sup>342</sup>, todas essas condições estreitamente interrelacionadas indicam que a ordem que prevalece na composição do vivo ou do organismo não é senão *a ordem contingente* de que falava Kant no *Fundamento de prova*<sup>343</sup>.

Que significa isto? Que uma vez constatada a impossibilidade de qualquer explicação do vivo pela ordem necessária, trata-se, então, para a investigação da natureza desse objeto, de tomar emprestado o modelo técnico-artesanal, o modelo de produção e pôr no fundamento da possibilidade do organismo um “esquema

---

**corps défini par un mécanisme; on dira alors que l’organisme, dans la mesure où il est plus qu’un morceau de matière, est au moins une machine.**” [grifo meu].

<sup>341</sup> KANT, *Opus Postumum*, XXI, 186, apud LEBRUN, *Kant et la fin ...*, p. 243: “L’être-machine (*Machinenwesen*) – mécanisme – signifie une espèce particulière de forces motrices placées par la nature dans une matière...”; ed. br., p. 333.

<sup>342</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 242; ed. br., p. 332.

<sup>343</sup> DUMOUCHEL, *Kant et la genèse...*, p. 34.

artificialista”<sup>344</sup>. Isto é: do mesmo modo que para a construção de uma máquina, impõe-se, para a produção do corpo orgânico, a concepção prévia de sua peculiar composição, da unidade específica e sempre extrínseca de princípios diversos, da particular ordenação de suas forças em função de determinados efeitos. E tudo isso seria incompreensível sem o pressuposto de um intelecto-artífice como causa<sup>345</sup>. Seja o homem para a máquina, seja Deus para o organismo, o que está em jogo aqui é justamente a retomada inevitável do *paradigma da finalidade técnica*. Eis o que traz a tematização do organismo: “a metáfora artificialista tradicional”<sup>346</sup>, a necessidade de imputar ou pressupor *fins* onde se reconhece a impossibilidade de explicar mecanicamente a unidade formal de certos princípios e de certos efeitos em determinados corpos (produtos) da natureza.

### 3.3.4 O organismo-máquina e a analogia com a arte (ΤΕΧΝΗ) humana

Se a investigação da natureza dos corpos orgânicos alcançou, por ora, o modelo da *máquina*, trata-se, pois, de perguntar: que esclarecimentos, afinal, se ganham com isso? Há pouco já se indicou que o pressuposto do intelecto-artífice acompanha inevitavelmente o modelo do *maquinismo*. Pensar o organismo como *máquina* significa atribuir inevitavelmente à sua compreensão uma *idéia diretora*

<sup>344</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 240; ed. br., p. 329.

<sup>345</sup> *Ibidem*.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 242; ed. br., p. 332.

*antecedente* como fundamento de sua organização. Vale dizer: impõe-se a noção de *intenção* como causa<sup>347</sup>, e a ordenação das funções e efeitos que ocorre nos organismos só pode ser compreendida como *fim* dessa intenção. Ora, que significa esse *fim* entrevisto no *organismo-máquina*? Não significa senão que as forças motrizes que nele se dão estão dispostas de tal forma que compõem um efeito *artificial* – note-se, em oposição aos efeitos *naturais* que as leis mecânicas constituem por si só. Um efeito é tanto mais *artificial* ou tanto mais *contingente* quanto mais nele houver a conjunção de princípios diversos, compostos, no entanto, justamente para um único *fim*. É precisamente essa ordenação *contingente* das forças motrizes, de princípios distintos num mesmo corpo, que autoriza a *analogia* com a arte humana, que faz dos corpos orgânicos *seres artificiais*, ao mesmo tempo em que obriga, conseqüentemente, o *Naturforscher* a admitir, como fundamento da efetiva realização de tais seres, a intervenção de um intelecto-autor, mesmo que a título de mera suposição, de mera *analogia* para a condução de sua pesquisa:

“ “Como toda máquina pensada enquanto tal é um corpo composto de partes sólidas que possui uma força fundada e dirigida a fins, deve-se julgá-la (*beurteilen*) por analogia com um produto da arte, como obra de uma causa ativa dotada de entendimento, dito de outra maneira, de um autor (*Urheber*), mesmo que não se pudesse encontrar nenhuma causa desse tipo (Kant, *Opus Post.*, XXI, 183)”. Em suma, o predicado ser-máquina, afirmado dos corpos orgânicos, sem dúvida nos proíbe de atribuí-los à “simples matéria”, para torná-los análogos aos produtos fabricados. Eis o simbolismo técnico legitimado”<sup>348</sup>.

<sup>347</sup> *Ibid.*, pp. 243, 245; ed. br., pp. 333, 335.

<sup>348</sup> *Ibid.*, pp. 243-244: “Comme toute machine pensée comme telle est un corps composé de parties solides qui possède un eforce fondée et dirigée sur des fins, on doit la juger (*beurteilen*) par analogie avec un produit de l’art

Perguntou-se a que clareza conduziria a concepção do organismo como máquina. Por outras palavras: que consequência resulta da analogia com a arte humana? Em primeiro lugar, parece que a distinção entre orgânico e inorgânico ganha maior precisão com o recurso ao esquema artificialista, ao modelo de produção artesanal. O orgânico não tem ainda o sentido que posteriormente adquire quando a finalidade alcança um significado mais refinado ou mais sutil.<sup>349</sup>

No interior do modelo *técnico*, a compreensão do *orgânico* não ultrapassa o sentido grego originário da palavra *organon*<sup>350</sup>, isto é, instrumento. Na medida em que adquire um significado instrumental, opõe-se, portanto, a tudo o que é natural, a tudo o que é redutível tão-somente a simples leis mecânicas. O orgânico, ao menos nesse momento, é, por excelência, *artifício*. Diz Lebrun:

“(…) na maior parte dos textos que acabamos de mencionar, o orgânico é oposto ao inorgânico tanto quanto aproximado do artificial (*künstlich*). Por vezes, as duas palavras se reforçam.”<sup>351</sup>

### 3.3.5 O esquema da *finalidade intencional* e a idéia de *representação*

Mas se a analogia técnico-artificialista condizente com o organismo o torna

---

comme oeuvre d'une cause agissant douée d'entendement, autrement dit d'un auteur (Urheber), même si on ne pouvait trouver aucune cause de cette sorte (Kant, *Opus Post.*, XXI, 183)”. En somme, le prédicat d'être-machine attribué aux corps organiques interdit sans doute d'assigner ceux-ci à la “simple matière”, mais pour les rendre analogues aux produits fabriqués. Voilà le symbolisme technique légitimé.”; ed. br., pp. 333-334.

<sup>349</sup> Ibid., p. 250; ed. br., p. 342.

<sup>350</sup> Ibid., p. 245; ed. br., p. 335.

<sup>351</sup> Ibid., p. 245: “ (...) dans la plupart des textes qu'on vient mentionner, l'organique est autant opposé à l'inorganique que rapproché de l'artificiel (*künstlich*). Parfois, les deux mots ne font que se renforcer.”; ed. br., pp. 335-336.

compreensível como *máquina*, como *máquina natural*<sup>352</sup>, distinto precisamente das *máquinas artificiais* produzidas pela ação humana, há algo fundamental que se liga a essa concepção: é impossível que a idéia de *artifício* não traga ao mesmo tempo consigo a idéia de uma *finalidade intencional*<sup>353</sup>, e que esta, por sua vez, não acarrete outra, a saber, a idéia de *representação*. Ora, que é, afinal, um *artifício*? Vale dizer: por que emprestar à natureza o vocabulário da *ação humana*? Porque a contingência encontrada na unidade das leis e princípios que regem um corpo orgânico exige, para a compreensão da possibilidade desse objeto, que seja pensado como *produto* de uma *arte*, ainda que seja meramente um objeto da natureza. Pois, conquanto natural, suas leis e seus princípios mostram-se com tal ordenação de efeitos, que é *como se* tivessem sido dispostos *intencionalmente*, para descreverem ou realizarem determinados *fins*. Concebendo esses objetos naturais como obras *da arte*, nada se faz senão aplicar à natureza – melhor, à sua compreensão –, um esquema técnico-artesanal: o modelo de *produção* humana.

Como se constitui esse esquema de produção? Todo ato de produção segue as mesmas condições de qualquer ação. Prática ou técnica, toda ação, para se realizar efetivamente, depende fundamentalmente da concepção prévia dos fins a que visa em seu termo, a partir da qual delibera e decide sobre os meios de alcançá-los, para enfim colocá-los em execução. Em suma, de quatro momentos

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 245; ed. br., p. 335.

<sup>353</sup> *Ibid.*

fundamentais se compõe a ação: concepção, deliberação, decisão, execução<sup>354</sup>. A concepção é, para a ação produtiva, técnica ou propriamente ativa, um momento de crucial importância. É justamente nesse momento que o *fim* é determinado, o produto é *concebido*. Trata-se do momento de formular a *intenção* do ato de produzir. Se determinar intenções é conceber e conceber é colocar *fins*, todo ato técnico, todo comportamento de produção configura-se em termos de uma *finalidade técnica ou intencional*. Ora, conceber, julgar o organismo como *artifício* é compreendê-lo como *produto* de um ato técnico, como resultado de procedimentos engendrados no esquema de uma *finalidade intencional*.

Falta-nos, todavia, expor o modo como a idéia de *representação* se liga ao esquema da finalidade intencional. A representação, num sentido mais estrito, confunde-se justamente com o primeiro momento do eixo da ação. Conceber é representar-se um fim. Mas a representação pode, por sua vez, abarcar todos os atos do comportamento técnico, não propriamente se identificando com eles, mas assumindo como que uma *consciência* de todo processo produtivo, pois, na sua ausência, o próprio processo seria impossível. Assim, emprestar à natureza esquemas da ação humana, mais propriamente da *produção*, isto é, tratar a compreensão do organismo e de seu funcionamento como processos *análogos* à técnica, significa concebê-lo como se detivéssemos, através de um esquema *representativo* muito bem montado e elaborado, toda a *consciência* não só do corpo

---

<sup>354</sup> Cf. capítulo 2, nota 211.

orgânico como um *todo*, como um objeto acabado, como um *fim*, um *produto*, mas também, de todas as *partes* que o compõem, bem como de todo o seu *funcionamento* concorrendo à realização de certos efeitos. É desse modo que o produto da natureza aparece como um produto de *arte*, como um objeto cuja *existência* só é possível pela concepção prévia de sua *Idéia*. Eis aí o modelo da *finalidade técnica* ou da *causalidade final*. Ora, que é a causalidade final senão aquela que põe o próprio *fim* no fundamento da causa da *existência* do objeto? Por isso, o modelo da *máquina* é ideal para a concepção do organismo. O *organismo-máquina* é concebido *previamente* como um corpo cuja composição e encadeamento de partes e movimentos são pensados, planejados *intencionalmente* para a realização de certos fins. A *representação dos fins* que tal *mecanismo* deverá realizar é, portanto, o fundamento, a causa de sua produção, de sua existência.

É preciso pôr atenção, todavia, em uma particularidade de extrema importância: da idéia de *representação* segue-se-lhe necessariamente a idéia da existência de um *intelecto* em cujo interior tal representação ocorre. Ora, se o modelo de *finalidade técnica* é aquele que se impõe como fundamento de inteligibilidade de um objeto como o organismo, é imprescindível que esse modelo traga consigo a concepção de um *intelecto* capaz de representar-se antecipadamente a idéia do mesmo objeto, e sirva de condição de possibilidade ou, mais precisamente, de *causa* de sua existência, de sua realidade efetiva:

“Não há nada de espantoso se a metáfora da máquina faz surgir necessariamente a imagem de um entendimento-artista: a máquina, sendo por essência artifício, só pode ser modelo de finalidade intencional. Não há organismo-máquina sem a *presença* de um engenheiro”<sup>355</sup>.

É evidente que tal intelecto não pode ser o de um sujeito transcendental, uma vez que o corpo orgânico, mesmo pensado como máquina, é um produto da natureza. Esse intelecto só poderia ser, então, o de um ser sumamente poderoso, capaz não apenas de representar-se a idéia de tal objeto, mas ainda, de produzi-lo, ou mais precisamente, de determinar as condições para que ele seja gerado, tal como foi concebido, no interior da própria natureza. Assim, se o paradigma do *maquinismo* se oferece ou se impõe às dificuldades de pensar o fundamento *ontológico* do organismo, isto ocorre a custo de imputar justamente como seu fundamento, como *causa* de sua existência, a idéia de um *Artifex Magnus*, de um Deus-artesão, em cujo supremo intelecto estaria *representada a idéia* – fim ou causa da existência do objeto – bem como todas as determinações que compõem ou fazem de um corpo: um *organismo* ou uma *máquina natural*. Como diz Lebrun, a “representação tecnomórfica do organismo, corolário das representações antropomórficas de Deus”<sup>356</sup>.

<sup>355</sup> LEBRUN, *Kant et la fin...*, p. 245: “Rien d’étonnant si la métaphore machiniste fait nécessairement surgir l’image d’un entendement-artiste: la machine, étant par essence artifice, ne peut être qu’un modèle de finalité intentionnelle. Pas d’organisme-machine sans la *présence* d’un ingénieur.”; ed. br., p. 335.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 245: “(..) représentation technomorphiste de l’organisme, corollaire dès représentations anthropomorphiques de Dieu”; ed. br., p. 335.

### 3.4 O vivo enquanto tal e a insuficiência do próprio modelo técnico como fundamento de sua possibilidade

Até aqui se falou livremente do organismo como se houvesse sinonímia entre o *orgânico* e o *vivo*, entre *vida* e *organização*. E o que os mantinha nessa estreita implicação de significados era, com efeito, o recurso à *metáfora artificialista*: o vivo ou o organismo se confundiriam, no que concerne ao fundamento de sua existência ou à sua condição de possibilidade, no conceito de *máquina natural*, na idéia de um corpo no qual estaria disposta uma certa *estrutura* na conformação de suas leis e princípios particulares, resultando em efeitos variados. Mas a dedicação que Kant começa a manifestar, em certo momento, ao *vivo enquanto tal*<sup>357</sup> vai aos poucos erodindo a pertinência do modelo técnico para pensar esses objetos. Como isto ocorre? Primeiramente, observa-se um distanciamento do vivo em relação ao orgânico. O orgânico mantém as características que até então se lhe concedera: sua compreensão permanece como a de um corpo dotado de uma *certa estrutura* organizada de forças<sup>358</sup>. Já o vivo ganha precisão em relação ao orgânico:

“Notemos primeiramente esse traço essencial: *vivo* não é e nunca será, para Kant, co-extensivo de *organizado*. Todo corpo vivo é orgânico, mas nem todo corpo orgânico é vivo, “pois a vida

<sup>357</sup> Ibid., p. 246; ed. br., p. 337.

<sup>358</sup> Ibid., p. 243; ed. br., p. 332.

implica também uma vis locomotiva e não apenas motivos internos” (XXI, 65)<sup>359</sup>.

O vivo não é apenas estrutura e organização, tal como são os vegetais, seres organizados, mas não-vivos<sup>360</sup>. Não compõe, como estes, um simples *agregado* (“reunião de várias substâncias”)<sup>361</sup>. Além de estruturar-se e organizar-se como um *sistema* (“unidade absoluta”<sup>362</sup>), o vivo é, mais que isso, *locomoção*. A *vis locomotiva*, inerente à concepção kantiana do vivo, atribui a este conceito uma característica essencial: na medida em que o movimento, visto em certos organismos, é tido como *livre, voluntário*<sup>363</sup>, é impossível não acrescentar à noção de vida a idéia de *espontaneidade*<sup>364</sup>. Pois a possibilidade de mover-se livre e voluntariamente não provém senão da capacidade de um ser para “agir conforme suas representações”<sup>365</sup>. A idéia de representação exige, porém, a idéia de alma. É justamente dessa necessidade que deriva a identificação entre *ser vivo* e *ser animado*<sup>366</sup>. *Animais e vegetais* – ambos *máquinas naturais* – distinguem-se, pois, não como seres organizados, mas como seres *vivos*: os vegetais são providos de organização, sem dúvida, mas falta-lhes a *vis locomotiva*, falta-lhes, ao que parece, aquilo que é imprescindível à *vida*, a

<sup>359</sup> Ibid., p. 246: “Notons d’abord ce trait essentiel: *vivant* n’est pas et ne sera jamais, pour Kant, coextensif à *organisé*. Tout corps vivant est organique, mais tout corps organique n’est pas vivant, “car la vie implique aussi une vis locomotiva et non seulement des motifs internes” (XXI, 65)”; ed. br., p. 337.

<sup>360</sup> Ibid., p. 247; ed. br., p. 338.

<sup>361</sup> Ibid.

<sup>362</sup> Ibid.

<sup>363</sup> Ibid., p. 246, 247; ed. br., pp. 337, 338.

<sup>364</sup> Ibid., p. 246-248; ed. br., pp. 337 – 339.

<sup>365</sup> Ibid., p. 246; ed. br., p. 338.

<sup>366</sup> Ibid., p. 248; ed. br., p. 339.

saber, a *percepção na alma*, sem o que a “vida” – os movimentos internos reconhecidos nos vegetais – não seria mais que pura aparência, tal como aquela atribuída pelos selvagens a certos *mecanismos* como o relógio<sup>367</sup>:

“Ao resto das “máquinas naturais” oporemos então *os vivos*, entendendo por essa palavra *as máquinas naturais detentoras de uma alma e constituídas em sistemas*. “Faculdade que um ser tem de agir conforme suas representações”: será sempre essa a definição kantiana da vida”<sup>368</sup>.

A *espontaneidade* e, portanto, a *representação* são, pois, para Kant, atributos essenciais do *vivo*<sup>369</sup>. Porém, essa concepção mais precisa e estrita da *vida* traz consigo uma consequência da maior importância: como manter para esses organismos *espontâneos*, dotados de *percepção na alma*, um fundamento de inteligibilidade, por cujo modelo se compreende meramente um engenho por excelência não espontâneo, isto é, incapaz de mover-se ou de pôr-se em funcionamento a partir de suas próprias *representações*? Ora, a máquina não deixa de ser ainda, sem dúvida, uma certa estrutura de forças motrizes operando em vista de determinados efeitos, mas que de modo algum prescindem, para operar, do *gesto humano* como princípio do movimento<sup>370</sup>. Note-se: o *maquinismo* não supõe nenhuma espontaneidade interior para seu funcionamento, nenhum esquema representativo próprio. Como poderia, então, a máquina

<sup>367</sup> Ibid..

<sup>368</sup> Ibid., p. 247: “Au reste des ‘machines naturelles’, on opposera donc *les vivants*, en entendant par ce mot *les machines naturelles détentrices d’une âme et constituées en systèmes*. ‘Faculté qu’a un être d’agir conformément à ses représentations’: ce sera toujours la définition kantienne de la vie.”; ed. br., p. 338.

<sup>369</sup> Ibid., p. 248; ed. br., p. 339.

<sup>370</sup> Ibid., p. 244; ed. br., p. 334.

permanecer o paradigma do vivo quando lhe falta o que para este é sua qualidade mais essencial? Há que se admitir inevitavelmente a insuficiência do modelo técnico para pensar o vivo:

“As “máquinas” dotadas de vida ou movidas por representações são *evidentemente* bem mais do que simples máquinas; a explicação puramente artificialista de seu comportamento *evidentemente* não é mais satisfatória”<sup>371</sup>.

Mas se o modelo técnico, se o comportamento de produção já não satisfaz a exigência que impõe agora o pensamento de um objeto como o *vivo*, isto não se deve, no entanto, apenas à *vis locomotiva* vista em certos seres organizados como os *animais*. Se o *vivo* é o *espontâneo*, por que não atribuir, do mesmo modo, essa *espontaneidade* a certas manifestações vistas em outros organismos tidos até então por não-vivos, como os vegetais? Tais manifestações como *crescimento*, *reprodução*, *autoconservação* ultrapassam em muito a capacidade explicativa de todo modelo artificialista: como reduzi-las ao simples funcionamento de uma máquina? Começa a desfazer-se a oposição, válida antes para Kant, entre *animais*, seres organizados *vivos* e *vegetais*, seres organizados *não-vivos*<sup>372</sup>. Serão justamente aqueles três aspectos que Kant reconhecerá – e vale notar, retirando-os do exemplo de uma árvore – como atributos essenciais dos *organismos*, concebidos agora então não como *máquinas*,

<sup>371</sup> Ibid., p. 248: “Les “machines” douées de vie ou mues par des représentations sont *évidemment* bien plus que des simples machines; l’explication purement artificialiste de leur comportement n’est *évidement* plus satisfaisante.”; ed. br., p. 339.

<sup>372</sup> Ibid., pp. 248-249; ed. br., p. 339-340.

como artifício, produto técnico, mas como *fim natural*<sup>373</sup>. O conceito de *fim natural* já indica, portanto, um esforço para pensar o *organismo vivo* para além da metáfora artificialista e nos impõe o desafio de compreender a reunião, em um mesmo conceito, de duas noções que, até então, apresentavam significações opostas: de um lado, o conceito de *fim*, emprestado da analogia com a *arte* (*ΤΕΧΝΗ*) humana, e por meio do qual se busca vencer a dificuldade de explicar a unidade *contingente* que se reconhece em uma *totalidade organizada* como o *vivo*, e de outro, o conceito ou o atributo de *natural*, que pretende dar conta do que se mostrou incompreensível meramente pelo recurso ao *finalismo técnico*, a saber, as manifestações “espontâneas” vistas nesses objetos.

---

<sup>373</sup> Ibid., p. 248; ed. br., p. 340.

#### 4. CONCLUSÃO

Com efeito, antes de seguir o percurso do pensamento de Kant em seu desafio de pensar um objeto tão peculiar como o *vivo* e procurar explicitar esse novo conceito de *fim natural* – o que será tarefa para um estudo subsequente –, o interesse maior aqui foi justamente o de trazer à tona as significações metafísicas arraigadas a esse modelo de *finalidade técnica*, que serviu de pressuposto indispensável na busca de fundamentação de um objeto que não se deixa pensar estritamente por leis mecânicas simples, isto é, pela causalidade mecânica, mesmo quando esta é concebida no interior da Filosofia Transcendental, através da categoria da *causa e efeito*. Assim, pois, deve-se perguntar: o que se desvela, afinal, com esse percurso pelos significados da concepção do modelo técnico-artesanal para pensar os organismos? Porventura não nos deparamos com a concepção ontológica formulada na tradição, seja a da Ontologia Antiga, seja a da Ontologia Medieval, sobre o ser e sobre a relação entre essência e existência? Não se encontram aqui, para compreender esse objeto tão singular que nos oferece a natureza – o *organismo vivo* –, os mesmos pressupostos que eram necessários para pensar o ente ou a sua existência?

Nota-se aqui, portanto, algo de suma importância para o presente estudo: o recurso ao paradigma *técnico*, ao comportamento de *produção* na explicação da possibilidade do *organismo vivo* não é senão o esforço para tornar algo tão resistente à

apreensão pelo pensamento – sobretudo por aquele que se vale de princípios *condicionantes* como são os princípios constituintes e determinantes do *objeto-em-geral* – efetivamente um *objeto* para o conhecimento. Mas com esse expediente, a investigação acerca do *vivo* acaba por cair numa dependência extrema de um esquema representativo ou representacional, de caráter o mais cotidiano e analógico, por um lado, na medida em que se apóia no paradigma *técnico-artesanal* da produção humana, e metafísico-dogmático, por outro, pois precisa recorrer, em última instância, à Teologia e à idéia de um Deus-Criador, *Artifex Magnus*, como fundamento último de sua possibilidade e existência.

Ora, o que se buscará mostrar com o desenvolvimento ulterior desse estudo é que também objetos como a *obra de arte*, e mesmo a própria *natureza*, quando vista como *fonte* de apreciação estética, constituem um desafio tão árduo quanto o *vivo* – senão maior – para o pensamento: todos os conceitos e significações mais tradicionais da *Ontologia Clássica* voltam à cena quando se busca compreender esses objetos. Entre os quais, o conceito que, pode-se talvez dizer, abarcaria ou envolveria em seu mais amplo significado, todas as outras noções, qual seja, o conceito de *perfeição*. Este conceito é, reconhecidamente, de suma importância não só para a Estética, mas também para a Ontologia. Arrisca-se até a afirmar: não se poderia compreender por que o conceito de *perfeição* ganha tão relevante papel nas investigações sobre a Estética como teoria do gosto e da arte – disciplina recente,

inaugurada por Baumgarten, como se sabe – não fosse a íntima ligação dos problemas da Estética em toda sua envergadura com significações ontológicas as mais densas. E isto por um estatuto muito peculiar que envolve os objetos dessa disciplina – presente também na concepção do *vivo*: o caráter de *singularidade absoluta*, sempre irreduzível, incompreensível e impensável no âmbito da abstração generalizante que determina e fundamenta o *objeto-em-geral*.

\* \* \*

O desenvolvimento ulterior deste estudo pretende dar continuidade ao que já se iniciou com essa dissertação, a saber, a investigação dos pressupostos metafísicos-dogmáticos que envolvem os problemas mais fundamentais da *Crítica da Faculdade Judicativa*, tais como o reaparecimento do *finalismo técnico* para pensar ou conferir inteligibilidade e sentido a *certos* objetos – singularidades absolutas, poderíamos dizer, tal como o *organismo vivo*, a *obra de arte* e a *natureza* como objeto de prazer estético – que se apresentam como irreduzíveis à “Ontologia kantiana do *objeto-em-geral*”. Mas enquanto aqui se procurou examinar essa problemática pontualmente em seus pressupostos não apenas na Filosofia Medieval, mas também, na Filosofia Antiga, a intenção do próximo trabalho será não apenas a de demarcar a busca de Kant em garantir fundamentos, de acordo com a exigência do

método crítico, a esses conceitos, mas também a de reconhecer o processo de modificação, até mesmo de transformação de sentido que sofreriam conceitos, como por exemplo, de *fim* e de *finalidade*, visando desvencilhar-se dos seus pressupostos provenientes de uma metáfora artesanal e de um comportamento de produção, cujo fundamento, não sendo senão um Deus criador, não poderia ser mais dogmático e transcendente. Ora, este percurso já nos aproximaria da discussão dos temas específicos à primeira parte da CFJ, a *Crítica da Faculdade Judicativa Estética*, parte mais essencial da obra: pode-se sustentar que o juízo estético terá papel imprescindível para uma *possível* superação dos pressupostos dogmáticos que envolvem o problema da *finalidade* e do conceito de *fim*, na medida em que ele se constitui a partir de um jogo livre e indeterminado entre as faculdades, portanto, a partir de uma *gênese imanente*, poderíamos dizer, já não dependendo desse pressuposto “cotidiano” e ao mesmo tempo “metafísico” da metáfora artesanal.

Assim, pode-se com certa segurança afirmar que os resultados colhidos ao longo do trajeto em que se examinaram os chamados pressupostos de leitura da obra formam um conjunto de questões que, por seu número e natureza, são suficientes para que se elabore finalmente o questionário referido na Introdução dessa dissertação. Esse conjunto de perguntas retoma, de certo modo, os temas e problemas já circunscritos e determinados nessa pesquisa de mestrado, a fim de os aprofundar e discutir, em toda sua complexidade, nos estudos de doutorado.

É preciso assinalar desde já que o interesse pelo projeto crítico como tal, enunciado no início da dissertação – e que resultou, em verdade, no longo rodeio acerca do estatuto da Metafísica e de seu curso histórico – é que permite agora o encaminhamento do estudo para dois aspectos que só poderiam ser considerados a partir da leitura direta do texto da *CFJ*. Refiro-me aos temas que 1.) sincronicamente postos, de *Vleeschauer* chama de “particularidades” da *Terceira Crítica*, isto é, a relação entre dualidades, a dualidade que poderia ser denominada includente (gosto/vivo), e a que poderia ser denominada incluída (belo/sublime), postas ambas sob um único princípio, o da teleologia: o belo e o vivo já não sujeitos a uma teleologia objetiva, mas subjetiva; a sujeição dessa dúplici teleologia a uma teoria do juízo, ou melhor, teoria da faculdade judicativa e, nessa teoria, os modos de julgar se resolvendo não na faculdade judicativa cognoscitiva, mas na faculdade-de-apreciação (*Beurteilungskraft*), a qual não é cognoscitiva, pois reflete e não determina. 2.) Diacronicamente, terão de ser estudados, a partir da bibliografia mais recente – só para menção, Tonelli, Kemal, Zammito, Longuenesse, Dumouchel, obras a que se juntam os escritos pioneiros de Baümler e Michel Souriau –, os problemas da gênese da *CFJ*, entre os quais, merece especial atenção o que de *Vleeschauer* ainda denominava “as originalidades cuja gênese não pode ser conhecida por falta de informação”.

Além disso, como desconhecer que a “psicologia” das “Observações” (1764) cede lugar, na *Terceira Crítica*, a considerações mediadas pelo descobrimento do *transcendental*? Pergunta-se: o *transcendental* pode continuar exercendo função fundamentadora, se já não “constitui” objetos da experiência? Se dissermos que sim, qual a natureza de uma fundamentação não constitutiva?

Embora Kant, no elenco dos sessenta que compõem a *CFJ*, só tenha dedicado uma dezena de parágrafos à Filosofia da Arte, essas poucas alíneas desenharam, contudo, uma figura de – como dizer? – alto relevo. Estão presentes nessas páginas, em toda sua amplitude, as dualidades resultantes das duas primeiras *Críticas* (liberdade/necessidade; razão/natureza; arte/natureza), bem como a busca de um caminho para as ultrapassar. No centro da discussão, como mostrou Bäumler, o novo conceito de *gênio*.

## 5. BIBLIOGRAFIA

### Obras de Kant

KANT, *Werke in zehn Bänden*, Band 3: *Kritik der reinen Vernunft – Erster Teil*; Band 8: *Kritik der Urteiskraft: Erste Fassung der Eileitung in die*; Hrsg. Von Wilhem Weischedel. – Sonderausg. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

\_\_\_\_\_, *Manual dos Cursos de Lógica Geral*, Apresentação, tradução e guia de leitura de Fausto Castilho, Uberlândia, EDUFU / IFCH-UNICAMP, 1998.

\_\_\_\_\_, *Duas Introduções à Crítica do Juízo*, 1ª *Introdução*: trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho, 2ª *Introdução*: trad. vários, São Paulo, Iluminuras, 1995,

\_\_\_\_\_, *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. de Valério Rohden e António Marques, 2ª ed., Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_, *Critique de la Faculté de Juger*, traduction, présentation, bibliografie et chronologie par Alain Renaut, Paris, Aubier, 1995.

\_\_\_\_\_, *Critique de la Faculté de Juger*, traduction et introduction de Alexis Philonenko, Paris, VRIN, 1993.

\_\_\_\_\_, *Critique de la Faculté de Juger*, trad. vários. Apresentação de Ferdinand Alquié, Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_, *Crítica da Razão Pura*, Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª ed., Lisboa.

\_\_\_\_\_, *Crítica da Razão Pura (CRP)*, trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, 3ed., São Paulo: Nova Cultural, 1987-88.

## Comentadores

BASCH, V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, 2<sup>a</sup> ed. augm., Paris, VRIN, 1927.

CASSIRER, E., *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, Breviarios del Fondo de la Cultura Económica, México, 2<sup>a</sup> ed., 1968.

DUMOUCHEL, D., *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la Critique de la Faculté de Juger*. Paris: Vrin, 1999.

FREULER, L., *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, VRIN, 1992.

HEIDEGGER, M., *"Kant und das Problem der Metaphysik, fünfte, vermehrte Auflage*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991. Traduction de l'allemand et introd. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, 1953.

\_\_\_\_\_, *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe, Band 24*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975. Trad. de l'allemand par Jean-François Coutine, Paris, Gallimard, 1985.

LEBRUN, *Kant et la fin de la Métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de Juger"*, Paris, Librairie Armand Colin, 1970. Trad. port.: Carlos Alberto R. de Moura, São Paulo, Martins Fontes, 1993.