



Universidade de Lisboa

Faculdade De Letras

# **A Antropologia Pragmática como Metacrítica**

**Uma leitura da *Crítica da razão pura* à luz da  
Antropologia de Kant**

João Pedro Amorety Fernandes

2022

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de  
Mestre em Filosofia,  
orientada pelo Prof. Doutor Pedro Manuel dos Santos Alves

## Resumo

A sistematicidade da filosofia de Kant é um dos pontos mais contenciosos da sua recepção, pois não há consenso nem quanto à sua existência, nem quanto à natureza da sua putativa ligação sistemática. A questão da sistematicidade do pensamento kantiano tem, contudo, de ser abordada à luz da distinção que, na *Arquitetónica da razão pura*, Kant estabelece entre o conceito escolástico e o conceito cósmico de filosofia: enquanto na filosofia escolástica o conhecimento é unificado pela sua subsunção num princípio do qual todo o sistema possa ser inferido, na filosofia em sentido cósmico o conhecimento é unificado pela sua referência à destinação moral da razão humana. Sobre estes dois conceitos fundam-se tipos distintos de ligação sistemática, pelo que – como para Kant só a filosofia cósmica é a filosofia em sentido próprio – o sentido da sua filosofia deve ser problematizado não em sede teórica, mas sim em sede pragmática. Se o papel que cada parte do sistema filosófico kantiano desempenha é determinado pela sua utilidade para com a finalidade última da razão humana, o projeto filosófico de Kant deve então ser interpretado na sua totalidade como um instrumento para tal finalidade. Esta orientação hermenêutica é aqui exemplificada mediante uma leitura da *Crítica da razão pura* que considera o valor pragmático dos seus princípios para a destinação moral do género humano. Esta exposição do valor pragmático da *Crítica da razão pura* tem como seu fio condutor o conceito de aplicabilidade, conceito esse que procuramos explicitar, antes de tudo, por meio de uma investigação do papel que a imaginação desempenha na economia da *Crítica da razão pura* e, em seguida, mediante uma análise da relação desta obra com a antropologia pragmática kantiana.

**Palavras-chave:** sistema, crítica, fim, juízo, antropologia

## Abstract

The systematicity of Kant's philosophy is one of the most contentious points of its reception, as there is no consensus either on its existence or on the nature of its supposed systematic connection. The question of the systematicity of Kantian thought must, however, be approached in light of the distinction that, in the *Architectonics of Pure Reason*, Kant establishes between the scholastic and the cosmic concepts of philosophy: while in scholastic philosophy knowledge is unified by its subsumption into a principle from which the whole system can be inferred, in cosmic philosophy knowledge is unified by its reference to the moral destination of human reason. These two concepts ground different types of systematic connection, which means that, insofar as for Kant only cosmic philosophy is philosophy in the proper sense, the meaning of his philosophy must be problematized not theoretically, but pragmatically. If the role that each part of the Kantian philosophical system plays is determined by its usefulness for the ultimate end of human reason, Kant's philosophical project must therefore be interpreted in its entirety as an instrument for such an end. This hermeneutical orientation is exemplified here by a reading of the *Critique of Pure Reason* that considers the pragmatic value of its principles for the moral destination of humankind. This exposition of the pragmatic value of the *Critique of pure reason* has as its guiding thread the concept of applicability, a concept which we seek to make explicit, first of all, through an investigation of the role that imagination plays in the economy of the *Critique of pure reason*, and then through an analysis of the relationship between this work and Kant's pragmatic anthropology.

**Keywords:** system, critique, end, judgement, anthropology

## Agradecimentos

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao Professor Doutor Pedro Manuel dos Santos Alves pelo apoio prestado durante a escrita desta dissertação e, em particular, pelos seus comentários apurados e precisos. O seu exímio trabalho de orientação contribuiu decisivamente para a clarificação dos pressupostos hermenêuticos que sustentam a leitura que aqui apresento.

Gostaria igualmente de agradecer à Professora Doutora Adriana Veríssimo Serrão, cujas aulas despertaram pela primeira vez em mim um genuíno interesse pela filosofia de Kant e me orientaram para as suas questões mais fundamentais.

Agradeço ainda ao Professor Fernando Manuel Ferreira Silva, que me sugeriu estudos sobre as *Lições de antropologia* de Kant e que me ajudou a localizar no seu seio diversas referências ao conceito cósmico de filosofia.

Por fim, gostaria de agradecer a todos e a todas que com o seu apoio e companhia tornaram esta dissertação subjetivamente possível. Agradeço especialmente à minha mãe e ao meu pai, que lançaram as bases de tudo quanto sou; agradeço especialmente à Isadora, com quem tenho feito todos os nossos caminhos; agradeço especialmente ao João, cuja camaradagem tem sido uma fonte de vivificação filosófica.

# Índice

Introdução	6
I – O poder de julgar como um dos fios condutores da <i>Crítica da razão pura</i>	
1.1. A definição de metafísica	17
1.2. O valor da crítica da razão pura	21
1.3. O papel do poder de julgar	25
II – A operacionalização do entendimento como um poder de julgar	
2.1. A relação entre juízo e conceito	35
2.2. A relação entre aparição e objeto transcendental	37
2.3. O entendimento como faculdade de sintetizar o diverso	44
III – O poder de imaginar como operacionalizador dos princípios puros do conhecimento humano	
3.1. A imaginação como poder de sintetizar o diverso	49
3.2. A origem transcendental das sínteses da imaginação	53
3.3. O poder de imaginar como condição de operacionalidade do entendimento como um poder de julgar	62
IV – A razão como uma faculdade originariamente prática	
4.1. A relação entre raciocínio e ideia	67
4.2. A futuridade da filosofia como esforço arquitetónico da razão	76
4.3. A idealidade como carácter prático do filosofar	92
V – A crítica da razão pura no horizonte da antropologia pragmática	
5.1. A religião como ponte para uma fé racional na sabedoria	102
5.2. A antropologia pragmática como arte de aplicar ideias práticas	108
5.3. A concetibilidade da realização da sabedoria no seio da natureza	119
VI – A razão como um poder de julgar	129
Bibliografia	137

## Introdução

A questão da sistematicidade da filosofia de Kant tem sido, desde a primeira publicação da *Crítica da razão pura* (1781),<sup>1</sup> um dos maiores pontos de discórdia nos estudos kantianos. A primeira reação ao questionamento da sua sistematicidade foi, no entanto, uma tentativa de abandonar a sua letra em favor do seu espírito: tornou-se, deste modo, possível afirmar que, embora faltasse unidade à obra do próprio Kant, seria possível reformular o seu espírito de modo sistemático através de uma reedificação total do seu pensamento. Ora, a ideia de sistema subjacente a tais projetos de reedificação foi, inicialmente, a de um sistema *more geometrico*, i. e., em que a sistematicidade das proposições se funda sobre o facto de a sua validade proceder coletiva e unicamente da evidência imediata e originária de um primeiro princípio. O projeto de conferir um primeiro princípio à filosofia de Kant foi, aliás, o que estruturou o ambiente filosófico alemão nas décadas subsequentes, tendo inclusivamente desencadeado o surgimento do Idealismo Alemão: incluem-se neste projeto as famosas propostas de que o primeiro princípio do conhecer e do agir é o facto de que na consciência o sujeito distingue a representação do sujeito e do objeto e relaciona a representação aos dois (Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, GS I, 244-246), de que tal princípio é o ato-ação (*Tathandlung*) pelo qual o Eu se põe a si mesmo e ao não-Eu em mútua determinação (Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, SW I, 255-282) ou ainda de que o primeiro princípio é a identidade do Eu e do não-Eu no Absoluto ou Totalidade subjacente a todos os particulares (Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, SW II, 377-387).

As tentativas de reconduzir diversas proposições da filosofia kantiana a um único princípio do qual a sua verdade necessariamente procedesse – tentativas essas que se originam no método empregue por Karl Leonhard Reinhold no seu *Ensaio de uma nova teoria da faculdade humana de representação* (1789) – tem, aliás, um precedente no

---

<sup>1</sup> Todas as citações da *Crítica da razão pura* presentes neste texto folham colhidas da sua tradução por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão tal como consta da 9ª edição desta obra pela Fundação Calouste Gulbenkian (Kant, *Crítica da razão pura*, 2018). Fora-lhe, contudo, acrescentadas algumas alterações, nomeadamente a tradução de “Erscheinung” por “aparição” e não por “fenómeno” de modo a preservar a sua distinção face a “Phänomen”, assim como a tradução de “Urteilkraft” por “poder de julgar” e não por “faculdade de julgar” de modo a preservar a distinção, operativa na antropologia de Kant, entre “Vermögen” e “Kraft”, i. e. entre “faculdade” e “poder”.

próprio pensamento de Kant. Ao afirmar que uma filosofia não pode ser sistemática se as suas proposições não forem determinadas por um princípio comum (Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, GS I, 1-17), Reinhold apropria-se, de facto, de uma das teses centrais da arquitetura kantiana do conhecimento científico: a saber, que um sistema é a unificação de um diverso de conhecimentos sob uma ideia (Kant, *KrV*, B 860). Ao definir a unidade do conhecimento racional como a consistência de proposições determinadas pelo mesmo princípio (Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, GS I, 21-50), Reinhold retoma, igualmente, uma das definições kantianas de ideia: a saber, que as ideias possibilitam a ligação de um diverso proposicional segundo as condições que o determinam em toda a sua extensão. Sobre a natureza do princípio fundamental concordam ainda Kant (Kant, *KrV*, B 364-365), Reinhold (Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie*, GS I, 227-230) e Fichte (Fichte, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, SW I, 110-115): como a filosofia não é só uma rapsódia particular de proposições logicamente consistentes, mas deve ser o sistema universal de todo o conhecimento efetivo, o seu fundamento só poderá ser sintético, i. e. terá de determinar as proposições do sistema para além daquilo que delas logicamente se infere.

Mas, ainda que a ideia de sistema em Kant seja em múltiplos aspetos semelhante às ideias de sistema em Reinhold e Fichte, a conceção de totalidade sistemática do Idealismo Alemão permanece refém do modo de pensar que Kant apelidou de escolástico: é que as tentativas de indicar a origem última das nossas faculdades (Kant, *KrV*, Ak III 449-451), da existência dos sujeitos e dos objetos (Kant, *KrV*, Ak III 451) ou da própria existência particular enquanto tal (Kant, *KrV*, Ak III 451-452) acabam necessariamente por embater, segundo Kant, com os limites da própria capacidade humana de conhecer. No entanto, segundo um princípio que poderíamos apelidar de princípio regulador de toda a crítica dos nossos poderes e faculdades, “tudo o que se funda sobre a natureza dos nossos poderes [*Kräfte*] tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a sua direção própria” (Kant, *KrV*, Ak III 427). Apesar da sua invalidade objetiva, as ideias que, de facto, a nossa razão natural e espontaneamente produz sobre a origem última das nossas faculdades, das coisas da natureza ou da própria existência em geral têm, portanto, de ter um papel próprio na economia subjetiva do ânimo [*Gemüt*] humano comum. Esta diferença entre o método seguido pelos fundadores do Idealismo Alemão e o método seguido por Kant é, pois, o que marca a distinção entre a metafísica tradicional dos primeiros e a nova metafísica

proposta pelo segundo, metafísica essa cuja vocação derradeira não é a de eliminar todo o pensamento sobre as origens, mas antes de esclarecer e enquadrar no seu devido domínio de aplicação a metafísica transcendente que cada um de nós já sempre se encontra naturalmente disposto a levar a cabo em função da sua própria humanidade:

Apesar desta importante transformação no campo das ciências e da *perda* que a razão especulativa tem que sofrer no que até agora imaginava ser sua propriedade, em relação às coisas humanas e ao proveito que o mundo até agora extraiu das doutrinas da razão pura tudo se mantém no mesmo estado vantajoso em que antes se encontrava; a perda atingiu apenas o *monopólio das escolas*; de modo algum, porém, o *interesse dos homens*. Pergunto ao mais inflexível dos dogmáticos se aprova da permanência da nossa alma após a morte, extraída da simplicidade da substância; ou a da liberdade da vontade, em oposição ao mecanismo universal, fundada em distinções subtis, embora inoperantes, entre necessidade prática subjetiva e objetiva; ou a prova da existência de Deus por meio do conceito de um ente soberanamente real (a partir da contingência do que é mutável e da necessidade de um primeiro motor); pergunto, se estas provas, depois de saírem das escolas, chegaram alguma vez até ao público e puderam exercer a mínima influência sobre a sua convicção. Se tal não aconteceu nem se pode esperar que aconteça, dada a incapacidade do entendimento vulgar para tão subtil especulação; se no que respeita ao primeiro ponto, a disposição natural, que em todos os homens se observa, de nunca se poderem satisfazer com nada de temporal (insuficiente para as necessidades do seu destino completo), basta para dar origem à esperança em uma *vida futura*; se, em referência ao segundo ponto, a simples e clara representação dos deveres, em oposição a quaisquer solicitações das nossas inclinações, é suficiente para suscitar a consciência da *liberdade*; se, por fim, no que respeita ao terceiro, a magnífica ordem, beleza e providência, que por toda a parte se manifestam na natureza, por si só bastam para originar a crença em um sábio e poderoso *autor do mundo*, convicção que se propaga no público na medida em que assenta em fundamentos racionais; então, não-somente o domínio da razão se mantém intato, como até esta adquire maior valor pelo fato das escolas aprenderem, doravante, a não presumir, acerca de um assunto que afeta toda a condição humana, de uma visão mais vasta e mais elevada do que aquela que a grande maioria (que é digna do nosso maior respeito) pode com igual facilidade alcançar, e a limitar-se assim, unicamente, a cultivar essas provas, ao alcance de todos, e suficientes quanto ao ponto de vista moral. (Kant, *KrV*, Ak III 19-20)

Segundo o modo como Kant concebe o sentido global da sua própria filosofia, o projeto de fundar sistematicamente os diversos atos do ânimo humano numa sua putativa origem comum é um esforço que, por só se poder fundar em argumentos sofisticados, pertence necessariamente ao “mundo” fechado das escolas. Ao ser uma aplicação incorreta das ideias da nossa razão, tal esforço não pode, pois, corresponder ao modo como esta faculdade é espontaneamente empregue pelo género humano como um todo

junto do nosso mundo comum, o palco único em que cada um de nós exerce, em última instância, as suas faculdades. Ainda que a crítica seja a propedêutica de uma ciência que procede de modo escolástico (Kant, *KrV*, Ak III 21-22), no sentido de procurar captar, por argumentos que não ocorrem naturalmente no uso comum da nossa faculdade de conhecer, a origem transcendental de todo o nosso conhecimento sintético *a priori*, o sentido último desta propedêutica ela mesma escolástica só pode ser captada a partir do horizonte dos atos que já sempre realizamos no horizonte do nosso mundo comum enquanto membros do género humano: devemos, pois, entender a *Crítica da razão pura* não só como uma crítica para a infirmação da metafísica escolástica, mas simultaneamente como uma crítica para a fundamentação da metafísica cósmica no sentido mais alargado do termo. O propósito último da crítica seria, portanto, o de esclarecer e defender o uso que o género humano naturalmente faz das suas próprias ideias, uso esse que não pode, pois, ter um âmbito originariamente objetivo.

As nossas ideias têm, antes pelo contrário, originária e naturalmente uma função orientadora, i. e. não expressam originariamente um princípio do conhecimento objetivo quer da natureza fundamental do sujeito, quer da natureza fundamental de objetos exteriores ao sujeito, mas sim um interesse subjetivo da nossa razão comum em determinados fins que, apesar de poderem ser teóricos ou práticos, dizem originariamente respeito ao âmbito prático moral. Que a sistematicidade de todos os atos do nosso ânimo depende – na conceção kantiana de sistema – não da unidade da sua origem ontológica, mas sim da unidade do interesse que a razão por eles toma é algo que pode, aliás, ser confirmado na secção da *Crítica da razão pura* em que Kant delinea a sua ideia de um sistema genuinamente filosófico. Falamos da *Arquitetónica da razão pura*, em que Kant define a filosofia em sentido próprio como uma ciência já não escolástica, mas cósmica. Tal ciência seria, por sua própria essência, o exercício de, pondo o conhecimento produzido pelas ciências escolásticas ao serviço das finalidades da razão humana comum, reconduzir a escola ao mundo em que a totalidade do género humano exerce a sua atividade:

Mas até aqui o conceito de filosofia é apenas um conceito escolástico, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento, que apenas é procurado como ciência, sem ter por fim outra coisa que não seja a unidade sistemática desse saber, por consequência, a perfeição lógica do conhecimento. Há, porém, ainda um conceito cósmico (*conceptus cosmicus*) que sempre serviu de fundamento a esta designação, especialmente quando, por assim dizer, era personificado e representado no ideal do filósofo, como um arquétipo. Deste

ponto de vista a filosofia é a ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humane*) e o filósofo não é um artista da razão, mas o legislador da razão humana. [...] O matemático, o físico, o lógico, por mais que possam ser brilhantes os progressos que os primeiros em geral façam no conhecimento racional e os segundos especialmente no conhecimento filosófico, são, contudo, artífices da razão. Há ainda um mestre no ideal que os reúne a todos, os utiliza como instrumentos, para promover os fins essenciais da razão humana. Somente a este deveríamos chamar o filósofo; [...] determinaremos, mais pormenorizadamente, o que prescreve a filosofia, segundo este conceito cósmico, do ponto de vista dos fins, para a unidade sistemática. Os fins essenciais não são ainda, por isso, os fins supremos; só pode haver um único fim supremo (numa unidade sistemática perfeita da razão). Portanto, os fins essenciais são ou o fim último, ou os fins subalternos, que pertencem necessariamente ao fim último como meios. O primeiro não é outra coisa que o destino total do ser humano e a filosofia desse destino chama-se moral. Por causa dessa prioridade que a filosofia moral tem sobre as outras ocupações da razão, entendia-se sempre ao mesmo tempo e mesmo entre os antigos, pelo nome de filósofo, o moralista; e mesmo a aparência exterior de autodomínio pela razão, faz com que ainda hoje, por uma certa analogia, se chame alguém filósofo, apesar do seu limitado saber. (Kant, *KrV*, Ak III 542-543)

O sentido global da filosofia kantiana e, por conseguinte, o horizonte a partir do qual as suas *Críticas* deverão também ser, em última instância, entendidas dependerá, deste modo, exclusivamente do seu possível emprego como um meio para finalidades que são em última instância morais, i. e. para fins constitutivos da razão em geral porque constitutivos da razão pura prática. Que tais fins formem uma unidade sistemática ao se subsumirem em um mesmo fim derradeiro é, portanto, o que basta para conferir sistematicidade ao projeto crítico kantiano. Por outras palavras, não é necessário resolver o problema perene da origem última de todas as nossas faculdades para determinar o lugar sistemático que cada *Crítica* ocupa no contexto mais alargado da filosofia kantiana, pois o modo como cada uma das nossas faculdades pode ser aplicada no mundo em vista dos mais variados fins é o único fator de que necessitamos para determinar a relação que tais faculdades, se forem propriamente empregues, manterão entre si na economia global do ânimo humano. Que as nossas faculdades tenham ou não origem em fundamentos comuns torna-se uma questão supérflua desde que seja possível mostrar que, a partir da sua própria natureza, o emprego das mesmas se reúne e recolhe espontaneamente na destinação moral derradeira do género, a partir da qual toda a investigação das condições transcendentais de possibilidade deste ou daquele ato do ânimo adquirirá, na filosofia de Kant, a devida unidade sistemática.

Ao contrário do que Heidegger pressupõe (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA III, 35-37), a *Crítica da razão pura* não precisa, pois, de indicar qual o suposto tronco comum de que brotariam os ramos da sensibilidade e do entendimento. Procurar fazê-lo seria, aliás – de um ponto de vista kantiano –, esbarrar com um problema que, apesar de ser parte constituinte da estrutura da nossa razão pura teórica, é-lhe também constitutivamente irresolúvel. É que a ideia de uma faculdade fundamental subjacente a todas as restantes é um elemento da ideia especulativa de alma, a qual, se empregue não como expressão de uma finalidade essencial da nossa razão, mas antes como um putativo princípio de conhecimento *a priori*, só nos poderá conduzir a sofismas irresolúveis:

O próprio objeto de tal ideia [psicológica] sou eu próprio, considerado simplesmente como natureza pensante (alma). Se quero procurar as propriedades pelas quais um ser pensante existe em si, tenho de interrogar a experiência e não posso aplicar nenhuma das categorias a esse objeto senão na medida em que o seu esquema for dado na intuição sensível. Mas, deste modo, nunca atinjo a unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Entretanto, em vez do conceito de experiência (do que a alma é em realidade), que não nos pode levar longe, toma a razão o conceito da unidade empírica de todo o pensamento e, pensando esta unidade como incondicional e originária, converte-a num conceito racional (ideia) de uma substância simples, em si mesma imutável (pessoalmente idêntica), que está em comunidade com outras coisas reais fora dela; numa palavra, converte-a no conceito de uma inteligência simples e autônoma. Ao fazê-lo, porém, tem em vista unicamente princípios de unidade sistemática para explicar os fenômenos da alma, ou seja, para considerar todas as determinações como pertencentes a um sujeito único, todas as faculdades, quanto possível, derivadas de uma só faculdade fundamental, toda a alteração como proveniente de um só e mesmo ser permanente, e representar todos os fenômenos no espaço como completamente distintos dos atos do pensamento. Esta simplicidade da substância, etc., deveria ser apenas o esquema deste princípio regulador, e não se supõe que seja o fundamento real das propriedades da alma. Estas, com efeito, também podem apoiar-se em fundamentos totalmente diferentes, que de modo algum conhecemos. (Kant, *KrV*, Ak III 449-451).

A tentativa heideggeriana de fazer derivar a intuição e o entendimento a partir da imaginação não pode, pois, compaginar-se com o próprio conceito de filosofia empregue por Kant: até mesmo na versão da *Dedução transcendental* que consta da primeira edição da *Crítica da razão pura* – versão que Heidegger quase exclusivamente emprega para defender a originariade da imaginação relativamente ao entendimento e à intuição (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA III, 134-137) –, à exposição das diferentes sínteses da imaginação que são, de facto, para Kant, condições de possibilidade

da intuição de um espaço ou um tempo determinados ou então da reconhecimento conceptual de uma determinação objetiva particular sucede-se prontamente a explicação de que “se quisermos agora seguir o princípio interno desta ligação das representações até àquele ponto em que devem todas convergir, para aí receberem, antes de mais nada, a unidade do conhecimento indispensável a uma experiência possível, teremos de começar pela aperceção pura” (Kant, *KrV*, Ak IV 87). Contudo, “a unidade da aperceção relativamente à síntese da imaginação é o entendimento e esta mesma unidade, agora relativamente à síntese transcendental da imaginação, é o entendimento puro” (Kant, *KrV*, Ak IV 88). Ainda que as sínteses da imaginação sejam, efetivamente, condições de possibilidade do ato de conhecer – razão por que têm de estar já sempre presentes em toda a aplicação *in concreto* da nossa faculdade de conhecimento – até mesmo tais sínteses são por sua vez possibilitadas por um ato transcendental do entendimento que, ao determinar *a priori* que a atividade sintética do entendimento tenha de configurar uma aperceção ou autoconsciência una, antes de tudo possibilita que as sínteses que a nossa imaginação efetivamente opera ocorram no fluxo temporal da nossa consciência.

A imaginação tal como consta da filosofia de Kant não pode, pois, ser transmutada de um mediador entre o entendimento e a intuição em um fundamento destas duas faculdades. Mas, embora este facto reduza, por um lado, a relevância da imaginação para uma interpretação de moldes essencialmente escolásticos – moldes esses em que a interpretação heideggeriana da filosofia de Kant ainda assim a procura enquadrar, na medida em que a procura fundar sobre uma ontologia desse ser chamado “Dasein” que o ser humano na sua própria essência já sempre seria (Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 226-231) –, o facto de, por outro lado, residir nela a chave para compreender o modo como a mediação entre um entendimento que originariamente pensa e uma sensibilidade que originariamente intui se opera *in concreto* na nossa experiência efetiva torna-a particularmente relevante para uma filosofia cujo sentido é originariamente cósmico. É que a imaginação – ao sobredeterminar a forma pura da intuição mediante uma síntese da apreensão e ser ela mesma sobredeterminada pelo entendimento através da unidade aperceção – é o elemento que, na vida concreta do ânimo de cada um, efetivamente põe em exercício a unidade da aperceção tal como constitutiva e aprioristicamente se aplica, segundo os resultados anteriores da dedução da sua validade *in abstracto*, à intuição sensível em geral.

Na medida em que é aquilo que faz uso do entendimento junto da intuição concreta que de cada vez é a nossa, a imaginação deve, pois, ser lida como o próprio centro de gravidade da *Crítica da razão* se a nossa intenção hermenêutica for a de religar esta obra ao horizonte cósmico a que propriamente pertence. Estaremos, portanto, particularmente interessados no modo como as sínteses da imaginação transcendental respaldam, precisamente, o nosso poder transcendental de julgar, i. e. o modo como os esquemas transcendentais que a nossa imaginação produz ao ser originariamente determinada pela unidade transcendental da aperceção possibilitam, por sua vez, o poder que é ele mesmo a unidade transcendental da aperceção em exercício na produção do conhecimento que de cada vez efetivamente é o nosso. A determinação do modo como a imaginação transcendental opera esta transição entre a faculdade do entendimento e o poder de julgar é, afinal, a chave para compreender o modo como o entendimento é efetivamente exercido no seio do ânimo de cada ser humano como um poder de realizar juízos de conhecimento legítimos.

Tal incidência sobre a imaginação e, mediante a imaginação, o poder de julgar terá, contudo, de ser em seguida enquadrada no contexto mais alargado da filosofia cósmica, a qual, na medida em que se respalda sobre a possibilidade de determinar para o género humano uma sua única destinação – nomeadamente, a destinação moral (Lobeiras, “Fines y razones”, 200-205) –, terá de ser também ela investigada no domínio próprio de tal determinação, i. e. teremos de ler a *Crítica da razão pura* como momento de uma filosofia que se desdobra à luz da doutrina kantiana do Sumo Bem, destinação moral do ser humano na sua finitude prática constitutiva. As investigações que Kant dedica ao Sumo Bem concentram-se, é certo, na *Crítica da razão prática*, mas esta ideia prática suprema é de tal modo importante na economia do pensar kantiano que se torna objeto de análise em múltiplas obras e inclusivamente no *Cânone da razão pura*, secção posterior da primeira *Crítica* em que está já contido o fundamento da sua transição para a segunda. Mas a região do pensar kantiano que deve constituir o centro de toda e qualquer leitura da sua obra num horizonte cósmico de sentido será, certamente, a sua antropologia (Cicatello, “L’anthropologie kantienne comme critique de la raison”, 172), pois é a partir das suas *Lições de Antropologia* que Kant retira o conceito de mundo em que a própria ideia de uma filosofia em sentido cósmico se funda.

Tal ideia de mundo não pode, com efeito, ser entendida em sentido cosmológico como a totalidade sistemática de tudo quanto exista na medida em que é um objeto (Kant,

KrV, Ak III, 281-283): na medida em que a filosofia em sentido cósmico diz unicamente respeito a atos do ânimo humano e ao modo como tais atos podem ser reconduzidos a um único sistema de fins essenciais, a ideia de mundo que a sustenta deve restringir-se a ser a totalidade sistemática de tudo quanto possa entrar em relação com o ânimo humano. O mundo entendido à luz deste sentido “pragmático” – i. e., o mundo enquanto teatro dos atos do género humano – é, pois, o mundo a que nos interessa reconduzir a *Crítica da razão pura*. Mas tal mundo é precisamente o objeto de estudo de um tipo de conhecimento que Kant apelida de “conhecimento do mundo” [*Weltkenntnis*], conhecimento de que a Antropologia é, precisamente, a expressão mais insigne:

Em última instância, toda a habilidade que possuímos requer conhecimento do modo em que há a fazer uso dela. O conhecimento que está na base da aplicação é chamado o conhecimento do mundo [*Weltkenntnis*]. O conhecimento do mundo é o conhecimento do palco no qual podemos aplicar toda a habilidade. É um conhecimento de tipo dual, de perfeição teórica e pragmática. O teórico consiste no nosso conhecimento do que é exigido para certos fins finais e diz, pois, respeito ao entendimento. O pragmático consiste no poder de julgar para fazer uso de toda habilidade. É necessário para perfazer toda a nossa habilidade. O fundamento do conhecimento pragmático é o conhecimento do mundo, onde cada um pode fazer uso de todo o conhecimento teórico. Por mundo entendemos aqui a soma total de todas as relações nas quais os seres humanos possam entrar, onde podem exercer os seus conhecimentos e habilidades. O mundo enquanto objeto do sentido exterior é a natureza, o mundo enquanto objeto do sentido interior é o ser humano. Os seres humanos podem, pois, entrar em dois tipos de relações, em relações nas quais necessitam de conhecimento da natureza, e em relações nas quais necessitam de conhecimento do ser humano. O estudo da natureza e do ser humano constitui o estudo ou conhecimento do mundo. A pessoa que tem muito conhecimento teórico, que sabe muito, mas não tem habilidade para fazer uso dele, está instruída para a escola mas não para o mundo. E esta habilidade é pedantaria. Nós podemos ter habilidade para algumas relações, por exemplo alguém tem sucesso na escola, mas falta-nos uma habilidade geral para todas as relações com que deparamos. Como os seres humanos pura e simplesmente não sabem quais as relações em que podem entrar, é, pois, necessário adquirir conhecimento de todas as relações indiscriminadamente. O conhecimento de todas as relações é conhecimento do mundo. De modo a ter conhecimento do mundo, nós temos de estudar um todo, a partir de qual todo as partes podem então ser determinadas, e isto é um sistema na medida em que a multiplicidade surgiu a partir da ideia do todo. Aquele que sabe situar a multiplicidade no todo da cognição tem um sistema, o qual difere de um agregado, no qual o todo não se origina a partir da ideia, mas pela composição.

[...]

A segunda parte do conhecimento do mundo é o conhecimento dos seres humanos, os quais são considerados na medida em que o seu conhecimento é do nosso interesse na vida. Portanto, os seres humanos não são estudados em termos especulativos, mas pragmáticos, na aplicação do seu conhecimento segundo regras da prudência, e isto é a antropologia. Nada nos interessa mais do que outro ser humano, não a natureza mas o ser humano é o objeto dos nossos afetos. A nada mais prestamos atenção do que prestamos atenção ao que podemos ganhar para nós no respeito à consideração de outras pessoas. [...] O ser humano interessa-nos, pois, mais do que a natureza, pois a natureza existe em vista ao ser humano; o ser humano é o propósito da natureza. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 469-471)

A antropologia pragmática pertence a um modo de conhecimento cujo dealbar na filosofia de Kant, para além de ocorrer em simultâneo com o período da primeira elaboração do projeto crítico (1770-1781), fornece, pois, a tal projeto o seu derradeiro horizonte de sentido. Isto porque a antropologia pragmática, enquanto conhecimento do domínio em que todas as nossas faculdades concretamente se exercem, é simultaneamente o conhecimento do único domínio em que tais faculdades podem formar um sistema de acordo com o seu valor à luz das finalidades essenciais da razão, i. e. na medida em que podem contribuir como meios para a consecução, sobre o palco do mundo em que o género humano efetivamente habita, da sua destinação moral derradeira (Ciccatello, “L’anthropologie kantienne comme critique de la raison”, 177-178). Contudo, o propósito desta dissertação não é percorrer toda a filosofia crítica de Kant a partir do fio condutor que a ligação fundamental entre a ideia cósmica de filosofia e a ideia pragmática de antropologia sugerem: o seu propósito é apenas o de exemplificar a validade desta leitura ao procurar aplicá-la à *Crítica da razão pura* em específico.

Estruturaremos, para tal, as nossas análises em torno da questão da aplicabilidade *in concreto* dos princípios puros do conhecimento que tal *Crítica* identifica: é que a antropologia pragmática também é definida por Kant como a ciência que “[...] nos providencia com os princípios subjetivos de todas as ciências [...]” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol.1, 735), unicamente com base nos quais podemos fazer uso delas no mundo em vista aos nossos próprios fins. Tal conhecimento tem, pois, de se tornar compaginável com o conceito de filosofia que subjaz ao projeto crítico em geral e, portanto, também ao projeto da primeira das *Críticas*. De entre as diversas condições de aplicabilidade dos princípios do nosso conhecimento ao mundo, a antropologia pragmática investiga apenas, contudo, as que inerem nas disposições subjetivas de cada ânimo humano em particular ou no ânimo humano em geral. A *Crítica da razão pura* não

versa, todavia, sobre tais condições subjetivas do ânimo, sim antes sobre as condições objetivas que tornam antes de tudo possível que, em geral, a unidade da apercepção – i. e. o entendimento – seja efetivamente aplicada à intuição sensível. Da reflexão sobre o modo como, objetivamente e em geral, tal aplicação pode ser efetuada pelo poder de julgar resultam, então, certos princípios fundamentais de todo o conhecimento sintético *a priori*, os quais são deduzidos e recolhidos por Kant na *Analítica dos princípios*. Tais princípios configuram, então, um *órganon* ou metodologia da razão pura (Kant, *KrV*, Ak III 42-43) cuja aplicação por ânimos humanos concretos estará, naturalmente, sujeita às condições que subjetivamente condicionam a economia dos seus atos. De modo a distinguir claramente a questão transcendental relativa às condições que objetivamente possibilitam a aplicação do entendimento puro à intuição da questão pragmática relativa às condições que subjetivamente a possibilitam, esta dissertação terá de proceder em dois momentos: iremos, pois, interpretar primeiro a *Crítica da razão pura* à luz da sua vocação metodológica e só então transitar para uma interpretação do seu sentido global num contexto cósmico-pragmático.

# I

## O poder de julgar como um dos fios condutores da *Crítica da razão pura*

### 1.1. A definição de metafísica

A *Crítica da razão pura* tem por finalidade essencial o estabelecimento do procedimento [*Verfahren*] próprio da metafísica (Kant, *KrV*, Ak III 15), a qual se define, no pensamento maduro de Kant, como o corpo doutrinal *a priori* quer dos princípios do saber, quer dos princípios do dever-fazer (Kant, *KrV*, Ak III 544). A distinção entre a ordem do saber e a ordem do dever, que atravessa toda a filosofia do período crítico kantiano, torna, pois, necessária a diferenciação entre uma metafísica da natureza, i. e. os princípios *a priori* da física e da psicologia (Kant, *KrV*, Ak III 546-548), e uma metafísica dos costumes, i. e. os princípios *a priori* da ética e do direito (Kant, *MS*, Ak VI 218-221). Ora, esta separação entre a racionalidade teórica e a racionalidade prática funda-se, em última instância, na diferença entre dois modos de a razão se relacionar com objetos: a razão ou determina teoricamente a existência de uma coisa ou produz praticamente tal existência (Kant, *KrV*, Ak III 8). A chave para a compreensão do conceito kantiano de filosofia encontra-se, por isso, do lado da sua taxonomia das faculdades da razão pura, das quais há pelo menos duas: uma faculdade de conhecer *a priori* – faculdade do conhecimento superior [*ober Erkenntnisvermögen*] (Kant, *Esrte Fassung der Einleitung in die KU*, Wk V 179) – e uma faculdade de querer *a priori* – faculdade da apetição superior [*ober Begehrungsvermögen*] (Kant, *KpV*, Ak V 22).

A metafísica é, para Kant, o sistema total do conhecimento filosófico derivado da razão pura, i. e. do conhecimento racional por conceitos da razão pura (Kant, *KrV*, Ak III 541-542). Cada um destes termos – “racional”, “por conceitos”, “razão pura” – tem, no entanto, de ser entendido em contraposição a termos contrários – “histórico”, “por construção de conceitos”, “uso empírico da razão”. Primeiro que tudo, racional é o conhecimento que a razão produz a partir dos seus próprios princípios e esquemas. Opõe-se, por isso, ao conhecimento histórico, que resulta da recolha contingente de dados empiricamente recebidos (Kant, *KrV*, Ak III 540-541).

Por conceitos é o conhecimento racional que, sendo embora tão independente da intuição empírica como o conhecimento por construção de conceitos, é obtido por meio de conceitos cuja referência objetiva não pode ser desde logo dada numa intuição *a priori*, ao contrário do que sucede com os conceitos matemáticos de, por exemplo, grandezas numéricas e figuras geométricas, as quais podemos imediatamente pôr com toda a objetividade numa intuição que é livremente criada por nós (Kant, *KrV*, Ak III 474-475). Daqui se segue que – por oposição às proposições matemáticas – as relações que se estabelecem entre os conceitos *a priori* da nossa razão nas proposições que compõem o corpo doutrinal da metafísica não podem ser comprovadas mediante uma livre doação do seu objeto na nossa própria intuição *a priori*. Como os seus objetos só nos podem, por conseguinte, ser dados mediante intuições *a posteriori*, a sua verdade não pode, pois, ser estabelecida intuitivamente: as proposições metafísicas adquirem, por isso, a sua verdade *a priori* por via discursiva, i.e. por reflexão sobre os nossos conceitos sem recorrer à sua exposição conjunta numa intuição quer *a posteriori*, quer *a priori* (Kant, *KrV*, Ak III 469-475). Esta distinção exclui, por definição, a matemática do edifício da metafísica kantiana – o qual passa a estar circunscrito ao conhecimento racional discursivo (Kant, *KrV*, Ak III 475-477) – ao mesmo tempo que complica a fundamentação deste mesmo conhecimento: se a metafísica não se pode valer da construção dos seus próprios conceitos numa instância em que os seus objetos estão imediatamente dados e em que as relações entre eles se tornam intuitiva e universalmente evidentes, a demonstração de que determinadas proposições metafísicas são verdadeiras *a priori* terá, também ela, de se referir à intuição de um modo indireto, a saber, mediante princípios discursivos que – de um modo que terá de ser precisado – determinam *a priori* toda relação entre as determinações objetivas particulares que nos possam vir a ser dadas *a posteriori*:

Na filosofia, porém, as analogias significam algo muito diferente do que representam na matemática. Nesta última, são fórmulas que exprimem a igualdade de duas relações de grandeza e são sempre *constitutivas*, de modo que, quando são dados três membros da proporção, também o quarto será dado deste modo, quer dizer, pode ser construído. Na filosofia, porém, a analogia não é a igualdade de duas relações *quantitativas*, mas de relações *qualitativas*, nas quais, dados três membros, apenas posso conhecer e dar *a priori* a relação com um quarto, mas não esse próprio quarto membro; tenho, sim, uma regra para o procurar e um sinal para aí o encontrar. Uma analogia da experiência será pois apenas uma regra, segundo a qual a unidade da experiência (não como a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral) deverá resultar das percepções e que, enquanto princípio a aplicar aos objetos (às aparições),

terá um valor meramente *regulativo*, não *constitutivo*. (Kant, *KrV*, Ak III 160-161)

Ora, todo o nosso conhecimento é, para Kant, somente aplicável a objetos reais, o que significa que – de acordo com o conceito kantiano de realidade (Kant, *KrV*, Ak III 152-153) ou existência (Kant, *KrV*, Ak III 400) – só se aplica a objetos que possuem uma matéria sensitiva. Tais objetos têm, portanto, de nos ser dados numa intuição empírica ou percepção, mas sem que a verdade do conhecimento racional que deles temos dependa, no caso da metafísica, dos dados da percepção em que o seu objeto é ulteriormente recebido. No caso dos princípios do conhecimento matemático, a sua aplicabilidade aos objetos de toda experiência real é, pelo contrário, um problema de relativamente fácil resolução: estes princípios correspondem imediatamente a objetos da intuição *a priori*, a qual corresponde, por sua vez, imediatamente aos objetos da intuição empírica na medida em que é meramente a apreensão da forma universal desta última intuição (Kant, *KrV*, Ak III 102).

A aplicabilidade dos princípios do conhecimento metafísico à intuição empírica torna-se, deste modo, a questão central da crítica da razão pura: os princípios do conhecimento discursivo *a priori* não se aplicam diretamente à forma de toda nossa intuição, mas estabelecem apesar de tudo regras necessárias para todo existente que nos possa ser dado numa intuição empírica (Kant, *KrV*, Ak III 147-148). Esta desproporção entre, por um lado, os princípios que fundam todo o conhecimento discursivo e que são válidos de modo inteiramente *a priori* e, por outro lado, os objetos empiricamente recebidos que neles se subsumem suscita, portanto, a questão da correspondência dos princípios do conhecimento discursivo aos objetos da nossa experiência que de cada vez realmente é a nossa. Em coordenação com a necessidade, assumidamente menos problemática, de explicitar o fundamento transcendental da correspondência imediatamente intuitiva dos princípios matemáticos a toda a experiência (Kant, *KrV*, Ak III 146-147), o facto de a construção do objeto numa intuição *a priori* não poder por si mesma mediar a verdade – i. e. a “concordância com o objeto” real (Kant, *KrV*, Ak III 145) – dos princípios do conhecimento discursivo *a priori* é o que, acima de tudo, justifica a necessidade de embarcar numa demonstração da verdade dos princípios do conhecimento racional por conceitos, demonstração essa que é, precisamente, o tema central da *Analítica dos conceitos*.

A razão pura é, por fim, a razão operando sem coadjuvação empírica (Kant, *KrV*, 543): ainda que na postulação de princípios reguladores do conhecimento (Kant, *KrV*, Ak III 426-428) ou da apetição empíricas (Kant, *KrV*, Ak III 520) a razão possa também desempenhar uma função simplesmente reguladora na ordenação das percepções e inclinações que nos advêm *a posteriori*, o problema geral da crítica é outro. Tanto a *Crítica da razão pura* quanto a *Crítica da razão prática* investigam a possibilidade do uso puro da nossa razão, i. é, se a nossa razão é por si só capaz de conhecer ou querer. Mas a resposta varia conforme as declinações da palavra “razão”: enquanto termo geral para a faculdade do conhecimento *a priori* (Kant, *KU*, III), a razão – sob a figura do entendimento – pode ser pura (Kant, *KrV*, Ak III 99-105); enquanto nome próprio da faculdade das ideias (Kant, *KrV*, Ak III 250-254), a razão não é, contudo, capaz de uma determinação *a priori* que não seja do foro prático, i. e. a razão no seu uso prático, mas não no seu especulativo, pode ser pura (Kant, *KrV*, Ak III 517-518). Torna-se, assim, possível formular a separação entre a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes de acordo com os princípios que originariamente possibilitam que a razão pura – em sentido lato como faculdade superior de conhecer e querer – se refira a objetos: toda determinação racional da existência de uma coisa está, por isso, fundada sobre as condições de possibilidade da experiência (Kant, *KrV*, Ak III 143-145), ao passo que toda produção racional da sua existência está fundada sobre o conceito puro, incondicionado, de dever, singular condição de possibilidade da vontade pura (Kant, *KpV*, Ak V 28-30). Todo conhecimento racional da natureza tem, por isso, de derivar dos princípios *a priori* do entendimento, ao passo que toda determinação racional da vontade tem de derivar do imperativo categórico.

## 1.2. O valor da crítica da razão pura

Ora, a crítica da razão pura tem como finalidade o estabelecimento do *órganon* ou corpo doutrinal dos primeiros princípios de todo o conhecimento *a priori*, os quais, ao serem aplicados pela razão pura a objetos reais – i. e. cuja existência concreta só nos pode ser dada empiricamente – produzem a toda metafísica que podemos ter de tais objetos. Um tal *órganon* da metafísica receberia o nome de *filosofia transcendental*, pois transcendental é o conhecimento “[...] que em geral se ocupa menos dos objetos, do que do nosso modo de os conhecer, na medida em que este deve ser possível *a priori*” (Kant, *KrV*, Ak III 42-43). Seria, portanto, o sistema total dos princípios inerentes à própria razão que lhe permitem conhecer *a priori*, o qual, como o conhecimento *a priori* é aquele de que as nossas faculdades são por si mesmas capazes independentemente da doação empírica deste ou daquele objeto, não se referiria a objetos dados sem antes nos remeter para a faculdade que antes de tudo possibilita a experiência de objetos em geral (Kant, *KrV*, Ak III 546).

Um tal sistema da razão pura necessita, todavia, de começar do mesmo modo que toda outra ciência digna de tal nome: “[...] a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 538). Mas, para que o nosso conhecimento forme uma totalidade sistematicamente concatenada é necessário “[...] um esquema, isto é, [uma] pluralidade e [uma] ordenação das partes que sejam essenciais e determinadas *a priori* segundo o princípio determinado pelo seu fim” (Kant, *KrV*, Ak III 539). Ora, o delineamento da planta da filosofia transcendental é precisamente a tarefa de uma crítica da razão pura (Kant, *KrV*, Ak III 42), que terá, portanto, de identificar os princípios originários e os elementos capitais de uma ciência dos princípios do conhecimento *a priori*. Esta tarefa encontra-se, contudo, limitada pelo facto de a origem de toda uma classe de conhecimento *a priori* ser facilmente identificável: em Kant, os juízos analíticos não são, de facto, alvo de uma extensa problematização porque se limitam a explicitar predicados que são já implicitamente pensados sob um dado conceito (Kant, *KrV*, Ak III 33-34). O facto de, nestes juízos, nos cingirmos simplesmente ao que está já pensado nos nossos conceitos e com a forma do próprio pensar delimita desde logo a importância da lógica, a qual passa a desempenhar apenas a função meramente propedêutica de preparar a razão para o reto ajuizamento do nosso conhecimento sobre objetos passíveis de serem dados empiricamente. Mas este “caráter limitado” é

simultaneamente o que explica que a lógica tivesse tido tanto sucesso em encontrar o seu fundamento (Kant, *KrV*, Ak III 8): Kant situa, de facto, o fundamento dos juízos analíticos no princípio da não-contradição (Kant, *KrV*, Ak III 141-142), que é já um dos princípios basilares da lógica de Aristóteles.

O problema que permaneceria de pé para uma *Crítica da razão pura* seria, então, o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, cuja predicação ultrapassa o conteúdo imanente dos nossos conceitos sem se apoiar, todavia, num outro conteúdo que nos tenha advindo através da experiência (Kant, *KrV*, Ak III 34-36). Este conhecimento, que estaria, por uma questão de facto, presente tanto na matemática (Kant, *KrV*, Ak III 36-38), quanto na física (Kant, *KrV*, Ak III 547-548) e mesmo, de forma significativamente limitada, na psicologia (Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak IV 471) – ou ainda numa metafísica presentemente em potência (Kant, *KrV*, Ak III 40-42) – consiste, efetivamente, num problema particular para Kant, pois exige que se demonstre a possibilidade de a nossa razão se referir a um conteúdo exterior ao seu próprio pensar independentemente da sua doação na experiência. O problema da possibilidade da síntese *a priori* dos nossos conceitos não se torna, assim, a questão condutora da *Crítica da razão pura* (Kant, *KrV*, Ak III 39-40) apenas por a sua resolução ser uma tarefa particularmente difícil: se os juízos sintéticos *a priori* são os únicos conhecimentos que, provindos das fontes internas da nossa razão, se referem, apesar de tudo, a objetos exteriores a ela, a significatividade da questão residirá, propriamente, na articulação das fontes do conhecimento racional com os objetos que, na aplicação dessas fontes, se fazem conhecer *a priori* (Kant, *KrV*, Ak III 102-103).

O problema da possibilidade da síntese *a priori* é, pois, o problema geral da possibilidade do conhecimento *a priori* de objetos, i. e. o problema da possibilidade da expansão do conteúdo do nosso conhecimento por uma via não *a posteriori*. Mas se a crítica da razão pura tem valor aos olhos da nossa razão, é porque a determinação da possibilidade de uma expansão *a priori* do nosso conhecimento tem de ter valor à luz da finalidade da metafísica: a instauração da metafísica é, de facto, a finalidade da filosofia transcendental, ao passo que a instauração da filosofia transcendental é a finalidade da crítica da razão pura. O valor da crítica aos olhos da razão residirá, assim, no papel que desempenhar na identificação das fontes e no traçado da planta não só da metafísica em geral (Barata-Moura, *Kant e o conceito de filosofia*, 131-132), mas acima de tudo àquela área da metafísica que mais corresponde aos interesses constitutivos da nossa razão:

O que é mais significativo ainda do que as precedentes considerações é o facto de certos conhecimentos saírem do campo de todas as experiências possíveis e, mediante conceitos, aos quais a experiência não pode apresentar objeto correspondente, aparentarem estender os nossos juízos para além de todos os limites da experiência.

É precisamente em relação a estes conhecimentos, que se elevam a 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 das aparições. 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, com todos os seus requisitos, tem por verdadeira finalidade a resolução destes problemas chama-se *metafísica*. (Kant, *KrV*, Ak III 30-31)

Reunindo os elementos que temos vindo a analisar, torna-se possível traçar um esquema geral da filosofia kantiana, pelo menos no que diz respeito ao seu flanco especulativo: a partir de um dos interesses essenciais da razão pura (o conhecimento de Deus, da alma e da liberdade), torna-se necessária uma ciência desses mesmos objetos; mas, para a instauração de tal ciência, que não pode deixar de ser *a priori*, necessitamos igualmente de um *órganon* do conhecimento sintético *a priori*; para a fundamentação e legitimação de tal *órganon* precisamos, então, de uma crítica das fontes, extensão e estrutura de todo conhecimento sintético *a priori* (Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, 24-34). Tal crítica deve identificar as condições em virtude das quais tanto a matemática quanto a metafísica são, de facto, possíveis, se bem que, por um lado, a enumeração de princípios matemáticos não esteja já dentro do âmbito de tal crítica (Kant, *KrV*, Ak III 140-141) nem a instauração de uma metafísica de Deus, da alma e da liberdade se averigue propriamente possível com base nos princípios *a priori* da nossa faculdade de conhecer (Kant, *KrV*, Ak III 261). O modesto fruto da crítica é, pois, uma metafísica do único domínio de objetos que sobra: a natureza, que significa tanto o simples compêndio [*Inbegriff*], mediante certas leis da natureza, de todo objeto que nos possa ser dado na experiência (*natura materialiter spectata*), quanto a conformidade destes objetos às leis que o entendimento puro prescreve ao objeto de toda a experiência na medida em que, sem tais leis, nenhuma doação de objetos seria antes de tudo possível (*natura formaliter spectata*).

O edifício kantiano da metafísica especulativa ergue-se, assim, em dois movimentos sucessivos: partindo do mais elevado objeto de apetição racional – mais do que a liberdade ou a imortalidade da alma, a finalidade última da nossa razão é o Sumo Bem (Kant, *KpV*, Ak V 107-109) ou Deus (Kant, *KrV*, Ak III 524-527) –, formulamos a ideia de uma metafísica dos princípios universais do conhecimento *a priori*; para a instauração desta ciência é, contudo, necessário proceder desde o fundamento da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* em geral (crítica da razão pura) até princípios cada vez mais específicos do conhecimento *a priori* da natureza *formaliter spectata* (filosofia transcendental) e, por fim, à aplicação destes princípios na natureza *materialiter spectata* sob a forma de leis fundamentais da natureza. A aplicação dos princípios do entendimento puro aos objetos que nos são realmente dados na experiência tem, contudo, de admitir uma doação empírica mínima: a implementação do *órganon* do entendimento puro começa, por isso, na sua aplicação aos domínios mais abrangentes da experiência mediante os conceitos empíricos de matéria e de ser pensante (Kant, *KrV*, Ak III 546-548), o que dá origem aos primeiros fundamentos metafísicos da ciência natural, i. e. às leis mais gerais da natureza que não digam ainda respeito à legalidade meramente formal das nossas aparições em geral (Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak IV 467-470).

A metafísica da natureza seria, portanto, inicialmente um objeto essencial da vontade racional finita, mas a sua instauração efetiva como o *órganon* de toda e qualquer ciência digna desse nome – i. e., de todo conhecimento cuja unidade se deve a uma sistematização *a priori* provinda dos princípios internos da razão – exigiria um movimento em sentido contrário: desde o fundamento do conhecimento *a priori* em geral até aos princípios *a priori* da ciência natural, os quais podem então ser usados como leis fundamentais da natureza empírica na investigação dos seus objetos particulares. O interesse que a nossa razão toma na crítica da razão pura teórica e, correspondentemente, o seu valor tal como determinado pela estrutura axiológica interna da nossa razão (Gallois, *Le Souverain Bien chez Kant*, 52-54) provirá, portanto, daquela que é, na filosofia de Kant, a sua única destinação programática: a crítica da razão pura teórica é uma crítica para a fundamentação da metafísica da natureza e, neste sentido, um instrumento que a razão emprega em vista da finalidade de instaurar uma metafísica com base nos princípios internos que antes de tudo possibilitam todo o conhecimento *a priori*.

### 1.3. O papel do poder de julgar

A vocação metodológica da *Crítica da razão pura* (Market, “Kant y la cuestión del método”, 99-100) – a qual está inscrita na própria ideia de um *órganon* do conhecimento *a priori* – torna por si só necessário que os princípios do conhecimento metafísico possam ser aplicados a objetos reais. Mas, como um objeto só pode ser dado a um ser racional finito – tal como o ser humano – se este efetivamente o receber na sua sensibilidade (Kant, *KrV*, Ak III 72-73), a questão da aplicabilidade dos nossos princípios do conhecimento *a priori* resume-se à questão da aplicabilidade desses mesmos princípios aos dados da nossa sensibilidade, i. e. aos dados da nossa percepção empírica. Ora, ainda que a *Dedução Transcendental* assegure tal aplicabilidade *in abstracto*, a questão da validade objetiva dos princípios especulativos universais da razão pura humana só pode ser, por seu lado, resolvida *in concreto* ao nível do modo como tais princípios são efetivamente aplicados aos objetos particulares da experiência. A problemática metodológica da *Crítica da razão pura* só é, portanto, inteiramente resolvida quando consideramos não apenas o direito de as categorias serem em geral aplicáveis às nossas intuições (Kant, *KrV*, Ak III 99-100), mas também o modo concreto da sua aplicação à experiência que de cada vez efetivamente é a nossa:

A filosofia transcendental tem, porém, a particularidade de, além da regra (ou melhor, da condição geral das regras) que é dada no conceito puro do entendimento, poder indicar, simultaneamente, *a priori*, o caso em que a regra deve ser aplicada. A causa da superioridade que tem, neste aspeto, sobre todas as outras ciências instrutivas (com exceção da matemática), reside precisamente em tratar de conceitos que se devem referir *a priori* aos seus objetos, cuja validade objetiva, por consequência, não pode ser demonstrada *a posteriori*, pois isso seria deixar completamente de lado a sua dignidade; mas tem de poder expor, simultaneamente, segundo características gerais, mas suficientes, as condições pelas quais podem ser dados objetos de acordo com esses conceitos. Caso contrário, não teriam qualquer conteúdo, seriam simples formas lógicas e não conceitos puros do entendimento. (Kant, *KrV*, Ak III 134)

Ora os conceitos puros do entendimento, comparados com as intuições empíricas (até mesmo com as intuições sensíveis em geral), são completamente heterogêneos e nunca se podem encontrar em nenhuma intuição. Como será, pois, possível a subsunção das intuições nos conceitos, portanto a aplicação da categoria às aparições, se ninguém poderá dizer que esta, por exemplo, a causalidade, possa também ser intuída através dos sentidos e esteja contida na aparição? Esta interrogação tão natural e importante é verdadeiramente o motivo por que se torna necessária uma doutrina transcendental do poder de julgar para mostrar a possibilidade de

aplicar às aparições em geral os conceitos puros do entendimento. Em todas as outras ciências, em que os conceitos, pelos quais o objeto é pensado em geral, não são tão diferentes e heterogêneos, relativamente àquelas que representam esse objeto em concreto, tal como é dado, é desnecessário dar uma explicação particular relativa à aplicação dos primeiros ao último. (Kant, *KrV*, Ak III 134)

A relação que, na *Analítica dos princípios*, Kant estabelece entre a exposição *in concreto* da aplicabilidade das nossas categorias a intuições e o estudo do modo de proceder do nosso poder julgar ao realizar juízos de conhecimento sintéticos *a priori* será, assim, o remate e o culminar de uma das principais vocações e possíveis linhas de leitura da *Crítica da razão pura*. Como as leis da possibilidade da experiência têm de poder corresponder aos objetos que nos estão de cada vez efetivamente a ser dados por meio de intuições empíricas – ou, caso contrário, não seriam condições fora das quais qualquer nenhuma da nossa experiência seria possível – a questão das condições que por sua vez possibilitam a operacionalização de tais leis *in concreto* é, de facto, um problema que afeta a utilização dos resultados da primeira *Crítica* como um *órganon* efetivo de todo conhecimento metafísico em geral. Como tal, a ligação que a *Analítica dos conceitos* originariamente estabelece entre a questão da aplicação das categorias e o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* – que, nesta *Crítica*, Kant aborda somente ao nível dos princípios mais fundamentais de toda metafísica possível – precisa de ser suplementada pela análise que Kant leva a cabo, na *Analítica dos princípios*, do exercício concreto do nosso poder de julgar como um mediador entre a intuição pura e as categorias, pois “se é definido o entendimento em geral como a faculdade das regras, a faculdade de julgar será a capacidade de subsumir em regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*)” (Kant, *KrV*, Ak III 131).

Ora, a possibilidade da correspondência *in concreto* entre uma qualquer lei do entendimento e um qualquer objeto dado na percepção depende, em última instância, da nossa capacidade de indicar no seio da nossa intuição os casos que se subsumem nas regras que legislamos mediante o uso do nosso entendimento. Esta intuição pode ser pura, pois a intuição pura é simplesmente a forma de toda intuição empírica e, por isso mesmo, sempre reconhecível na intuição que é por ela enformada. O uso da intuição pura permitir-nos-á, até, estabelecer de modo *a priori* que um caso correspondente à lei terá sempre de existir na nossa experiência ainda que, ao contrário do que sucede nos juízos sintéticos matemáticos, tal caso não possa ser desde logo dado numa intuição *a priori*. A comprovação de que em toda a nossa experiência sempre existirá um caso empírico que

corresponda às leis do entendimento puro é, pois, precisamente o que nos permite comprovar *in concreto* a aplicabilidade universal e necessária de tais leis discursivas a toda a experiência possível (Kant, *KrV*, Ak III 158-161) após tal aplicabilidade ter já sido estabelecida *in abstracto* na *Analítica dos conceitos*. Este modo de aplicar leis *a priori* a toda a extensão da nossa experiência possível não é, contudo, possível para as regras particulares que o nosso entendimento formula *a posteriori* sobre a *natura materialiter spectata*, já que não pode ser demonstrado que esta ou aquela regra empírica seja uma condição necessária da possibilidade da experiência e seja, por conseguinte, necessariamente aplicável a toda experiência que possamos ter. A sua validade provém de termos identificado relações estáveis entre certas determinações objetivas recebidas na experiência, pelo que a conformidade de cada uma destas regras à intuição só pode ser contingentemente comprovada mediante um exame dos conteúdos objetivos que nos são de cada vez dados em percepções efetivas.

Uma lei sem intuição é, de facto, uma regra truncada, pois “sejam quais forem o modo e os meios pelos quais um conhecimento se possa referir a objetos, é pela intuição que se relaciona imediatamente com estes [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 49), mas uma intuição sem leis é igualmente truncada, pois se encontra separada da consciência que originariamente possibilita que um objeto dado na intuição seja pensado como o objeto que é: “como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino também por meio delas [...]”, não posso, também, separar realmente “os conceitos, com a ajuda dos quais realizo esta determinação” (Kant, *KrV*, Ak III 12) do objeto das minhas intuições, conceitos esses que não são mais do que a expressão discursiva das leis que o nosso entendimento legisla. Os elementos do nosso conhecimento só se concretizam, portanto, como co-constituintes de uma totalidade cujas partes não podem ser realmente separadas entre si sem que percam as características que os tornam, precisamente, elementos de um conhecimento possível: sem estar determinada pelo entendimento, a intuição não pode ser efetivamente doadora de objetos; sem determinar a intuição, o entendimento não pode ser o legislador de nenhum objeto. Neste sentido, a *Analítica transcendental* não consiste numa separação efetiva dos elementos do conhecimento entre si tal como seria possível na química – da qual o termo “analítica” provém (Kant, *KrV*, Ak III 13) –, mas antes uma

decomposição meramente reflexiva do conhecimento humano nas suas partes co-constitutivas (dos Santos, *Metáforas da razão*, 180-186).

A unidade das nossas regras ou conceitos com a intuição empírica é, portanto, o ponto em que todo o propósito metodológico da primeira *Crítica* se concentra e recolhe: sem que uma ligação efetiva entre os nossos conceitos e as nossas intuições pudesse ser a cada momento concretamente estabelecida, a objetividade que os nossos conceitos e, em última instância, as leis da natureza por uma questão de facto possuem não seria também ela concretamente efetiva. No caso do conhecimento empírico, tal aplicabilidade só pode, contudo, ser assegurada pelo entendimento no que diz respeito à existência de regras empíricas em geral, sejam elas quais forem. Embora esta faculdade seja por si mesma capaz de legislar a conformidade formal de toda experiência possível a leis quer puras, quer empíricas, dos princípios do entendimento só pode, portanto, decorrer no máximo um método para a operacionalização da conformidade da *natura materialiter spectata* aos princípios do entendimento puro que antes de tudo possibilitam a experiência enquanto tal: os esquemas que o poder de julgar emprega na aplicação *in concreto* destes princípios são, de facto, derivados por Kant a partir das leis do entendimento puro depois de a sua aplicabilidade à intuição estar já formalmente estabelecida. Mas, como as leis do entendimento puro não fornecem um método para a aplicação concreta das regras empíricas que sobre elas se fundam, o emprego do poder de julgar na operacionalização destas leis junto da experiência real que de cada vez é a nossa tem de seguir princípios que cuja sede não se encontra no entendimento (Kant, *KrV*, Ak III 126-127). As condições que possibilitam uma aplicação *in concreto* das regras do entendimento empírico à intuição efetiva não podem, como tal, ser idênticas às condições que possibilitam a aplicação *in concreto* das leis entendimento puro na medida em que comprovam que a nossa experiência está efetivamente estruturada de acordo com tal corpo de leis necessárias (Rodríguez, *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant*, 11-17). As condições da aplicação concreta dos conceitos do entendimento residem, portanto em última instância, quer no entendimento, quer poder de julgar, o qual possui, apesar de tudo, um certo âmbito próprio de ação, i. e. um âmbito de ação não determinado à partida pelo entendimento:

Assim, um médico, um juiz, um estadista podem ter na cabeça excelentes regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de serem sábios professores nessas matérias e todavia errar facilmente na sua aplicação, ou porque lhes falta ou juízo natural (embora não lhes falte o entendimento) e,

compreendendo o geral *in abstracto*, não sejam capazes de discernir se nele se inclui um caso *in concreto* ou então também por se não preparem suficientemente com exemplos e tarefas concretas. (Kant, *KrV*, Ak III 132)

O papel que o poder de julgar desempenha na *Crítica da razão pura* parece, no entanto, ser relativamente menor. Como o poder de julgar é ainda quase exclusivamente analisado na sua função teórica determinante (Kant, *KU*, XXV), o seu lugar pode parecer quase inconsequente: o juízo é a operacionalização dos conceitos do entendimento e da razão no sentido da produção de conhecimentos efetivos (Barata-Moura, “A ‘práxis’ para Kant”, 62-67), os quais se deixam estruturar, em Kant, por formas judicativas universais. Se na tabela das possíveis funções do pensamento nos juízos nos restringirmos à rubrica da qualidade (Kant, *KrV*, Ak III 93), obteremos juízos-tipo que podemos usar a título de exemplo: “X é P”, “X não é P” e “X é não-P”. Mas, como nestas e em todas as formas lógicas do pensamento em geral há pelo menos um X que é o conceito de um objeto que tem, em última instância, de nos poder ser dado na intuição sensível e um P que é um predicado concomitantemente reconhecido pelo entendimento como pertencente a esse mesmo objeto da intuição sensível (Kant, *KrV*, Ak III 85-86), o poder de julgar pode ser definido como o poder de juntar conceitos através da recondução do nosso pensamento quer empírico, quer puro à unidade das determinações objetivas quer numa perceção efetiva, quer na perceção em geral mediante as condições *a priori* que possibilitam todo o nosso conhecimento. Sem tal recondução, a ligação do conceito de um objeto com os seus predicados ou seria meramente analítica ou não poderia, de facto, ser comprovada, pelo que não poderia, igualmente, ser efetuado nenhum juízo sintético sobre os objetos que são ou podem ser recebidos na nossa sensibilidade.

Ao poder de julgar convém, então, de facto uma dupla relevância na planta geral da *Crítica da razão pura*, porque é através dele que os nossos conceitos podem ser efetivamente ligados entre si para pensar objetos em geral e porque é através dele que conceitos que não se relacionam logicamente podem, ademais, ser sinteticamente reunidos em juízos que expandam o nosso conhecimento das determinações dos objetos da experiência. É, portanto, no poder de julgar que se encontra a fonte efetiva das operações cognitivas que o ser humano concretamente realiza, ao passo que o entendimento é a simples suficiência interna do mesmo para a realização efetiva de atos de julgar em geral e, mais especificamente, dos atos de julgar *a priori*, para os quais nos fornece já o fundamento de um método a ser empregue pelo poder de julgar. A própria designação da capacidade executiva para o conhecimento como um *Urteilkraft* não é, de

resto, arbitrária, mas funda-se no pensamento antropológico que Kant começou a desenvolver na “década silenciosa” (1770-1781) que deu origem à *Crítica da razão pura*. Na transcrição que Philippi nos deixa da sua *Lição de Antropologia* do semestre de inverno de 1772-1773, Kant propõe a seguinte taxonomia das capacidades do ânimo:

Nós temos capacidades [*Fähigkeiten*], faculdades [*Vermögen*] e forças [*Kräfte*]. Capacidade é a característica [*Eigenschaft*] do ânimo [*Gemüt*] para ser modificado por impressões [*Eindrücken*] estrangeiras. Nós podemos ter grandes faculdades, mas apenas um pequeno poder. Portanto, os poderes são as fontes da execução [*Ausübungen*] e a faculdade é a suficiência [*Zulänglichkeit*] para certas ações. Não é fácil compreender o que deve advir a uma faculdade de modo a que se torne um poder ativo. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 15-16)

A ordenação das faculdades que possibilitam o conhecimento ao único poder que efetivamente o executa tem de ser um dos marcos inamovíveis da nossa leitura da *Crítica da razão pura*, pois os elementos a que a *Analítica transcendental* reduz o conhecimento humano em geral existem concretamente não em faculdades separáveis, mas nos constituintes indissociáveis de específicos atos de julgar (Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA XLI, 160-163). A recondução destes constituintes à sua origem nas diferentes faculdades requer, por isso, uma dupla reflexão sobre os exemplos concretos de conhecimento que historicamente se apresentam diante o nosso ânimo racional como “*ponto de partida* necessário” de toda filosofia transcendental (Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, GW VIII, 165-166): a separação entre os constituintes *a priori* e os constituintes *a posteriori* do nosso conhecimento requer que os primeiros sejam identificados pelas marcas [*Zeichen*] de todo princípio *a priori* – i.e. a mais rigorosa universalidade e necessidade (Kant, *KrV*, Ak III 28-29) –, mas a reflexão sobre os diferentes constituintes do conhecimento humano em geral implica também “[...] a consciência da relação das representações dadas às nossas diferentes fontes do conhecimento, unicamente pela qual pode ser determinada corretamente a relação entre elas”. Tal consciência, que Kant apelida de reflexão transcendental (Kant, *KrV*, Ak III 214-215) ou tópica transcendental (Kant, *KrV*, Ak III 219-220) por oposição a outras formas de reflexão (Grandjean, *Critique et réflexion*, 78-87) é onde primeiro se estabelece a diferença entre as várias câmaras da faculdade de conhecer. Na ordem do acesso à origem transcendental da nossa possibilidade de conhecer, a factualidade de certos atos concretos de conhecer precedem, pois, a determinação do lugar de onde provêm os diversos constituintes elementares que a análise crítica formalmente separa.

Há, pois, pelo menos dois modos de ler a *Crítica da razão pura*: na medida em que a crítica da faculdade de conhecer deve articular a realidade concreta dos nossos atos de conhecer com os princípios da sua possibilidade – que só podem, enquanto tal, ser deles separados por uma reflexão interior (Martins, “O que é o homem?”, 98-99) –, torna-se possível percorrer, na *Crítica da razão pura*, tanto o caminho que parte dos factos concretos do conhecimento humano para a reflexão sobre as suas condições de possibilidade quanto o caminho que parte dessas mesmas condições de possibilidade para a sua aplicação no conhecimento humano efetivo que antes de tudo possibilitam. Se o primeiro caminho dá resposta a uma das finalidades essenciais da crítica – a saber, a determinação dos elementos do nosso conhecimento em geral – o segundo dá resposta a uma finalidade metodológica que não é, contudo, menos essencial: é em função desta outra finalidade da *Crítica* que, após a *Analítica dos conceitos*, Kant se dedicou a construir uma *Analítica dos princípios* como o estudo do modo como os princípios do conhecimento puro que a reflexão transcendental abstrai estão, de facto, a operar no único modo de conhecimento a que efetivamente temos acesso: o conhecimento humano na sua factualidade que nos é de cada vez manifesta (Kant, *KrV*, Ak III, 65-66).

Kant comprova antes de tudo que as categorias do entendimento denotam determinações objetivas puras necessariamente presentes em toda nossa experiência mediante a indicação do modo como – no decurso do processo em que toda nossa experiência é efetivamente gerada – tais determinações objetivas são invariavelmente inscritas em todas as nossas percepções, nomeadamente com base num ato do entendimento puro que as determinam a tal (Kant, *KrV*, Ak IV 74-76). Mas a operacionalização de tal ato sintético como um método que pode ser efetivamente usado para identificar *a priori* quais as determinações objetivas particulares dadas na nossa percepção correspondem a esta ou àquela categoria porque sobre elas originariamente se fundam é uma ação que só pode ser levada a cabo por um poder transcendental de julgar, que perfaz, deste modo, a unificação *in concreto* dos dados da sensibilidade com os princípios *a priori* da sua determinação objetiva (Kant, *KrV*, Ak III 131-133). Ainda que a questão da aplicabilidade dos princípios da metafísica teórica se estenda às análises kantianas do entendimento e da razão teórica – enquanto, respetivamente, faculdade da síntese das percepções em regras gerais da natureza (Kant, *KrV*, Ak IV 91-94) e faculdade dos princípios reguladores da síntese das regras empíricas da natureza em sistemas da ciência natural (Kant, *KrV*, Ak III 429-430) –, a aplicabilidade efetiva dos princípios

puros que fundam tais sínteses às percepções que de cada vez são as nossas depende, acima de tudo, da possibilidade de exercermos o nosso poder transcendental de julgar, possibilidade essa que Kant analisa na *Analítica dos princípios* a partir dos seus fundamentos. A questão condutora da aplicabilidade dos nossos conceitos a intuições torna-se, pois – quando restringida à questão particular da aplicabilidade categorias do entendimento e das ideias da razão –, o fio condutor de uma leitura da *Crítica da razão pura* que, embora abranja a nossa faculdade de conhecer como um todo, tem de se desdobrar especificamente em torno do poder de julgar.

## II

# A operacionalização do entendimento como um poder de julgar

### 2.1 A relação entre juízo e conceito

Um conceito denota, em Kant, apenas um sujeito de juízos possíveis cuja referência objetiva é deixada na indeterminação de um =X até que um conceito mais específico – que terá, inevitavelmente, ele mesmo de ser reconduzido a intuições – seja fornecido como predicado de um ato concreto de julgar. No caso dos juízos sintéticos – os quais fornecem a todo o nosso conhecimento o seu conteúdo objetivo sensível – o ato de julgar consiste na determinação do objeto de um conceito mais geral por meio de um conceito mais particular, o qual passa, então, a estar subsumido naqueloutro conceito geral. O conceito de corpo só corresponde, por exemplo, a determinados objetos dados na medida em que pode ser o sujeito de outros conceitos cujo conteúdo remonta, em última instância, à intuição: o juízo “alguns corpos são pesados” acrescenta ao conceito até então objetivamente indeterminado de corpo a determinação do peso, à qual têm, por sua vez, de se acrescentar outras determinações conceptuais e eventualmente uma certa intuição *a posteriori* de um corpo pesado particular. Deste modo, “podemos [...] reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar” (Kant, *KrV*, Ak III 86).

Abstraída de qualquer referência determinada a intuições, a referência a objetos indeterminados que está contida em todo nosso conceito é, propriamente falando, uma função que exprime de um modo puramente formal uma certa autoidentidade do nosso ato de determinar objetos. Mas, na medida em que a matéria objetiva particular de todo ato concreto de determinar tem, por sua vez, de ser fornecida pelas nossas intuições, as autoidentidades que enformam os atos de determinação efetuados pelo nosso entendimento têm por única vocação o serem usadas na determinação – através da determinação de conceitos mais gerais por conceitos cada vez mais específicos – dos predicados de objetos particulares da intuição a que os nossos conceitos se vão, em cada juízo, cada vez mais especificamente referindo:

O juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto. Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto. Assim, neste juízo, por exemplo, todos os corpos são divisíveis, o conceito de divisível refere-se a diversos outros conceitos; entre eles, refere-se aqui, particularmente, ao conceito de corpo, e este, por sua vez, a certas aparições que se apresentam a nós. Estes objetos são, pois, apresentados mediatamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações, já que, em vez de uma representação imediata, se carece, para conhecimento do objeto, de uma mais elevada, que inclua em si a primeira e outras mais, e deste modo se reúnem num só muitos conhecimentos possíveis. [...] Ora pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, referem-se, enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado. Assim, o conceito de corpo significa algo, p. ex., um metal, que pode ser conhecido por meio desse conceito. Só é conceito, portanto, na medida em que se acham contidas nele outras representações, por intermédio das quais se pode referir a objetos. É, pois, o predicado de um juízo possível, como seja, por exemplo: todo e qualquer metal é um corpo. (Kant, *KrV*, Ak III 85-86).

O conceito de corpo é apenas o conceito de um mesmo algo que, por não estar inteiramente determinado, é comum a todos os juízos que se refiram mais especificamente a corpos e em que a corporalidade figure, pois, como sujeito de predicção. Ora, este algo =X na nossa intuição que é denotado pelo conceito de “corpo” é o que pensamos como o fundamento da síntese entre esse mesmo conceito e os predicados que de cada vez o determinam. Isto porque a reunião sintética de conceitos em juízos empíricos funda-se sobre a intuição efetiva de objetos particulares, da qual todos os conceitos empíricos são retirados e na qual todos os conceitos empíricos que possamos reunir sinteticamente terão de estar conjuntamente expostos. A unidade das determinações objetivas que estão dadas na intuição como partes da experiência total de objetos naturais particulares será, pois, a base do emprego dos nossos conceitos empíricos na determinação de outros conceitos empíricos, visto que é em virtude desta mesma unidade factualmente observável na nossa experiência que os conceitos empíricos – ao se ligarem entre si em juízos sintéticos – passam a poder referir-se a objetos de um modo que cada vez mais precisamente reflita a unidade distintiva e empiricamente real das suas determinações:

Pelo contrário, embora eu já não inclua no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito indica, todavia, um objeto da experiência obtido mediante uma parte dessa mesma experiência, à qual posso ainda acrescentar outras partes dessa mesma experiência, diferentes das que pertencem ao conceito do objeto. Posso ainda

previamente conhecer o conceito de corpo, analiticamente, pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da figura, etc., todas elas pensadas nesse conceito. Ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstrai esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes e, por conseguinte, acrescento-o sinteticamente, como predicado, a esse conceito. É pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições (Kant, *KrV*, Ak III 34-35)

Ora, ao refletirmos sobre as diversas unidades sintéticas dos juízos em virtude das quais eles se referem a esta ou aquela determinação objetiva podemos, por sua vez, identificar que tal referência a objetos empíricos se funda em conceitos de um mesmo algo = X que é comum a juízos sobre objetos da experiência em geral e em virtude do qual a ligação entre um sujeito e um predicado em juízos de conhecimento em torno de objetos fenoménicos se torna, antes de tudo, possível para nós (Kant, *KrV*, Ak III 113-114). As unidades sintéticas que em geral possibilitam a formulação dos juízos que compõem o nosso conhecimento empírico podem, como tal, ser expressas em determinados conceitos primordiais de objetos que tornam o conhecimento empírico antes de tudo possível na medida em que antes de tudo possibilitam a formulação de juízos empíricos e, deste modo, a referência do nosso pensamento a objetos dados empiricamente. No entanto, o que estes conceitos expressam depois de os desligarmos da mediação de toda e qualquer sensibilidade é a simples unidade dos atos do nosso entendimento na ligação de conceitos em juízos em geral, i. e. independentemente da relação que tais juízos mantêm com a sua própria referência objetiva:

A mesma função, que confere unidade às diversas representações num juízo, dá também unidade à mera síntese de representações diversas numa intuição; tal unidade, expressa de modo geral, designa-se por conceito puro do entendimento. O mesmo entendimento, pois, e isto através dos mesmos atos pelos quais realizou nos conceitos, mediante a unidade analítica, a forma lógica de um juízo, introduz também, mediante a unidade sintética do diverso na intuição em geral, um conteúdo transcendental nas representações do diverso; por esse motivo se dá a estas representações o nome de conceitos puros do entendimento, que se referem *a priori* aos objetos, o que não é do alcance da lógica geral. (Kant, *KrV*, Ak III 92).

A unidade funcional dos atos do nosso entendimento em torno da forma lógica dos juízos, a qual separadamente possibilita o conhecimento analítico *a priori* – i. e.

aquele conhecimento que não procura acrescentar determinações ao conteúdo objetivo dos nossos juízos, mas apenas explicitar as determinações que já nele estavam contidas – terá, portanto, de estar também ela fundada sobre a unidade conceptual *a priori* que funda também o conhecimento sintético, seja ele *a posteriori*, seja ele *a priori*. Os princípios que possibilitam o conhecimento empírico fundam, portanto, simultaneamente as regras lógicas *a priori* da construção de juízos válidos. Ora, o facto de as unidades conceptuais puras do entendimento serem possibilitadoras de um modo de conhecimento sintético *a priori* confere *eo ipso* tanto a esses mesmos conceitos quanto às determinações objetivas que denotam o epíteto de “transcendental”:

O conceito puro desse objeto transcendental (que na realidade em todos os nossos conceitos é sempre identicamente = X) é o que em todos os nossos conceitos empíricos em geral pode proporcionar uma relação a um objeto, isto é, uma realidade objetiva. Ora, este conceito não pode conter nenhuma intuição determinada e, portanto, a nenhuma coisa dirá respeito a não ser àquela unidade que se tem de poder encontrar num diverso do conhecimento, na medida em que esse diverso está em relação com um objeto. (Kant, *KrV*, Ak IV 82-83)

O uso lógico do entendimento na produção de juízos não podia, portanto, senão conter o fio condutor para a descoberta da unidade funcional que funda a possibilidade de tal coisa como uma referência dos nossos conceitos a objetos dados em geral, i. e. para a descoberta da possibilidade de um uso real do entendimento, a qual unidade se encontra exposta sob a forma da tábua das categorias (Kant, *KrV*, Ak III 93). O uso lógico e o uso real do entendimento são ambos expressão de uma mesma função transcendental possibilitadora do conhecimento objetivo em geral que se expressa tanto *a priori* nas categorias e nas formas lógicas que sobre elas se fundam, quanto empiricamente nos conceitos extraídos da matéria sensível da experiência: como tal, a reflexão transcendental sobre a unidade lógica do conhecimento nos nossos juízos só se pode fazer simultaneamente acompanhar da descoberta do fundamento da correspondência real entre os nossos juízos sintéticos e os objetos que estes denotam por meio da ligação de conceitos.

## 2.2. A relação entre aparição e objeto transcendental

Quer a ligação de um objeto aos conceitos que a ele mediatamente se referem, quer a ligação dos mesmos conceitos na unidade lógica de um juízo requere, no entanto, que todas as condições de possibilidade do nosso conhecimento sejam antes de tudo imanescentes à nossa própria capacidade de conhecer. Para que o conhecimento *a priori* que factualmente possuímos seja possível, a nossa intuição não nos pode, com efeito, dar nenhum objeto em si mesmo existente, pois então poderíamos conhecer algo distinto da nossa capacidade de conhecer independentemente de tal objeto ter nela impresso a sua intuição por via da nossa sensibilidade (Kant, *KrV*, Ak III 12). Que um objeto fosse cognoscível sem se dar a si mesmo na sensibilidade seria metafisicamente possível se o ato de o intuir simultaneamente o produzisse, pois então a apreensão da realidade de uma coisa sobrepor-se-ia às determinações da sua própria existência.

Como a nossa intuição não é, contudo, originária, só a doação casual dos diversos elementos da realidade de uma coisa nos pode dar a conhecer as determinações particulares da sua existência (Kant, *KrV*, Ak III 72-73). Ora, o conhecimento *a priori* tem de possuir uma necessidade e uma universalidade rigorosas, pelo que seria impossível se a nossa intuição fosse inteiramente condicionada pelo encontro casual com coisas independentemente existentes (Kant, *KrV*, Ak III 28-30). Os objetos da intuição pura têm, portanto, de ser imanescentes à própria faculdade de intuir e são, enquanto tal, meras aparições ou objetos que existem somente “na órbita” do um sujeito a quem aparecem. Mas, como a intuição pura é a forma necessária de toda intuição empírica em geral, pois é nela que todas as nossas representações empíricas estão já sempre espaço-temporalmente situadas (Kant, *KrV*, Ak III 50-51), a intuição *a priori* é o que torna a intuição *a posteriori* originariamente possível: a intuição empírica está, como tal, também ela já sempre condicionada pelos limites do que nos pode ser dado numa intuição *a priori* (Kant, *KrV*, Ak III 59) e a nossa faculdade de intuir não poderá, como um todo, dar-nos uma única coisa em si mesma (Kant, *KrV*, Ak III 61-63). No entanto, como todo o nosso conhecimento é necessariamente mediado pela nossa sensibilidade, todo o nosso conhecimento, seja ele *a priori* ou *a posteriori* será, também ele, delimitado pelas fronteiras da nossa intuição *a priori*, que são as fronteiras da nossa intuição em geral.

Se os objetos de todo o nosso conhecimento não fossem imanescentes à nossa própria capacidade de conhecer, da unidade funcional que funda tanto o uso lógico quanto o uso

real do entendimento não poderia, portanto, resultar o conhecimento conceptual *a priori* que, de facto, possuímos. Mas a possibilidade de tal coisa como um conhecimento objetivo em geral terá, então, de ser já sempre complicada pela contraposição em que a própria possibilidade do conhecimento *a priori* antes de tudo assenta, a saber, a contraposição da esfera dos conteúdos imanentes ao nosso entendimento à esfera de tudo quanto o transcenda. O exercício do nosso entendimento reparte-se, de facto, em duas possibilidades: no seu uso transcendente, o nosso entendimento refere os seus conceitos aos objetos tal como são em si mesmos; no seu uso empírico, o mesmo entendimento refere os seus conceitos aos objetos tal como nos são dados por via de intuições. Este segundo domínio de objetividade chama-se *Erscheinung* ou *aparicação* (Kant, *KrV*, Ak III 204-205) – ou ainda *Phänomen*, *fenómeno* (Kant, *KrV*, Ak IV 162-163) – e é de tal modo imanente às nossas representações que “as aparições não são outra coisa que representações sensíveis, que devem ser consideradas em si mesmas, exatamente como tais, e não como objetos (fora da faculdade de representação)” (Kant, *KrV*, Ak IV 80).

Kant distingue ainda, contudo, dois conceitos de “aparicação”, referindo-se esta palavra, portanto, alternadamente quer à mera aparência de uma coisa quer à própria coisa que aparece (Kant, *KrV*, Ak III 71-72), coisa essa que pode, como tal, aparentar as determinações que de facto possui ou aparentar outras que efetivamente não possua. O fundamento desta distinção encontra-se, para Kant, na distinção entre, por um lado, o que “[...] tem um valor para todo sentido humano em geral” e que é, portanto, inerente à nossa experiência independentemente do ser humano específico que a tem e, por outro lado, “[...] o que lhes acontece [i. e. às aparições] de uma maneira accidental, porque não é válido em relação à sensibilidade em geral, mas tão-só para determinada disposição articular ou organização deste ou daquele sentido.” (Kant, *KrV*, Ak III 67) Tanto a mera aparência quanto o objeto que aparece e até a verdade ou falsidade da sua aparência ocorrem, por isso, em última instância, no mesmo domínio de existência: o de uma realidade meramente empírica, a qual não pode ser dada independentemente da intuição de um sujeito e das condições e princípios genéricos que nela desde logo inerem. Os princípios do conhecimento de tal realidade não podem, portanto, ser estendidos à realidade tal como seria em si mesma independentemente da constituição subjetiva da sensibilidade humana. Esta delimitação do âmbito de aplicabilidade dos princípios do nosso conhecimento é o que determina a idealidade em sentido transcendental e, portanto,

a irrealidade em sentido metafísico de toda a nossa intuição e, com base nela, de todo o conhecimento humano em geral (Kant, *KrV*, Ak III 61).

O nosso conhecimento fenoménico está, no entanto, sempre simultaneamente referido a coisas em si, já que “achamos que o nosso pensamento sobre a relação de todo conhecimento ao seu objeto comporta algo de necessário, pois este objeto é considerado como aquilo a que se faz face” (Kant, *KrV*, Ak IV 79-80) no ato de conhecer e, portanto, com algo de realmente distinto da capacidade de conhecer de cada sujeito. O pensamento de um *estar-face-a...* ou *gegenstehen* o objeto do nosso conhecimento que o determina, precisamente, como o *Gegenstand* não só deste ou daquele sujeito, mas de todos os sujeitos em geral (Barata-Moura, “O problema da objetividade em Kant”, 17-23), é, portanto, um constituinte necessário do conhecimento finito, sem o qual as nossas representações nunca possuiriam genuinamente o sentido da objetividade. O conceito de um objeto transcendental = X que é, assim, denotado em todo nosso conhecimento fenoménico não recebe o nome de “transcendental” apenas por causa da modalidade do ato que a ele se dirige – i. é, o uso transcendental do entendimento –, mas também por ser umas das condições que, não sendo por si só produtora de conhecimento, é paradoxalmente constitutiva de todo o nosso conhecimento. Na medida em que é objetivo, todo o conhecimento genuíno assinala, assim, uma putativa realidade cuja existência não se reduz à interioridade de cada sujeito (Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, GW VIII, 161-163). Esta dupla referência do conhecimento a uma região de fenómenos imanentes que é de facto conhecida e a uma região de númenos transcendentais que nos é de facto desconhecida é, portanto, um constituinte inalienável de todo o nosso conhecimento:

No que respeita à razão pela qual, não sendo ainda satisfatório o substrato da sensibilidade, se atribuem aos fenómenos [*Phänomena*] ainda númenos, que só o entendimento puro pode conceber, repousa ela, simplesmente, no seguinte: a sensibilidade e o seu campo, a saber, o das aparições [*Erscheinungen*], estão limitados pelo entendimento, de tal modo que não se estendem às coisas em si mesmas, mas apenas à maneira como nos aparecem as coisas, graças à nossa constituição subjetiva. Tal foi o resultado de toda a estética transcendental e também decorre naturalmente do conceito de uma aparição em geral, que lhe deva corresponder algo, que em si mesmo não seja aparição, pois esta não pode ser nada por si mesmo e independentemente do nosso modo de representação; portanto, se não deve produzir-se um círculo perpétuo, a palavra aparição indica uma referência a algo, cuja representação imediata é, sem dúvida, sensível, mas que, em si próprio, mesmo sem essa constituição da nossa sensibilidade (sobre a qual se funda a forma da nossa

intuição), deve ser qualquer coisa, isto é, um objeto independente da sensibilidade.

Ora, daqui resulta o conceito de um núneno, que não é nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstração de toda forma de intuição sensível. Para que um núneno, porém, signifique um verdadeiro objeto, suscetível de se distinguir de todo fenómeno, não basta que eu *liberte* o meu pensamento de todas as condições da intuição sensível; devo ainda ter uma razão para admitir um outro modo de intuição diferente da sensível, na qual pode ser dado semelhante objeto; porque, de outra forma, o meu pensamento é vazio, embora sem contradição. Sem dúvida, não pudemos provar acima, que a intuição sensível seja a única intuição possível em geral, mas que é a única *para nós*. Tão-pouco podemos demonstrar ser possível um outro modo de intuição e, embora o nosso pensamento possa fazer abstração da sensibilidade, mantém-se a questão de saber se o nosso pensamento não será, neste caso a simples forma de um conceito e se, depois dessa separação, resta ainda um objeto. (Kant, *KrV*, Ak IV 164-165)

Ainda que os núnenos não passem, para nós, de uma mesma conceção problemática do fundamento suprassensível dos nossos fenómenos, tal conceção funda-se sobre uma necessidade interna e inalienável do nosso entendimento (de Rosales, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, 116-125), pois este não pode deixar que as aparições que de cada vez recebemos pelos nossos sentidos não tenham, por sua vez, o seu fundamento em objetos (Kant, *KrV*, Ak III 16-17). O recinto da *Crítica da razão pura* é, assim, todo ele delimitado pela referência bifurcada do nosso conhecimento quer ao limite real da nossa faculdade de conhecer – presente em todo o nosso conhecimento na medida em que este só se pode referir a fenómenos –, quer ao conceito hipotético de uma faculdade de conhecer sem condições nem limites (Grandjean, *Critique et réflexion*, 195-200) e, portanto, capaz de uma intuição intelectual que captasse positivamente os núnenos (Kant, *KrV*, Ak III 72-73). Esta dupla referência de todo nosso conhecimento a uma diferença que é tanto do sujeito quanto dos seus objetos torna-se, aliás, naquilo que limita e define tanto o objeto quanto a faculdade do nosso conhecimento humano: na medida em que tal faculdade está completamente depende quer da receção de objetos exteriores, quer das condições e limites dentro dos quais pode receber objetos exteriores, não poderá ser, deste modo, outra coisa do que a faculdade de um ente inerentemente finito (Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, GA XXV, 81-84).

A delimitação da esfera do conhecimento humano como um todo acarreta, porém, um problema que, na medida em que é para o ser humano o problema fundamental da

possibilidade do seu conhecimento, é também a questão condutora da *Crítica da razão pura* em geral: se os objetos da nossa sensibilidade são meras aparições, mas o nosso entendimento simultaneamente os refere a númenos que são, enquanto tal, o mesmo =X indeterminável porque totalmente incognoscível, como é, afinal, possível que estes dois elementos estejam já sempre reunidos numa mesma aplicação real do entendimento? Tendo de reconciliar uma intuição que, embora nos ofereça aparições, carece dos seus próprios conceitos e um entendimento que, embora nos forneça conceitos de objetos, não assegura por si só a realidade dos mesmos, a *Crítica* é, na verdade, forçada seguir uma única via: toda referência conceptual a um objeto transcendental =X tem, em última instância, de se transformar numa referência a aparições, seja qual for o conteúdo dessas mesmas aparições que nelas estabeleça a sua correspondência ao conceito puro de um objeto do entendimento em geral:

Porém, é claro que, uma vez que apenas temos que nos ocupar com o diverso das nossas representações e como aquele X, que lhes corresponde (o objeto), não é nada para nós, pois deve ser algo de diferente de todas as nossas representações, é claro que, a unidade, que constitui, necessariamente, o objeto, não pode ser coisa diferente da unidade formal da consciência na síntese do diverso das representações. Mas essa unidade é impossível, se a intuição não pôde ser produzida por esta função de síntese, segundo uma regra que torne necessária *a priori* a reprodução do diverso, e possível um conceito em que esse diverso se unifique. (Kant, *KrV*, Ak IV 80-81)

A função da conceção de um objeto transcendental =X como fundamento suprassensível dos objetos que possamos receber por meio da nossa intuição sensível é por isso, a sua unificação sob regras comuns, regras essas que se repetem continuamente na nossa experiência na medida em que são as condições da reprodutibilidade das aparições, i. e. da consciência de que numa determinada aparição se encontra reproduzido o mesmo objeto =X que noutra aparição. As regras do nosso entendimento – que é o mesmo que dizer, os nossos conceitos – são, por isso, a tradução imanente e efetivamente objetiva do puro conceito de um númeno ou objeto transcendental no domínio das nossas aparições. Sem os conceitos de que o nosso humano entendimento é capaz – os quais, tal foi determinado na secção *supra*, apenas denotam efetivamente o objeto mais ou menos indeterminado de uma intuição sensível – não seria, de todo, possível construir a partir das nossas intuições uma experiência de objetos simultaneamente representados como se fossem realmente existentes fora de todo sujeito e conferir, deste modo, um sentido objetivo às nossas percepções. É, por isso, unicamente enquanto conceito do objeto em si mesmo =X de uma intuição empírica mais ou menos indeterminada – conceito esse que

se produz, em última instância, graças às funções sintéticas capitais do nosso pensamento tal como expresso nas categorias e que não tem, portanto, de existir fora delas – que objetos se tornam, antes de tudo, cognoscíveis por nós, ser racionais finitos. Para nós e, como tal, dentro dos limites da crítica da razão pura que um ser humano possa levar a cabo, todo objeto da intuição é em si mesmo um númeno, se bem que apenas em sentido negativo, i. e. como o conceito indeterminado de um objeto transcendental do entendimento. Que lhe corresponda de facto um númeno em sentido positivo – i. e. um objeto determinado que pudesse ser conhecido independentemente das condições da nossa sensibilidade (Kant, *KrV*, Ak III 208-210) – é, contudo, uma questão que se encontra além dos limites da *Crítica da razão pura*:

Todas as nossas representações estão, de facto, reportadas pelo entendimento a qualquer objeto e, uma vez que as aparições não são outra coisa que representações, o entendimento refere-as a algo como objeto transcendental. Este significa, porém, um algo =X, do qual não sabemos absolutamente nada, nem em geral podemos saber (segundo a constituição do nosso entendimento) e que pode servir apenas [...] para unificar o diverso na intuição sensível, operação pela qual o entendimento liga esse diverso no conceito de um objeto dado. Este objeto transcendental não se pode, de maneira alguma, separar dos dados sensíveis, porque então nada mais restava que servisse para o pensar. Não há, portanto, nenhum objeto do conhecimento em si, mas apenas a representação das aparições subordinadas ao conceito de um objeto em geral, que é determinável pelo diverso das aparições.

[...]

O objeto a que reporto a aparição em geral é o objeto transcendental, isto é, o pensamento completamente indeterminado de algo em geral. Este objeto não se pode chamar o *númeno*, porque dele não sei nada do que é em si e dele não possuo nenhum conceito, que não seja o de um objeto de uma intuição sensível em geral, que, portanto, é idêntico para todas as aparições. Não posso pensá-lo mediante categorias, pois estas só valem para a intuição empírica a fim de a reconduzirem a um conceito do objeto em geral. Um uso puro das categorias é, na verdade, possível, isto é, sem contradição, mas não possui nenhuma validade objetiva, pois não se refere a intuição alguma que deva, mediante a categoria, receber a unidade de um objeto. A categoria, com efeito, é uma simples função do pensamento, pela qual nenhum objeto é dado, mas apenas pensado o que pode ser dado na intuição. (Kant, *KrV*, Ak IV 163-165)

Este redireccionamento da referência objetiva transcendental a um conteúdo que reside, em última instância, na própria intuição sensível em que toda aparição nos é dada tem, contudo, de suceder por um movimento que corre em sentido contrário à supranomeada limitação do entendimento pelas condições da intuição humana em geral. O ser humano está constringido a conhecer ou o que lhe é de cada vez dado na experiência

ou, no máximo, o seu próprio modo de representar objetos na experiência para que se lhe tornem cognoscíveis, mas não a existência de putativas coisas em si. Contudo, na *Analítica transcendental*, esta circunscrição do conhecimento aos limites da sensibilidade humana revela-se ser, na verdade, uma limitação que o entendimento impõe à sensibilidade através do mero pensamento de um =X que, sem ter qualquer realidade objetiva, serve de critério para delimitar o âmbito destoutra faculdade, a qual passa, pois, a ser negativamente definida como intuição não-intelectual:

O conceito de um númeno, tomado apenas como problemático, é, todavia, não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade. Mas então o númeno não é um objeto inteligível particular para o nosso entendimento; um entendimento a que pertencesse esse objeto é já de si um problema, a saber, um entendimento que conheça o seu objeto, não discursivamente por categorias, mas intuitivamente, por uma intuição não-sensível, possibilidade essa de que não podemos ter a mínima representação. O nosso entendimento recebe, deste modo, uma ampliação negativa, porquanto não é limitado pela sensibilidade, antes limita a sensibilidade em virtude de denominar númenos as coisas em si (não consideradas como aparições). Mas logo, simultaneamente, impõe a si próprio os limites, pelos quais não conhece as coisas em si mediante quaisquer categorias, só as pensando, portanto, com o nome de algo desconhecido. (Kant, *KrV*, Ak III 212)

Esta mudança de foco inverte a relação que, na *Estética transcendental*, se tinha estabelecido entre o entendimento e a sensibilidade, pois a faculdade determinante e a faculdade determinada acabam, numa análise mais detalhada, por inverter o papel que inicialmente pareciam desempenhar. Por via da determinação da sensibilidade, o entendimento é, de facto, ele mesmo determinado a ser uma faculdade para o conhecimento fenoménico (Philonenko, *L'oeuvre de Kant*, I, 129-133), mas esta determinação é, em última instância, uma limitação que o entendimento espontaneamente impõe a si próprio ao determinar a sensibilidade por meio do conceito de um puro objeto transcendental =X, conceito esse que, por sua vez, promana da sua própria natureza na medida em que mantém uma relação constitutiva com a sensibilidade. A finitude do conhecimento humano deriva, por isso, de um limite que o entendimento impõe a si mesmo através da sensibilidade, não de um limite que a sensibilidade por si mesma tivesse imposto ao entendimento.

### 2.3. O entendimento como faculdade de sintetizar o diverso

A ideia de uma espontânea determinação conceptual da sensibilidade será, assim, a chave para a fundamentação da possibilidade do conhecimento humano em geral, determinação essa que tem, além disso, de se realizar de um modo inteiramente *a priori*. A experiência é, de facto, o produto conjunto da intuição empírica e dos conceitos que determinam os objetos que nela recebemos. Mas, se a determinação de um objeto em si mesmo =X subjacente à intuição empírica, por meio da intuição empírica e para a intuição empírica é a própria experiência, o fundamento da possibilidade desta determinação tem de ser mais originário do que a própria experiência, i. e. tem de ser um princípio imanente cognoscível *a priori* (Kant, *KrV*, Ak III 12-13). A conceção de um objeto indeterminado do entendimento torna-se, assim, um dos constituintes fundamentais de toda a experiência por ser simultaneamente uma condição e um constrangimento originários da sua possibilidade.

Por outro lado, se somos, de facto, capazes de conhecimento sintético *a priori* de objetos, a determinação da sensibilidade pelo entendimento terá de poder ocorrer *a priori*. Mas, como a intuição empírica é possibilitada e enformada pela intuição pura, a determinação da nossa sensibilidade *a priori* terá, também ela, de ser mais originária do que a determinação da nossa sensibilidade *a posteriori*, de tal modo a podermos afirmar que a segunda decorre da primeira. A mais originária determinação da intuição pelos conceitos do entendimento ocorre, portanto, no seio da própria intuição pura do espaço e do tempo: não temos, de facto, modo de nos referirmos imediatamente a objetos fenoménicos sem o concurso de uma percepção efetiva. A referência das categorias do entendimento puro a objetos dados na experiência deverá, assim, ser deduzível *a priori* mediante a exposição do modo como o entendimento determina transcendentemente a intuição *a priori*. Na medida em que tal determinação se exerce sobre o fundamento e a condicionante de toda intuição empírica possível, será, então, *ipso facto* necessariamente inerente a toda determinação de objetos empíricos possíveis:

Para cada conceito, exige-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral, e em segundo lugar a possibilidade de lhe dar um objeto a que se refira. Sem este último, não possui sentido, é completamente vazio de conteúdo, embora possa ainda conter a função lógica de formar um conceito a partir de certos dados. Ora, só na intuição se pode dar um objeto a um conceito e, embora uma intuição pura seja possível para nós *a priori*, mesmo anteriormente ao objeto, também essa intuição só pode receber o seu

objeto, e portanto validade objetiva, por intermédio da intuição empírica de que é simplesmente a forma. Todos os conceitos, e com eles todos os princípios, conquanto são possíveis *a priori*, referem-se, não obstante, a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem qualquer validade objetiva, são um mero jogo, quer da imaginação, quer do entendimento, com as suas respectivas representações.

[...]

Este caso é também o de todas as categorias e de todos os princípios delas formados, como facilmente se vê, porque não podemos dar uma definição real de nenhuma delas, isto é, tornar compreensível a possibilidade do seu objeto, sem nos reportarmos, em seguida, às condições da sensibilidade, portanto à forma das aparições, aos quais, como seus únicos objetos, devem estar limitadas essas categorias; porque, retirada esta condição, desaparece todo significado, ou seja, toda relação com o objeto, e já não haverá um exemplo que possa tornar concebível que coisa é propriamente pensada com tais conceitos. (Kant, *KrV*, Ak III 204-205)

Ora, na determinação dos predicados de um seu objeto, o entendimento liga de modos diferentes os diversos elementos que intuitiva ou discursivamente, pura ou empiricamente possuímos de tal objeto, elementos esses que têm de poder ser reconduzidos, em última instância, ao que pode ser dado na nossa sensibilidade. O entendimento pode, nomeadamente, representar o conteúdo das nossas intuições como idêntico (uso analítico do entendimento) ou como diferente (uso sintético do entendimento) (Kant, *KrV*, Ak III 33-34). A consciência que medeia um dos modos de ligação por conceitos distinguir-se-á, correspondentemente, da consciência que medeia o outro, mas a nossa consciência não deixa nem por isso de ser fundamentalmente unitária: através da unidade lógica do entendimento, pensamos um conceito como sendo comum a todo um diverso representacional, mas mesmo esta ligação do idêntico pressupõe, pela sua própria comunalidade, uma síntese de intuições que são, enquanto tal, realmente distintas (Kant, *KrV*, Ak III 109-110). Posso, por exemplo, pensar o *conceptus communis* de ser humano e imediatamente saber que “todo o ser humano é um animal racional” sem recurso à experiência, pois as condições “ser-animal” e “ser-racional” estão já analiticamente contidas no conceito de humanidade como elemento da sua própria autoidentidade. Mas nenhum conhecimento analítico seria, por seu lado, possível se a multiplicidade das aparições passíveis de serem distintamente representados na nossa intuição não fosse coincidentemente ligada por meio de conceitos em unidades autoidênticas que podem, então, ser objeto de análise lógica (Kant, *KrV*, Ak IV 79-80).

A referência objetiva dos nossos conhecimentos constitui-se, portanto, na reunião de diversas intuições sob um mesmo conceito – i. e. através de uma síntese –, sendo que esta reunião do diverso sob a unidade de um mesmo conceito é o que possibilita o conhecimento humano. Contudo, ainda que a síntese seja a função essencial do entendimento humano, a possibilidade da sua operacionalização *in concreto* terá de assentar, em última instância, sobre as fontes internas do poder que de facto executa todas as sínteses cognitivas do ânimo: a *Einbildungskraft* (Kant, *KrV*, Ak III 91), que, etimologicamente, significa o poder [*Kraft*] de imaginar [*einbilden*] ou formar imagens [*Bilder*]. A investigação do modo como os princípios da razão pura teórica se realizam numa experiência efetiva tem, pois, de se voltar para a questão do poder que operacionaliza todas as sínteses do nosso ânimo finito.

Temos, em suma, de nos voltar para os princípios que possibilitam a imaginação como poder de aplicar as faculdades de um ânimo finito no conhecimento efetivo de objetos dados. A possibilidade de um exercício efetivo do nosso poder de conhecer assentará, pois, sobre uma mediação operada pela imaginação: uma mediação, nomeadamente, das funções concetualizantes que “pelas condições da nossa natureza” configuram apenas “a capacidade de *pensar* o objeto da intuição sensível” (Kant, *KrV*, Ak III 74-75) com as particularidades da nossa sensibilidade que, para além de finita, pode ainda ser especificamente humana no que diz respeito à sua forma espaço-temporal (Kant, *KrV*, Ak III 72-73). Ora, apesar de as expressões que Kant utiliza na caracterização das faculdades que estão em ato no nosso poder de conhecer efetivo se rodearem de ambiguidade no que diz respeito à sua origem – podendo o nosso entendimento ou a nossa sensibilidade ser, nomeadamente, comum a todo ser racional em geral, comum a todo ser racional finito, partilhado por alguns seres racionais finitos ou ainda especificamente humano (Grandjean, *Critique et réflexion*, 200-208) –, temos de suspender a incerteza que esta ambiguidade suscita no âmbito da determinação do horizonte hermenêutico em que a *Crítica da razão pura* deve ser lida a partir do momento em que consideramos que, para Kant, o nosso conceito de um ser racional em geral é uma autoprojção da estrutura interna do nosso próprio pensamento:

Sobre isto se baseiam quatro paralogismos de uma doutrina transcendental da alma, que falsamente se considera uma ciência da razão pura acerca da natureza do nosso eu pensante. Não podemos dar-lhe outro fundamento que não seja a representação eu, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual não se pode dizer que seja um conceito e que é uma

mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este “eu”, ou “ele”, ou “aquilo” (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos =X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; [...].

Mas, logo de início deverá parecer estranho que a condição pela qual eu penso em geral, e que é, por conseguinte, uma simples propriedade do meu sujeito, pretenda ser válida para tudo o que pensa, e que possamos ter a pretensão de fundar sobre uma proposição, aparentemente empírica, um juízo apodítico e universal, a saber: tudo o que pensa é constituído como a minha própria consciência declara que eu próprio sou. A causa disto é porque temos *a priori* de atribuir, necessariamente, às coisas, todas as propriedades pelas quais unicamente as pensamos. Ora, não posso ter a mínima representação de um ser pensante por experiência externa, mas só pela consciência de mim próprio. Portanto, tais objetos não são mais do que a transferência desta minha consciência a outras coisas, que só deste modo podem representar-se como seres pensantes. (Kant, *KrV*, Ak III 265-266)

Como o projeto crítico aspira, de facto, a constituir uma metafísica coesa e bem-fundada, não se deve admitir como seu princípio efetivo uma proposição que o nosso entendimento formula a título hipotético. Para efeitos da interpretação do sentido do projeto crítico kantiano, teremos, pois, de nos restringir a ler a *Crítica da razão pura* como uma exposição das condições de possibilidade dos atos teóricos do ânimo humano, pois, para Kant, a razão humana é a única razão de que cada um de nós pode ter conhecimento efetivo, nomeadamente, por via de uma reflexão sobre os atos cognitivos que nos são de cada vez dados no nosso sentido interno e que foram de cada vez efetivamente realizados pela nossa imaginação. Todo ato de conhecer que possamos realizar terá, assim, de ser encarado como testemunho da específica fusão entre o discursivo e o intuitivo que é originariamente constitutiva do nosso próprio ânimo, fusão essa que se concretiza, por sua vez, nos caracteres particulares do poder de imaginar que nos é particular. Tais caracteres podem ser ainda partilhados com outros seres – nomeadamente, com seres racionais alienígenas (dos Santos, “A antropocosmologia do jovem Kant”, 109-114) –, mas que tais particularidades são, de facto, constitutivas do ânimo humano em geral é a única proposição que Kant pode ter afirmado com certeza. Não há, pois, modo de tal a crítica kantiana versar efetivamente sobre as condições de possibilidade do conhecimento em todo o ânimo racional em geral.

Que as *Críticas* kantianas sejam, em geral, críticas das faculdades de que o género humano dispõe em comum ou críticas de faculdades que o género humano partilha com outros seres racionais – algumas delas com todo ser racional, algumas delas só com todo

racional especificamente finito – é uma questão que pode, de resto, ser deixada em total indeterminação sem afetar o sentido global do projeto crítico kantiano. É que, se o sentido derradeiro das *Críticas* não é de ordem especulativa, mas sim de ordem cósmico-pragmática, o seu valor residirá, em última instância, não na possibilidade de determinar o modo de ser do ente cujos princípios puros do conhecimento, do desejar e do sentir são postos por tais *Críticas* a descoberto, mas sim na possibilidade de pôr tais princípios puros em ato na experiência concreta que de cada vez efetivamente é a nossa. Os princípios puros que a crítica como um todo explicita serão transcendentemente válidos para toda a nossa experiência possível em virtude de inerirem em faculdades de que estamos factualmente capacitados, mas a questão derradeira que a filosofia kantiana coloca às nossas faculdades não é se se somos delas capacitados em virtude de sermos humanos ou em virtude de, em geral, sermos racionais e finito: se reconhecermos que, no seu sentido último, a filosofia de Kant é toda ela cósmico-pragmática, reconheceremos igualmente que a questão derradeira de tal filosofia é, na verdade, a questão do método que o género humano – sejam qual forem as suas determinações ônticas – deve empregar para fazer um uso das suas faculdades que lhe permita realizar a sua destinação moral derradeira.

A distinção entre o conceito escolástico e o conceito cósmico de filosofia é, pois, o fio condutor que devemos seguir no que diz respeito à disputa em torno quer do potencial antropocentrismo, quer da potencial desumanidade da filosofia de Kant (dos Santos, “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”, 145-153): seguindo este fio condutor, podemos deixar a questão da natureza e origem ôntica das nossas faculdades numa total indeterminação sem afetar quer a unidade sistemática da filosofia de Kant, quer a sua eventual aplicabilidade por seres humanos na sua experiência concreta. A leitura cósmico-pragmática da filosofia de Kant vem, assim, resolver também a circularidade hermenêutica erroneamente identificada por Michel Foucault (Foucault, *Introduction à l’Anthropologie de Kant*, 74-78) entre o sujeito das *Críticas* e o sujeito da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: em Kant, a antropologia remete, de facto, à crítica na medida em que ensina a sua aplicação *in concreto*, mas a crítica não remete necessariamente à antropologia pois o seu sujeito não é necessariamente humano. Os princípios puros que a crítica põe a descoberto têm de ser, em última instância, aplicáveis pelo público de toda antropologia pragmática – a saber, o público humano em geral –, mas de que tais princípios devem poder ser aplicados pelo ser humano em geral não se segue que tais princípios tenham de ser em si mesmos humanos.

### III

## O poder de imaginar como operacionalizador dos princípios puros do conhecimento humano

### 3.1. A imaginação como poder de sintetizar o diverso

A *Estética transcendental* enquadra toda a intuição humanamente possível nas formas do espaço e o tempo, mas tais formas, embora nos sejam dadas como totalidades originárias da intuição pura, nunca nos são dadas *in concreto* de modo separado: se são a forma de toda nossa intuição, são-no por estarem já sempre presentes como intuições originárias inerentes em toda intuição efetiva. As formas puras da intuição só são condições da sua possibilidade na medida em que uma intuição não seria sequer efetivamente possível sem que – no caso da intuição empírica – as diversas impressões sensitivas que nos são de cada vez oferecidas e – no caso da intuição pura – “[o] diverso que a sensibilidade oferece na sua recetividade originária” (Kant, *KrV*, Ak IV 77) tivessem sido antes de tudo ligados segundo o princípio da unidade de toda intuição no espaço e no tempo. É, pois, por via de uma síntese da apreensão realizada pelo poder de imaginar que as formas da intuição pura se operacionalizam como a intuição efetiva de uma espaço-temporalidade concreta, intuição essa que – tanto no seu modo puro quanto no seu modo empírico – estará, simultaneamente, já sempre determinada e circunscrita a ser meramente uma parte da unidade *a priori* de todas as intuições no espaço (Kant, *KrV*, Ak III 53) e no tempo (Kant, *KrV*, Ak III 57-58).

Esta construção de um espaço e de um tempo determinados – quando inere à matéria dos nossos sentidos – é, aliás, também o que possibilita a operacionalização concreta da intuição empírica, pois é só mediante a ligação da matéria sensível num espaço e num tempo determinados que a diversidade de elementos que a compõem se pode apresentar como uma única intuição ou imagem empírica. É graças, por conseguinte, a uma síntese da apreensão que os diversos elementos que compõem a matéria de uma intuição empírica concreta passam a estar reunidos na nossa consciência segundo a trama de uma estrutura espaço-temporal específica (Kant, *KrV*, Ak IV 77). Sem uma síntese que possibilitasse a aplicação das formas transcendentais da intuição a uma matéria

sensível, nem mesmo a intuição empírica seria possível, o que nos assegura desde logo a realidade empírica de tais formas.

Ora, como toda referência a objetos fenoménicos é a mera representação por um sujeito de um objeto em si mesmo =X pensado como exterior e subjacente às suas intuições empíricas, todos os objetos do nosso conhecimento pertencem, enquanto representações de um sujeito, ao sentido interior, cuja forma é o tempo (Kant, *KrV*, Ak III 59-60) e, enquanto representações de um objeto em si mesmo =X pensado como exterior, aos sentidos exteriores, cuja forma é o espaço (Kant, *KrV*, Ak III 55-56). O tempo é, por isso, enquanto fundamento da capacidade de ter representações em geral, a condição de possibilidade de toda intuição em geral e, correspondentemente, o elemento em que tanto as representações de um estado interior quanto as representações de um objeto exterior originariamente se constituem e pelo qual estão antes de tudo circunscritas (Kant, *KrV*, Ak III 60). Embora o ânimo precise de uma analogia espacial para emergir do fluxo contínuo dos seus próprios estados internos e intuí-los na sua unidade como uma única linha “temporal” (Kant, *KrV*, Ak III 60), a verdade é que a própria intuição de uma linha requer, tal como a representação de qualquer outra forma de espacialidade, uma síntese da apreensão que antes de tudo enumere, no fluxo dos nossos estados internos, os diferentes momentos temporais que correspondem aos diversos elementos da intuição (Kant, *KrV*, Ak IV 77): a própria apreensão do espaço constitui-se, portanto, no seio da apreensão pura originária do tempo. Toda construção de uma espaço-temporalidade concreta decorre, por isso, antes de tudo no elemento do tempo e só depois no elemento do espaço, pois “[...] a consciência do diverso homogéneo na intuição em geral [...] é o conceito de uma grandeza (de um quantum)” (Kant, *KrV*, Ak III 149) e “o *esquema* puro da *quantidade* (*quantitatis*) [...] é o *número* [...]” que “[...] não é mais do que a unidade da síntese que eu opero entre o diverso de uma intuição em geral, pelo facto de eu produzir o próprio tempo na apreensão da intuição” (Kant, *KrV*, Ak III 137).

Embora a doação originária de um diverso sensitivo atribuível a objetos exteriores esteja já sempre envolvida em todo nosso ato cognitivo, pois “[...] as representações dos sentidos externos constituem a verdadeira matéria de que enriquecemos o nosso ânimo [*Gemüt*] [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 70), a sua disposição originária no tempo como estado interno de um sujeito é um ato que acompanha todo o nosso poder de representar. Neste sentido, todo o conhecimento humano pode ser reduzido a uma atividade (construção pura do tempo) e a uma passividade (recepção do diverso sensitivo) já sempre unificadas em

cada instanciamento concreto da nossa capacidade de conhecer ao longo do fluxo temporal de uma consciência. Ora, a intuição pura do tempo “[...] na medida em que nada representa a não ser que qualquer coisa é posta no ânimo, só pode ser a maneira pela qual o ânimo é afetado pela sua própria atividade, a saber, por esta posição da sua representação [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 70). O ato de conhecer – que é em si mesmo sintético e por isso também uma função da espontânea atividade imaginativa do ânimo – afeta-se a si mesmo ao determinar o sentido objetivo da matéria dos nossos sentidos exteriores e produz, então, uma segunda intuição: uma intuição de si mesmo ou uma intuição do sentido interior.

Mas esta intuição, que consiste na recepção do ato de pôr uma representação no ânimo segundo a unidade formal intuitiva do tempo, tem ela mesma de ser produzida por uma síntese da apreensão segundo a unidade formal intuitiva do tempo (Kant, *KrV*, Ak IV 76-77). A intuição interior sujeita-se, pois, a ser a base do conhecimento dos estados internos de um sujeito que é em si mesmo tão transcendente quanto os nossos objetos exteriores: a saber, o eu na medida em que é pensado como um = X subjacente ao fluxo temporal da minha consciência. Contudo, a intuição dos atos de apreender pelos quais este sujeito determina a sua própria sensibilidade tem, por sua vez, de ser ela mesma determinada pelas sínteses transcendentais do poder de imaginar que, em geral, possibilitam o ato de apreender intuitivamente. A apreensão pura do tempo pode, por isso, ser pensada como a autorreflexão intuitiva do poder de imaginar de um sujeito = X pela qual o seu ato de ligar conteúdos sensitivos exteriores segundo a unidade pura do tempo é ele mesmo intuído na unidade pura do tempo. Daí que o diverso *a priori* que as formas do espaço e do tempo sempre possuem (Kant, *KrV*, Ak III 91) se restrinja também ela às relações particulares de lugar e de mudança (Kant, *KrV*, Ak III 69) que uma síntese da apreensão já sempre determina no diverso de cada intuição particular:

Ora, como o nosso humano entendimento não é uma faculdade de intuições, e mesmo que estas fossem dadas na sensibilidade não as poderíamos acolher *em si*, para de certa maneira ligar o diverso *da sua própria* intuição, então a sua síntese, considerada em si mesma, não é mais do que a unidade do ato [...] que lhe permite determinar interiormente a sensibilidade em relação ao diverso, que lhe pode ser dado segundo a forma de intuição dessa sensibilidade. Com o nome de *síntese transcendental da imaginação*, exerce, pois, sobre o sujeito *passivo*, de que é a *faculdade*, uma ação da qual podemos justificadamente dizer que por ela é afetado o sentido interno. [...] o sentido interno, pelo contrário, contém a simples *forma* da intuição, mas sem a ligação do diverso que nela inclusa, não contendo, portanto, nenhuma intuição

*determinada*; esta só é possível pela consciência da determinação do seu sentido interno mediante o ato transcendental da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno) a que dei o nome de síntese figurada.

Constantemente nos apercebemos disto em nós. Não podemos pensar uma linha sem a *traçar* em pensamento; nem pensar um círculo sem o *descrever*, nem obter a representação das três dimensões do espaço sem *traçar* três linhas perpendiculares entre si, a partir do mesmo ponto, nem mesmo representar o tempo sem que, ao *traçar* uma linha reta (que deverá ser a representação exterior figurada do tempo), atentemos no ato da síntese do diverso pelo qual determinamos sucessivamente o sentido interno e, assim, na sucessão desta determinação que nele tem lugar. O movimento, como ato do sujeito (não como determinação de um objeto) e, conseqüentemente, a síntese do diverso no espaço, quando deste abstrairmos para apenas considerar o ato pelo qual determinamos o *sentido interno* de acordo com a sua forma, é pois o que, antes de mais, produz o conceito de sucessão. O entendimento não encontra no sentido interno tal ligação do diverso, por assim dizer, já feita: *produ-la* ao *afetar* esse sentido. (Kant, *KrV*, Ak III 120-121)

### 3.2. A origem transcendental das sínteses da imaginação

A determinação do espaço e do tempo na síntese da apreensão está, contudo, ela mesma já sempre sujeita a uma outra síntese do poder de imaginar, síntese essa que mantém a sua própria relação com o sujeito do nosso conhecimento. A afinidade entre as aparições que estabelecemos em função da sua habitual sucessão na experiência deriva também ela de uma síntese da imaginação: a saber, a síntese entre as intuições empíricas que de cada vez nos advêm dos sentidos e a reprodução das intuições empíricas passadas que a elas associámos porque a elas se sucedem habitualmente na experiência. Ora, ainda que tenham um valor meramente subjetivo e não digam, por isso, propriamente respeito à determinação da existência dos objetos da experiência (Kant, *KrV*, Ak III 113-114), as associações empíricas que continuamente realizamos entre todas as nossas intuições têm de estar fundadas sobre uma real regularidade na sucessão das aparições, i. e. sobre uma determinação temporal da experiência que não provém, contudo, da simples unidade formal da nossa sensibilidade. A regularidade das determinações fenoménicas tem, pois, de ser uma das condições da possibilidade da experiência, ou então “[...] a nossa imaginação não teria nunca nada a fazer que fosse conforme à sua faculdade, permanecendo oculto no íntimo do ânimo [*Gemüt*] como uma faculdade morta e desconhecida para nós próprios.” (Kant, *KrV*, Ak IV 77-78).

Ora, esta nova determinação da intuição pura ao longo totalidade da extensão da nossa experiência possível acompanha já implicitamente toda apreensão de um espaço e de um tempo determinados: a intuição de uma linha ou de uma mudança de estado seria completamente impossível se, ao percorrê-la numa síntese da apreensão, não associássemos continuamente cada um dos seus novos elementos à reprodução de todos os elementos que foram anteriormente percorridos (Kant, *KrV*, Ak IV 78-79). Deste modo, na medida em que a contínua reprodução de impressões sensíveis passadas é um constituinte essencial e indissociável de todo ato de intuir finito, o fundamento da possibilidade de associar os conteúdos empíricos que recebemos pelos sentidos deve fundar, igualmente, a possibilidade de apreender intuitivamente a sua unidade. A regularidade da experiência funda, por isso, a intuição não na sua possibilidade abstrata – cujo fundamento é a forma pura da sensibilidade –, mas sim na sua possibilidade efetiva, i. e. como uma síntese concretamente efetuada por um poder de imaginar. Como tal, a construção, no seio de um diverso sensitivo, de uma temporalidade determinada por regras da regularidade do real em toda experiência possível é o que originariamente

possibilita toda a percepção que forma a matéria da nossa experiência efetiva: a regularidade transcendentalmente estabelecida do conteúdo fenoménico da experiência é o que a torna antes de tudo possível enquanto produto de sínteses anímicas concretas.

Mas o propósito da *Dedução transcendental* é o de mostrar como, adicionalmente, a supramencionada síntese do diverso da intuição em conceitos é uma condição de possibilidade do ato de sintetizar um diverso em geral. Esta demonstração, que situa, portanto, uma condição de todas as nossas sínteses nos princípios puros do nosso entendimento visa, em última instância, provar que as categorias – expressão das unidades funcionais da síntese conceptual em geral –, acompanham necessariamente a apreensão de todo objeto que possa ser dado na intuição e reservam, como tal, *a priori* o direito a serem aplicadas a qualquer objeto fenoménico (Kant, *KrV*, Ak IV 89-91). Contudo, esta dedução pode ser realizada tanto por uma via objetiva quanto por uma via subjetiva: se seguirmos a primeira, procederemos desde os nossos conceitos na medida em que em denotam certas determinações objetivas gerais diretamente para a determinação transcendental da sensibilidade pelo entendimento, origem transcendental e condição de possibilidade *in abstracto* de tal denotação e do seu sentido objetivo. Esta dedução tem a vantagem de ser não só o foco da última versão da *Dedução transcendental*, mas de ser também, segundo Kant, a dedução que já na primeira versão da *Crítica da razão pura* principalmente lhe interessa (Kant, *KrV*, Ak IV 11-12).

A dedução objetiva tem, contudo, a desvantagem de não fornecer uma transição óbvia para a *Analítica dos princípios*, em que Kant investiga o modo como a imaginação transcendental executa *in concreto* tal determinação da sensibilidade pelo entendimento mediante o uso de esquemas. Para os nossos propósitos, exporemos, portanto, a dedução objetiva lado a lado com a dedução subjetiva: é que esta última procede desde as sínteses que a imaginação efetivamente realiza até à sua origem transcendental na determinação *in abstracto* da nossa sensibilidade pela forma pura do entendimento. Mas, enquanto na primeira edição da *Crítica da razão pura* Kant opta por seguir uma dedução subjetiva (Kant, *KrV*, Ak IV 74-83) antes de apresentar a sua dedução objetiva (Kant, *KrV*, Ak IV 83-94), a segunda edição contém apenas uma dedução de tipo objetivo. De modo a acompanhar um fio condutor efetivamente seguido por Kant, a nossa exposição reproduzirá, por conseguinte, a estrutura da primeira edição da *Dedução transcendental*.

Na dedução subjetiva, Kant começa por mostrar como a síntese da reprodução – e, deste modo, também a síntese da apreensão – seria de todo impossível se não fosse já

sempre acompanhada do ato sintético que funda a possibilidade da consciência enquanto tal: para que tomemos consciência das relações que se estabelecem entre os conteúdos de uma ou diversas aparições, é, de facto, necessário ter tido antes de tudo a consciência de que os conteúdos empíricos que pretendemos reproduzir em conjunto permanecem idênticos através dos diferentes atos de consciência que a eles dirigimos (Kant, *KrV*, Ak IV 79). Se não tomasse antes de tudo consciência, por exemplo, da autoidentidade do vermelho e do peso ao longo do tempo, não poderia formular a lei empírica de que o cinábrio vermelho é pesado (Kant, *KrV*, Ak IV 77-78). Se, de modo semelhante, não tomasse consciência da identidade quantitativa das partes intuitivas de uma figura, ser-me-ia completamente impossível ligá-las entre si de modo a apreender a figura quer numa intuição *a priori*, que numa intuição *a posteriori*:

Todas as aparições contêm, quanto à forma, uma intuição no espaço e no tempo, que é o fundamento *a priori* de todas elas. Não podem pois ser apreendidas, isto é admitidos na consciência empírica, de outra forma que não seja a da síntese do diverso, pela qual são produzidas as representações de um espaço ou de um tempo determinados, ou seja, pela composição do homogêneo e a consciência da unidade sintética desse diverso (homogêneo). Ora, a consciência do diverso homogêneo na intuição em geral, na medida em que só assim é possível a representação de um objeto, é o conceito de uma grandeza (de um quantum).

[...]

Chamo grandeza extensiva aquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e, portanto, necessariamente a precede). Não posso ter a representação de uma linha, por pequena que seja, sem produzir as suas partes, sucessivamente, a partir de um ponto e desse modo retrair esta intuição. Nela penso apenas a progressão sucessiva de um instante para o outro, o que origina, por fim, somadas todas as partes do tempo, determinada quantidade de tempo. Como a simples intuição, em todas as aparições, é o espaço ou o tempo, toda aparição, como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecida na apreensão por síntese sucessiva (de parte para parte). (Kant, *KrV*, Ak III 148-149)

É, pois, necessário que os conteúdos que nos advêm da sensibilidade retornem regularmente à consciência, retorno esse que requer, por sua vez, o autoreconhecimento da unidade da minha própria consciência. Mas a autoconsciência ou aperceção da unidade dos meus atos conscientes não se pode restringir à consciência de que este ou aquele conteúdo perceptivo é o mesmo ao longo do tempo: tenho ainda consciência de mim mesmo como um “eu” que é o mesmo em todos os atos sintéticos do meu ânimo independentemente do seu conteúdo específico (Kant, *KrV*, Ak IV 81). A unidade

sintética deste “eu” tem, por isso, de ser uma necessidade que transcende a contingência da matéria sensível que o ânimo de cada vez recebe dentro de si (Kant, *KrV*, Ak III 113), pois, caso contrário, “teria um eu tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente” (Kant, *KrV*, Ak III 110). A tomada de consciência da unidade destes ou aqueles conteúdos tem de estar, portanto, antes de tudo fundada sobre a apercepção transcendental de um “eu” que é *a priori* o mesmo em cada um dos meus atos de síntese (Kant, *KrV*, Ak III 108-109).

Ora, na medida em que não poderia ser passivamente reprodutora de impressões e intuições sem perder o seu caráter *a priori*, a apercepção transcendental tem de produzir espontânea e originariamente a unidade da consciência que permitirá, então, a reconhecimento da repetição regular do sensível em todas as nossas aparições. Mas como – em concordância com os pressupostos metodológicos do questionar kantiano – o fundamento desta repetição tem de estar, em última instância, localizado nas nossas próprias faculdades, a reconhecimento da identidade de um conteúdo da consciência ao longo do tempo não pode ser o reflexo da identidade do conteúdo reconhecido considerado em si mesmo. A apercepção transcendental tem, pelo contrário, de produzir espontaneamente a repetição do mesmo em toda a nossa experiência possível (Kant, *KrV*, Ak IV 89-92). A possibilidade das sínteses assenta, assim, numa pura autoconsciência que espontaneamente produz a repetição do real em toda experiência possível, i. e. que determina espontaneamente o tempo em conformidade à possibilidade de reproduzir a matéria sensível das nossas aparições.

A dedução objetiva começa, por seu lado, com o reconhecimento do que significa conferir um sentido objetivo ao conteúdo das nossas percepções: os objetos [*Gegenstände*], enquanto aquilo que está contra [*steht gegen*] a percepção de todo sujeito, são o que confere à nossa experiência uma unidade que perdura através de todas as tomadas de consciência de conteúdos empíricos particulares. Na medida em que tal unidade não pode, contudo, provir da unidade de coisas em si, só poderá ter origem numa síntese estritamente universal e necessária de todos os atos empíricos da consciência entre si. Ora, como a universalidade e a necessidade são marcas do *a priori*, será em virtude de uma síntese *a priori* que cada um dos nossos atos de apreender um conteúdo fenoménico particular adquire o sentido da percepção de uma determinação objetiva que permanece a mesma através de toda experiência que dela possamos ter (Kant, *KrV*, Ak IV 79-80). Para que a nossa experiência tenha um valor objetivo e não seja meramente o jogo que a imaginação

de cada um realiza consigo mesma, toda apreensão e associação de conteúdos empíricos em geral tem, por conseguinte, de estar em última instância sujeita a uma síntese transcendental da intuição em conformidade à unidade da experiência (Kant, *KrV*, Ak IV 81-82), síntese essa que não pode depender da variável consciência que temos quer de cada uma das nossas intuições, quer das associações regulares entre elas.

Ora, a síntese de intuições possíveis em torno da conceção de um objeto transcendentalmente =X que a elas univocamente subjaz é o que se encontra propriamente expresso em todos os nossos conceitos. Todas as nossas intuições – na medida em que pretendem ser percepções de um objeto efetivamente existente – têm, por isso, de estar já sempre transcendentalmente determinadas em conformidade com a possibilidade de conceber um seu objeto, possibilidade essa que se expressa em unidades categoriais do pensamento em geral. A intuição tem, por isso, de ter sido já sempre determinada *a priori* pelas categorias do entendimento, em função das quais se torna antes de tudo possível pensar nela a unidade de uma experiência de objetos cuja existência e, portanto, cujas determinações – sendo, contudo, originariamente fenoménicas – são realmente independentes dos fenómenos desses mesmos objetos:

Há apenas uma experiência, onde todas as percepções são representadas num encadeamento completo e conforme a leis, da mesma maneira que há apenas um espaço e um tempo em que têm lugar todas as formas da aparição e todas as relações do ser e do não-ser. Quando se fala de experiência diferentes, trata-se apenas de outras tantas percepções que pertencem a uma única e mesma experiência. A unidade completa e sintética das percepções exprime, com efeito, precisamente a forma da experiência e não é outra coisa do que a unidade sintética das aparições segundo conceitos.

Se a unidade da síntese segundo conceitos empíricos fosse completamente contingente, se não se fundassem os conceitos num princípio transcendental da unidade, seria possível que uma multidão de aparições enchesse a nossa alma, sem que, todavia, daí pudesse alguma vez resultar experiência. Além disso, desapareceria também toda relação do conhecimento a objetos, porque lhe faltaria o encadeamento segundo leis necessárias e universais. Tornar-se-ia essa relação, para nós, sem dúvida, uma intuição vazia de pensamento, mas nunca um conhecimento, portanto, tanto como nada.

[...]

Porém, a possibilidade, mesmo a necessidade destas categorias, repousa sobre a relação que toda sensibilidade, e com ela todas as aparições possíveis, têm com a apercepção originária, na qual tudo necessariamente deve estar conforme às condições da unidade completa da autoconsciência, isto é, deve estar submetido às funções gerais da síntese, a saber, da síntese por conceitos, na

qual unicamente a aperceção pode demonstrar a priori a sua identidade total e necessária. Assim, o conceito de uma causa não é outra coisa a não ser uma síntese (do que segue na série temporal com outras aparições) operada por conceitos e sem uma unidade desse género, que tem as suas regras *a priori* e submete a si as aparições, não se encontraria a unidade completa e geral, portanto necessária, da consciência no diverso das perceções. Estas, tão-pouco, pertenceriam a experiência alguma; ficariam, por consequência, sem objeto e apenas seriam um jogo cego de representações, isto é, menos do que um sonho. (Kant, *KrV*, Ak IV 83-84)

Esta determinação *a priori* decorre, mais especificamente, de uma determinação transcendental da síntese da apreensão pelas categorias do entendimento: na medida em que a intuição, para ser a consciência de um diverso da sensibilidade, precisa de estar já sempre sujeita à unidade transcendental da aperceção que possibilita a consciência em geral, terá também de estar já sempre sujeita às condições que garantem essa mesma unidade em todos os atos da nossa consciência. Mas as categorias, na medida em que expressam modos de unificar intuições na autoidentidade de um conceito, são já *ipso facto* aplicações das funções do conceber em geral à nossa intuição sensível particular. Correspondentemente, o que as categorias realizam na nossa experiência é a unificação da consciência em torno da reconhecimento da identidade de certas determinações de um objeto em si mesmo =X ao longo das suas múltiplas doações intuitivas. Na medida em que tais categorias operam como formas lógicas do pensar em geral, a sua função junto da experiência será, contudo, mais especificamente, a de realizar esta unificação da consciência num juízo por meio da reconhecimento da identidade de uma certa determinação de um conceito por outro ao longo das suas diversas doações empíricas. Tal determinação adquire então o valor de uma predicação sobre um objeto (Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, GA XLI, 170-173), nomeadamente, sobre um objeto transcendental do entendimento que é, portanto, em si mesmo um mero =X:

A função que desempenha a cópula "é" nos juízos visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, a cópula indica a relação dessas representações à aperceção originária e à sua unidade necessária, mesmo que o juízo seja empírico e, portanto, contingente, como, por exemplo, o seguinte: os corpos são pesados. Não quero com isto dizer que estas representações pertençam, na intuição empírica, necessariamente umas às outras, mas somente que pertencem umas às outras, na síntese das intuições, graças à unidade necessária da aperceção, isto é, segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que daí possa resultar um conhecimento, princípios esses que são todos derivados do princípio da unidade transcendental da aperceção. Só assim dessa relação surge um juízo, ou seja, uma relação objetivamente válida, que se distingue suficientemente de

uma relação destas mesmas representações, na qual há validade apenas subjetiva, como por exemplo a que é obtida pelas leis da associação. Em conformidade com estas últimas diria apenas: quando seguro um corpo, sinto uma pressão de peso, mas não que o próprio corpo seja pesado; o que é o mesmo que dizer que ambas estas representações estão ligadas no objeto, isto é, são indiferentes ao estado do sujeito, e não apenas juntas na percepção (por muito repetida que possa ser). (Kant, *KrV*, Ak III, 113-114)

A apreensão não seria, portanto, possível se toda nossa intuição não fosse desde logo simultaneamente reportada a objetos do entendimento enquanto percepções das suas determinações objetivas, i. e. sem que a síntese da apreensão tivesse sido já sempre determinada e delimitada pelas funções transcendentais do entendimento que tornam antes de tudo possível reunir os atos empíricos da nossa consciência numa unidade necessária (Kant, *KrV*, Ak IV 88-91). A repetição regular do mesmo que se exige para a possibilidade da síntese da reprodução tem, contudo, de estar também ele fundada sobre a mesma determinação transcendental da apreensão pelas categorias e, deste modo, pela unidade *a priori* da apercepção. Isto porque, no seu uso legítimo junto à experiência, as categorias contêm as regras em função das quais as nossas intuições podem ser produzidas por uma síntese da apreensão como percepções de determinações objetivas, o que torna desde logo necessário a sua estrita regularidade:

Quando (num outro exemplo) tenho a percepção do congelamento da água, apreendo dois estados (o da fluidez e o da solidez), que estão um para o outro numa relação de tempo. Mas no tempo, que dou por fundamento da aparição, como intuição interna, represento-me necessariamente uma *unidade* sintética do diverso, sem a qual essa relação não poderia ser dada de *maneira determinada* numa intuição (quanto à sucessão temporal). Esta unidade sintética, porém, como condição *a priori*, pela qual ligo o diverso de uma *intuição em geral*, quando abstraio de forma de forma permanente da minha intuição interna, o tempo, é a categoria de *causa* pela qual, quando aplicada à minha sensibilidade, eu *determino tudo o que acontece no tempo em geral segundo a sua relação*. Esta apreensão, num acontecimento desta espécie – e com ela este acontecimento mesmo, relativamente à percepção possível – está subordinada ao conceito da *relação dos efeitos e das causas*, o mesmo se verificando em todos os outros casos. (Kant, *KrV*, Ak III 126)

Só o facto de a intuição ser produzida de acordo com as mesmas e únicas regras constitutivas da unidade transcendental da apercepção pode, assim, possibilitar que em todas as nossas intuições as mesmas relações necessariamente se repitam. Ora, desta aplicação da unidade transcendental da apercepção à intuição humana em geral resulta não só a repetição regular das mesmas relações que antes de tudo asseguram a unidade necessária de toda experiência de objetos possíveis – o que constitui, propriamente

falando, a tradução na sensibilidade das categorias do entendimento –, mas igualmente a repetição regular de todo um conjunto derivado de relações necessárias entre intuições empíricas específicas: a aplicação das mesmas categorias na reconhecimento, junto da matéria sensitiva da experiência, de regras necessárias da reprodução das intuições empíricas é, afinal, o que produz os nossos conceitos empíricos (Kant, *KrV*, Ak III 126-127). A reprodução de certas intuições como estando habitualmente associadas a outras intuições só pode, portanto, estar igualmente fundada sobre a regularidade objetiva desde logo imanente a toda intuição na medida em que pode fazer parte de uma experiência de objetos concebidos como independentemente existentes, i. e. na medida em que é desde logo conforme a uma síntese transcendental da reconhecimento em conceitos. Em analogia com os conceitos matemáticos, que podem ser diretamente expostos na intuição pura, as categorias estarão, por conseguinte, já sempre a expor-se em cada uma das nossas percepções mediante regras que originariamente as põem como percepções de objetos determinados.

Mas como, no mesmo ato em que produz a unidade da experiência possível, a síntese da reconhecimento produz também a unidade da consciência possível, é só por meio da síntese conceptual e das funções cognitivas que antes de tudo a possibilitam – i. e. as categorias – que a apercepção transcendental se pode operacionalizar como um poder de síntese efetivo. O “eu” da apercepção transcendental revela-se, assim, como “eu penso” e a sua consciência como concepção pura de objetos transcendentais, em torno de cujas unidades funcionais todos os atos da nossa consciência estão já sempre transcendentalmente unificados (Kant, *KrV*, Ak III 262-263). A transponibilidade de tal pensamento numa experiência de objetos empíricos será, igualmente, assegurada pela determinação transcendental do tempo que funda, em geral, a aplicabilidade de conceitos a intuições: a saber, a unidade *a priori* das regras que permitem ao entendimento pensar o mesmo objeto em diversas imagens na medida em que tal unidade exige a repetição de determinadas relações entre os conteúdos das nossas aparições. A determinação transcendental do tempo em conformidade à unidade das regras da produção – e, derivadamente, reprodução – intuitiva das aparições é, por isso, o modo como a unidade transcendental da apercepção do “eu penso” se realiza na experiência e para a experiência de objetos empiricamente concretos. O reconhecimento da autoidentidade da consciência é, por isso, em Kant, indissociável do reconhecimento da autoidentidade dos objetos da experiência:

Com efeito, essa unidade da consciência seria impossível se o ânimo, no conhecimento do diverso, não pudesse tomar consciência da identidade da função pela qual ela liga sinteticamente esse diverso num conhecimento. A consciência originária e necessária da identidade de si mesmo é, portanto, ao mesmo tempo, uma consciência de uma unidade, igualmente necessária, da síntese de todas as aparições segundo conceitos, isto é, segundo regras, que não só as tornam necessariamente reprodutíveis, mas determinam assim, também, um objeto à sua intuição, isto é, o conceito de qualquer coisa onde se encadeiam necessariamente. Com efeito, o ânimo não poderia pensar *a priori* a sua própria identidade no diverso das suas representações se não tivesse diante dos olhos a identidade do seu ato, que submete a uma unidade transcendental toda síntese da apreensão (que é empírica) e torna antes de mais o seu encadeamento possível segundo regras *a priori*. (Kant, *KrV*, Ak IV 82)

### 3.3. O poder de imaginar como condição de operacionalidade do entendimento como um poder de julgar

Ora, porque se realiza como uma síntese transcendental das regras, o entendimento – tanto de um ponto de vista objetivo enquanto sistema de categorias, como de um ponto de vista subjetivo enquanto unidade transcendental da apercepção – pode, na medida em que estiver aplicado *in concreto* à intuição, ser caracterizado como um poder de imaginar esquematizante *a priori*: Kant apelida, de facto, o poder de unificar sinteticamente as regras da produção de imagens de “imaginação transcendental” ou “imaginação produtiva” (Kant, *KrV*, Ak IV 90-91) por oposição à função meramente empírica ou reprodutiva que sobre ela se funda. Enquanto síntese *a priori* que possibilita todas as outras sínteses da imaginação – incluindo a síntese da apreensão *a priori* –, a síntese transcendental da imaginação é, pois, o que originariamente possibilita que a intuição, a associação e até o conhecimento em geral sejam – sob a alçada de uma originária unidade da apercepção – efetivamente realizados por um ânimo finito como as sínteses da apreensão, reprodução e reconhecimento da matéria que recebemos através dos nossos sentidos.

Mas, na medida em que o âmbito dentro do qual os nossos conceitos de objetos são válidos se limita à determinação dos predicados de objetos recebidos na intuição – o que se verifica não só para os conceitos que formamos a partir da reconhecimento da matéria sensível, mas também para as categorias que antes de tudo possibilitam tal síntese –, todo conceito em que o entendimento expresse uma tal determinação objetiva da intuição terá, também ele, de poder ser aplicado *in concreto* por meio da imaginação à intuição que de cada vez é na nossa. As categorias separam-se, de facto, *in concreto* tão pouco da síntese da apreensão e dos seus produtos que um conceito puro do entendimento sem qualquer relação à intuição e às sínteses que a possibilitam e determinam não é, para Kant, ainda um conceito, mas simplesmente a forma de um pensamento que não tem, propriamente falando, uma referência objetiva senão a título de hipótese. Não passa, por isso, enquanto tal de “[...] um mero jogo, quer do poder de imaginar, quer do entendimento, com as respetivas representações” (Kant, *KrV*, Ak III 204). Na medida em que é o veículo da aplicação das categorias a toda experiência efetiva, o poder transcendental de imaginar identifica-se, assim, com o entendimento tal como atua concretamente no plano da experiência, i. e. como poder de conhecer ou poder sintético transcendental. Daí que as sínteses da imaginação transcendental sejam o instrumento que o poder de julgar utiliza

na sua operacionalização dos conceitos do entendimento de modo a produzir juízos de conhecimento, os quais requerem que no seu seio se realize uma aplicação *in concreto* dos nossos conceitos a uma experiência efetiva ou possível:

Se é definido o entendimento em geral como a faculdade de regras, a faculdade de julgar será a capacidade de subsumir a regras, isto é, de discernir se algo se encontra subordinado a dada regra ou não (*casus datae legis*).

[...]

Em todas as subsunções de um objeto num conceito, a representação do primeiro tem de ser homogênea à representação do segundo, isto é, o conceito tem de incluir aquilo que se representa no objeto a subsumir nele; é precisamente o que significa esta expressão: que um objeto esteja contido num conceito.

[...]

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, à aparição e que permita a aplicação da primeira à segunda. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado, intelectual e, por outro, sensível.

[...]

Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à categoria (que constitui a sua unidade) na medida em que é universal e assenta sobre uma regras a priori. É, por outro lado, homogênea às aparições, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do diverso. Assim, uma aplicação das categorias às aparições será possível mediante a determinação transcendental do tempo que, como esquema dos conceitos do entendimento, proporciona a subsunção das aparições na categoria. (Kant, *KrV*, Ak III 131-135)

Ora, no desempenho deste papel, o poder de imaginar está já sempre a realizar a síntese transcendental das nossas intuições em conceitos de objetos segundo regras que são idênticas ao longo do tempo. Estas regras recebem, em Kant, o nome de esquemas transcendentais, que serão, pois, o modo pelo qual o entendimento puro se operacionaliza, sob a forma de um poder de julgar, no interior de um ânimo que é, em geral, finito e, mais especificamente, humano. Com efeito, para Kant, o esquema é “[...] a representação de um processo geral do poder de imaginar para dar a um conceito a sua imagem [...]”, o que se realiza mediante “[...] um método para representar um conjunto, de acordo com certo conceito, por exemplo mil, numa imagem, [antes] do que essa própria imagem, que eu, em último caso, dificilmente poderia abranger com a vista e comparar com o conceito” (Kant, *KrV*, Ak III 135). Um esquema transcendental é, assim, um método para construir as representações imagéticas possíveis dos conceitos transcendentalmente fundados nesta

ou naquela categoria – e. g. os conceitos de “cinco” ou “cem” ou “mil”, os quais são, em última instância, possibilitados pelas categorias da quantidade – mediante a apreensão conjunta de um diverso – e. g. a apreensão conjunta de um conjunto de cinco elementos numa imagem – mas cuja validade para toda experiência possível se mantém – e. g. no caso do número mil – ainda que que uma tal imagem empírica do conceito não seja de facto produzida. Tal basta para o identificar como expressão de uma função do poder transcendental de imaginar, função essa que, para ter a objetividade universal que o conhecimento *a priori* exige, deve possibilitar a realização *in concreto* de todo e qualquer ato de reconhecimento conceptual de imagens: terá, pois, de ter já sempre decorrido em toda a nossa experiência efetiva conjuntamente à apreensão das imagens. É, portanto, em virtude e sob a orientação de regras imanentes do poder transcendental de imaginar que o poder de julgar se torna capaz de, então, empregar os conceitos do entendimento puro na produção quer *a priori*, quer *a posteriori* de juízos de conhecimento efetivos que se refiram concretamente à nossa experiência.

A imaginação é, de facto, conceptualizada *na Crítica da razão pura* como uma faculdade híbrida que conjuga a recetibilidade da impressão com a espontaneidade da síntese (Kant, *KrV*, Ak III 119-120). Mas, já que num ânimo finito tanto a sensibilidade quanto o entendimento carecem um do outro para desempenhar a sua função cognitiva, é sob a forma de uma imaginação esquemática que todo nosso conhecimento se tem efetivamente de dar: nomeadamente, numa fusão inalienável de intuição e conceito que decorre, em última instância, da determinação transcendental da sensibilidade pelo entendimento. Ora, ainda que o entendimento possa ser separado da intuição se abdicar de toda referência objetiva efetiva, esta fusão não é algo de que a sensibilidade possa ser efetivamente separada. Na medida em que tem de ser o ato de um “eu” autoconsciente, a apreensão de um diverso da sensibilidade tem, com efeito, de estar já sempre sujeita a uma unidade da aperceção cujas condições são as próprias categorias.

Embora Kant conceba a origem de todo conhecimento humano em geral como uma autodeterminação do entendimento puro pelo qual este determina transcendentalmente o tempo ao mesmo tempo que se delimita à experiência possível, quer o entendimento, quer a sensibilidade não podem, portanto, ser realmente separadas desta sua mútua determinação sem que, pelo menos, o seu carácter de ramos da faculdade do conhecimento e para o conhecimento de objetos efetivamente dados se altere completamente. Correspondentemente, a sua operacionalização *in concreto* terá de tomar

uma forma que reúna em si mesma tanto a espontaneidade como a recetibilidade que caracterizam um e a outra. Que tal unidade transcendental da aperceção se realize *in concreto* mediante uma unidade transcendental da imaginação é algo que se compagina, aliás, com uma distinção basilar no pensamento antropológico de Kant: é que a transcrição que nos deixa Collins da sua *Lição de Antropologia* do semestre de inverno de 1772-1773 estabelece uma taxonomia dos poderes da alma a partir do seu caráter mais ou menos recetivo ou espontâneo. A nossa faculdade híbrida de conhecer, na medida em que se realiza como um poder híbrido de conhecer, deverá, pois, poder ser situada no seio do pensamento antropológico kantiano:

Chamamos de poder [*Kraft*] inferior da alma [*Seele*] a capacidade [*Fähigkeit*] para se ser modificado ou para sofrer; a capacidade para agir auto-ativamente é o poder superior. Na medida em que a alma é capaz de impressões que o corpo sofre passivamente, chama-se *anima*, na medida em que em que é capaz de uma ação auto-ativa, chama-se *mens*. Na medida em que ambas estão unidas e a primeira capacidade está sob a moderação da outra, chama-se *animus* – a *anima* chama-se *Seele*, o *animus* *Gemüt*, a *mens* *Geist*. Estas não são três substâncias, mas três maneiras de nos sentirmos a viver. No que diz respeito à primeira maneira, somos passivos, no que diz respeito à outra, passivos mas igualmente reativos, no que diz respeito à terceira maneira, totalmente auto-ativos. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 16)

No seio desta matriz, o nosso poder de conhecer efetivo só pode ser caracterizado como um modo do sentimento interior da própria vida que Kant apelida de *Gemüt*, i. e. ao conhecer, sentimo-nos a nós mesmos como união e determinação mútua das nossas paixões – pelas quais somos *Seele* – com a nossa autoatividade – pela qual somos *Geist*. O uso da palavra *Gemüt*, presente em toda a primeira *Crítica* sem ser, todavia, nela definida, determina, por isso, desde logo o poder de imaginar como o “lugar” da operacionalização da nossa capacidade de conhecer, pois é na imaginação que a sensibilidade e a espontaneidade inseparável e constitutivamente se reúnem para a produção de juízos de conhecimento concretos. A divisão *anima/mens* é, aliás, uma herança da *Dissertação* de 1770, em que Kant defende ainda a possibilidade de um uso transcendente do entendimento, i. e. um uso do entendimento pelo qual este se separasse operativamente da sensibilidade sem perder a sua capacidade de determinação.

Mas a concetibilidade de o entendimento se separar da intuição sem perder a sua função de conhecer assenta, em última instância, na divisão que a *Dissertação* de 1770 primeiro estabelece entre um mundo de objetos sensíveis e um mundo de objetos inteligíveis, o qual, apesar de transcendente, não deixaria de ser cognoscível pelo

entendimento no exercício puro da sua espontaneidade (Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, Ak I 392-394). Estoutro “uso real” do entendimento, que Kant primeiro defende mas acaba por recusar (Philonenko, *L’oeuvre de Kant*, I, 78-100), parece persistir ainda, contudo, nos períodos posteriores do seu pensamento sob a alçada de uma nova faculdade: é que “a razão, por uma tendência da sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 518). Ora, ainda que este uso se revele ilusório dentro de limites teóricos, Kant não deixa, todavia, de defender a sua possibilidade dentro dos limites do prático:

Eu digo agora: todo ser que não pode agir senão sob a ideia de liberdade, é por isso mesmo, de um ponto de vista prático, efetivamente livre, i. e. valem para ele todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, tal como se a sua vontade fosse declarada de modo válido como livre tanto em si mesma quanto na filosofia teórica. Agora afirmo eu: que a todo ser racional que tem uma vontade temos também necessariamente de dar a ideia de liberdade, somente sob a qual pode ele agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, i. e. que tem causalidade no que diz respeito aos seus objetos. Ora, é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma orientação [*Lenkung*] no que diz respeito aos seus juízos, pois então o sujeito atribuiria a determinação do poder de julgar, não à sua razão, mas a um impulso. (Kant, *GMS*, Ak IV 448)

A questão que o entendimento levanta quanto à possibilidade de os nossos conceitos se referirem efetivamente a objetos inteligíveis ou suprassensíveis desloca-se, por isso, no período crítico, para o foro das ideias da razão e, particularmente, para o dos postulados da razão pura prática. Como vimos, Kant procurou, de facto, demonstrar a aplicabilidade de todos os conceitos do nosso entendimento à experiência na *Dedução transcendental* e no *Esquematismo transcendental da imaginação*. Para prosseguirmos com a investigação do modo como Kant concebe as condições de aplicabilidade dos princípios *a priori* do conhecimento humano em geral, teremos, pois, de nos voltar agora para o modo como Kant analisa a aplicabilidade ou não-aplicabilidade das ideias da nossa razão à experiência na *Dialética transcendental* e na *Doutrina transcendental do método*. Esta última fase do nosso projeto deverá, pois, levar a sua questão condutora aos limites do conhecimento finito em geral: qual será, então, a aplicabilidade junto de uma experiência concreta de conceitos cuja referência objetiva transcende toda a nossa experiência possível?

## IV

### A razão como uma faculdade originariamente prática

#### 4.1. A relação entre raciocínio e ideia

Tal como o entendimento se operacionaliza sob a forma de juízos, a razão teórica efetiva-se sob a forma de silogismos: a nossa razão pura teórica será, como tal, a faculdade do raciocínio, pois este assume, na lógica kantiana, uma forma invariavelmente silogística (Kant, *KrV*, Ak III 240). Ora, o raciocínio consiste, mais especificamente, no ato de ligar o predicado de uma premissa menor à condição universal expressa numa premissa maior, ligação essa que permite, então, que o primeiro se universalize para a extensão da segunda. Todo silogismo será, deste modo, um modo de pôr em relação lógica os conceitos que o nosso entendimento produz ao longo de todos os seus próprios juízos: se tomarmos, a título de exemplo, o juízo “Caio é humano” como premissa menor, podemos universalizar a extensão do predicado “humano” ao pensá-lo sob a condição ser-mortal (“todo ser humano é mortal”) denotada pelo predicado “mortal”. Ao determinarmos o nosso objeto a partir desta nova condição, concluímos, por fim, que “Caio é mortal” (Kant, *KrV*, Ak III 250-251), juízo esse que corresponde à determinação do objeto de um juízo mais específico pelo predicado de um juízo mais geral.

As ligações que a razão teórica no seu uso lógico pode, assim, estabelecer entre todos os nossos conceitos e, por meio deles, entre todos os nossos juízos não são, contudo, sintéticas. Ainda que o entendimento tenha de ter em algum ponto realizado certas sínteses para que ambos os predicados determinem efetivamente o seu objeto, a partir do momento em que ambas as premissas recebem o seu conteúdo objetivo, a razão não tem de lhes acrescentar um terceiro conteúdo para que possamos tomar consciência da relação entre ambas: basta-lhe, para tal, refletir sobre o conteúdo objetivo do predicado que serve de condição e, no interior da sua extensão objetiva total, explicitar a parte que corresponde à extensão do predicado da premissa menor: “[...] na conclusão de um silogismo, restringimos um predicado a determinado objeto, após tê-lo anteriormente pensado na premissa maior em toda a sua extensão, sob certa condição” (Kant, *KrV*, Ak III 251). Para que um silogismo seja possível, a extensão de um conceito mais particular tem de estar, pois, desde logo contida na extensão de um conceito mais geral, o que significa que, para

que um raciocínio aconteça, é apenas necessário que a razão compare entre si conceitos sinteticamente produzidos pelo nosso entendimento enquanto poder de julgar: não é, assim, constitutivo do ato de raciocinar que a nossa razão estabeleça para os seus silogismos uma referência objetiva própria, pelo que também não é também constitutivo do ato de raciocinar que a nossa razão inscreva na intuição uma sua eventual unidade sintética com aplicabilidade *a priori*.

Kant atribui, contudo, ainda à nossa razão pura teórica certas funções originalmente produtoras de conceitos – ou, mais especificamente, ideias – que, à semelhança das funções conceptualizantes do entendimento puro, operam por via de sínteses. O que está imediatamente expresso nas ideias da razão pura não é, todavia, a forma da síntese do diverso dos conteúdos de uma intuição, mas sim a forma da síntese do diverso das determinações conceptuais do entendimento (Kant, *KrV*, Ak III 241-242) que se referem, então, imediatamente à intuição. A nossa razão pura é mediamente sintética no sentido de que as suas ideias têm também elas uma aplicabilidade na experiência por intermédio da unidade das regras que o entendimento nela legisla: como tal, “[...] a forma dos raciocínios, quando aplicada à unidade sintética das intuições, segundo a norma das categorias, [contém] a origem de conceitos particulares *a priori* [...] que determinam, segundo princípios, o uso do entendimento no conjunto total da experiência.” (Kant, *KrV*, Ak III 250). Seria, portanto, em princípio possível reconhecer na nossa intuição certas sínteses originárias da razão pura que, por meio da sobredeterminação das sínteses do entendimento puro, teriam dado concomitantemente à existência empírica das nossas aparições certas determinações resultantes da unificação conceptual *a priori* de tudo quanto o entendimento lhes possa legislar diretamente.

O modo como a razão pura liga os conceitos do entendimento de modo a produzir as suas ideias é, de facto, em alguns aspetos análogo à relação que o entendimento puro mantém com a intuição sob a forma do poder de julgar. As ideias da razão pura pretendem, com efeito, denotar de um modo *a priori* o objeto puro das formas silogísticas da nossa razão ou, mais especificamente, o conteúdo objetivo das suas máximas condições lógicas concebíveis, i. e. das condições que determinariam todo o existente sem serem, por sua vez, determináveis em função de uma condição mais universal (Kant, *KrV*, Ak III 242-243). Contudo, a razão só precisa de intervir com os seus próprios fundamentos da unidade sintética de todas as condições possíveis quando as determinações objetivas que interessa unificar de acordo com condições conceptuais mais elevadas estão antes de tudo

subsumidas nas categorias da relação (Kant, *KrV*, Ak III 251): é que, como tais determinações relativas não existem sem a existência de um seu correlato, se a existência de um termo da relação agir como condição da existência de outro, tal termo condicionante deverá estar ele mesmo condicionado pela existência de um terceiro termo que condicionará, deste modo, tanto a sua existência, quanto a existência do termo que ele mesmo condiciona. Ora, a condição suprema não pode estar sujeita a uma terceira condição, pois então não seria o fundamento da unidade de si mesma com a sua própria condição e não seria *eo ipso* suprema. Como tal, o nosso entendimento não é capaz de indicar por si mesmo na experiência possível qualquer existência que seja a condição de todas as relações que legisla. Como as categorias da relação tornam, deste modo, necessário que na experiência toda e qualquer aparição esteja sujeita a uma série de condições que pode progredir indefinidamente, a tarefa de pensar tal série como uma totalidade acabada tem, portanto, de ficar reservada a uma outra faculdade, a saber, a razão pura teórica.

Tal como os conceitos do entendimento puro são a explicitação de certas determinações objetivas transcendentais que podemos, por meio do uso dos esquemas transcendentais da imaginação, reconhecer em toda a experiência possível, as ideias da razão pura pretendem, pois, ser a explicitação de tantas outras determinações objetivas que, ao aplicarmos as formas inferenciais da nossa razão à natureza sensível, já sempre simultaneamente concebemos como fundamento da presumível unidade de todas as determinações empíricas de tal natureza de acordo com relações de condicionalidade efetiva. Ora, à condição lógica suprema de todos os raciocínios convém a universalidade, pois, como a extensão de todo conceito concebível está nela incluída de um modo meramente analítico, tal condição pode desde logo comportar na sua própria autoidentidade conceptual a unidade de todo conceito possível. Mas, na medida em que se referem à unidade sintética de todas as determinações objetivas possíveis, as ideias da nossa razão remetem não para a universalidade, mas sim para a totalidade concreta que todas estas determinações configuram enquanto partes do mesmo *plenum* da experiência efetiva. Uma ideia da razão pura teórica será, assim, a concepção de um tal *plenum* na sua totalidade seja a partir da cadeia infinita das relações condicionais que todos os entes da experiência possível mantêm entre si, seja a partir de um único ente que é, pela sua própria existência, a condição suprema da existência de todos os outros:

É por isso que, na conclusão de um silogismo, restringimos um predicado a determinado objeto, após tê-lo anteriormente pensado na premissa maior em toda a sua extensão, sob certa condição. Esta quantidade completa da extensão, com referência a tal condição, chama-se universalidade (*universalitas*). Corresponde esta, na síntese das intuições, à totalidade (*universitas*) das condições. Assim, o conceito transcendental da razão é apenas o conceito da totalidade das condições relativamente a um condicionado dado. Como, porém, só o incondicionado possibilita a totalidade das condições e, reciprocamente, a totalidade das condições é sempre em si mesma incondicionada, um conceito puro da razão pode ser definido, em geral, como o conceito do incondicionado, na medida em que contém um fundamento da síntese do condicionado. (Kant, *KrV*, Ak III 251)

Tal como o entendimento se revela ser a fonte de um poder de julgar capaz de sintetizar o diverso das nossas percepções num *plenum* determinado por regras, a razão revela-se, deste modo, ser a fonte de um poder de raciocinar capaz de sintetizar o diverso das nossas determinações conceptuais num *plenum* empírico de acordo com certas condições absolutas (Lebrun, *La fin de la métaphysique*, 62-67). A síntese pura da nossa razão fundaria, assim, em princípio a possibilidade de um conhecimento *a priori* de toda determinação conceptual do entendimento a partir de princípios puros, i. e. a partir de proposições que expressam as condições mais universais concebíveis pela nossa razão em relação à existência de objetos dados (Kant, *KrV*, Ak III 239). Esta totalização do nosso conhecimento possível por meio de princípios puros conferiria, aliás, uma unidade sistemática a todos os nossos juízos possíveis, pois tais juízos passariam a estar contidos em conceitos objetivos dos quais coletivamente se seguiriam e aos quais poderiam, pois, ser individualmente reconduzidos. O que os princípios da razão pura confeririam aos conceitos do nosso entendimento seria, assim, uma sua interligação estritamente necessária e universal porque fundada em princípios *a priori* intrínsecos à nossa própria razão. Para tal, bastaria que a razão pudesse legitimamente determinar por meio dos seus próprios princípios as próprias condições de possibilidade do nosso conhecimento em geral, nomeadamente, as categorias.

A razão pura teórica seria, neste sentido, a faculdade de sistematizar o nosso conhecimento (Kant, *KrV*, Ak III 426-430), pois um sistema tem, para Kant, de estar organizado de forma a que “cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*” (Kant, *KrV*, A 832-833). Como todos os nossos juízos derivariam coletiva e necessariamente dos mesmos e

únicos princípios puros, a infirmação de um único juízo poria em causa a validade dos princípios puros e, conseqüentemente, de todos os juízos do sistema. Nenhuma parte do sistema poderia, como tal, faltar no conhecimento das demais. Mas, como todos os nossos juízos derivariam universalmente dos mesmos e únicos princípios puros, qualquer adição ao sistema de juízos que não pudesse ser derivada *a priori* a partir dos mesmos princípios seria *eo ipso* impossível. O sistema obedeceria, portanto, a uma planta ou um esquema transcendentalmente determinado.

Se as determinações conceptuais que o nosso entendimento produz na experiência e para experiência pudessem ser de tal modo sistematizadas, produzir-se-iam, com efeito, novas determinações objetivas não previstas nos conceitos do entendimento, nomeadamente determinações que diriam respeito à experiência efetiva na plena saturação das suas determinações empíricas. Os princípios do entendimento puro determinam transcendentalmente a nossa sensibilidade de modo a que, quando a imaginação a partir delas produz a experiência, certas regularidades no conteúdo empírico das aparições tenham de poder ser reconhecidas. O nosso entendimento produz, então, representações discursivas dessas mesmas regularidades necessárias da experiência – a saber, os conceitos empíricos – que são, concomitantemente, empregues pelo poder de julgar de modo a determinar cada vez mais perfeitamente a existência de dada aparição particular no espaço e no tempo. Mas, ainda que o resultado final de todo este processo – a saber, a determinação da existência das aparições em conformidade a leis empíricas da natureza – esteja transcendentalmente assegurado, só as leis mais gerais da *natura materialiter spectata* podem ser antecipadamente deduzidas a partir das condições que formalmente possibilitam a experiência: as restantes leis e, como tal, as restantes determinações empíricas dos objetos da nossa experiência efetiva precisam ainda de ser de cada vez derivadas de uma síntese recognitiva exercida sobre intuições empíricas casuisticamente recebidas.

No entanto, se também as leis empíricas do entendimento formassem um sistema a partir de princípios *a priori* da *natura materialiter spectata*, seria então possível empregar tais princípios numa dedução *a priori* e, como tal, antecipativa de qualquer lei da experiência que efetivamente é a nossa: isto porque toda lei empírica da natureza estaria desde logo contida em princípios sintéticos supremos e poderia deles ser extraída mediante inferências silogísticas. Ora, tal sistematização de toda a experiência efetiva sob princípios plenamente determinantes da *natura materialiter spectata* seria, precisamente,

a consequência dos princípios da razão pura: as categorias da relação tornam necessário que toda aparição, para existir, esteja em relação com outra aparição que lhe confira quer a sua existência, quer as determinações de tal existência. Segundo a tábua das categorias da relação (Kant, *KrV*, Ak III 257-259), todos os predicados acidentais que possamos pensar como inerentes a este ou aquele objeto teriam de remeter, antes de tudo, a uma mesma substância em que todas as determinações empíricas possíveis inerissem na qualidade de acidentes (categoria da relação substância-acidente). Em seguida, todos os efeitos que possamos colher da nossa experiência teriam de remeter a uma mesma causa ou série infinita de causas que fosse capaz de produzir todos os efeitos empíricos possíveis (categoria da relação causa-efeito). Por fim, todos os predicados concebíveis pelo entendimento em geral nos seus diferentes graus de perfeição limitada teriam de, como remate de toda ideia da razão teórica pura, remeter a um mesmo sujeito em que todos eles se encontrassem perfeitamente personificados. Tal sujeito seria, então, o arquétipo e a origem de todos os predicados limitados das coisas mediante uma autolimitação interna da sua própria perfeição (categoria da relação de comunidade). Note-se que a relação a que Kant se refere na categoria da comunidade é a que os objetos mantêm entre si mediante a recíproca limitação da sua existência (Kant, *KrV*, Ak III 96-97). Como tal relação é transcendentemente legislada pelo entendimento ao longo de toda a extensão da nossa experiência possível, nunca poderá estar dada na nossa experiência efetiva uma coisa cuja existência abarque a totalidade concebível do ser.

O que a nossa razão pura procura sempre fazer é, em suma, a extensão das relações lineares já sempre estabelecidas pelo entendimento puro na nossa experiência possível até ao ponto onde todas as linhas convergem, i. e. até ao *focus* do qual todas partem e a partir podem ser todas antecipadamente retraçadas. A razão pura forma, assim, o conceito de alma ao pensar a substância una de todas as determinações objetivas acidentais: é só que, como toda determinação objetiva exterior é, originariamente, uma determinação do nosso sentido interno, tal substância terá ela mesma de pertencer ao foro da minha interioridade. A ideia de mundo forma-se de modo semelhante, pois todas as cadeias causais na natureza remontam quer a uma causa originária – que, na medida em que não está determinada por nenhuma outra causa, terá de ser livre –, quer a uma série infinita de causas condicionadas que configuram coletivamente um princípio (Kant, *KrV*, Ak III 308-310). Por fim, a razão forma a ideia de Deus, que é simplesmente a personificação da totalidade da existência concebível, da qual toda a existência determinada e finita dos

entes *eo ipso* faz parte. Tal personificação da totalidade do ser teria, assim, de conter toda determinação de todo ente na sua máxima perfeição, o que a qualificaria como um Ser Supremo não só por ser o fundamento da existência de tudo, mas igualmente por nenhum mais perfeito ser por nós concebível (Kant, *KrV*, Ak III 385-392).

Ora, o facto de a razão pura produzir as suas ideias ao procurar ligar a totalidade das relações que o entendimento pode estabelecer entre as nossas aparições é, também, o que firma a impossibilidade de conhecermos efetivamente os princípios que, deste modo, condicionariam toda a existência dada. Para que pudesse condicionar todo e qualquer existente que nos possa ser dado na intuição na plenitude das suas determinações objetivas, a razão pura necessitaria de poder conhecer uma condição suprema que, na medida em que tem de condicionar toda a existência sem ser ela mesma condicionada, violaria ela mesma os princípios da possibilidade da experiência contidos nas categorias da relação. Como a experiência não seria possível sem que a existência de toda e qualquer aparição se ligasse necessariamente a uma qualquer condição contida em outra aparição, toda existência que nos possa ser dada numa experiência está, desde logo, transcendentalmente determinada a ser indefinidamente condicionada. Nem o conceito de um ente incondicionado – a alma, a liberdade e o Ser Supremo –, nem mesmo a totalidade das causas de uma dada aparição no mundo podem, portanto, ser alguma vez dadas numa experiência, pelo que não são *eo ipso* cognoscíveis por entes racionais finitos tal como o ser humano:

Ora, o conceito transcendental da razão refere-se sempre apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e só termina no absolutamente incondicionado, ou seja, incondicionado em todos os sentidos. Com efeito, a razão pura entrega tudo ao entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição, ou melhor, à síntese da imaginação. A razão conserva para si, unicamente, a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura levar, até ao absolutamente incondicionado, a unidade sintética que é pensada na categoria. [...] Assim, a razão relaciona-se apenas com o uso do entendimento; não na medida em que este contém o *fundamento* da experiência possível (porque a totalidade absoluta das condições não é um conceito utilizável na experiência, porquanto nenhuma experiência é incondicionada), mas para lhe prescrever a orientação para uma certa unidade, de que o entendimento não possui qualquer conceito e que aspira a reunir, num todo absoluto, todos os atos do entendimento com respeito a cada objeto. Eis por que o uso objetivo dos conceitos puros da razão é sempre *transcendente*, enquanto o dos conceitos puros do entendimento deverá, por sua natureza ser imanente, porque se restringe simplesmente à experiência possível. (Kant, *KrV*, Ak III, 253)

Embora as ideias da razão pura sejam, como tal, apenas conceitos de uma ligação sistemática da experiência efetiva que hipoteticamente proviria de princípios meramente concebíveis, tais conceitos não são de todo desprovidos de validade: mesmo que sejam objetivamente inválidos por contradizerem as condições de possibilidade da experiência, as ideias têm, ainda assim, uma validade subjetiva *sui generis* na medida em que a representação puramente inteligível de princípios da razão pura é, apesar de tudo, uma necessidade inelutável que promana da natureza ou constituição interna da nossa razão, necessidade essa da qual não nos podemos, portanto, alguma vez libertar (Kant, *KrV*, Ak III 234-237). A validade *sui generis* que os conceitos da razão pura possuem provém, assim, do facto de que, ainda que tomemos consciência da sua ilusoriedade, a posição de certos princípios como efetivamente existentes é, apesar de tudo, uma parte inelutável da estrutura de todo o nosso conhecimento. Tal como nas regras clássicas da perspectiva, o *focus* no qual a razão faz convergir as “linhas” que o nosso entendimento projeta não faz ele mesmo parte do “campo visual”. Cada princípio da razão pura é, portanto, um *focus imaginarius* que, apesar de configurar um horizonte para todo o nosso “ver” teórico, nunca se torna ele mesmo “visível”. É esta, aliás, a razão pela qual Kant apelida tais princípios de “ideias”:

Porém, a denominação de conceito da razão, já previamente indica que este conceito não se deverá confinar nos limites da experiência, porque se refere a um conhecimento do qual todo conhecimento empírico é apenas uma parte (talvez a totalidade da experiência possível ou da sua síntese empírica). Os conceitos da razão servem apenas para conceber, assim como os do entendimento servem para entender (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, referem-se a algo em que toda experiência se integra, mas que, em si mesmo, não é nunca objeto da experiência; algo a que a razão conduz, a partir das conclusões extraídas da experiência, algo mediante o qual avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica. (Kant, *KrV*, Ak III 244-245)

Por isso, afirmo que as ideias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticados (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma ideia (*focus imaginarius*), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. (Kant, *KrV*, Ak III 427-428)

No entanto, “tudo o que se funda sobre a natureza das nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 427). Embora não possamos comprovar que as ideias da razão pura têm elas mesmas uma aplicação necessária junto dos casos que uma experiência efetiva de cada vez nos oferece, deve ser, ainda assim, possível levar a cabo uma investigação do fundamento com que a nossa razão pura inelutavelmente procura fazer uma aplicação concreta das suas próprias ideias. Se a nossa investigação da aplicabilidade das ideias na experiência seguir esta via, o máximo que poderemos descortinar é a possibilidade de uma aplicação indireta e *sui generis* dessas mesmas ideias: uma tal via é, todavia, a única que a filosofia de Kant deixa em aberto. Só se a razão, dentro dos limites do que é possível numa experiência, tiver de se deixar guiar no decurso da determinação teórica ou prática da existência das nossas aparições por uma posição ilusória das suas próprias ideias é que a tais ideias pode ser concedido algum tipo de aplicabilidade objetiva: ao determinarem a atividade da razão tanto no domínio teórico quanto no domínio prático, as ideias agirão, em tal caso, pelo menos como coadjuvantes da determinação efetiva da existência de objetos dados.

Para que as ideias, enquanto fundamentos subjetivos dos atos factuais da nossa razão, possam ser apreendidas na sua totalidade como fundamentos da atividade sintética da nossa razão quer no foro prático, quer no foro teórico, será, contudo, necessário começar por um tipo de atividade que é comum a ambos os foros: é que tanto na determinação prática, quanto na determinação teórica da existência de um objeto, a razão esforça-se inelutavelmente por reconduzir todo o seu conhecimento a uma forma sistemática. Ainda que os sistemas científicos produzidos pela razão difiram, como tal, no que diz respeito ao seu conteúdo – e. g. se a metafísica que se procura estabelecer é uma metafísica dos costumes ou uma metafísica da natureza –, a forma de todo sistema científico racional será, deste modo, comum porque promana de uma mesma atividade sistematizante da nossa razão. Por analogia com a construção de um edifício, Kant apelida, aliás, de “arquitetónico” o interesse que subjaz a tal esforço e descreve, também, a ideia geral de sistema que o acompanha numa *Arquitetónica da razão pura*. A nossa investigação daquelas que são, na filosofia de Kant, as possibilidades e limites da aplicação das ideias da razão pura à experiência terá, pois, de centrar em tal *Arquitetónica*.

## 4.2. A futuridade da filosofia como esforço arquitetônico da razão

A *Crítica da razão pura* divide-se capitalmente numa *Doutrina transcendental dos elementos* e numa *Doutrina transcendental do método*, “[...] na qual pouco de substancial podia [Kant] acrescentar às centenas de páginas que a precediam, porque os “elementos” do método estavam já delineados desde a Estética e, sobretudo, desde a Analítica transcendental” (Market, “Kant y la cuestión del método”, p. 103). A diferença entre uma e a outra provém, de facto, de uma diferença não no material, mas sim na forma e função: ambas as *Doutrinas* refletem sobre o edifício bem-fundado e coeso em que a totalidade do conhecimento da razão pura teórica, i. e. a metafísica, consiste, mas, enquanto a doutrina transcendental dos elementos se limita a identificar os “materiais e [...] para que que tipo de edifício, altura e solidez seriam suficientes”, a doutrina transcendental do método traça antecipadamente o plano “de um edifício, de acordo com os materiais de que dispomos, e ao mesmo tempo proporcionalizado às nossas necessidades” (Kant, *KrV*, Ak III 465). As tarefas propedêuticas que uma crítica da razão pura deverá levar a cabo serão, pois, análogas às etapas preparatórias da construção de um edifício: primeiro a recolha dos elementos de todo nosso conhecimento *a priori* e a determinação dos limites da faculdade a que somos por meio deles capacitados (*doutrina transcendental dos elementos*), depois a fixação dos métodos a usar na produção de conhecimentos de acordo com a natureza da nossa faculdade de conhecer (*disciplina da razão pura*) e por fim a projeção do sistema de toda a nossa metafísica possível (*arquitetónica da razão pura*) de acordo quer com a natureza da nossa faculdade de conhecer, quer com a finalidade do uso do próprio sistema (*cânone da razão pura*). Tal finalidade encontra-se, contudo, de antemão fixada não por uma necessidade teórica da razão, mas sim por uma sua necessidade prática pura cuja validade é, enquanto tal, à partida independente das condições que possibilitam teoricamente a experiência (Kant, *KrV*, Ak III 518-520). O edifício da metafísica futura erguer-se-á, assim, na confluência de elementos de ordem teórica e de ordem prática, os quais devem poder conformar-se harmoniosamente uns aos outros apesar de o método a seguir e a finalidade a cumprir assentarem em fundamentos de determinação constitutivamente heterogêneos.

Ora, Kant divide o nosso conhecimento conforme as suas fontes sejam quer os dados que de cada vez recebemos através dos sentidos (conhecimento histórico), quer os princípios internos da razão que descobrimos mediante uma reflexão transcendental sobre a nossa faculdade de conhecer (conhecimento racional). Mas esta classificação tem ainda

de ser especificada conforme um outro parâmetro: a nossa relação com tais fontes pode, como efeito, ser considerada de um ponto de vista objetivo desde que reflitamos sobre as instâncias em que a verdade deste ou daquele conhecimento em última instância assenta. Pode, contudo, também ser considerada de um ponto de vista subjetivo desde que tratemos da origem de que cada ser humano, ao adquirir este ou aquele conhecimento nas suas circunstâncias particulares, o está de cada vez efetivamente a haurir independentemente do “lugar” em que tal conhecimento transcendentemente esteja implantado, i. e. sem considerar se tal conhecimento corresponde a objetos reais em virtude de dados que só podem ser recolhidos numa experiência efetiva, ou então em virtude dos princípios inerentes à nossa razão que antes de tudo possibilitam e constroem a própria experiência efetiva (Kant, *KrV*, Ak III 540-541). Esta distinção, embora possa inicialmente parecer acessória ao projeto de identificação das fontes do saber de que o género humano é efetivamente capaz, revela-se, na verdade, ser fundamental para a compreensão da estrutura de certos elementos desse projeto: é, afinal, o que permite fazer sentido do facto de um saber enquanto tal racional poder ser subjetivamente adquirido por meio de uma “história”, i. e. – de acordo com o significado que este termo tem em expressões como “história natural” – um compêndio de dados separadamente recolhidos a partir de impressões sensitivas. Esta possibilidade é especificamente reconhecida por Kant nos primeiros parágrafos da segunda edição da *Crítica da razão pura*:

Não resta dúvida de que todo nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo conhecimento tem o seu início.

Se, porém, todo conhecimento se inicia com a experiência [*mit* der Erfahrung anhebt] isso não prova que todo ele se origine a partir da experiência [*aus* der Erfahrung entspringt]. Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através de impressões sensíveis e daquilo que a nossa capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los. (Kant, *KrV*, Ak III 27)

Mas cada ciência fundada em princípios imanentes do conhecimento *a priori* terá ou não, em Kant, a possibilidade de ser subjetivamente adquirida *a posteriori* conforme o método que nela apropriadamente se emprega para determinar a verdade: a matemática e a lógica têm, por exemplo, de ser adquiridas por via *a priori* porque, por um lado, a verdade matemática só se comprova mediante a sua exposição numa intuição *a priori* (Kant, *KrV*, Ak III 541-542) e, por outro, a verdade lógica obtém-se por via de uma reflexão sobre as condições *a priori* que determinam universalmente o nosso pensamento – i. e., a nossa faculdade de formular juízos e conceitos – independentemente da possibilidade de dar a tal pensamento um conteúdo real. A física admite, contudo, de tal modo a possibilidade de ser adquirida historicamente que tinha até então procedido por meio de interrogações dirigidas à natureza tal como nos é dada na experiência efetiva. O facto de a razão ter de ter já formulado à partida com base nos seus próprios recursos as hipóteses com que irá então interrogar a natureza é, certamente, um sinal de que toda a física está, em última instância, transcendentalmente fundada sobre princípios inerentes à própria razão. Todavia, ainda que, por exemplo, a lei da inércia possa ser racionalmente deduzida mediante a aplicação dos princípios da possibilidade da experiência ao conceito geral de matéria de modo a constituir uma mecânica pura (Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 543-544), esta lei foi pela primeira vez comprovada mediante uma investigação ativa da experiência efetiva sob a alçada de uma orientação de início era meramente hipotética:

Quando Galileu fez rolar no plano inclinado as esferas, com uma aceleração que ele próprio escolhera, [...] foi uma iluminação para todos os físicos. Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar às aparições concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, mas antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta. (Kant, *KrV*, Ak III 10)

O lugar que a filosofia ocupa na encruzilhada entre os princípios objetivos do conhecimento *a priori* e as condições subjetivas da sua aquisição é, contudo, singular

entre todas as ciências. “Filosofia” pode, em sentido lato, ser entendido como um sinónimo de “metafísica”, i. e. como o epíteto de qualquer conhecimento racional por conceitos, mas o que Kant entende por filosofia é, em sentido próprio, o sistema que em si mesmo subsume toda a metafísica possível e no seio da qual todo conhecimento racional por conceitos se articula entre si e forma uma totalidade ordenada (Kant, *KrV*, Ak III 541-542). A filosofia seria, neste sentido mais próprio, o objeto e o fim singulares de uma arquitetónica da razão pura, i. e. o sistema bem-fundado e coeso do conhecimento racional por conceitos tal como a nossa razão antecipadamente o projeta.

Como acabámos de observar, a metafísica em sentido lato pode ser adquirida de modo *a priori*: no que diz respeito à totalidade do conhecimento racional por conceitos, o tronco do conhecimento analítico *a priori* (lógica geral) só pode, aliás, ser haurido por meio de uma reflexão do pensamento puro sobre si mesmo. Do lado tronco do conhecimento sintético *a priori*, a metafísica das condições que possibilitam antes de tudo a experiência (filosofia ou lógica transcendental) só pode ser obtida por meio de uma reflexão da razão sobre a origem, extensão e limites da faculdade de conhecer que de facto é a sua. As metafísicas que incidem sobre domínios particulares da experiência – a física racional e também, eventualmente, uma psicologia racional extremamente modesta – admitem, no entanto, quer a possibilidade de serem adquiridas *a priori*, quer a possibilidade de serem adquiridas *a posteriori*. No que diz respeito à lógica, seja ela geral ou transcendental (Kant, *KrV*, Ak III 77-79), o entendimento puro fornece-nos, portanto, princípios que podem ser empregues na dedução *a priori* das proposições do sistema: uma proposição será um teorema da lógica geral se se comprovar que é uma condição da não-contradição do pensamento consigo mesmo, ao passo que será um teorema da lógica transcendental se se comprovar que é uma condição da possibilidade da experiência. Deste último corpo doutrinal sistemático – cujos teoremas Kant também apelida de “princípios”, mas que estão todos eles subsumidos no princípio supremo da possibilidade da experiência – derivam, então, por aplicação às determinações empíricas mais gerais dos objetos da experiência, os princípios supremos da física e da psicologia racional.

Ora, tal como ambas as lógicas, a filosofia em sentido próprio não pode ser haurida de qualquer fonte subjetivamente *a posteriori*: todos os sistemas filosóficos que possam ser casuisticamente aprendidos por meio de lições ou de um estudo da história da filosofia devem ser considerados meros exemplos da aplicação de princípios filosóficos cuja validade só pode ser determinada mediante a consulta das fontes comuns e *a priori* da

própria razão pura humana (Kant, *KrV*, Ak III 540-542). De modo geral, a filosofia enquanto sistema de todo o conhecimento racional por conceitos possui, portanto, uma fonte objetivamente racional – i. e. discursiva *a priori* –, pois pode ser definida como a reflexão da razão pura tanto sobre os princípios puros do seu conhecimento, quanto sobre a extensão do conhecimento racional que deles resulta. Mas, ao contrário da lógica nas suas expressões particulares, a filosofia não pode indicar um princípio teórico supremo do qual as condições de uma necessária e universal articulação de todo o conhecimento racional seja deduzível. Os princípios supremos da metafísica da natureza podem, com efeito, ser deduzidos mediante uma crítica da razão pura teórica, ao passo que o princípio supremo da metafísica dos costumes pode ser analogamente clarificado por meio de uma crítica da razão prática (Kant, *KpV*, Ak V 15-16). Mas a determinação da possibilidade de articulação entre os princípios teóricos e os princípios práticos da razão é, apesar de tudo, um momento constitutivo do traçado da planta do sistema de toda metafísica teórica possível: a possibilidade da metafísica é dada pelo princípio da não-contradição quanto à forma e pelo princípio da possibilidade da experiência quanto ao conteúdo, mas a finalidade da metafísica – em conformidade à qual tem de estar projetada, no seio das suas possibilidades, a planta da articulação própria de todos os seus elementos – é, naturalmente, de foro prático e admite ainda duas possibilidades.

A filosofia pode, por um lado, constituir-se sob a orientação daquele que é o interesse particular das comunidades científicas – nomeadamente, a curiosidade do saber pelo saber –, caso em que terá uma ordenação meramente escolástica e, deste modo, alheia aos interesses do género humano como um todo. Mas a filosofia pode, por outro lado, constituir-se sob o governo dos interesses essenciais da nossa razão (Barata-Moura, *Kant e o conceito de filosofia*, 129-131), os quais são *eo ipso* intrínsecos à totalidade do género humano e, como tal, capazes de despertar em toda a humanidade o interesse pela metafísica (Kant, *KrV*, Ak III 542-543). Kant apelida este último tipo de filosofia de “cósmica” não porque corresponda a uma ideia cosmológica de mundo enquanto totalidade de todos os objetos naturais ligados entre si por relações de condicionalização (Kant, *KrV*, Ak III 283-290), mas sim porque corresponde ao conceito antropológico de mundo: é que a antropologia pertence, em Kant, a um modo de conhecimento designado “conhecimento do mundo”, o qual consiste numa recolha de observações empíricas de objetos naturais sob o ponto de vista da possível relação que o género humano possa com eles manter. Este ponto de vista – também chamado de “pragmático” na medida em que

dá a ver o modo de aplicarmos as nossas habilidades na realização de qualquer um dos nossos fins sobre a superfície da Terra (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 469) – produz, então, mediante a sua aplicação ao género humano enquanto dado efetivo da experiência, uma ciência de como o ser humano se pode usar a si mesmo e a todos os outros seres humanos em vista aos mais variados fins (Barata-Moura, “Kant ou le sens pragmatique d’une Anthropologie”, 24-36).

A *Antropologia de um ponto de vista pragmático* é, pois, um conhecimento de todo o mundo e para todo o mundo no sentido em que é um conhecimento do género humano que pode interessar a toda a humanidade na diversidade dos seus fins: será, em suma, uma antropologia cósmica na medida em que versa sobre cada um de nós em comum enquanto se destina a cada um nós em comum. A conceção da antropologia como um conhecimento pragmático de todo o mundo não é, contudo, uma inovação do período mais tardio do seu pensamento. Apesar de uma obra com o título *Antropologia de um ponto de vista pragmático* só ter sido publicada em 1798, esta obra foi elaborada com base nas *Lições de antropologia* que Kant lecionou na Universidade de Königsberg entre 1772 e 1796. Ora, nas transcrições dos primeiros cursos – que são contemporâneos da redação da primeira *Crítica* –, o conceito de antropologia como um conhecimento do mundo está já explicitamente formulado (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 469-470).

Para Kant, apenas a filosofia cósmica é, propriamente falando, filosofia. Isto porque, embora a pessoa que dá regras ao sistema total da metafísica possível a partir dos seus próprios interesses particulares tenha de se limitar a falar em seu próprio nome, a pessoa que dá leis à metafísica de acordo com interesses comuns legisla, não em nome deste ou daquele ser humano possuidor de razão, mas em prol da mesma razão humana que em cada um nós reside. Ainda que as realizações da matemática, da física ou da lógica tenham de ser fundamentadas sobre uma crítica da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, “o matemático, o físico, o lógico” comportam-se como meros “artífices da razão” [*Vernunftkünstler*] (Kant, *KrV*, Ak III 542) ao exercerem as suas faculdades do conhecimento *a priori* sem simultaneamente questionarem que finalidade tal uso possa ter aos olhos da nossa razão e, por conseguinte, do género humano como um todo. A matemática, a física e a lógica fornecem um vasto material à crítica, mas a filosofia não pode copiar a forma e o método destas ciências sob pena de responder ao interesse particular dos filósofos e não às finalidades imanentes da razão que é património comum

de toda a humanidade. Só o filósofo em sentido cósmico poderá ser, por conseguinte, um “legislador da razão humana” (Kant, KrV, Ak III 542), pois é apenas na medida em que nos podemos tornar uma personificação da razão comum do género humano não só no que diz respeito à operacionalização das suas próprias faculdades, mas também no que diz respeito às finalidades que nos motivam e orientam nessa mesma operacionalização, que tal coisa como uma ordenação do conhecimento metafísico de acordo com a natureza própria e comum da nossa razão se torna operacionalmente possível.

Mas, se os fins a que a filosofia cósmica remete todo nosso conhecimento *a priori* são essencialmente constitutivos da razão humana enquanto tal e, por isso, estritamente necessário e universais para, pelo menos, o género humano como um todo, é porque estes mesmos fins terão de ser *a priori* constitutivos do foro prático da nossa razão e, por conseguinte, o seu valor não poderá depender das inclinações particulares que o contacto empírico com este ou daquele objeto exterior vai despertando em cada indivíduo. Para Kant, a única determinação *a priori* possível da nossa vontade – i. e. a única determinação da nossa vontade que, concebivelmente, não dependa das nossas inclinações junto do mundo exterior – é aquela, todavia, que se baseia, não nos objetos de apetição que de cada vez compõem a matéria do nosso querer porque sensitivamente nos movem à ação, mas sim na própria forma pura de um querer racional em geral. Tal querer racional puro tem, aliás, de poder ser desde logo universalizável a todo e qualquer ser racional por nós concebível na medida em que pretenda ser um princípio de determinação intrínseco à estrutura da própria razão pura prática (Kant, *KpV*, Ak V 27). Ora, tal forma de um querer racional puro em geral apresenta-se ao ser humano como uma lei moral a que a sua vontade – embora possa sempre agir segundo móbeis sensíveis – está factualmente obrigada a submeter-se. Esta facticidade da lei moral relativamente à nossa vontade é, aliás, o único tipo de facticidade pura explicitamente reconhecida por Kant, a saber, o “facto de razão” (Grandjean, *Critique et réflexion*, 186-193) ou o facto de, no foro interior da consciência do nosso próprio dever, a lei moral que a razão pura prática por si mesma legisla – e cuja validade prescinde de toda referência quer à realidade, quer à possibilidade da natureza sensível – ser simultaneamente sentida como uma imposição interior capaz de determinar por si mesma a nossa vontade:

Mas, aqui, a regra prática diz que se deve simplesmente proceder de um certo modo. A regra prática é, pois, incondicionada, por conseguinte, apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática, mediante a qual a vontade é de um modo absoluto e imediato objetivamente determinada (pela

própria regra prática, que aqui constitui, pois, uma lei). Com efeito, a razão pura, prática em si, é aqui imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas, por conseguinte, como vontade pura determinada pela simples forma da lei, e este princípio de determinação é visto como a condição suprema de todas as máximas. A coisa é assaz estranha e não tem igual em todo o restante conhecimento prático. Com efeito, o pensamento a priori de uma legislação possível, pensamento que, por conseguinte, é simplesmente problemático, é ordenado incondicionalmente como lei, sem nada tirar da experiência ou de qualquer outra vontade exterior. [...] À consciência desta lei fundamental pode chamar-se um facto [*Faktum*] da razão, porque não se pode deduzi-la com subtileza de dados anteriores da razão, por exemplo, da consciência da liberdade (porque esta não nos é dada previamente), mas porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética *a priori* que não está fundada em nenhuma intuição, nem pura, nem empírica; [...]. No entanto, importa observar, a fim de se considerar, sem falsa interpretação, esta lei como dada, que não é um facto empírico mas o facto único da razão pura, que assim se proclama como originariamente legisladora [*sic uolo, sic jubeo*].

[...]

O facto anteriormente mencionado é inegável. Basta apenas analisar o juízo que os homens proferem acerca da conformidade das suas ações à lei: descobrir-se-á sempre, seja o que for que a inclinação possa opor, que a sua razão todavia, incorruptível e compelida por si mesma, confronta em qualquer altura a máxima da vontade numa ação com a vontade pura, isto é, consigo mesma, ao considerar-se como prática *a priori*. (Kant, *KpV*, Ak V 31-32)

O modo de ação que é inteiramente proveniente da própria constituição da razão pura prática – i. e. a ação moral – não pode, com efeito, ser motivada por qualquer objeto de apetição, mesmo que pensemos tal objeto como parte de uma natureza inteligível: os objetos são, enquanto objetos, invariavelmente representados como parte de um mundo quer sensível, quer inteligível, mas sempre exterior a nós mesmos. Nenhum objeto chegaria, como tal, a ter a capacidade de determinar a nossa vontade finita ou sequer de entrar em relação com as nossas faculdades se não fosse primeiro de tudo recebido por nós, i. e. se não afetasse a nossa sensibilidade (Kant, *KpV*, Ak V 22). Mas, embora uma determinação pura do agir tenha, pois, de ter como seu único motivo o princípio simplesmente formal da possibilidade interna de um querer racional em geral, é possível que as ações que realizamos com base neste princípio formal contenham, ainda assim, uma orientação *sui generis* a certos fins puros: uma vontade pode, com efeito, tender a certos fins sem ser afetada da correspondente apetição pelos mesmos se, ao ser determinada a querer esta ou aquela ação porque a própria forma de um querer puro em geral lhe corresponde, tal vontade for simultaneamente levada a produzir, mediante estas

ações, a existência de certo objeto, ao qual podemos, então, dizer que a nossa razão pura prática por sua própria essência tende (Kant, *KpV*, Ak V 57-58).

Aqueles fins que, com base na lei moral, a nossa razão determina deverem ser os produtos de uma vontade puramente determinada pela lei moral constituem, assim, um sistema teleológico *a priori* fundado no princípio único da moralidade, a saber, a forma do querer racional puro ou, por outras palavras, da própria razão pura prática. Ora, todos os fins que possam pertencer a este sistema, na medida em que pertencem a um sistema, serão completamente indissociáveis uns dos outros em virtude de provirem de um mesmo princípio comum. Qualquer fim que possamos ser levados a realizar em virtude do nosso respeito para com a lei da vontade pura será, por conseguinte, uma parte do nosso fim moral único. Tal fim será, assim, a destinação necessária e universal do género humano como um todo, pois a sua razão, que é – por um facto que promana dela mesma – pura em sentido prático, nos incita imediatamente à sua consecução sobre a superfície da Terra (Kant, *KpV*, Ak V, 107-111). A filosofia em sentido cósmico terá, então, por vocação a recondução de toda a metafísica possível a tal fim moral supremo, pois é nele que em si mesmo se subsume toda a obra de um querer racional puro concebível:

Quero presentemente deixar de lado o sucesso que tem a razão pura do ponto de vista especulativo e ocupar-me apenas dos problemas, cuja solução exprime o seu fim último, quer possa ou não alcançá-lo, e relativamente ao qual todos os outros fins possuem apenas o valor de simples meios. Estes fins supremos, por sua vez, segundo a natureza da razão, devem ter unidade para fazer progredir em comum aquele interesse da humanidade que não se encontra subordinado a nenhum outro superior.

O propósito final a que visa em última análise a especulação da razão, no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Relativamente a estes três objetos é apenas bastante diminuto o interesse simplesmente especulativo da razão e, com vista a esse interesse, dificilmente se empreenderia um trabalho tão fatigante, rodeado de tantos obstáculos, como o da investigação transcendental, pois é impossível extrair de todas as descobertas que se possam fazer sobre este assunto qualquer uso que prove a sua utilidade in concreto, ou seja, na investigação da natureza.

[...]

Se, portanto, estas três proposições cardeais nos não são absolutamente nada necessárias para o saber, e contudo são instantaneamente recomendadas pela nossa razão, a sua importância deverá propriamente dizer respeito apenas à ordem prática. (Kant, *KrV*, Ak III 518-519)

Como a sabedoria é “[...] a ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 254), a filosofia cósmica poderá, conseqüentemente, ser caracterizada como uma forma de sabedoria e o filósofo como uma exemplificação humana da mesma. A filosofia cósmica tem por vocação a recondução de toda a metafísica aos fins essenciais da razão humana, mas esses mesmos fins têm, por sua vez, de ser reconduzidos a um único princípio teleológico que confira quer aos interesses da nossa razão, quer à filosofia que sobre eles se funda uma unidade sistemática indissolúvel. Ora, o fim em que todas as tendências intrínsecas à própria estrutura da nossa razão pura se condensam e recolhem é o fim moral, que em si mesmo subsume todos os fins que o princípio da apetição racional pura determina como vocação última da nossa vontade. A filosofia em sentido cósmico será, pois, a sabedoria aplicada à metafísica ou até mesmo a sabedoria na sua mais alta expressão, já que tal filosofia não só reconduz a legislação do entendimento sobre a experiência (metafísica da natureza) à unidade derradeira de todos os fins possíveis sob o fim moral, como apoditicamente explicita último fim ao derivá-lo da legislação da razão pura prática sobre o dever (metafísica dos costumes). A recondução da metafísica da natureza à metafísica dos costumes na figura da sabedoria é, neste sentido, o próprio núcleo da filosofia cósmica tal como Kant a entende:

Mas, no seu uso prático, as coisas não correm melhor para a razão. Enquanto razão pura prática, procura ela para o praticamente condicionado (o que se baseia em inclinações e na necessidade natural) o igualmente incondicionado e, claro está, não como princípio determinante da vontade, mas, ainda que este tenha sido dado (na lei moral), a totalidade incondicionada do objeto [*Gegenstand*] da razão pura prática, sob o nome de bem soberano.

Determinar esta ideia praticamente, isto é, de modo suficiente, para a máxima da nossa conduta racional, constitui a doutrina da sabedoria e esta, por seu turno, enquanto ciência, é a filosofia tal como os antigos entediam a palavra, para os quais ela era uma indicação do conceito em que se deve colocar o soberano bem, e da conduta a seguir para o alcançar. Seria bom deixar a esta palavra o seu antigo significado de doutrina do soberano bem, na medida em que a razão se esforça por a constituir em ciência. Pois, por um lado, a condição restritiva inerente seria adequada à expressão grega (que significa amor da sabedoria) e seria, contudo, ao mesmo tempo suficiente para abranger, sob o nome de filosofia, o amor da ciência, por conseguinte, de todo conhecimento especulativo da razão enquanto ela é útil tanto para esse conceito como para o princípio prático de determinação e, no entanto, sem perder de vista o objetivo capital em virtude do qual unicamente ela se pode chamar doutrina da sabedoria. (Kant, *KpV*, Ak V 108)

Mas o facto de a filosofia cósmica se identificar com a sabedoria coloca um desafio particular a quem queira aprendê-la historicamente: ao passo que a física se respalda no princípio da possibilidade da experiência, o qual torna imediatamente necessária a existência de leis na nossa experiência efetiva – leis essas que podem, até, ser em alguns casos comprovadas mediante a sua dedução a partir das condições que possibilitam a nossa experiência em geral –, a filosofia, enquanto sabedoria, não se pode respaldar num semelhante princípio da sua possibilidade em geral. Para que exemplos de sabedoria pudessem, antes de tudo, existir no mundo sensível seria necessário que a faculdade de apetição humana que podemos efetivamente observar em nós mesmos ou em outros seres humanos como um dado empírico quer do sentido interno, quer dos sentidos externos se pudesse tornar inteiramente conforme ao que lhe prescreve a lei moral. Só se a nossa razão for capaz de transcender a simples consciência, que ela mesma legisla para si mesma como um facto, da simples possibilidade de uma determinação pura da vontade ao determinar efetiva e inteiramente a nossa vontade a agir com base na lei é que podemos afirmar que a sabedoria – e, com ela, a filosofia – pode ser concretizada no mundo sensível (Barata-Moura, *Kant e o conceito de filosofia*, 147-153).

O dever a que estamos sujeitos pela nossa razão prática pura retira, contudo, a sua pureza precisamente do facto de a ele estarmos sujeitos independentemente do âmbito de possibilidades que o ser humano efetivamente demonstra no que diz respeito à determinação da sua conduta. A lei moral preserva, deste modo, toda a sua validade *a priori* independentemente de se as ações a que estamos obrigados “ainda *não aconteceram* e talvez não venham a acontecer” (Kant, *KrV*, Ak III 372), ou mesmo tendo em conta que “[...] é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (Kant, *GMS*, Ak IV 407). O facto de a lei moral preservar toda a sua validade normativa independentemente da possibilidade de a aplicarmos efetivamente à experiência é, aliás, o que conduz Kant à infirmação de qualquer possibilidade de a nossa razão pura explicar teoricamente como ela mesma pode ser prática *in concreto*:

Mas a pretensão legítima até da razão humana comum à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão relativamente a causas determinantes puramente subjetivas, as quais conjuntamente constituem o que pertence somente à sensação [*Empfindung*] e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade [*Sinnlichkeit*].

[...]

Mas a razão excederia então todos os seus limites se se aventurasse a explicar como é que a razão pura pode ser prática, o que seria de todo em todo a mesma tarefa que explicar como a liberdade seria possível.

Pois nós nada podemos explicar senão o que podemos fazer remontar [*zurückführen*] a leis cujo objeto pode ser dado numa qualquer experiência possível. A liberdade, porém, é uma mera ideia cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada de forma alguma de acordo com leis naturais e, por conseguinte, também não em nenhuma experiência possível; que, portanto, porque nunca nela poderá estar subsumido [*untergelegt werden mag*] um exemplo de acordo com uma analogia qualquer, nunca poderá ser concebida ou sequer observada [*eingesehen werden kann*]. (Kant, *GMS*, Ak IV 457-459)

A nossa razão pura possui em si mesma princípios do entendimento puro que determinam o que pode de facto acontecer na natureza, natureza essa que incluirá também as ações do género humano resultantes do exercício efetivo da sua razão prática (Kant, *KrV*, Ak III, 369-373). Mas a nossa razão contém também um único princípio prático puro que nos impõe o que devemos e, portanto, deveríamos poder fazer independentemente de quais atos possam, de acordo com os supramencionados princípios puros do entendimento, existir efetivamente na natureza sensível (Kant, *KrV*, Ak III 524). Ainda que estes dois tipos de princípios sejam irreduzíveis entre si e configurem, por conseguinte, dois domínios de possibilidade radicalmente distintos, a compossibilidade de ambos é, contudo, uma questão que é inelutavelmente levantada pela nossa razão. Por mor de ter imposto imediatamente a si mesma como um facto a possibilidade de a vontade humana agir perfeitamente de acordo com o que a lei moral lhe obriga, a razão pura prática vê-se, de facto, forçada a postular a existência de certos princípios puros que são, enquanto tal, inteiramente alheios à finalidade e ao âmbito de todo o exercício do nosso entendimento (Kant, *KpV*, Ak V 119-122). No entanto, tais postulados da razão pura prática induzem espontaneamente a nossa razão pura a procurar uma confirmação teórica das afirmações transcendentais que são, de facto, originariamente constitutivas da sua função prática: a determinação da compossibilidade da razão pura prática e da razão pura teórica não é, portanto, a unificação artificiosa de duas faculdades distintas, mas sim a explicitação das relações inconscientes que, por uma questão de facto, a função prática e a função teórica de uma mesma razão pura já sempre mantêm entre si. Como os princípios *a priori* da possibilidade prática de uma ação não são, todavia, condicionáveis pelos princípios *a priori* da possibilidade teórica de uma ação, os mesmos princípios práticos que a razão pura impõe como fundamentos da possibilidade de realizar ações morais no

mundo não serão, igualmente, determináveis pelos princípios de todo o nosso conhecimento como sendo efetivamente capazes de por si só produzir uma conduta perfeitamente moral. De modo a determinar, por uma via especulativa *a priori*, a possibilidade prática de que a lei moral seja cumprida, a razão pura humana vê-se, portanto, forçada a partir de hipóteses que transcendem todo o domínio de aplicabilidade dos seus próprios princípios teóricos, i. e. vê-se forçada a admitir princípios hipotéticos que, apesar concebivelmente reais num mundo somente inteligível, transcendem inteiramente o que nos pode ser dado na experiência:

A razão pura contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da possibilidade da experiência, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontrados na *história* do ser humano. Com efeito, como ela proclama que esses atos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer e deve também ser possível uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral, enquanto a unidade sistemática natural não pode ser demonstrada segundo *princípios especulativos da razão* [...].

Chamo mundo moral, o mundo na medida em que está conforme a todas as leis morais (tal como pode sê-lo, segundo a liberdade dos seres racionais e tal como deve sê-lo, segundo as leis necessárias da moralidade). O mundo é assim pensado apenas como mundo inteligível, pois nele se faz abstração de todas as condições (ou fins) da moralidade e mesmo de todos os obstáculos que esta pode encontrar (fraqueza ou corrupção da natureza humana). Neste sentido é, pois, uma simples ideia [...]. (Kant, *KrV*, Ak III 524-525)

A possibilidade de o ser humano se tornar efetivamente sábio e fazer filosofia no sentido próprio do termo não pode, deste modo, ser teoricamente determinada *a priori* senão a título de hipótese intelectual, i. e. como algo que pode ser pensado pela nossa razão pura, mas cuja correspondência a objetos não pode ser verificada por via teórica. Enquanto a experiência nos oferece de facto exemplos de uma prática da física cuja correspondência às leis do entendimento puro pode ser comprovada *a priori*, os exemplos de uma prática filosófica que possamos recolher da experiência nunca terão, como tal, o garante de estarem fundadas sobre um fundamento da unidade *a priori* entre a finalidade moral de todo ser praticamente racional – a qual está unicamente sujeita à lei do que deve acontecer – e as apetições empíricas que podem ser, de facto, os fins de cada ser humano concreto: “[...] a moralidade das nossas ações [...], fica-nos pois completamente oculta. [...] em que medida o efeito puro se deve atribuir à liberdade, em que medida à simples natureza [...] é o que ninguém pode [...] julgar com inteira justiça” (Kant, *KrV*, Ak III 373). Mas, como a nossa razão não pode colher o fundamento da unidade das leis da

natureza com a lei moral numa qualquer experiência efetiva, nem se pode apoderar dele diretamente em si mesma, não lhe terá sido, assim, efetivamente concedido um método – seja histórico, seja racional – para adquirir subjetivamente uma filosofia devidamente fundada, i. e. uma filosofia cósmica:

Por outro lado, também não seria mau desencorajar a presunção daquele que ousa arrogar-se o título de filósofo, ao apresentar-se-lhe já, mediante a definição, o critério da avaliação de si mesmo, que muito rebaixaria as suas pretensões; com efeito, ser um professor de sabedoria poderia certamente significar algo mais do que um aluno que nem sempre chegou assaz longe para se guiar a si mesmo, e ainda menos para guiar outros com a esperança de um fim tão elevado; isso significaria um mestre no conhecimento da sabedoria, o que quer dizer mais do que aquilo que a si se atribuirá uma pessoa [*Mensch*] modesta, e a filosofia, tal como a sabedoria, permaneceria sempre um ideal que, objetivamente, só na razão é plenamente representado mas, subjetivamente, para a pessoa, constitui apenas o objetivo do seu esforço incessante; e somente está autorizado a estar na posse desse ideal, sob o nome apropriado de filósofo, aquele que pode também estabelecer, como exemplo, o efeito infalível da mesma (no domínio de si mesmo e no interesse indubitável que ele toma sobretudo pelo bem geral) na sua pessoa: eis o que os antigos exigiam para se poder merecer aquele título honroso. (Kant, *KpV*, Ak V 108-109)

A filosofia – enquanto arquitetónica do sistema total dos conhecimentos metafísicos da razão de acordo com a sua concatenação moralmente teleológica – revela-se, em suma, uma ciência cuja necessidade se encontra transcendentalmente fundada em princípios da nossa razão prática pura, mas para a qual não temos, factualmente, um método que a operacionalize perfeitamente no mundo sensível. Ao contrário do que sucede com a física, não podemos assumir que os sistemas filosóficos que podem ser recolhidos por meio da história ou do ensino da filosofia sejam exemplos de uma prática filosófica efetiva, i. e. exemplos de uma sabedoria acabada. Cada sistema filosófico é antes um exemplo do ato de filosofar, i. e. de um ato que aspira e se esforça por realizar a filosofia sem conseguir, contudo, alguma vez efetivamente dispor dela enquanto sistema acabado e transcendentalmente fundado de toda metafísica possível. Daquele que será o derradeiro problema da filosofia – a saber, a recondução da metafísica da natureza à metafísica dos costumes – deriva, por isso, um problema fundamental que de cada vez se coloca a todo ser humano, nomeadamente, o da possibilidade de conciliar a virtude, que exige total autonomia relativamente às inclinações, com a nossa natureza, que é levada por essas inclinações a procurar os fins empíricos que compõem a sua felicidade (Kant, *KpV*, Ak V 110-113). Este problema afeta, por sua vez, a possibilidade de determinar

transcendentalmente a possibilidade da própria filosofia. A filosofia só, pode, portanto, ser feita mediante um esforço infinito de reflexão sobre as fontes *a priori* do conhecer e do agir racionais, reflexão essa que nos permite certamente desenvolver o nosso conhecimento quer da metafísica da natureza, quer da metafísica dos costumes, mas que nunca nos permitirá reduzir definitivamente a um único fundamento de determinação tanto as leis do que deve acontecer quanto as leis do que de facto acontece, já que tal ato requereria uma sabedoria que, em virtude da constituição da nossa vontade finita, não nos foi dado possuir.

Ora, Kant expressa este carácter infinito ou sempre futuro da filosofia ao afirmar que ela é, quando considerada objetiva e não subjetivamente – i. e. não como o compêndio de cada sistema filosófico proposto ao longo da história (Barata-Moura, *Kant e o conceito de filosofia*, 140-144) –, “[...] uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas de que procuramos aproximar-nos por diferentes caminhos [...]”. Ainda que possamos colher do estudo da filosofia certos princípios gerais do filosofar, teremos, como tal, inevitavelmente de respeitar o “[...] direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los” (Kant, *KrV*, Ak III 542). Analogamente, o conceito cósmico de filosofia é “[...] personificado e representado no ideal do filósofo, como um arquétipo”, pelo que “[...] seria demasiado orgulhoso chamar-se a si próprio um filósofo e pretender ter igualado o arquétipo, que não existe a não ser em ideia” (Kant, *KrV*, Ak III 542). O lugar que a filosofia ocupa na sistematização kantiana da faculdade humana de conhecer não pode, portanto, ser inteiramente compreendida sem uma investigação da análise das ideias da razão que Kant leva a cabo na *Dialética transcendental*. Ao se colocar em questão a possibilidade de tais ideias se tornarem operativas numa experiência efetiva, é a própria possibilidade da filosofia que se torna, enquanto tal, questionável.

Tendo em conta o facto de que tanto a filosofia quanto o filósofo existem, em Kant, apenas “na ideia” em função dos fundamentos práticos do ato cósmico de filosofar enquanto putativa expressão do carácter sábio de uma vontade arquetipicamente perfeita, a orientação que daremos a esta investigação terá, assim, de se focar sobre as ideias da razão na sua expressão prática – a liberdade, a imortalidade da alma e o Sumo Bem – e só então se poderá voltar para as mesmas ideias na sua expressão teórica – o mundo, a alma e o Ser Supremo. Esta orientação inverte aparentemente a ordem das *Críticas*, mas é, todavia, de consistente com o pensamento de Kant na medida em que segue a

genealogia que este mesmo propõe para as nossas ideias no decurso da história humana. Ainda que a ordem em que os atos das nossas faculdades se realizam *in concreto* não tenha de corresponder necessariamente à ordem pela qual esses mesmos atos derivam *in abstracto* das condições de possibilidade do conhecer e do agir, a ordem pela qual as ideias quer práticas, quer teóricas derivam logicamente dos interesses da nossa razão corresponde, por isso, apesar de tudo à ordem em que tais ideias se teriam realizado historicamente:

É bastante digno de nota, embora naturalmente não possa acontecer outra coisa, que na infância da filosofia os homens tenham começado por onde hoje preferimos concluir, isto é, tenham-se dado primeiro o conhecimento de Deus e a esperança ou mesmo a natureza de um outro mundo. Por mais grosseiras que fossem as ideias religiosas introduzidas pelos antigos costumes, que subsistiam do estado bárbaro dos povos, isto não impediu a parte mais ilustrada de se dedicar a investigações livres a esse respeito e compreendeu-se facilmente que não podia haver maneira mais sólida e mais certa do que a boa conduta para agradar à potência invisível que governa o mundo e ser assim feliz, pelo menos numa outra vida. A teologia e a moral foram, por isso, os dois motores, ou melhor, os dois pontos de referência de todas as especulações racionais, às quais, posteriormente, ninguém mais deixou de se dedicar. A primeira, no entanto, foi propriamente o que levou pouco a pouco a simples razão especulativa à atividade que depois se tornou tão famosa pelo nome de metafísica. (Kant, *KrV*, Ak III 550)

### 4.3. A idealidade como caráter prático do filosofar

A moral kantiana concretizar-se-ia, assim, na figura de uma vontade que agisse unicamente a partir de princípios inerentes à constituição da razão pura prática, princípios esses que seriam, assim, independentes daquela que é de cada vez a matéria sensível do nosso querer. Mas, se nada pode determinar tal vontade pura a não ser a razão pura prática, o fundamento único da sua apetição será a própria forma pura de um querer racional em geral, pois, se a vontade pura é determinada pela constituição imanente da razão prática independentemente de toda e qualquer referência a objetos de uma apetição empírica possível, nada mais a poderá determinar a não ser as condições formais de toda a legislação prática da razão sobre a vontade (Kant, *KpV*, Ak V 27-30). Ora, as condições da possibilidade formal de uma legislação prática em geral, quando apreciadas na sua pureza, restringem-na ao ponto de a partir delas se poder formular um princípio do querer puro em geral: se a vontade pura é aquela que se funda exclusivamente sobre as fontes comuns da razão prática independentemente de toda referência a qualquer forma de sensibilidade, então a legislação que a determina terá de ser estritamente universal e necessária para todo ser praticamente racional concebível, ou seja, não só para seres racionais finitos e, deste modo, sensíveis tal como o ser humano. Na medida em que se nos impõe imediatamente como uma obrigação absoluta conformar o nosso querer a tal forma, afirma Kant que estamos sujeitos a um imperativo categórico cuja formulação mais originária, corresponde, precisamente, à imposição prática de uma conformação das regras ou máximas da nossa vontade às condições de uma legislação da razão prática pura sobre todos os seres praticamente racionais:

Ora, este princípio da moralidade, justamente por causa da universalidade da legislação que faz dele o fundamento formal supremo da determinação da vontade, sem ter em conta as diferenças subjetivas do mesmo, é proclamado pela razão como uma lei para todos os seres racionais na medida em que eles, em geral, têm uma vontade, isto é, uma faculdade de determinar a sua causalidade pela representação de regras, por conseguinte, enquanto são capazes de ações segundo princípios, portanto também segundo princípios práticos a priori (pois só estes têm aquela necessidade [*Notwendigkeit*] que a razão exige para um princípio). Não se limita, portanto, unicamente aos seres humanos, mas estende-se a todos os seres finitos que possuem razão e vontade; mais, engloba até o ser infinito enquanto inteligência suprema. (Kant, *KpV*, Ak V 32)

Mas a vontade humana tem, em virtude de ser simultaneamente uma causa subsumida no todo das cadeias causais da natureza, de conter irredutivelmente em si

mesma um fundamento de determinação que nela suscite uma apetição por fins empíricos: na medida em que estão dadas e podem ser conhecidas mediante percepções, as ações que promanam da nossa vontade têm de estar subsumidas na categoria da causalidade e, como tal, a sua existência tem de poder ser causalmente determinada pela existência empírica de uma outra aparição (Kant, *KpV*, Ak V 94-99). No caso da nossa vontade empírica, a existência de diversos objetos exteriores causa as inclinações que, de um ponto de vista estritamente teórico, determinam com necessidade natural ou, mais precisamente, necessidade psicológica a totalidade das nossas ações (Kant, *KpV*, Ak V 43-44). Como a nossa vontade está, assim, continuamente sujeita à influência de móveis empíricos diversos e contém, por conseguinte, irreduzivelmente um fundamento de determinação prático que a faz desviar-se do seu imperativo categórico, tal imperativo só nos pode sujeitar, no máximo, à obrigação de um infundável processo de purificação da nossa vontade relativamente aos obstáculos que a sua própria natureza sensível continuamente coloca à realização da sua destinação moral derradeira. O imperativo categórico não pode, por conseguinte, ser alguma vez efetivamente a lei da nossa vontade.

Ora, os fins que o imperativo categórico determina como realizáveis somente por meio de uma vontade pura efetiva constituem um sistema teleológico que, por estar fundado sobre a própria essência da razão prática pura, constitui o único valor absoluto possível para qualquer vontade racional. Este Supremo Bem seria, igualmente, o sistema dos fins efetivamente produtíveis por uma vontade santa que tivesse o poder para tal (Kant, *KpV*, Ak V 127-131), i. e. por uma vontade onipotente cuja apetição não pudesse ser contrariada pela influência de inclinações empiricamente adventícias. Tal vontade seria, portanto, necessária e efetivamente pura (Kant, *KpV*, Ak V 32). Mas, como uma vontade santa não poderia admitir em si mesma um único móbil empírico como fundamento de determinação da sua apetição, um tal arquétipo do querer limita-se a ser, na filosofia de Kant, a causalidade de um Ente que, como a sua existência contraria os princípios da possibilidade da experiência, só poderia hipoteticamente existir na única realidade que, concebivelmente, não está sujeita a esses mesmos princípios. A ideia de uma vontade santa é, assim, uma ideia ou um ser de razão (Kant, *KrV*, Ak III 381-382), pois é a autoprojção do limite estritamente racional da moralidade da nossa vontade sobre o fundamento suprassensível da natureza sensível, projeção essa que serve, então, de arquétipo e ponto de referência assintótico de todo o progresso moral efetivo:

Na inteligência suprema, o livre-arbítrio é com razão representado como incapaz de qualquer máxima que não pudesse simultaneamente ser lei objetiva, e o conceito de santidade, que por isso lhe convém, não a coloca de facto acima de todas as leis práticas, mas sim acima de todas as leis praticamente restritivas [*praktisch einschränkende*], por conseguinte, fora da obrigação [*Verbindlichkeit*] e do dever [*Pflicht*]. Esta santidade da vontade é, contudo, uma ideia prática que deve necessariamente servir de arquétipo [*Urbild*] ao qual os seres racionais finitos têm unicamente o direito de se aproximar até ao infinito; o qual a lei pura dos costumes [*reine Sittengesetz*], que é, portanto, chamada de santa, lhes põe constante e retamente diante dos olhos; a partir do qual estar seguro do progresso em curso das suas máximas até ao infinito [*ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen*] e da sua persistência [*Unwandelbarkeit*] na contínua progressão, i. e. a virtude, é o que de mais elevado pode obrar [*bewirken*] uma razão prática finita; a qual, por outro lado, pelo menos como faculdade naturalmente adquirida, nunca pode estar consumada [*vollendet*] porque, em tal caso, a certeza nunca se torna certeza apodítica, e, enquanto persuasão [*Überredung*], é muito perigosa. (Kant, *KpV*, Ak V 32-33)

Ainda que transcendam os limites da experiência possível, as ideias práticas possuem, portanto, uma objetividade oblíqua e *sui generis* na medida em que, de um modo que nem a própria razão pode tornar teoricamente cognoscível, as mesmas ideias podem ser, de facto, indefinidamente operativas ao longo do aperfeiçoamento tendencialmente infinito da nossa conduta. O fim moral é, como efeito, o sistema de todos os fins que a lei moral descreve como o resultado de uma vontade santa. Mas, embora esta vontade seja em si mesma uma ideia, o fim moral que a razão prática pura indica como destinação última de toda vontade racional pode pelo menos tender a realizar-se progressivamente no mundo sensível em virtude de a lei moral nos prescrever, sob a forma de um imperativo categórico, o próprio esforço infinito da sua consecução parcial mediante uma contínua aproximação da nossa vontade – e, por meio da nossa vontade, da nossa conduta no mundo – a tal arquétipo moral de santidade (Kant, *KpV*, Ak V 122).

A possibilidade de a lei moral se tornar, por um progresso infinito, um móbil plenamente determinante da nossa vontade finita é, aliás, precisamente o que a nossa razão põe como um facto, posição essa de que resulta o sentimento em nós mesmos de um impulso capaz de prorrogar indefinidamente a satisfação das nossas inclinações empíricas na medida forem contrárias à forma do querer puro em geral. De acordo com Kant, tal impulso é então representado por nós como estando fundado sobre um sentimento moral, i. e. sobre um respeito [*Achtung*] pela lei moral que se funda, inexplicavelmente, na consciência intelectual de tal lei e em nada mais (Kant, *KpV*, Ak V

71-76). Ora, a relação de constrangimento que se pode estabelecer *in concreto* entre, por um lado, a lei que determina objetiva e positivamente o dever-fazer e, por outro, uma vontade sensível que é negativa, subjetiva e até psicologicamente coagida por tal lei a recusar todos os móveis que a contradigam é aquilo a que Kant chama, mais propriamente, “obrigação moral”. Tal coatividade interior da lei é, por conseguinte, o modo único pelo qual qualquer ser racional finito se relaciona concretamente com o princípio puro da moralidade, porque, ao ser finito, tal ser está desde logo invariavelmente sujeito a inclinações sensíveis. Tais inclinações podem, assim, ser no máximo coartadas por um impulso sensível de sentido contrário que não esteja, paradoxalmente, fundado sobre leis naturais (Kant, *KpV*, Ak V 76-79): não podem é, contudo, ser alguma vez efetivamente aniquiladas. Uma vontade santa não precisaria de se sentir, de facto, constrangida pela lei moral, pois tal lei seria *eo ipso* a regra teoricamente factual da causalidade da sua vontade (Kant, *GMS*, Ak IV 413-414). Apenas por a sua vontade não ser santa é que, no ser humano, a forma pura do querer se manifesta não como um facto teórico desde logo acabado, mas antes como a factualidade de uma reverência pela lei em que nos sentimos a nós próprios como capazes de sacrificar a totalidade do diverso das nossas finalidades empíricas – i. e. a nossa felicidade (Kant, *GMS*, Ak IV 404-405) – em função daquilo que um imperativo categórico determina como objetivamente ilícito e, portanto, como devendo ser sacrificado por todo ser racional:

No primeiro caso, porém, a lei tem a forma de um imperativo, porque no ser humano, como ser racional, se pode pressupor uma vontade pura mas, enquanto ele é um ser afetado por necessidades [*Bedürfnissen*] e causas motoras sensíveis, nenhuma vontade santa, isto é, uma vontade tal que é incapaz de máximas opostas à lei. Nos homens, pois, a lei moral é um imperativo, que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada; a relação de uma tal vontade a esta lei é a dependência [*Abhängigkeit*] que, sob o nome de obrigação [*Verbindlichkeit*] designa um constrangimento [*Nötigung*], se bem que mediante a simples razão e a sua lei objetiva, a uma ação chamada dever [*Pflicht*], porque um livre-arbítrio [*Willkür*] afetado patologicamente (embora não determinado por esse juízo e, por conseguinte, também sempre livre) implica um desejo que, promanando de causas subjetivas, pode muitas vezes opor-se também ao puro fundamento objetivo de determinação e precisa, por conseguinte, como constrangimento moral, de uma resistência da razão prática que pode chamar-se uma coerção [*Zwang*] interior, mas intelectual. (Kant, *KpV*, Ak V 32)

No caso da metafísica da natureza, esta finitude manifesta-se como o facto de todo o nosso conhecimento *a priori* estar mediatamente referido a intuições efetivas que lhe dão um objeto real; no caso da metafísica dos costumes, ela manifesta-se como o facto de

a razão prática pura operar em nós somente sob a forma de um poder que, ao afetar negativamente a nossa sensibilidade, psicologicamente limita e coage as inclinações da vontade que tal sensibilidade se originam (Kant, *KpV*, Ak V 75-76). A finitude do género humano manifesta-se, por isso, na constituição da nossa razão sob a forma de um facto, nomeadamente o facto de – ainda que a forma do saber e do querer sejam determinadas pelas diferentes câmaras das faculdades de conhecer e desejar superiores – a matéria sobre a qual ambas têm de agir provenha sempre, em última instância, das afeções sensitivas que em nós mesmos se produzem independentemente dos princípios internos e puros que primeiro de tudo possibilitam o saber e o conhecer *a priori*. Como somos finitos, a matéria sobre a qual agem as faculdades da nossa razão não é, pois, em última instância redutível a qualquer uma das suas fontes internas (de Rosales, *El punto de partida de la metafísica transcendental*, 72-83).

Kant afirma, todavia, que, embora a representação de nós mesmos como sendo capazes de um respeito absoluto pela lei moral seja teoricamente imperscrutável, tal representação possui ainda assim uma aplicabilidade no seio da nossa experiência comum. De facto, se nos mantivermos dentro dos limites do ponto de vista que todo ser humano, por uma necessidade interna da sua razão pura comum, naturalmente adota ao procurar determinar moralmente a sua vontade (Kant, *GMS*, Ak III 403-404), chegamos à conclusão de apenas a própria representação abstrata do ser humano como um ser capaz de virtude poderia ter possibilitado os atos de renúncia moral efetiva que podemos observar em seres humanos reais (Kant, *KrV*, Ak III 375-377). Ainda que a experiência nos possa apenas, efetivamente, oferecer exemplos imperfeitos de uma conduta moral, até o reconhecimento de tais ações como participações imperfeitas de um ideal de virtude pressupõe que a simples consciência da lei moral possa ser, para o ser humano, um motivo de ação. É, como tal, pelo menos concebível que tal motivo possa vir a ser o único motivo de ação de seres humanos concretos: caso contrário, as imputações morais que, de facto, a nossa própria razão espontaneamente realiza perderiam toda a sua validade, já que todos eles pressupõem uma responsabilidade moral de que só somos capazes na medida em que a nossa vontade racional possa ser o fundamento último das suas próprias ações (Kant, *KpV*, Ak V 97-100). De acordo com este encadeamento de pensamentos que promana da própria essência da nossa razão somos, portanto, forçados a admitir em nós mesmos um poder de determinar as nossas ações à luz de um ideal racional de virtude, poder esse que Kant apelida de “liberdade prática” (Kant, *KpV*, Ak V 93-94) na medida em que evidencia

a independência e autodeterminação – i. e. a autonomia – da nossa vontade relativamente aos objetos que a experiência de cada vez nos oferece (Kant, *KpV*, Ak V 33). Mas, se temos, de facto, de postular em nós mesmos um fundamento puro da autonomia da nossa vontade lado a lado com os obstáculos irredutíveis que a nossa natureza sensível efetivamente levanta à sua realização *in concreto*, os efeitos, ainda que imperfeitos, de tal liberdade prática da vontade humana deveriam, por conseguinte, ser psicologicamente observáveis no sentido interior ou exteriormente comprováveis na conduta de outros seres humanos:

A razão pura contém assim, é verdade que não no seu uso especulativo, mas num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da possibilidade da experiência, isto é, ações que, de acordo com os princípios morais, poderiam ser encontradas na história do ser humano. Com efeito, como ela proclama que esses atos devem acontecer, é necessário também que possam acontecer e deve também ser possível uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral, enquanto a unidade sistemática natural não pode ser demonstrada segundo princípios especulativos da razão; efetivamente, se a razão tem causalidade com respeito à liberdade em geral e não relativamente a toda a natureza, e se os princípios morais da razão podem produzir atos livres, as leis da natureza não o podem. Por conseguinte, os princípios da razão pura, no seu uso prático e nomeadamente no seu uso moral, possuem uma realidade objetiva. (Kant, *KrV*, Ak III 524)

Se tal representação do ser humano como livre em sentido prático pode ser, de facto, absolutamente determinante da nossa vontade – de tal modo que ela possa concebivelmente prescindir de toda relação a objetos dados empiricamente – ou se, antes pelo contrário, a ideia de liberdade prática só nos move em virtude de outros móveis naturais remotos – possibilidade essa que permanece também ela concebível em todo o uso da nossa razão pura prática (Kant, *KrV*, Ak III 521-522) – é algo que deve, contudo, ser deixado em indeterminação. Saltar de uma representação racional que a nossa razão pura nos impõe como válida no decurso da sua aspiração natural de determinar a vontade para a determinação da possibilidade e limites do poder que, mediante tal representação, a razão pura desde logo se atribui a si mesma é passar de uma questão do foro prático para uma questão do foro teórico (Beckert, “A dinâmica do interesse em Kant e Fichte”, 181-183). Esta última questão, ainda suscitada por uma representação que é operativa para a razão prática pura, teria, de facto, de ser resolvida a partir dos recursos que foram concedidos à nossa razão teórica pura: no entanto, a liberdade em sentido teórico – apelidada por Kant de “liberdade transcendental” – representar-se no ser humano como

um poder que hipoteticamente convém à nossa existência inteligível, mas de que a nossa existência empírica é efetivamente desprovida (Kant, *KrV*, Ak III 368-371).

A antinomia ou diferendo interior a que a função prática da razão pura humana acomete a sua própria função cognitiva (Kant, *KrV*, Ak III 322-328) tem, pois, como resultado a comprovação da impossibilidade teórica de um arquétipo de sabedoria e liberdade prática ser alguma vez dado numa experiência efetiva. Tal prova não é, contudo, forte o suficiente para anular a possibilidade – teoricamente indeterminada, mas já sempre praticamente postulada – de o ser humano possuir de facto em si mesmo uma causalidade inteligível que, não fossem os obstáculos derivados da sua natureza sensível, seria por si mesma capaz de realizar no mundo sensível uma personificação máxima de autonomia e virtude. A ideia prática de um imperativo categórico efetivamente operativo pressupõe analiticamente em si mesma como postulado ou condição de possibilidade da sua consecução a ideia de liberdade (Kant, *KrV*, Ak III 363-364), a qual é, todavia, aqui apreciada não em vista à determinação da sua validade teórica, mas sim em função do interesse da razão prática pura em tornar inteiramente concebível a possibilidade – ainda que empiricamente impossível e, por conseguinte, teoricamente indeterminável – de uma realização plena do imperativo categórico (Kant, *KpV*, Ak V 93-94). Ora, a esta conceção teoricamente indeterminada, mas praticamente imposta de uma possível operacionalização completa da nossa razão prática pura chama Kant uma “fé racional” (Kant, *KrV*, Ak III 536-537). Tal fé é, pois, o único modo absolutamente necessário de a nossa razão pura teórica se estender fora dos seus próprios limites: a função cognitiva da nossa razão pura só pode, como tal, transcender legitimamente os limites da nossa experiência possível sob a orientação da representação prática de um imperativo categórico, i. e. desde que a sua finalidade seja simplesmente a de tornar a possibilidade enquanto tal indeterminável de uma consecução plena do fim moral pelo menos pensável num substrato inteligível do mundo sensível (Kant, *KpV*, 45-46).

A consciência pura de nós mesmos como estando objetivamente sujeitos a uma lei moral e, correspondentemente, o sentimento de reverência pela mesma lei que nos deve poder levar a realizar certas ações sobre a Terra compele-nos, deste modo, a pôr simultaneamente a existência inteligível da nossa própria liberdade. Independentemente do juízo que a nossa razão pura teórica possa proferir sobre a validade de tal posição considerada como um putativo conhecimento, as ideias impõem-se, pois, naturalmente ao nosso ânimo finito quando consideradas do ponto de vista de uma fé racional: de qualquer

outro modo, a ideia de um mundo moral inteligível só pode, de facto, ser admitida a título de hipótese. Mas, como a nossa razão pura teórica, ao mesmo tempo que não pode aceitar nenhuma hipótese puramente intelectual como verdadeira, não também pode rejeitar em absoluto a existência de um fundamento suprassensível da natureza, não há, na verdade, nenhum princípio da nossa faculdade de conhecer que seja capaz de positivamente refutar uma fé racional no suprassensível (Kant, *KrV*, Ak III 338-342): de acordo com a nossa categoria de causalidade, as cadeias causais que possibilitam e estruturam o mundo sensível têm de poder ser estendidas indefinidamente. Seria sempre possível, é verdade, apresentar de tal modo causas empíricas cada vez mais remotas para uma aproximação progressiva ao arquétipo moral, mas, como a razão pura teórica não pode validar nem invalidar a putativa existência de uma causalidade inteligível no domínio dos númenos, a possibilidade puramente formal de uma concorrente causalidade transcendental subjacente ao nosso progresso moral poderia ser também ela indefinidamente assegurada pelos princípios da razão teórica pura, nomeadamente, pela ideia de liberdade transcendental, que a nossa razão pura formula de modo a unificar as relações efetivamente estabelecidas na experiência pela categoria da causalidade a partir de uma sua primeira causa num mundo suprassensível. A razão prática pura pode, pois, reservar permanentemente para si mesma um direito à fé racional sem que a independência e a integridade próprias da razão pura teórica sejam de modo algum infirmadas (Kant, *KpV*, Ak V 48-50).

A postulação de que o imperativo categórico deva poder determinar diretamente a nossa vontade a produzir, tendencial mas espontaneamente, uma certa disposição da nossa natureza sensível que seja conforme ao que tal imperativo obriga, confere, por conseguinte, sem qualquer necessidade de um aval da razão pura teórica, um determinado conteúdo objetivo à lei moral. Mas, como a razão determina ou os seus objetos teoricamente, ou os determina praticamente, tal conteúdo não pode ser adquirido de nenhum outro modo (Kant, *KpV*, Ak V 65-66). A objetividade deste conteúdo é, assim, inteiramente *sui generis*, pois as ideias que promanam da – e somente se realizam pela – nossa razão pura prática podem apenas corresponder assintoticamente aos atos que, de facto, enquanto seres racionais finitos realizamos neste mundo sensível. A razão pura prática funda, portanto, a partir de si própria uma efetiva experiência do bem que é, bem entendido, também ela uma experiência *sui generis*: a saber, a consciência do grau de perfeição com que certo ato realmente existente corresponde ou não ao que deve ser o

resultado de uma plena implementação da lei moral (Kant, *KrV*, Ak III 246-249). Mas, se a correspondência parcial dos nossos atos à finalidade constitutiva da razão pura prática é o objeto real da experiência do bem ou do mal, estarão também evidenciadas – ainda de que de modo meramente tendencial – na mesma experiência a existência praticamente efetiva de certas ideias da razão pura prática que, na medida em que nos sentimos efetivamente obrigados para com o bem moral, devem poder realizar-se de modo infinitamente progressivo sobre a superfície da Terra, nomeadamente, através de um exercício cada vez mais virtuoso e autónomo da nossa própria vontade:

Embora não indo tão longe, temos de confessar que a razão humana contém não só ideias, mas também ideais que, embora não possuam força criadora como os de Platão, têm no entanto força prática (como princípios reguladores) e sobre eles se funda a possibilidade de perfeição de certas ações. [...] A virtude, e com ela a sagesa humana, em toda a sua pureza, são ideias. Mas o sábio (do estóico) é um ideal, isto é, um ser humano que só no pensamento existe, mas que coincide inteiramente com a ideia da sabedoria. Assim como a ideia dá a regra, assim o ideal, nesse caso, serve de protótipo para a determinação completa da cópia e não temos outra medida das nossas ações que não seja o comportamento deste ser humano divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e assim nos aperfeiçoamos, embora nunca o possamos alcançar. Conquanto não queiramos atribuir realidade objetiva (existência) a estes ideais, nem por isso devemos considerá-los quiméricos, porque concedem uma norma imprescindível à razão, que necessita do conceito do que é inteiramente perfeito na sua espécie para por ele avaliar e medir o grau e os defeitos do que é imperfeito. (Kant, *KrV*, 384)

Se alargarmos o nosso conceito de experiência para nele incluir aquilo que é necessariamente representado por nós como possível na natureza sensível apenas mediante um progresso infinito, poderemos, então, afirmar em consonância com Kant que os nossos postulados práticos devem também eles ser condições de possibilidade da existência do bem parcial que de facto reconhecemos na nossa experiência, pois tais postulados são, de facto, as únicas condições concebíveis por nós da sua existência. Se o carácter moral dos nossos atos só se torna inteligível a partir do momento em que o pensamos como proveniente de uma liberdade que nos deve permitir, eventualmente, corresponder aos nossos deveres – ainda que nunca lhes corresponda de facto –, então a assunção do ponto de vista prático que de facto assumimos obriga *eo ipso* a postular a realidade numérica da nossa liberdade. É apenas necessário que, no uso que fazemos das ideias da nossa razão pura prática, tenhamos o cuidado de separar o que é lícito afirmar em função dos princípios do conhecimento teórico do que só é lícito postular em virtude da representação de nós mesmos como obrigados perante um imperativo categórico,

representação essa de que a nossa razão, na medida em que é naturalmente prática, não pode alguma vez prescindir.

Esta relação necessariamente representada pela nossa razão pura entre o dever-ser e o ser da nossa vontade possibilita e, como tal, estrutura todo um campo de conhecimentos morais. Tal campo terá, pois, de estar flanqueado de um lado por um arquétipo de liberdade e virtude e do outro pela vontade histórica de cada ser humano que, pelo esforço infundável de alcançar aquela outra ideia, a ela se deverá indo em certo grau conformando. Que a filosofia se deva poder realizar em graus variáveis como um esforço de filosofar sem que a filosofia propriamente dita possa alguma vez ser alcançada não é, pois, um impedimento a que a ideia de filosofia seja efetivamente aplicável aos diversos esforços históricos de filosofar: é apenas o caso que o conhecimento filosófico – em virtude do seu caráter essencialmente prático – assume a estrutura necessária de todo o conhecimento prático humano. Na medida em que o filosofar se caracteriza como a recondução da metafísica à “[...] ideia da unidade necessária de todos os fins possíveis [...]” (Kant, *KrV*, Ak III254) –, ou seja, na medida em que a filosofia possa ser caracterizada como expressão, no domínio metafísico, da ideia prática de sabedoria – o destino da possível operacionalização da ideia de filosofia será o mesmo que a possível concretização da ideia de sabedoria no mundo sensível. Resta-nos, portanto, apenas investigar o modo como, em Kant, se torna antes de tudo concebível que a sabedoria e, por conseguinte, a filosofia se tornem gradualmente realizáveis sobre a superfície da Terra.

## V

# A crítica da razão pura no horizonte da antropologia pragmática

### 5.1. A religião como ponte para uma fé racional na sabedoria

Ainda que as três ideias da nossa razão pura prática – a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus – sejam postulados necessários desta mesma razão, apenas a primeira se segue analiticamente da efetividade prática do imperativo categórico: a fé racional que também recai sobre os dois outros postulados funda-se, por isso, não imediatamente na necessidade prática de conceber uma condição de possibilidade para o imperativo categórico enquanto tal, mas antes na necessidade prática de conceber a conciliabilidade entre a realização do imperativo categórico – que se nos impõem como uma destinação absoluta – e a consecução da nossa própria felicidade. Na medida em que somos finitos, a felicidade é, de facto, uma necessidade de que não nos podemos expurgar e cuja realização se torna, assim, também ela uma finalidade constitutiva do próprio género humano (Kant, *KpV*, Ak V 25). Ainda que a liberdade seja, a título de uma fé racional, por si mesma suficiente para que a realização plena do imperativo categórico deva ser possível no mundo sensível, não nos foi concedido, em virtude dos constrangimentos da nossa natureza sensível, poder efetivamente esperar a total aniquilação do nosso desejo de felicidade: como tal, Kant não categoriza a apetição pela felicidade como uma mera inclinação contingente, mas antes como uma necessidade inalienável da nossa faculdade de desejar inferior (Kant, *GMS*, Ak IV 415), i. e. da nossa vontade na medida em que é, de modo contínuo, empiricamente afetada. Ainda que um ser racional finito deva poder abdicar desta ou daquela inclinação particular por mor de um respeito mais forte para com o dever, a perspectiva de ter de abdicar da satisfação de toda e qualquer inclinação concebível é, por si mesma, motivo suficiente para impossibilitar que tal ser finito converta totalmente a sua vontade à consecução da sua destinação moral. A ausência de qualquer perspectiva esperançosa sobre a possibilidade de reconciliar a felicidade com a nossa destinação moral põe, assim, também em causa a possibilidade desta destinação *in concreto*:

Mas esta distinção do princípio da felicidade do da moralidade não é, por isso, imediatamente oposição de ambos, sendo que a razão pura prática não consente que se deva, por sua parte, renunciar à pretensão de ser felizes, exigindo porém que, apenas entre em jogo o dever, não se tenha mais qualquer contemplação para com a felicidade. [...] Fomentar apenas a felicidade não constitui nunca um dever imediato e, muito menos, um princípio de todo dever. (Kant, *KpV*, Ak V 93)

Que a virtude (como dignidade de ser feliz) seja a mais elevada condição de tudo o que nos possa parecer apenas apetecível e, por conseguinte, também de toda a nossa busca de felicidade, demonstrou-se por meio da analítica, onde ficou patente ser ela o bem mais elevado. Mas nem por isso constitui o bem mais completo e acabado como objeto da faculdade de desejar nos seres racionais finitos, pois para sê-lo também se exige felicidade, e isto, em verdade, não só na opinião da pessoa parcial que de si mesmo faz o fim, como, também, no juízo de uma razão imparcial que a considera no mundo, em geral, como fim em si mesmo. Porquanto é necessário convir que aspirar a felicidade, ser digno dela e, contudo, não participar da mesma é coisa que não pode coexistir com o perfeito desejo de um ser racional que tivesse ao mesmo tempo todo o poder, se imaginarmos um ser semelhante, ainda que seja a simples título de ensaio. (Kant, *KpV*, Ak V 110)

Para que o fim moral se torne efetivamente possível é, pois, necessário que o ser finito que o deverá trazer à existência deva poder manter o seu anelo pela felicidade ao mesmo tempo que progride na purificação da sua própria vontade (Gutierrez, *A felicidade na ética de Kant*, 107-109): para que a sua vontade efetiva – enquanto resultado do embate das suas inclinações contingentes com a coerção que é constitutiva da sua racionalidade pura prática – possa factualmente persistir em tal purificação dos seus próprios motivos torna-se, deste modo, necessário que um certo tipo de finalidades empíricas seja representado como possível até mesmo sob o domínio completo da lei moral. A nossa virtude deve, deste modo, poder tornar-se a origem indireta da nossa própria felicidade (Kant, *KpV*, Ak V 114-115). As duas ideias que a nossa razão pura prática postula como condições de conceptibilidade da unidade da virtude a da felicidade – a saber, a imortalidade da alma e a existência de Deus – serão, por conseguinte, sintéticas, pois, ao invés de estarem imediatamente contidas na simples ideia de moralidade como sua condição de possibilidade, fundam-se, antes pelo contrário, na necessidade prática de fornecer um fundamento qualquer à ligação causal que deve existir entre os dois motivos capitais da nossa razão prática (Kant, *KpV*, Ak V 112-113).

Se a mera conceção das ideias deriva naturalmente da síntese da razão pura teórica sobre as nossas categorias, a posição de tais ideias como possuidoras de uma existência

determinada tem, portanto, de derivar, em última instância, da necessidade prática absoluta da sua existência, pois de nenhum modo poderia a nossa razão pura teórica ser levada a admitir tal existência a partir dos seus próprios recursos (Kant, *KpV*, Ak V 3-4): da necessidade prática de – no caso da liberdade – o imperativo categórico poder ser realizado em geral ou da necessidade prática não menos absoluta de – no caso da alma e de Deus – tal imperativo ser progressivamente realizado por seres finitos como nós resultam, por isso, ideias que a razão pura teórica pode conceber, mas que só a razão pura prática pode investigar com qualquer grau de certeza, nomeadamente a certeza moral de que o imperativo categórico é de facto real. Mas, se o postulado de uma liberdade transcendental serve, por um lado, como o respaldo teórico da lei moral nesta natureza sensível – pois tal lei se torna, em função deste postulado, concebível no nosso mundo como regra efetiva de uma causalidade inteligível – estes dois últimos postulados da razão pura prática servirão, por outro lado, para estender o uso da nossa razão pura teórica – sob a modalidade, naturalmente, de uma fé racional – para lá mesmo do substrato numérico deste mundo fenoménico e até um outro mundo que, sendo inteiramente diferente do nosso, possa conter princípios de uma necessária unidade entre a felicidade e a efetiva consecução da moralidade. Daqui resulta que, ainda que a razão pura prática nos forneça na ideia prática de liberdade uma lei – nomeadamente, a lei moral – por meio da qual podemos determinar de mais perto a causalidade da liberdade transcendental que a razão pura teórica admite já como possibilidade, as ideias práticas da imortalidade da alma e da existência de Deus – ainda que sejam também elas determinadas, em última instância por via da lei moral (Gallois, *Le Souverain Bien chez Kant*, 72-75) – residem já fora do âmbito a que as próprias ideias teóricas se referem, i. e. os fundamentos da natureza que nos está presentemente a ser dada, e transcendem-nas, portanto, num domínio inteiramente novo de concetibilidade em que a razão pura teórica não tem sequer a liberdade de penetrar pela pura especulação:

Mas, a liberdade é também a única entre todas as ideias da razão especulativa, da qual conhecemos [*wissen*] a possibilidade a priori sem, no entanto, a apreender [*einzusehen*], porque ela é a condição da lei moral, que conhecemos. As ideias de Deus e imortalidade, porém, não são as condições da lei moral, mas apenas condições do objeto [*Objekt*] necessário de uma vontade determinada por esta lei, isto é, do uso simplesmente prático da nossa razão pura; podemos, por conseguinte, afirmar que não conhecemos e apreendemos, não quero dizer apenas a efetividade [*Wirklichkeit*], mas também nem sequer a possibilidade dessas ideias. No entanto, elas são as condições da aplicação da vontade moralmente determinada ao seu objeto, que lhe é dado *a priori* (o

sumo Bem). Por conseguinte, pode e deve admitir-se a sua possibilidade nesta relação prática sem, contudo, a conhecer e discernir de um modo teórico. Para esta última exigência, basta que, do ponto de vista prático, ela não encerre nenhuma impossibilidade (contradição) interna. (Kant, *KpV*, Ak V 4)

Ora, como a completa conformação das nossas finalidades junto da natureza sensível à lei que unicamente deve determinar o seu valor objetivo só pode ser por nós representada como possível mediante uma aproximação progressiva a um ideal de sabedoria para a qual a nossa vida é, no entanto, demasiado curta, o único modo de a consecução desse mesmo ideal se tornar concebível é pressupormos – de um modo que a própria razão pura teórica não pode sequer clarificar conceptualmente – que o nosso progresso moral não tem de terminar com a nossa morte, mas pode continuar depois dela noutro mundo, em que a conformação da nossa felicidade aos limites da moralidade seja efetivamente possível (Kant, *KpV*, Ak V 122-124). É ao elaborar as condições de a sabedoria se tornar efetivamente possível neste mundo futuro que a nossa razão formula, então, o postulado da necessidade prática da existência de Deus: primeiro que tudo, a felicidade – ainda que seja a ideia prática da realização da totalidade das nossas finalidades empíricas – não pode ter, por si mesma, a unidade que essa mesma ideia pressupõe, pois, se as nossas finalidades junto do mundo sensível nos adviessem do contacto casual com o mesmo mundo sensível, a ideia de felicidade seria variável em cada pessoa e a cada momento conforme as inclinações que, junto desta ou daquela vontade, este ou aquele objeto vai arbitrariamente causando (Kant, *KpV*, Ak V 25-26). A nossa felicidade só pode, pois, concebivelmente formar uma totalidade universal e coesa se for sistematicamente determinada a partir do único princípio que sentimos como capaz de determinar absoluta e universalmente a vontade de todo ser racional (Gutierrez, *A felicidade na ética de Kant*, 85-91). Falamos, naturalmente, da lei moral sob a forma de um imperativo categórico:

Agora convenhamos: se é inegável que todo o querer deve também ter um objeto, por consequência uma matéria, nem por isso ele constitui o fundamento preciso de determinação e a condição da máxima, porque, se tal ocorresse, não admitiria exposição na forma legisladora universal, resultando, nesse caso, a esperança da existência do objeto como causa determinante do livre-arbítrio; devendo, ainda, colocar-se a faculdade de desejar, já por si dependente, na dependência de alguma outra coisa; colocando-se então como base do querer esta dependência que só pode ser buscada em condições empíricas; não podendo, por isso, proporcionar fundamento a uma regra necessária e universal. Deste modo, a felicidade de seres estranhos poderia ser objeto da vontade de um ser racional. Mas se fosse ela o motivo determinante

da máxima, presumiria que no bem-estar alheio nós encontramos não só um prazer natural, mas também uma necessidade, tal como a simpatia se impõe à pessoa [*Mensch*] de sentimento. Esta necessidade não pode abrigar-se em todo o ser natural (muito menos em Deus). Deste modo, ainda que deva subsistir a matéria da máxima, não deve, contudo, ser a sua condição, porque assim não serviria de lei. Disso resulta que a forma comum de uma lei limitadora da matéria, nessa máxima, deve ao mesmo tempo ser um fundamento para acrescentar essa matéria à vontade, mas não um motivo para suplantá-la. (Kant, *KpV*, Ak V 34)

A ideia prática de virtude deve, portanto, poder determinar a ideia prática de felicidade, de tal modo a que aspiremos apenas a certas finalidades junto do mundo sensível na medida em que tais finalidades forem determinadas como lícitas pelo imperativo categórico, i. e. se o ato de as perseguir for consentâneo com a sua extensão à vontade de todos os seres racionais finitos concebíveis (Kant, *KpV*, Ak V 34-35). Mas, de modo a que tal felicidade regulada pela lei moral e perseguida, em última instância, por respeito para com a própria lei moral possa ser garantida como um objeto alcançável pela nossa vontade, é necessário postular que o ato de determinar o sistema dos fins da nossa vontade a partir do imperativo categórico como princípio prático supremo possa ser determinante não só da orientação subjetiva da nossa vontade para este ou aquele objeto, quanto da nossa posse desse mesmo objeto, posse esta que deverá, portanto, ser o resultado e a recompensa da orientação subjetiva de um ser racional finito para a finalidade moral absoluta (Kant, *KpV*, Ak V 124-125). Mas, como a possibilidade de uma ligação entre o desejo por um objeto e a sua posse está, no nosso mundo, em geral sujeita a um sem-número de condicionantes naturais que não dependem da nossa vontade, o único modo de respaldar teoricamente a necessidade prática da ligação entre a vontade pura e a existência do seu objeto é assumir que, num outro mundo em que podemos entrar somente por via da morte, uma Causa Suprema determina transcendentemente a natureza a seguir a regra da proporcionalidade entre o mérito moral e a sua recompensa (Kant, *KpV*, Ak V 125), i. e. que uma causalidade transcendental cujo poder se estende à existência de todos os seres os determine – a partir de uma sua ideia moral que ela mesma efetivamente legisla sobre toda a realidade – a corresponder a condições que efetivamente possibilitam a concretização da sabedoria. Ora, segundo Kant, tal Causa inteligente, bondosa e onipotente é, precisamente, a ideia que a nossa razão comum espontaneamente formula de Deus. A existência de Deus enquanto causa arquetípica da Sabedoria tornar-se, por conseguinte, um postulado da nossa razão pura prática, que por

si mesma estabelece, deste modo, as bases de uma religião fundada e, correspondentemente, limitada por princípios de que toda razão humana pode fazer uso:

Desse modo, a lei moral, mediante o conceito do Sumo Bem, como objeto e fim último da razão pura prática, conduz à religião, isto é, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, ou seja, ordens arbitrárias e por si mesmas contingentes de uma vontade estranha, mas sim como leis essenciais de uma vontade livre por si mesma, as quais, não obstante a isso, devem ser consideradas como mandamentos do Ser Supremo, porque não nos é dado esperar o Sumo Bem, o qual a lei moral projeta como um dever de nos propormos qual objeto do nosso esforço, para além de uma vontade moralmente perfeita (santa e boa), ao mesmo tempo onipotente e, por conseguinte, mediante uma concordância com essa vontade. (Kant, *KpV*, Ak V 129)

Esta religião fundada sobre a própria natureza da razão pura humana (Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak VI 3-11) tem, no entanto – em virtude do facto de os seus princípios não poderem ser adequadamente representados nem mesmo pelo nosso entendimento puro – uma aplicabilidade e, por conseguinte, uma utilidade prática meramente negativa: a razão teórica não pode, com efeito, alguma vez saber determinadamente como a sabedoria possa ser efetiva num mundo futuro, mas sobre esta limitação da função teórica da nossa razão pode construir-se, por outro lado, se não uma doutrina de Deus e da vida futura, pelo menos uma disciplina para regular e corrigir as tentativas da nossa razão pura teórica em representar determinadamente a existência e os predicados de tais objetivos (Kant, *KrV*, Ak III 466-468). A fé moral que recai sobre estes dois postulados manifesta-se, por isso, do ponto de vista da razão pura teórica, de um modo propriamente negativo: nesta relação, tal fé deve apenas servir para cercear as tentativas da razão pura teórica em se aventurar no suprassensível para além daquilo a que a necessidade prática da sabedoria nos faz anuir sem, no entanto, alguma vez nos fazer apreender ou sequer determinar do ponto de vista teórico. Se procuramos as condições de aplicabilidade da ideia prática de sabedoria não só *in concreto*, mas também no mundo em que presentemente habitamos, não poderemos, pois, seguir a via de uma religião racional. O esforço humano de fundamentação da possibilidade prática da sabedoria e, assim, da própria filosofia terá, deste modo, de incidir sobre um domínio além da filosofia moral, a qual Kant faz, na *Crítica da razão prática*, culminar e rematar, precisamente, numa recondução da razão pura teórica à razão pura prática mediante uma religião moral que, apesar de ser a verdadeira origem dos raciocínios transcendentais da primeira, tem por âmbito de aplicação própria a delimitação dos mesmos raciocínios.

## 5.2. A antropologia pragmática como arte de aplicar ideias práticas

Se o problema da possibilidade da sabedoria é o problema da aplicabilidade da lei moral à natureza sensível será, naturalmente, de esperar que o tipo de conhecimento que nos ensina a fazer uso da natureza – quer exterior, quer interior – em vista a qualquer fim que nos possamos propor – onde se incluirá, portanto, eventualmente a finalidade moral de tornar a nossa felicidade compatível com o imperativo categórico – contenha em si mesma a chave para a resolução de tal problema: a antinomia entre a virtude e a felicidade para que a nossa razão prática invariavelmente se vê arremessada deverá, por conseguinte, poder ser resolvida com base no conhecimento do mundo que constitui, precisamente, o domínio próprio de implementação da filosofia em sentido cósmico (Panknin-Schappert, “La relation entre le bonheur et la moralité”, 282-285). De facto, a posse de faculdades não implica a habilidade necessária para as usar junto do mundo, “[...] o palco sobre o qual podemos aplicar toda habilidade” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 469): torna-se, deste modo, necessária – lado a lado com a crítica *in abstracto* dos princípios e limites necessários quer da nossa razão teórica, quer da nossa razão prática – uma outra ciência de carácter pragmático que investigue as condições particulares e subjetivas que, dentro dos limites estabelecidos pela crítica, nos permitem efetivamente empregar estes mesmos princípios junto das coisas do mundo. Do mesmo modo como os conceitos do nosso entendimento puro se referem já sempre ao mundo por meio de um ato de determinação transcendental da intuição espontaneamente realizada pela nossa imaginação, o imperativo categórico refere-se já sempre ao mundo na medida em que temos a consciência imediata da capacidade da nossa própria razão pura prática de nele dar origem a ações conformes àquele imperativo. Mas, nem a unidade transcendental da aperceção que já sempre necessariamente estrutura toda a nossa experiência poderia produzir um único conhecimento efetivo, nem a liberdade que temos de atribuir à nossa razão poderia produzir um único ato efetivo se, no primeiro caso, não dispuséssemos igualmente de um poder capaz de empregar efetivamente essa mesma unidade transcendental na produção de juízos sobre a experiência ou se, no segundo caso, não tivéssemos simultaneamente desenvolvido um poder capaz de efetivamente resistir aos obstáculos que a natureza sensível levanta à realização da nossa liberdade prática.

Ora, o conhecimento do mundo divide-se em duas partes sucessivas: a geografia física, em que as aparições da natureza exterior são primeiro que tudo compiladas de acordo com os diferentes modos de as usar, e a antropologia pragmática, em que o olhar

se desloca dos objetos sobre os quais as nossas habilidades podem ser exercidas para o próprio ser que, ao mesmo tempo que as exerce, pode também ser objeto do nosso conhecimento pragmático (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, Ak V 470). Mas se, no conceito pragmático de mundo, a natureza recebe a sua unidade sistemática – o que a transforma, precisamente, em mundo – a partir da referência comum a um ser que aprende a exercer junto dela as suas faculdades, o conhecimento do mundo concentra-se e recolhe-se na figura do ser humano também por ser este o ente relativamente ao qual, de facto, “nada nos interessa mais [...]” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, Ak V 470) e ao qual, portanto, toda a nossa vontade em última instância se dirige: o conhecimento do mundo culmina, por isso, na antropologia de um ponto de vista pragmático, i. e. na arte de saber fazer uso da nossa própria natureza e da natureza de outros seres humanos, na sua relação constitutiva com a natureza exterior, para a consecução de todos os fins que nos possamos propor.

Pela própria estrutura lógica de tal conhecimento pragmático – que pode, deste modo, ser resumida na forma de um imperativo hipotético “se queres o fim X, faz Y” –, a antropologia pragmática será a “[...] aplicação do seu conhecimento [i. e. do ser humano] de acordo com regras da prudência [...]” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, Ak V 470). Isto torna-a *eo ipso* uma extensão do conhecimento prático material, cuja validade é constitutivamente delimitada pela natureza do fim que procuramos (Kant, *KpV*, 414-416). Assim, se os fins que procurarmos realizar no mundo forem apenas os objetos arbitrários das nossas inclinações, a validade de tais juízos morais será simplesmente subjetiva, pois o âmbito da sua aplicabilidade terá – pela própria fundamentação de tais imperativos sobre inclinações particulares – de se restringir àquelas vontades que, por acaso, as tenham adquirido no decurso do seu contacto com outros seres naturais. Mas, se o que está em causa no imperativo não é a realização de inclinações arbitrárias, mas sim de autênticas necessidades inelutáveis da natureza humana – como o é a felicidade em geral – então esses mesmos imperativos hipotéticos, em virtude da sua relação com a própria natureza do género humano como um todo, tornar-se-ão, no sistema da metafísica dos costumes, deveres indiretos (Gutierrez, *A felicidade na ética de Kant*, 79-82), i. e. deveres para com a natureza sensível – de que todo ser humano também faz parte –, mas que o são apenas na medida em que devem ser asseguradas, no seu seio, as condições que universalmente facilitam a consecução do imperativo categórico:

Pode até resultar em dever, sob certos aspetos, cuidar da própria felicidade; é que ela contém, em parte (já que a ela pertencem a habilidade, a saúde e a riqueza), meios para o cumprimento do dever e, em parte, porque a carência da mesma (por exemplo, a pobreza) encerra tentações de infligir o dever. (Kant, *KpV*, Ak V 93)

Adversidades, dor e privação são grandes tentações para a transgressão do dever. Prosperidade, vigor, saúde e bem-estar em geral, que se contrapõem àquelas influências, podem, portanto, assim parece, também ser considerados como fins que são ao mesmo tempo dever; a saber, promover a sua própria felicidade e não meramente visar à alheia. Contudo, o fim não é, desta maneira, a felicidade, mas antes o é a moralidade do sujeito, e remover os obstáculos para este fim é meramente o meio permitido; pois nenhuma outra pessoa tem direito de exigir de mim o sacrifício de meus fins não imorais. Buscar a prosperidade por si mesma não é diretamente um dever; porém, indiretamente pode muito bem sê-lo, a saber, evitar a pobreza, como uma grande tentação para vícios. No entanto, desta maneira não é a minha felicidade, mas antes manter a integridade de minha moralidade é o que constituiu meu fim e, ao mesmo tempo, meu dever. (Kant, *MS*, Ak VI 338)

Ora, na medida em que se referem não às apetições desta ou daquela vontade individual, mas sim a aspirações fundamentais do género humano como um todo, tais deveres indiretos são necessários, universais e, portanto, objetivos no que diz respeito a pelo menos o nosso género ou, eventualmente, todo ser racional finito em geral. Se a antropologia pragmática pretender, então, ser o sistema de todo conhecimento prudencial que possamos obter sobre o ser humano, terá – enquanto totalidade sistemática – de partir de princípios cuja validade se estende necessária e universalmente a toda a humanidade, i. e. o ser humano, não quando considerado nas suas características individuais, mas sim enquanto parte e instânciação de um mesmo género [*Gattung*] que, sendo comum a todo ser humano, pode servir de base a um conhecimento prudencial sistemático das suas diferentes manifestações (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 471). A antropologia pragmática e a metafísica dos costumes mantêm, em suma, entre si uma relação verdadeiramente simbiótica, pois, se a antropologia pragmática pode, por um lado, oferecer à metafísica dos costumes a habilidade na manipulação da natureza que é necessária à realização dos seus ideais, a metafísica dos costumes confere, por outro lado, aos juízos prudenciais da antropologia pragmática uma forma sistemática que advém da sua subordinação ao único imperativo originariamente objetivo – e, por conseguinte, conferidor de objetividade – a que o género humano como um todo está sujeito, a saber, o imperativo categórico, que indiretamente nos ordena a procurar junto do mundo sensível

as condições subjetivas – se bem que subjetivamente universalizáveis dentro dos limites do género – da sua própria concretização:

A antropologia não é, contudo, uma antropologia particular, mas sim geral. Nela se chega a conhecer a natureza da humanidade, não o estado dos seres humanos, pois as propriedades particulares dos seres humanos sempre mudam, mas não a natureza da humanidade. A antropologia é, por isso, um conhecimento pragmático do que resulta da nossa natureza, mas não é um conhecimento físico ou geográfico, pois tal conhecimento é condicionado pelo tempo e pelo espaço, e não é constante. [...] O conhecimento da humanidade é ao mesmo tempo o conhecimento de mim mesmo. Um conhecimento natural tem, portanto, de ser a base de acordo com a qual podemos julgar o que é fundamental a todo ser humano. Teremos então assegurado princípios nos termos dos quais podemos proceder. Temos, a partir de agora, de nos estudar a nós mesmos, e, uma vez que queremos aplicar isto a outros, temos de estudar a humanidade, não, todavia, psicológica ou especulativamente, mas pragmaticamente. Porque todas as doutrinas pragmáticas são doutrinas da prudência, onde para todas as nossas habilidades também nos são dados os meios de fazer um uso próprio de tudo. Porque estudamos seres humanos de modo a nos tornarmos mais prudentes, a qual prudência se transforma numa ciência. Não devemos, portanto, viajar para estudar seres humanos, mas podemos examinar a sua natureza em toda parte. O ser humano, contudo, o sujeito, tem de ser estudado no que diz respeito à questão de se pode sequer perfazer [*praestiren*] o que exigimos que ele deva fazer. A falta de conhecimento dos seres humanos é a razão pela qual a moralidade e os sermões, que estão cheios de admoções das quais nunca nos cansamos, têm pouco efeito. A moralidade tem de ser combinada com o conhecimento da humanidade.

A abstenção de muitos vícios não é o resultado da moralidade e da religião, mas do refinamento. Não nos abtemos de vícios por serem contrários à moralidade, mas por serem tão vulgares. De modo a que a moralidade e a religião alcancem o seu propósito final, o conhecimento do mundo tem, no entanto, de ser combinado com eles. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 471-472)

Cuidar da nossa própria felicidade é, por exemplo, um dever que a nossa razão pura prática indiretamente legisla, pois a infelicidade nos motiva a atos que são ilícitos de acordo com a lei moral. Mas, de acordo com esta mesma lei moral, só podemos considerar lícita uma consecução da nossa felicidade que possa ser universalmente generalizada para, em última instância, todos os seres racionais: da necessária subordinação de todos os nossos deveres e de todos os nossos fins ao dever e à destinação moral da nossa razão prática pura resulta, por isso, o dever de – ao mesmo tempo que asseguramos a nossa própria felicidade dentro dos limites impostos pelo imperativo categórico – simultaneamente promovermos, então, por uma nossa obrigação direta para com todo

outro ser humano (Kant, *MS*, Ak VI 452-454), uma felicidade universal tal como apenas a moralidade deveria, segundo a ideia prática de sabedoria, tornar antes de tudo possível. Se a natureza não pode, por um lado – na medida em que está simplesmente sujeita à lei da necessidade natural –, assegurar por si mesma uma distribuição universal da felicidade que seja proporcional à moralização do gênero e se podemos apenas ter uma certeza moral de que Deus tenha, por outro lado, estabelecido tal proporção numa vida além da morte, o único garante que nos resta, neste mundo, da possibilidade da mesma é o poder da nossa razão pura prática – que não podemos, enquanto tal, considerar como fazendo parte da natureza – em efetivar, por via da manipulação pragmática da natureza tanto interior quanto exterior, o seu próprio ideal de sabedoria sobre a superfície da Terra (Gallois, *Le Souverain Bien chez Kant*, 153-161).

Ora, como tal proporcionalidade exige a determinação e a limitação da nossa felicidade por um princípio que lhe é exterior – nomeadamente, o imperativo categórico – tem de existir, entre as ferramentas de que uma antropologia pragmática pode dispor, uma que torne, precisamente, possível a conversão interior dos nossos anelos sensíveis de acordo com finalidades que lhes sejam heterogêneas. Mas tal conversão é precisamente o que a tendência natural dos seres humanos para a sociabilidade recíproca naturalmente produz: segundo Kant, o ser humano tenderia, pela sua natureza mais primitiva, a privilegiar as suas próprias inclinações e necessidades de um modo insociável e, por conseguinte, conflituoso (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 678-680). Em tal “estado de natureza”, a nossa conduta não seria, como tal, compatível com o dever direto de contribuir para a felicidade de outrem (Kant, *MS*, Ak VI 452-453) que resulta da necessidade prática de considerar todo o ser humano como um fim e não como um meio (Kant, *MS*, Ak VI 449-450): seria, por conseguinte, incompatível com uma distribuição universal da felicidade e, por consequência, com uma procura da própria felicidade que seja compaginável com a consecução do imperativo categórico. Ainda que, para Kant, comunidades como, por exemplo, as famílias, as sociedades e as nações tivessem podido formar-se naturalmente (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 585), o estado civil só se pode constituir quando, para travar os conflitos que as suas tendências naturalmente egoístas provocam entre si, diferentes indivíduos concordam colocar-se sob uma mesma autoridade que cerceie a sua liberdade originalmente “animal” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 680). O surgimento do estado civil representaria, pois, inicialmente uma ferida sobre a vontade

egoísta do ser humano, mas, à medida que as limitações de uma paz imposta a vão começando a moldar, novos tipos apetições iriam, pouco a pouco, surgindo no seu interior: o interesse dos seres humanos no estado civil continuaria, de facto, a ser fundamentalmente egoísta, mas, na medida em que já não poderiam dar um livre uso à sua vontade “animal”, outras tendências que no “estado natural” da humanidade teriam sido mais fracas teriam começado a dar frutos.

De acordo com Kant, a sociabilidade humana só poderia, neste sentido, alcançar o seu pleno desenvolvimento num estado civil, pois, em tal estado, o ser humano teria transferido uma parte do seu interesse imediato pela sua própria segurança e enaltecimento (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 585-586) num novo anelo que é constitutivamente sociável pois a sua consecução só se torna possível por meio do livre juízo de outrem: para Kant, só no estado civil é que o ser humano teria começado a valorizar “[...] o gosto, a modéstia, o refinamento, a cortesia e o decoro [...]” que só o juízo universal dos seus pares lhe pode conferir. Daqui teria provindo a criação de código e convenções sociais que, para além de irem já habituando os indivíduos a usar da sua razão para disciplinar a sua vontade, vão criando pouco a pouco uma nova ideia de felicidade apartada daquela que, pela sua “animalidade”, inicialmente seria a sua (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, XXV 691-692). Efetuando “[...] violência ao estado animal” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, XXV 684), a humanidade teria, portanto, criado toda uma ordenação interior adaptada aos fins que, socialmente, os seres humanos vão propondo a si mesmo independentemente do curso que a sua natureza imediata e comum tenda a seguir: sob a proteção da paz civil, os prazeres “animais” teriam, assim, dado lugar ao gosto “refinado”, ao passo que as artes, as ciências e o direito – sobre a qual as nossas inclinações não recairiam “naturalmente” – teriam tido a sua primeira ocasião de florescer (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, XXV 680-681). Kant considera, assim, a hipertrofia da sociabilidade que seria possibilitada pelo estado civil como uma ponte, desta vez empiricamente observável, entre o nosso estado “animal” imediato e um estado de “humanidade” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol.1, XXV 682) em que a nossa natureza passaria a estar ordenada de acordo com finalidades artificiais espontaneamente adotadas e concretizadas pela nossa razão. Ora, ainda que todo o teatro das convenções sociais tenha por motivo derradeiro um objeto empírico e, por isso, imoral – a saber, a aprovação de outrem –, a observação da progressão da sociabilidade humana no interior do seu estado civil atual

faria com que, de acordo com Kant, uma determinada via para transitar deste estado de mera “civilização” ou “humanidade” para um futuro estado civil efetivamente regido pelo imperativo categórico se tornasse, por fim, concebível até mesmo no mundo em que de facto presentemente nos encontramos:

Porque tudo [o que seja uma questão de] decência na prosperidade [*Wohlstande*] não é produzido por nenhum constrangimento civil; as autoridades não se preocupam nada com isto, com o modo como cada um se veste, se se preocupa com a limpeza e se escolheu com gosto, se se comporta modestamente ou rudemente em sociedade. Se não ofendemos explicitamente ninguém, então as autoridades não estão nada preocupadas como o resto. No entanto, por causa da propriedade, os seres humanos compelem-se uns entre os outros no que diz respeito ao resto; eles abstêm-se de muito porque não concorda com a opinião dos outros. Nós já avançamos até aqui na nossa constituição civil. Nós ainda não temos nenhum outro constrangimento. Se, contudo, a nossa perfeição em [matéria de] constituição civil não deva aumentar mais, teremos apesar de tudo perdido mais do que teremos ganho. Mas a espécie humana está ainda a progredir cada vez mais em perfeição. Que tipo de constrangimentos adicionais podem ser concebidos aqui? O constrangimento moral, que consiste em que cada ser humano tema o juízo moral do outro, e, por conseguinte, seja forçado a realizar ações de retidão e da pura vida moral. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, XXV vol. 1 692)

Ora, as obrigações jurídicas a que o género humano está sujeito no estado civil não são, de facto, ainda as suas obrigações éticas: a lei moral objetiva que funda todos os nossos deveres é, de facto, comum tanto à ética como ao direito, mas, como o motivo subjetivo da ação moral difere entre elas – no caso da ética, o motivo é a coação interna da razão pura prática, ao passo que no caso do direito o motivo é a coação externa do estado civil (Kant, *MS*, Ak VI 231-232) –, da mesma lei resultam, efetivamente, dois imperativos e duas ordens de dever não co-extensivas. Kant expressa esta diferença ao afirmar que os deveres jurídicos são estritos, ao passo que os deveres morais são amplos: é que, enquanto os primeiros ordenam diretamente que certas ações sejam por nós realizadas independentemente da regra da vontade – i. e. da máxima – pela qual o fazemos, os segundos ordenam que toda a máxima decorrente da lei moral seja, primeiro que tudo, adotada pela nossa vontade para que seja, então, levada a realizar sobre a superfície da Terra toda e qualquer ação que contribua para aqueles que, segundo tal máxima, devam ser para nós fins práticos absolutos (Kant, *MS*, Ak VI 388-389). Na sua expressão ética, o imperativo categórico ordena-nos, pois, a que assumamos como nosso próprio fim o que a lei moral determina como nosso dever, mas deixa ainda uma certa latitude ao nosso agir na medida em que não indica diretamente *in concreto* quais as ações

que se subsumem na destinação moral que assim determinamos para nós mesmos: neste sentido, os nossos deveres éticos são amplos no que diz respeito à sua aplicação *in concreto*. Na sua expressão jurídica, o imperativo categórico ordena-nos estritamente a que realizemos, antes pelo contrário, sobre a superfície da Terra certas ações a cuja realização estamos obrigados independentemente das máximas que a nossa vontade possa eventualmente seguir no ato de as realizar: é, pois, em virtude da sua perfeita determinação das ações – a qual é sempre acompanhada, em Kant, pela maior indeterminação das máximas – que os nossos deveres jurídicos são chamados de deveres morais estritos (Kant, *MS*, Ak VI 390-391).

Em suma, os deveres jurídicos são aqueles cuja consecução se encontra precisamente determinada, mas que se podem efetuar com base num sem-número de motivos privados, ao passo que os deveres éticos são aquelas cuja consecução é parcialmente indeterminada, mas que dependem estritamente de tomarmos como nosso motivo interior as máximas que a própria lei moral determina como máximas éticas. O dever jurídico exige, pois, apenas uma conformação estritamente exterior das ações do género humano à lei moral, conformação essa que se pode simplesmente realizar mediante a sua entrada num estado civil, pois exige apenas que o ser humano se sujeite a uma coação exterior e não a um constrangimento interior. O dever ético exige ainda, contudo, uma conversão interior da nossa vontade, conversão essa que, ainda que não derive diretamente da coerção exterior que, no estado civil, a vontade de todos os seus membros exercem sobre a vontade de cada um deles (Kant, *MS*, Ak VI 313-315), é ainda assim antropologicamente facilitada pelo cultivo das nossas faculdades a que nos conduz a hipertrofia da sociabilidade promovida pela entrada num estado civil. Isto porque a vontade é, ela mesma, uma parte do todo das nossas faculdades naturais, em cujo seio temos a cultivar uma autonomia relativamente a todo o fundamento de determinação natural. Por esta razão, o cultivo das nossas faculdades naturais como um todo torna-se, na filosofia moral kantiana, um dever ético a que estamos diretamente sujeitos:

Perfeição física, isto é, cultivo de todas as faculdades em geral para promoção dos fins propostos pela razão. Que isso seja um dever e, por conseguinte, um fim em si mesmo, e que a seu cultivo, mesmo sem consideração dos benefícios que este nos concede, sirva de fundamento não um imperativo condicionado (pragmático), mas antes um imperativo incondicionado (moral), depreende-se do que se segue. A faculdade de propor-se em geral um fim qualquer é o que caracteriza a humanidade (em distinção à animalidade). Portanto, ao fim da humanidade em nossa própria pessoa está também ligada a vontade racional,

por conseguinte, o dever de tornar-se meritório da humanidade por meio da cultura em geral e de obter ou fomentar a faculdade de realização de todos os fins possíveis, na medida em que esta deve encontrar-se no próprio ser humano, isto é, um dever de cultivar as disposições rudes de sua natureza, como aquilo por meio de que o animal primeiramente eleva-se a ser humano: por conseguinte, dever em si mesmo. (Kant, *MS*, Ak VI 391-392)

Ora, a entrada num estado civil dispõe desde logo o ser humano à consideração da vontade de outrem, pois a condição a que os nossos deveres jurídicos submetem a nossa vontade é de se tornar compatível com a liberdade exterior de todo outro membro de um estado civil de acordo com leis universais (Kant, *MS*, Ak VI 230-231). Daqui se segue, então, uma divisão estrita entre as esferas do “meu” e do “teu” segundo princípios universais do direito em que a cada um é permitido o maior âmbito possível de ação que não infrinja sobre a esfera de liberdade exterior de qualquer outra vontade (Kant, *MS*, Ak VI 255-256). Esta consideração pela vontade comum em todos os atos da nossa própria vontade – à qual somos efetivamente forçados pela coerção estatal – é, aliás, já um modo de tornar a felicidade de cada um compatível com as demais, pois deixa o ser humano livre para perseguir as suas próprias inclinações apenas dentro da esfera do que por direito lhe é próprio, i. e. daquilo que não pertence às esferas do direito de todo outro ser humano. A coerção exterior em que se respalda a consecução destes deveres jurídicos dispõe, pois, assim a nossa vontade, quando procura determinar o agir, a considerar a vontade de todos os membros de um estado civil, consideração essa que então se transmuta na comunhão dos fins e, correspondentemente, da felicidade de todos os cidadãos entre si num único bem comum a toda a sociedade:

Todo ser humano procura ter a sua propriedade, mas isto não pode ocorrer sem proteção e segurança; correspondentemente, eles tentam estar seguros da sua propriedade, mas isto não pode acontecer sem proteção e segurança. Por natureza, contudo, ninguém está seguro da sua propriedade [...]. Portanto se alguém deseja ter a sua propriedade, então deve ter proteção e segurança, e isto ocorre pela coerção das autoridades.

Correspondentemente uma lei deve ser estabelecida, a qual é combinada com a força. [...] Por esta ordem civil, uma certa totalidade de seres humanos passa a existir; a regularidade, a ordem, o direito recíproco de um membro para com o outro e para com a humanidade inteira, provêm dela. [...] Já que toda a gente na constituição civil está em relação com o outro, todo o ser humano adquire assim uma grande importância para os outros. O juízo dos outros tem uma grande influência nele, e disto surge o conceito de honra; ele inspira-se a empreender muito, não apenas no que respeita às suas necessidades, mas no que respeita ao bem comum da vida. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 680)

O estado civil progride, pois, quando, ao ser coagida a respeitar a liberdade exterior de todo outro ser humano, a nossa vontade desenvolve a disposição suplementar de atentar no juízo de outrem quando se trata de determinar o seu próprio agir. Passando, por este meio, a poder determinar para si mesma os seus próprios fins independentemente do curso natural da sua liberdade “selvagem” – que a entrada no estado civil cerceou, mas nada fez nada para converter interiormente –, o género humano passa, então, a poder propor a si mesmo não apenas negativamente um limite para a sua liberdade exterior que a torne civilmente compossível (Alves, “Moral e política em Kant”, 132-135), mas também positivamente toda uma nova disposição da vontade que a torne socialmente harmoniosa. Ora, esta disposição “civilizacional” da vontade para a sociabilização da felicidade, não sendo já a sua disposição civil para a mútua compatibilização da felicidade individual, não é ainda, contudo, necessariamente uma sua disposição moral para a subsunção da felicidade universal o género na consecução da destinação última da humanidade, i. e. para a sabedoria. Mas, na medida em que tende a libertar a vontade humana de todo ímpeto “animal” e lhe permite propor-se livremente a si mesma novas finalidades partilhadas, a “civilização” facilitaria já a eventual transição do género humano para uma disposição efetivamente moral. Isto porque, ao atenuar os obstáculos que a nossa natureza coloca à moralidade da nossa vontade, a “civilização” auxiliaria *eo ipso* a que o género humano pudesse um dia propor-se livremente a si mesmo como fim a consecução do imperativo categórico.

A investigação pragmática da sociabilidade humana opera, portanto, na filosofia de Kant como uma ferramenta para pensar junto da nossa própria experiência do mundo a possibilidade *in concreto* da sabedoria. Para a possibilidade de que tal sabedoria se realize sobre a superfície da Terra – nem que seja numa progressão até ao infinito – exigir-se-ia, portanto, primeiro a entrada num estado civil e depois o aperfeiçoamento desse mesmo estado civil no sentido de o tornar uma ferramenta mediante a qual a humanidade possa, ao exercer violência sobre a sua “animalidade”, gradualmente disciplinar a sua natureza e produzir para si mesma uma harmonização da sua felicidade com a felicidade dos demais seres humanos. Isto porque aprender a sociabilizar as suas próprias inclinações é o cultivo de que a vontade necessita para desenvolver em si mesma o poder de governar livremente sobre os seus impulsos sensíveis, poder esse que será estritamente necessário para a eventual consecução *in concreto* da sua própria destinação moral (Gallois, *Le Souverain Bien chez Kant*, 182-189). Tal como a possibilidade de concretizar

a sabedoria, a possibilidade de concretizar a filosofia – nem que seja, de novo, mediante uma progressão até ao infinito – estaria, neste sentido, intrinsecamente ligada ao progresso da sociabilidade humana num estado civil, quanto mais não seja porque o interesse em desenvolver tal ciência só poderia, para Kant, surgir mediante uma conversão interior da nossa vontade aos prazeres “refinados” que só num estado civil se poderiam tornar subjetivamente valiosos: neste sentido, a crítica da razão pura será até “[...] o acabamento de toda a cultura da razão humana [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 549).

### 5.3. A concetibilidade da realização da sabedoria no seio da natureza

Tal como expusemos acima, os factos de que a crítica da razão pura teórica parte são de uma natureza totalmente diferente daquele único facto de que a crítica da razão pura prática retira, em última instância, todas as suas conclusões: ao passo que a primeira das *Críticas* se ergue sobre a evidência, pressuposta por Kant, de que estamos já na posse de conhecimentos sintéticos *a priori* cuja possibilidade interessa, então, fundamentar, a segunda das *Críticas* ergue-se, por sua vez, sobre a consciência imediata da possibilidade de uma determinação pura prática da nossa vontade, consciência essa de que a razão pura teórica não se pode servir. Mas, enquanto a *Crítica da razão pura* procura, por um lado, fundar e, deste modo, validar um dado ato do nosso ânimo mediante uma reflexão que nele reconheça as condições que antes de tudo o possibilitam, a *Crítica da razão prática* procura, por outro lado, comprovar simplesmente o seu único facto de modo a separá-lo de qualquer outra instância prática de origem empírica (Kant, *KpV*, Ak V 3): esta última *Crítica* não tem, portanto, realmente como seu fito a validação transcendental do facto da razão, pois é sobre a sua efetividade imediata que se funda a própria possibilidade de um uso prático puro da nossa razão. Mas a razão pura teórica também não pode, igualmente, legitimar a possibilidade de tal uso, pois o facto da razão se nos impõe diretamente como um mistério cuja realidade antecede mesmo qualquer conceção, quanto mais reconhecimento, da sua possibilidade. A crítica da razão pura opera, portanto, como coadjuvante da crítica da razão prática não na medida em que possa efetivamente esclarecer o mistério sobre o qual esta última se funda, mas precisamente porque confirma a sua intratabilidade no âmbito da racionalidade teórica (Beckert, *Ética*, 48) e assegura determinado um domínio – a saber, o suprassensível – onde a razão pura prática e a sua fé racional se possam, então, desenvolver independentemente das objeções que a razão pura teórica lhe pudesse levantar:

Em todo o decurso da nossa crítica deve-se ter ficado suficientemente convencido de que, embora a metafísica não possa ser o fundamento da religião, deve contudo ficar sempre o seu escudo, e de que a razão humana, já dialética pela tendência da sua natureza, não pode nunca dispensar uma tal ciência que lhe põe um freio e que, por um conhecimento científico e inteiramente esclarecedor de si próprio, impede as devastações que, de outro modo, uma razão especulativa sem lei infalivelmente produziria, tanto na moral como na religião. (Kant, *KrV*, 548-549)

Se a eternidade da alma ou a existência de um Deus que sobre ela governasse fossem efetivamente representáveis como objetos teoricamente determinados num mundo

suprassensível, poderiam tornar-se o imediato objeto da nossa vontade se, como todo objeto exterior a nós mesmos, nos afetasse empiricamente: se não for subordinada ao respeito imediato pela lei moral, até a consecução da Vontade Divina torna-se, na filosofia moral kantiana, uma motivação autenticamente imoral (Kant, *KpV*, Ak V 40-41). Esta motivação pode, contudo, ser cerceada na medida em que a disciplina da razão pura em torno da impossibilidade de determinar a mera ideia teórica de um Ser Supremo for estritamente implementada, pois, ainda que tenhamos de admitir necessariamente a existência de tal Ser Supremo com base numa fé racional, a impossibilidade de O determinar teoricamente impossibilitaria igualmente a sua representação como se de um objeto exterior se tratasse. Tal disciplina reconduz, então, toda nossa fé na existência de Deus à única instância que nos deve levar não só a postulá-la, mas também a determiná-la, a saber, o imperativo categórico (Soromenho-Marques, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, 277-279), que nos é originariamente dado não como uma determinação heteronómica provinda de uma Vontade exterior, mas sim como a determinação autonómica da nossa própria vontade (Kant, *KpV*, Ak V 64). Ora, esta restrição que a crítica da razão pura impõe à religião deverá ter, segundo Kant, o seu próprio efeito pragmático, o qual deverá, até, poder efetuar a passagem entre a sociabilidade e a moralidade do género humano:

Se os seres humanos tivessem já conseguido chegar tão longe, porque não deveria o constrangimento final, nomeadamente o constrangimento de consciência, em que todos julgariam de acordo com a sua consciência sobre as suas ações, surgir igualmente? Este [constrangimento] não pode, contudo, ser alcançado sem religião, mas a religião não pode ter qualquer efeito sem moralidade; a religião visa, portanto, a maior perfeição dos seres humanos. Isto seria o domínio da consciência e, uma vez que a consciência é o vigário de Deus, isto seria, por conseguinte, o reino de Deus na Terra; de facto o reino celeste, porque disto não depende onde o céu ou o inferno existam. Os seres humanos podem fazer o céu ou o inferno lá onde estiverem. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie* vol. 1, XXV 695)

Mas a crítica da razão pura fortalece a nossa crença na possibilidade de o género humano vir a corresponder ao seu imperativo categórico já neste mundo de um modo que a implica ainda mais diretamente numa antropologia pragmática: é que, ainda que a sua objetividade não possa ser assegurada do mesmo modo que a das ideias da razão pura prática, as ideias da razão pura teórica têm ainda a possibilidade, se bem que não fundada *a priori*, de se tornarem gradualmente reais. Por um princípio que orienta a razão pura no processo do seu próprio autoconhecimento, “tudo o que se funda sobre a natureza das

nossas faculdades tem de ser adequado a um fim e conforme com o seu uso legítimo; trata-se apenas de evitar um certo mal-entendido e descobrir a direção própria dessas faculdades” (Kant, *KrV*, Ak III 427). Daqui se depreende que as ideias da razão pura teórica devem poder ser usadas de um modo que corresponda à sua própria finalidade, que é, tal como a de todos os nossos outros conceitos teóricos, o conhecimento da natureza: a unidade das regras empíricas que a razão exige do entendimento não é, de facto, necessária segundo os princípios do entendimento puro, os quais são, no âmbito teórico do filosofar kantiano, as próprias normas da verdade. Mas o interesse especulativo que a razão demonstra numa tal unidade sistemática da experiência efetiva, pois em tal caso “[...] podemos abranger *a priori* toda a cadeia das condições e conceber a derivação do condicionado [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 324-325) não é, como tal, suprimido: ainda que seja meramente contingente segundo os princípios constitutivos de todo nosso conhecimento da natureza, a unidade sistemática das regras empíricas do entendimento fornecer-nos-ia *eo ipso* um método para descobrir tais regras a partir dos seus princípios comuns, pois, a serem objetivos, tais legislariam uma homogeneidade e, conseqüentemente, uma regularidade nas leis do nosso entendimento de todo em todo semelhante à regularidade que as categorias legislam para as intuições da nossa sensibilidade. O modo como a natureza nos é efetivamente dada na experiência mantém, todavia, sempre em aberto a possibilidade que as mesmas regras do entendimento sejam tão heterogêneas e independentes entre si que o uso do nosso entendimento empírico na descoberta de novas leis da natureza, ainda que transcendentemente possível, se revele de tal modo pragmaticamente difícil que nenhum conhecimento da natureza possa concebivelmente ser constituído:

Se houvesse tal diversidade entre as aparições que se nos apresentam, não direi quanto à forma (pois aí podem assemelhar-se), mas quanto ao conteúdo, isto é, quanto à diversidade dos seres existentes, que nem o mais penetrante entendimento humano pudesse encontrar a menor semelhança, comparando uns com os outros (um caso que é bem concebível), a lei lógica dos géneros não se verificaria, nem sequer um conceito de género ou qualquer conceito geral; conseqüentemente, nenhum entendimento, pois este só desses conceitos se ocupa. O princípio lógico dos géneros supõe, pois, um princípio transcendental, para poder ser aplicado à natureza (entendendo aqui por natureza só os objetos que nos são dados). Segundo esse mesmo princípio, na diversidade de uma experiência possível deverá supor-se, necessariamente, uma homogeneidade (embora não possamos determinar *a priori* o seu grau), porque, sem esta, não haveria mais conceitos empíricos, nem, por conseguinte, experiência possível. (Kant, *KrV*, Ak III 433)

Para que a investigação teórica da natureza seja pragmaticamente possível é, pois, necessário que possamos reconhecer, pelo menos parcialmente, na natureza uma unidade sistemática das suas determinações objetivas segundo princípios. Mas, como nenhuma fundamentação transcendental de tal ordenação da natureza pode ser oferecida pela nossa razão pura teórica, restar-lhe-á, portanto, ordenar ao entendimento que procure junto da nossa experiência um tal encadeamento sistemático das aparições, de modo a que o princípio de tal encadeamento possa então ser empregue na descoberta metódica de novas leis naturais (Kant, *KrV*, Ak III 427). Tal “obrigação” de procurar na natureza uma qualquer unidade sistemática das aparições – que a nossa razão se impõe, de facto, naturalmente a si mesma sob a pressuposição transcendental de que é uma tal unidade deve objetivamente existir (Kant, *KrV*, Ak III 431) – não pode, contudo, ser considerada como uma obrigação racional objetiva, pois é condicionada pelos limites da experiência possível expressos nos princípios do entendimento puro: toda conclusão que a nossa razão possa dele retirar têm de ser subsequentemente confirmadas numa experiência efetiva (Kant, *KrV*, Ak III 502-504), razão por que nenhum princípio da sistematicidade da natureza pode ser verdade *apodítico*, mas deve ter antes um estatuto meramente hipotético ou problemático (Kant, Kant, *KrV*, Ak III 429-430). A nossa razão pura teórica pode, portanto, no máximo “obrigar-nos” a admitir “postulados” a partir das quais uma determinada unidade material da experiência pode ser deduzida, unidade essa que é, no entanto, enquanto tal hipotética e estará, por conseguinte, dependente de uma confirmação ou infirmação factual na experiência.

O que a nossa razão nos oferece é, pois, uma lógica da invenção nas ciências naturais (dos Santos, “Ideia de uma heurística transcendental”, 67-85) que, ao fornecer preceitos para a formulação de hipóteses ou colocação de problemas sobre a sistematicidade da natureza, orienta efetivamente a atividade do nosso entendimento empírico sem, contudo, a determinar *a priori*. Ainda que a objetividade de tais preceitos como “[...] não se devem multiplicar os princípios sem necessidade [...]”, ou como “[...] todo género exige diferentes espécies [...]”, ou ainda como a pressuposição de que exista “[...] uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade [...]” (Kant, *KrV*, Ak III 431-435) não possa ser efetivamente determinada, temos, contudo, uma evidência pragmática do seu uso na formulação da pressuposta existência de substâncias ou forças fundamentais (Kant, *KrV*, Ak III 430-433) que – ainda que não possam ser diretamente observados na experiência – eram, de

facto, os pressupostos em que, na época de Kant, assentavam os edifícios, respetivamente, da química e da física empírica. A posição hipotética de tais princípios fundamentais da natureza seria, portanto, o que nos permitiria estender – ainda que de um modo só parcialmente real – o campo dos nossos conhecimentos empíricos muito para além da experiência que foi de cada vez efetivamente obtida e até, tendencialmente, uma totalidade material da experiência. Mas tal ato ponente não teria sido pragmaticamente possível sem que a nossa razão pura teórica tivesse antes de tudo projetado sobre a natureza a própria forma de uma sistematicidade teórica, ou, na medida em que tal forma se encontra expressa em conceitos da razão pura, sem que a razão pura teórica tivesse projetado sobre a natureza as suas próprias ideias:

Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, a da 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 outras. [...] Semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado. [...] Porque, embora não nos expressemos realmente assim, é muito fácil descobrir essa influência da razão sobre as classificações dos físicos.

Se a razão é a faculdade de derivar o particular do geral, então o geral ou já é dado e certo em si, pelo que só exige a faculdade de julgar para operar a subsunção e o particular é desse modo determinado necessariamente, e é o que eu denomino o uso apodítico da razão; ou o geral só é considerado de uma maneira problemática e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos. É o que eu denomino o uso hipotético da razão.

[...]

O uso hipotético da razão tem, pois, por objeto a unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento e esta unidade é a *pedra de toque da verdade* das regras. Reciprocamente, a unidade sistemática (como simples ideia) é apenas uma unidade *projetada*, que não se pode considerar dada em si, tão-só como problema, mas que serve para encontrar um princípio para o diverso e para o uso particular do entendimento e desse modo guiar esse uso e colocá-lo em conexão também com os casos que não são dados. (Kant, *KrV*, Ak III 428-430)

Ora, ainda que o dever a que estamos objetivamente obrigados pelo imperativo categórico não possa ser confundido com o “dever” de sistematicidade a que a nossa razão pura teórica nos “obriga” na investigação empírica da natureza, a verdade é que, ao usar por vezes o mesmo vocabulário para ambos, Kant está, efetivamente, a estabelecer uma analogia entre a operação das duas câmaras da razão pura (Borges-Duarte, *A natureza das coisas e as coisas da natureza*, 137-141): assim, tal como a razão pura prática é fonte de leis da nossa vontade, a razão pura teórica é também ela fonte de “máximas” do nosso entendimento (Kant, *KrV*, Ak III 430), só que agora tais “máximas” têm a força, não de princípios puros constitutivos, mas antes de princípios puros reguladores, i. e. de regras postuladas como universais (Lebrun, *La fin de la métaphysique*, 152-155) que, embora não sejam imediatamente determinadas como universais, comportam a possibilidade de “aproximar [...] a regra da universalidade” mediante a aplicação gradual dessa mesma regra, neste caso, às regras transcendentemente validadas do entendimento (Kant, *KrV*, Ak III 429). Do mesmo modo, tal como a possibilidade de a razão pura prática dar efetivamente regras à nossa vontade só pode ser concebida mediante a posição fideísta de ideias práticas, a possibilidade de a razão pura teórica dar “máximas” que o entendimento pode, de facto, seguir na sua determinação das regras empíricas da natureza só pode ser concebida mediante a posição hipotética de ideias teóricas, das quais unicamente se poderia seguir um encadeamento natural das aparições de acordo com tais “máximas” da sua sistematicidade.

Entre as ideias da razão pura teórica – a saber, a alma, o mundo e o Ser Supremo – que podem, por conseguinte, ser pelo menos progressivamente aplicadas na natureza mediante uma investigação da natureza que nela procure a sistematicidade, a ideia de um Ser Supremo merece, contudo, um certo destaque por introduzir um modo totalmente novo de conceber a natureza: é que do “postulado” teórico de que o mundo foi criado “[...] por uma razão originária, criadora e autónoma [...]” – ideia essa que, na medida em que se deve referir já a este mundo e não a um próximo, não se pode valer de uma fé praticamente necessária – resulta que tudo quanto possa existir na natureza deva poder corresponder à “[...] regra pela qual a razão deve proceder, para sua maior satisfação, à ligação de causas e efeitos no mundo” (Kant, *KrV*, Ak III 444). Segundo a ideia teórica de um Criador, deve, por conseguinte, poder ser observado na natureza um certo encadeamento teleológico entre as aparições, de tal modo que cada uma delas deva poder ter sido produzido de acordo com intencionalidades que seriam não somente divinas, mas

– como tal ideia de Deus é, em última instância, uma autoprojeção da nossa própria razão (Kant, *KrV*, Ak III 458) – igualmente as intencionalidades essenciais da nossa própria razão (Borges-Duarte, *A natureza das coisas e as coisas da natureza*, 171-179). De tudo isto resulta, então, que na natureza deva existir uma ordenação sistemática de toda determinação fenoménica possível de acordo com fins:

A terceira ideia da razão pura, que contém uma suposição simplesmente relativa de um ser considerado como a causa única e totalmente suficiente de todas as séries cosmológicas é o conceito racional de Deus. Não temos o menor fundamento para admitir em absoluto (para o supor em si); na verdade, o que nos dará o poder ou sequer o direito de acreditar num ser de suprema perfeição e absolutamente necessário por sua natureza, ou de afirmá-lo em si através do seu puro conceito, senão o mundo, em relação ao qual unicamente esta suposição pode ser necessária? Aqui se mostra, claramente, que a ideia desse ser, bem como todas as ideias especulativas, significam somente que a razão obriga a considerar todo o encadeamento no mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, ou seja, como se fossem todos eles oriundos de um único ser, que tudo abrange como causa suprema e omnissuficiente.

[...]

Esta unidade formal suprema, fundada unicamente em conceitos racionais, é a unidade das coisas conforme a um fim, e o interesse especulativo da razão impõe a necessidade de considerar a ordenação do mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, um tal princípio abre à nossa razão, aplicada ao campo das experiências, perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática. (Kant, *KrV*, Ak III 451-452)

Ora, ainda que Kant afirme que a tendência do género humano para entrar num estado civil e de “civilização” pode ser observada empiricamente, o único garante que Kant apresenta para que tal tendência não só se mantenha, mas deva ainda progredir em direção à moralização do género humano, é, precisamente, o pressuposto de que “[...] a espécie humana deva atingir este grau de perfeição na constituição civil, pois parece que cada ser criado teria de atingir a perfeição para que foi feito [...]” (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 693). Se, de facto, dispomos naturalmente das faculdades necessárias para entrarmos num estado civil, cultivarmos livremente a ciência, a etiqueta e a arte e, eventualmente, nos moralizarmos numa progressão até ao infinito, o porquê de não nos ter sido simultaneamente concedido a ocasião de fazer delas uso não seria, com efeito, facilmente concebível. A crítica da razão pura teórica contribui, portanto, diretamente para a constituição de uma antropologia pragmática na medida em que, ao esclarecer a pressuposição de uma unidade teleológica da natureza e ao

demonstrar que tal pressuposição só é válida como um princípio meramente regulador – princípio esse que a nossa razão tenderia naturalmente a adotar por mor do seu interesse teórico –, a crítica desta mesma razão na sua atividade teórica fornece, simultaneamente, à antropologia pragmática uma síntese hipoteticamente universal das aparições em que esta última possa respaldar a sua investigação da natureza humana, que, na medida em que é de caráter pragmático, será também *eo ipso* teleológica. Para que se mantenha dentro dos limites daquilo que pode ser alcançado pelo nosso entendimento, tal pressuposição de uma unidade teleológica da natureza tem, no entanto, de ser formulada de modo a que nos seja “perfeitamente indiferente [...] dizer que Deus assim o quis na sua sabedoria ou que a natureza assim o ordenou sabiamente” (Kant, *KrV*, Ak III 459). Esta indiferença em relação ao fundamento da unidade final das aparições que deve poder ser observável na nossa experiência é, então, o que, em última instância, funda a formulação mais famosa desta mesma unidade pressuposta, formulação essa que, apesar de surgir já depois da publicação da *Crítica da razão pura* no opúsculo *Ideia de uma História com um propósito cosmopolita* – publicado pela primeira vez em 1784 – corresponde ainda à sua formulação nas *Lições de Antropologia* tal como transcritas por Friedländer:

Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade. (Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII 27)

Esta ideia da história do género humano como um plano oculto da natureza para o seu progresso moral (Philonenko, *La théorie kantienne de l’histoire*, 112-116) tem, contudo, de ser lido à luz de uma distinção que Kant só estabeleceria posteriormente na *Crítica do poder de julgar*. É que a natureza não pode ser, por si mesma, a causa do despertar da liberdade prática do género humano: pode, contudo, ser a causa do cultivo que as faculdade naturais do género humano – entre as quais a razão e a vontade – precisam para que o ser humano esteja, então, capacitado para realizar a partir da sua própria liberdade prática a progressão até ao infinito em que consiste a sua destinação moral (Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak VIII 18-20). É que o sistema teleológico que a natureza configura no seu todo pode ser considerada de dois pontos de vista: a saber, a partir da sua subsunção num fim final [*letzter Zweck*] ou a partir da sua subsunção num fim último [*Endzweck*] (Soromenho-

Marques, *Razão e progresso na filosofia de Kant*, 242-262). No primeiro caso, tal fim tem que ser imanente à própria natureza, pelo que será o género humano enquanto ente civilizacional, i. e., na medida em que, ao fazer uso de todas as coisas em vista de todo e qualquer fim que se proponha, é unicamente capaz de conferir a toda a natureza um propósito (Kant, *KU*, Ak V 429-434). No segundo caso, tal fim terá de ser transcendente em relação à natureza, pelo que será a própria humanidade enquanto ideia de uma comunidade inteligível de toda vontade livre em sentido transcendental, a qual – por ser o nosso único fim a possuir valor absoluto – é unicamente capaz de conferir a todas as coisas em geral uma destinação, inclusive ao uso pragmático que o género humano faz da natureza (Kant, *KU*, Ak V 434-436).

Contudo, se o fim último da natureza deve ser a sua subsunção na liberdade prática do género humano, a natureza não pode, correspondentemente, produzir o seu próprio fim último, pois tal liberdade não pode ser concebida como um produto natural (Marques, *Organismo e sistema em Kant*, 351-360). A educação que a natureza nos deve tender a dar relativamente ao uso *in concreto* das nossas faculdades não é, por conseguinte, suficiente para a realização do fim último da história humana sobre a superfície da Terra, a saber, a subsunção de toda a natureza na moralidade ou o Sumo Bem (Serrão, “O despertar da questão antropológica”, 25-26). Mas, enquanto a relação que a civilidade e a civilização historicamente mantêm entre si deve ser, de facto, concebida como uma questão de suficiência ou necessidade naturais, a relação que a civilização e a moralização antropológicamente mantêm entre si é simplesmente de coadjuvância: embora não possa causar diretamente a moralização do género humano, a civilização remove os seus obstáculos e equipa o género de poderes que tornam o seu dever mais leve (Castillo, *Kant et l’avenir de la culture*, 157-163). Ainda que não permita, evidentemente, pensar uma produção natural da moralidade, o fio condutor de um plano secreto da natureza – fio esse que a *Crítica* antes de tudo tece com a sua análise dos princípios reguladores da razão pura – permite, todavia, conceber um modo de a natureza se compaginar e harmonizar espontaneamente com a produção pela liberdade prática humana do seu próprio progresso moral (Alves, “Do primado do prático à filosofia da história”, 159-168), o que permitirá fundar, por sua vez, uma esperança racionalmente fundada na efetividade de tal progresso já mesmo no mundo em que presentemente vivemos:

É decerto um anúncio estranho e, quanto à aparência, incongruente querer conceber a história segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de se ajustar a certos fins racionais; parece que, num tal intento,

apenas poderia vir à luz uma novela. Mas se a natureza, por suposição, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem plano e meta final, semelhante ideia poderia ser muito útil; e embora sejamos míopes para divisarmos o mecanismo secreto do seu dispositivo, essa ideia poderia, contudo, servir-nos de fio condutor para representar como sistema pelo menos em conjunto, um acervo, aliás sem plano, das ações humanas. [...] descobrir-se-á, creio eu, um fio condutor, que não só pode servir para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas, ou para a arte política de predição de futuras mudanças políticas [...], mas também (o que não se pode esperar com fundamento, sem pressupor um plano da natureza) se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o género humano se representa ao longe como atingindo, por fim, o estado em que todos os germes, que a natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra. [...] Pois, de que serve exaltar a magnificência e a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da Sabedoria Suprema – a história do género humano - continua a ser uma objeção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desgosto e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a esperá-la apenas num outro mundo? (Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak VIII 29-30)

## VI

### A razão como um poder de julgar

Para Kant, o cultivo *in concreto* que o matemático, o físico e o lógico operam da sua própria razão é, propriamente falando, um seu uso artificioso, pois o uso que aquelas outras figuras do género humano fazem da razão de que dispomos em comum é, invariavelmente, um uso simplesmente pragmático, i. e. um uso que se limita a ensinar o método de realizar diversos fins sobre a superfície da Terra sem especificar a razão última de tais fins. O que a filosofia confere à matemática, à física e à lógica não é, portanto, apenas um fundamento e um âmbito para a sua verdade, mas igualmente uma finalidade derradeira – i. e. a destinação moral – a partir de cujo valor absoluto se pode, então, determinar em que medida o exercício efetivo das faculdades teóricas da nossa razão pode, igualmente, ser objeto de um interesse objetivo da nossa razão prática pura. A concetibilidade *in concreto* de uma unidade sistemática de todos os nossos fins sob a destinação moral do género humano será, portanto, a própria condição de possibilidade da constituição de uma filosofia *in concreto* no pleno sentido do termo, i. e. não meramente como um esforço de filosofar. Tal concetibilidade da realização da filosofia *in concreto* estará, no entanto, já sempre contida na própria concetibilidade da realização da sabedoria *in concreto*, pois, em Kant, a filosofia em sentido próprio só se consumaria realmente na figura ideal do filósofo, i. e. do sábio que, para além de possuir a sabedoria teoricamente, a exerceria também praticamente na sua própria conduta.

A concetibilidade de uma sabedoria *in concreto* que, para além de poder ser compreendida teoricamente, tem ainda de poder ser aplicada praticamente será, portanto, aquilo que uma crítica da razão pura terá, em última instância, de fundar na medida em que o seu propósito último é a fundamentação da filosofia em sentido cósmico. Ora, a determinação das condições de possibilidade de um tal ato filosófico é, precisamente, o remate de todas as investigações de Kant tanto no que diz respeito à crítica da razão teórica quanto à crítica da razão prática: assim, a *Crítica da razão pura* culmina na circunscrição de um modo próprio – ainda que problemático – de aplicação das ideias da razão pura teórica à natureza, ideias essas que fornecem, então, um fio condutor à antropologia pragmática para conceber – de um modo também ele problemático – a

possibilidade de o imperativo categórico se realizar como sabedoria no seio da própria natureza que cada um de nós está presentemente a experienciar. Simultaneamente, na *Crítica da razão prática*, a dialética da mesma razão prática abre uma via para conceber – desta vez de um modo praticamente assertivo – a possibilidade de a sabedoria se realizar num mundo além-vida, o que forneceria um fundamento racional à religião.

Mas, ao passo que a unidade teleológica da natureza humana em torno da sua destinação moral – na qual a antropologia pragmática, em última instância, se respalda – é uma ideia que, embora permaneça sempre teoricamente indeterminada, é simultaneamente determinável *ad infinitum* a partir dos recursos do nosso próprio entendimento, a unidade teleológica da natureza em geral que a razão prática pura projeta sobre uma vida futura num mundo inteligível é uma ideia que se encontra determinada de forma absoluta, mas apenas como uma postulação prática para a possibilidade *in concreto* do imperativo categórico. Mas, como os postulados da razão pura prática não são de todo em todo determináveis – nem sequer *ad infinitum* – pela nossa razão teórica, a única ligação que por meio de tais postulados pode ser estabelecida entre a função prática e a função teórica da nossa razão pura terá de ser de ordem negativa: a “unidade total do poder da razão pura” (Kant, *KpV*, Ak IV 90-91) a que a *Crítica da razão prática* almeja não pode deixar de ser, por conseguinte, uma reafirmação do primado da razão pura prática face à razão pura teórica no domínio das ideias, i. e. das concepções do suprasensível, que, no que diz respeito à constituição interna da nossa razão pura prática, são pelo menos subjetivamente necessárias. Mediante o esforço crítico, tais “razões” devem, com efeito, tornar-se compossíveis, mas a comprovação de tal compossibilidade tem, para Kant, apenas a finalidade de assegurar que a razão pura teórica pare de tentar interferir com a validade absoluta dos postulados fundamentais da razão pura prática.

Que as ideias podem estabelecer “[...] uma transição entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão” (Kant, *KrV*, Ak III 255) só pode, por seu lado, ser afirmado quando consideramos o papel regulador que as ideias da razão pura teórica igualmente desempenham. Ainda que a reflexão crítica sobre as ideias que a nossa razão espontânea, natural e necessariamente produz sirva, de facto, como fundamento para uma disciplina da razão pura que revele a ilusoriedade da putativa objetividade das mesmas, a verdade é que o resultado da *Crítica da razão pura* não é, de facto, inteiramente negativo no que diz respeito à possibilidade de as ideias da razão pura

teórica poderem ser simultaneamente empregues como elementos de um seu ato que – embora tenha de pressupor a existência suprassensível de tais ideias como uma hipótese profícua – se destina não à conceção de tal existência, mas antes a um genuíno conhecimento da realidade natural empírica na medida em que seja eventualmente conforme às formas sistemáticas puras da nossa razão. Ao contrário do que sucede com as formas lógicas puras do nosso entendimento, tal conformidade não pode ser objetivamente validada em toda a extensão da nossa experiência possível, mas a ausência de um seu fundamento transcendentemente objetivo não impede Kant de afirmar que a conformidade da experiência às formas lógicas pura da razão é um postulado necessário de toda a investigação sistemática da *natura materialiter spectata* (Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, 158-168). A necessidade subjetiva de tal postulado não recai, contudo, sobre a existência putativa determinada de certos entes suprassensíveis, mas sim sobre os efeitos concebíveis da existência de tais entes, os quais devem poder reconhecidos na experiência independentemente de terem ou não sido efetivamente causados por eles:

Aqui se revela, num só e mesmo pressuposto, uma diferença no modo de pensar que é um tanto subtil mas de grande importância na filosofia transcendental. Posso ter fundamento suficiente para admitir algo relativamente (*suppositio relativa*), sem que todavia me seja lícito admiti-lo em absoluto (*suppositio absoluta*). Esta distinção é correta quando se trata apenas de um princípio regulador de que conhecemos, é certo, a necessidade em si, mas não a origem dessa necessidade; admitimos um fundamento supremo, no único intuito de pensar de uma maneira mais determinada a universalidade do princípio, como, por exemplo, quando penso como existente um ser que corresponde a uma simples ideia e precisamente a uma ideia transcendental. Não posso nunca supor em si a existência dessa coisa, porque para tanto não bastam os conceitos que me permitem pensar de maneira determinada um objeto, e as condições de validade objetiva dos meus conceitos são excluídas pela própria ideia. [...] Ora, eu posso admitir, relativamente ao mundo dos sentidos, mas não em si mesmo, um tal ser incompreensível, objeto de uma simples ideia. Com efeito, se o maior uso empírico possível da minha razão tem por fundamento uma ideia (a da unidade sistematicamente completa de que em breve tratarei), que nunca poderá adequadamente ser exposta em si na experiência, embora seja incontestavelmente imprescindível para aproximar a unidade empírica do seu grau mais elevado possível, não só tenho direito, mas até a obrigação de realizar essa ideia, ou seja, de conferir-lhe um objeto real, mas unicamente como um algo em geral, que de modo algum não conheço em si mesmo e a que só como um fundamento dessa unidade sistemática e em relação a ela concedo essas propriedades análogas aos conceitos do entendimento no uso empírico. Assim, por analogia com as realidades do mundo, com as

substâncias, causalidade, necessidade, terei de pensar um ser que as possua a todas na mais alta perfeição e, posto que esta ideia assenta apenas na minha razão, poderei conceber esse ser como razão autônoma, que, mercê das ideias de máxima harmonia e da maior unidade possível, é causa do universo. Deste modo, elimino todas as condições que limitam a ideia, tão-só para tornar possível, a favor desse fundamento originário, a unidade sistemática do diverso no universo e, mediante esta unidade, o máximo uso empírico da razão, considerando todas as ligações como se fossem disposições de uma razão suprema, de que a nossa é uma débil imagem. (Kant, *KrV*, Ak III 446-447)

A validade destes postulados da razão pura teórica não pode, no entanto, estar fundada de modo semelhante à validade dos postulados da razão pura prática: a legitimidade destes últimos funda-se, com efeito, sobre a consciência de que a nossa razão pura prática é capaz de a todo o momento produzir imediatamente as nossas ações, capacidade essa cujos postulados tornam, então, concebível. Como a nossa razão pura teórica não governa, no entanto, sobre a ordenação total da natureza nas suas determinações materiais, o ato do entendimento cuja possibilidade as ideias da razão pura teórica procuram tornar concebível – nomeadamente, a investigação empírica da natureza – é um ato cuja possibilidade não pode ser, de facto, legitimada *a priori* em toda a extensão da *natura materialiter spectata*. Mas, enquanto a validade objetiva dos postulados da razão pura prática só deve poder tornar-se verificável *in concreto* após ter sido primeiro verificada *in abstracto*, a validade objetiva dos postulados da razão pura teórica deve – ainda que não seja verificável *in abstracto* – poder tender por si mesma a verificar-se *in concreto* mediante uma cada vez mais perfeita investigação empírica da natureza. A postulação das ideias da razão pura teórica respalda-se, por isso, no facto de a validade objetiva das mesmas ser constitutivamente indeterminada em sentido relativo, indeterminação essa que deve poder dar lugar à confirmação da sua validade objetiva em sentido relativo mediante uma investigação indefinidamente progressiva da *natura materialiter spectata*:

O que é digno de nota nestes princípios, e também unicamente o que nos ocupa, é que parecem ser transcendentais e, embora contenham apenas simples ideias para a observância do uso empírico da razão, ideias que este uso aliás só pode seguir assintoticamente, ou seja, aproximadamente, sem nunca as atingir, possuem todavia, como princípios sintéticos *a priori*, validade objetiva, mas indeterminada, [...], sem que todavia se possa levar a cabo uma dedução transcendental, porque esta, como anteriormente demonstramos, é sempre impossível em relação às ideias. (Kant, *KrV*, Ak III 439)

A unidade da razão é a unidade do sistema e esta unidade sistemática não serve objetivamente à razão, como princípio para a estender aos objetos, só subjetivamente serve de máxima para a estender a todo o possível conhecimento empírico dos objetos. No entanto, o encadeamento sistemático, que a razão pode dar ao uso empírico do entendimento, não só promove a sua extensão, como também ao mesmo tempo garante a sua correção, e o princípio de tal unidade sistemática também é objetivo, de modo indeterminado (*principium vagum*); não é um princípio constitutivo, que determine algo em relação ao seu objeto direto, mas tão-só princípio simplesmente regulador e máxima que serve para favorecer e consolidar até ao infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, abrindo-lhe novos caminhos, que o entendimento não conhece, mas que no entanto não são contrários às leis do uso empírico. (Kant, *KrV*, Ak III 448-449)

Ora, o modo de investigação da natureza que primeiro põe uma ligação teleológica de todas as aparições entre si e que depois procura confirmá-la progressivamente *ad infinitum* fornece, a partir dos próprios princípios sintéticos do entendimento empírico e da razão pura teórica, um fio condutor para que a nossa razão pense a possibilidade cósmico-pragmática, no mundo em que presentemente vivemos, de uma cada vez mais perfeita consumação das finalidades em vista das quais a natureza nos proveu das mais variadas faculdades (Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Ak VIII, 18-22). Tais finalidades incluem e, aliás, subsumem-se na destinação moral do género humano, estando também nela subsumida, portanto, a finalidade natural derradeira da própria razão pura teórica, que consiste na sistematização arquitetónica de todo o nosso conhecimento em conformidade a tal ordenação moral de todos os fins. O uso regulador da ideia de Deus como a forma pura de uma ordenação teleológica da *natura materialiter spectata* é, pois, o que antes de tudo fornece à razão teórica a possibilidade de conceber o seu próprio cultivo pelo género humano como um momento na realização da destinação moral desse mesmo género.

A razão pura teórica será, neste sentido, a origem de uma linha condutora para que a investigação empírica da natureza contribua para a concetibilidade de uma consumação no seio da própria natureza sensível da nossa destinação moral derradeira. Ainda que a possibilidade de tal contribuição não esteja assegurada *a priori* e não possamos, por conseguinte, infirmar nunca definitivamente a possibilidade contrária – a saber, que, no decurso de uma efetiva investigação da natureza, a expectativa de que todas as faculdades humanas estão por sua própria natureza teleologicamente ordenadas ao cumprimento da nossa destinação moral se revele gorada –, a verdade é que o uso regulador da nossa razão pura teórica comporta a possibilidade de, eventualmente, estabelecer – através do uso das

suas próprias ideias como horizontes da atividade empírica do entendimento – uma passagem entre este mesmo entendimento e a razão pura no seu uso prático. A *Crítica da razão pura* contribui, por isso, para a unificação das diversas funções da razão tanto por uma via negativa – a saber, mediante a invalidação das tentativas da razão pura teórica em empregar transcendentemente as suas ideias – quanto por uma via positiva, nomeadamente ao lançar os fundamentos de uma passagem que permita ao nosso ânimo transitar suavemente entre a investigação empírica da natureza e a conceção de uma via natural para a consumação do fim moral sobre a superfície da Terra.

Ora, nesta mesma *Crítica*, o poder de julgar ocupa já um lugar de destaque como um mediador entre as três câmaras da sua capacidade de conhecer: para além de mediar o entendimento e a intuição na construção do conhecimento sintético *a priori*, o juízo medeia ainda o entendimento e a razão teórica na produção de inferências silogísticas (Kant, *KrV*, Ak III 240-241). As funções que o poder de julgar desempenha no conjunto da vida cognitiva do ânimo expandem-se, no entanto, com a descoberta do juízo reflexionante na *Crítica do poder de julgar*, em que este passa, precisamente, a assumir o papel de mediador entre o entendimento e a razão pura na investigação da conformidade da natureza a fins (dos Santos, “Ideia de uma heurística transcendental”, 85-90), conformidade essa que poderá comportar, em última instância, a própria investigação da conformidade da natureza como um todo à destinação moral do género humano (Kant, *KU*, Ak V 329-436). Este novo campo de atuação do poder de julgar é, aliás, sintoma de uma sua notável expansão operacional: tendo sido incumbido de mediar a legalidade teórica do entendimento com a legalidade prática da razão (Kant, *KU*, Ak V 195-197), o poder de julgar acaba por se tornar no elemento que, em Kant, subjetivamente medeia todos os atos do ânimo humano em geral, pois medeia as operações das faculdades que regem as suas principais faculdades, a saber a faculdade de conhecimento e a faculdade de apetição.

A análise do juízo reflexionante que Kant leva a cabo na *Crítica do poder de julgar* não é, contudo, do âmbito desta dissertação, pois, na medida em que nos propusemos investigar os pressupostos antropológicos do projeto da *Crítica da razão pura*, não nos poderemos valer de um conceito que ainda não tinha sido expressamente formulado por Kant no período da escrita da primeira *Crítica* (1770-1781). Estendemos já, é verdade, as nossas análises muito além deste período, mas apenas de modo a elaborar conceitos que se encontravam já delineados na arquitetura do sistema total da filosofia kantiana tal

como apresentado na *Metodologia da razão pura*. Mas a elevação do poder de julgar reflexionante ao estatuto de uma faculdade autónoma lado a lado com o entendimento pura e a razão prática pura (Kant, *KU*, Ak V 195-199) inicia uma nova fase no projeto crítico kantiano (Marques, *A razão judicativa*, 117-131), fase essa que se encontra, portanto, fora do âmbito das nossas investigações.

No entanto, é ainda possível identificar, precisamente, nas *Lições de Antropologia* contemporâneas da redação da primeira *Crítica* uma figura do poder de julgar que, ao anteceder e prefigurar esse mesmo juízo reflexivo que Kant só viria a desenvolver em décadas posteriores, é a ténue prefiguração de um modo de a razão pura teórica se operacionalizar *in concreto* como um poder de conceber a possibilidade natural de a sabedoria se realizar mediante a entrada num estado civil perfeitível. Falamos do engenho [Witz], que motiva o nosso poder de julgar a agir, precisamente, como um poder de julgar reflexionante no sentido de deixar de subsumir simplesmente casos dados numa regra previamente pensada pelo entendimento ou pela razão prática e passar a livremente aduzir regras gerais de casos recebidos (Kant, *KU*, Ak V 179-181). Deste modo, ainda que Kant só venha a explicitar a relação entre a livre invenção de regras do entendimento e a reflexão sobre a conformidade a fins da natureza na *Crítica do poder de julgar*, a verdade é que – década e meia antes da publicação da última *Crítica* – esta ligação está já prefigurada no engenho, que é a figuração concreta da expansão do uso do nosso entendimento a princípios cada vez mais gerais da *natura materialiter spectata* (Silva, “Do engenho e da faculdade de julgar” 332-336), expansão essa que é, por sua vez, transcendentalmente possibilitada pela função reguladora das ideias da razão pura teórica:

Em suma, o engenho convoca todos os casos, e procura uma provisão de juízos preliminares. Um juízo preliminar é uma base para julgar sobre coisas, mas que não é suficiente. No entanto, passar um juízo determinado sobre as coisas é próprio do poder de julgar. O engenho vagueia em redor do sítio onde encontra alguma coisa, e está pois ao serviço da invenção. Por esta razão, o engenho conduz também a erros, pois se toma as bases insuficientes do julgar como determinadas, conduz deste modo ao erro, que então ocorre quando alguém não está disposto a refletir sobre o engenho e os seus juízos preliminares, e a combiná-los com o poder de julgar. O poder de julgar serve contudo para o juízo determinado e por esta razão também previne erros. [...] A razão ulterior pela qual o engenho apraz é porque toda a semelhança fornece uma regra, que tornamos depois uma regra geral. Todas as regras expandem, todavia, o uso do poder de conhecer. Todo o uso do engenho é, todavia, para gerar a regra em todos os casos, e então apraz onde alguém foi capaz de gerar a regra. [...] O engenho tem a servir o entendimento para a invenção, mas não

o deve substituir, pois o entendimento consiste em julgar. Consequentemente, o engenho não pode ser posto no seu lugar, mas o engenho deve ministrar ao entendimento e providenciá-lo com inspirações, sobre as quais o entendimento pode julgar. Porque de outro modo o entendimento não pode julgar, se não tiver material disponível. A filosofia requer assim muito engenho. O engenho está ao serviço do entendimento para a invenção e está também ao seu serviço para a clarificação daquilo que foi pensado, uma vez que inventa exemplos, analogias e semelhanças. Torna por conseguinte sensível, o que é pensado pelo entendimento de modo geral. (Kant, *Vorlesungen über Anthropologie*, Ak XXV vol. 1, 516-518)

# Bibliografia

## 1. Obra de Kant

### a) Edições de referência

Kant, Immanuel (1963-2022). *Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin: De Gruyter

Kant, Immanuel (1974-2000). *Werkausgabe*, Wiesbaden: Suhrkamp

### b) Traduções

Kant, Immanuel (2021). *A religião nos limites da simples razão*, trad. Morão, Artur, Lisboa: Edições 70

Kant, Immanuel (2017). *A metafísica dos costumes*, trad. Lamego, José, Lisboa: Gulbenkian

Kant, Immanuel (2017). *Crítica da faculdade do juízo*, trad. Marques, António; Rohden, Valério, Lisboa: INCM

Kant, Immanuel (2018). *Crítica da razão prática*, trad. Morão, Artur, Lisboa: Edições 70

Kant, Immanuel (2018). *Crítica da razão pura*, trad. dos Santos, Manuela Pinto; Morujão, Alexandre Fradique, Lisboa: Gulbenkian

Kant, Immanuel (2015). *Dissertação de 1770*, trad. dos Santos, Leonel Ribeiro, Lisboa: INCM

Kant, Immanuel (2014). *Fundamentação da metafísica dos costumes*, trad. Morão, Artur, Lisboa: Edições 70

Kant, Immanuel (2012). *Lectures on Anthropology*, coord. Wood, Allen; Loudon, Robert, Cambridge: Cambridge University Press

Kant, Immanuel (2016). *Opuscles sur l'histoire*, trad. Piobetta, Stéphane, Paris, Flammarion

Kant, Immanuel (2019). *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza*, trad. Morão, Artur, Lisboa : Edições 70

## 2. Outras fontes

Fichte, Johann Gottlieb (1964-2005). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman

Reinhold, Karl Leonhard (1963). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1965). *Schellings Werke*, Munique: C. H. Beck

## 3. Estudos

Alves, Pedro Manuel dos Santos. “Do primado do prático à filosofia da história” in Id. (2009). *Studia kantiana. Interpretação e crítica*, Lisboa: CFUL, pp. 153-173

Alves, Pedro Manuel dos Santos. “Moral e política em Kant” in Id. (2009). *Studia kantiana. Interpretação e crítica*, Lisboa: CFUL, pp. 129-138

Barata-Moura, José. “A ‘práxis’ para Kant” in Id. (2007). *O outro Kant*, Lisboa: CFUL, pp. 43-94

Barata-Moura, José (2007). *Kant e o conceito de filosofia*, Lisboa: CFUL

Barata-Moura, José. “Kant ou le sens pragmatique d’une Anthropologie” in dos Santos, Leonel Ribeiro; Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo; Piaia, Gregorio; Sgardi, Marco; Pozzo, Ricardo (coord., 2010). *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Antropologia, estética e teleologia em Kant*, Lisboa: CFUL, pp. 15-42

Barata-Moura, José. “O problema da objetividade em Kant” in Id. (2007). *O outro Kant*, Lisboa: CFUL, pp. 15-42

Beckert, Cristina. “A dinâmica do interesse em Kant e Fichte” in Ferreira, Manuel José do Carmo (coord. 2000). *A gênese do Idealismo Alemão*, Lisboa: CFUL

Beckert, Cristina (2012). *Ética*, Lisboa: CFUL

Borges-Duarte, Irene (2006). *A natureza das coisas e as coisas da natureza. Um estudo da Crítica da razão pura*, Lisboa: CFUL

Cassirer, Ernst (1977). *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

- Castillo, Monique (1990). *Kant et l'avenir de la culture*, Paris: Presses Universitaires de France
- Cicatello, Angelo. "L'anthropologie kantienne comme critique de la raison" in Jesus, Paulo; Lefort, Elisabeth; Lequan, Mai; Sardinha, Diogo (coord., 2019). *Kant et l'humain. Géographie, psychologie, anthropologie*, Paris: Vrin, pp. 171-181
- de Rosalez, Jacinto Rivera (1993). *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Madrid: UNED
- dos Santos, Leonel Ribeiro "A antropocosmologia do jovem Kant" in Id. (2012). *Regresso a Kant*, Lisboa: INCM, pp. 105-121
- dos Santos, Leonel Ribeiro "Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico" in Id. (2012). *Regresso a Kant*, Lisboa: INCM, pp. 123-174
- dos Santos, Leonel Ribeiro "Ideia de uma heurística transcendental, ou o contributo de Kant para a *ars inveniendi* dos modernos" in Id. (2012). *Ideia de uma heurística transcendental. Ensaios de meta-epistemologia kantiana*, Lisboa: Esfera do Caos, pp. 59-90
- dos Santos, Leonel Ribeiro (1994). *Metáforas da razão*, Lisboa: Gulbenkian
- Foucault, Michel (2008). *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris: Vrin
- Gallois, Laurent (2008). *Le Souverain Bien chez Kant*, Paris: Vrin
- Grandjean, Antoine (2009). *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris: Vrin
- Gutierrez, Mónica (2006). *A felicidade na ética de Kant*, Lisboa: CFUL
- Heidegger, Martin (1984). *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Lebrun, Gérard (1970). *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: Armand Colin

Lobeiras, María Jesús Vázquez. “Fines y razones. Elementos para una antropología filosófica en el pensamiento de Kant” in dos Santos, Leonel Ribeiro; Marques, Ubirajara de Azevedo; Piaia Rancan, Gregorio; Sgardí, Marco; Pozzo, Ricardo (coord., 2010). *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Antropologia, estética e teleologia em Kant*, Lisboa: CFUL, pp. 193-206

Market, Oswaldo. “Kant y la cuestión del método” in Id. (2011). *A revolução kantiana e o idealismo alemão. La revolución kantiana y el idealismo alemán*, Lisboa: CFUL, pp. 99-105

Marques, António (2004). *A razão judicativa. Estudos sobre Kant*, Lisboa: INCM

Marques, António (1987). *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*, Lisboa: Presença

Martins, Clélia Aparecida. “O que é o homem? Um paralelismo entre a Antropologia e a filosofia teórica de Kant” in dos Santos, Leonel Ribeiro; Marques, Ubirajara Rancan de Azevedo; Piaia, Gregorio; Sgardí, Marco; Pozzo, Ricardo (coord., 2010). *Was ist der Mensch? / Que é o Homem? Antropologia, estética e teleologia em Kant*, Lisboa: CFUL, pp. 77-100

Panknin-Schappert, Helke. “La relation entre le bonheur et la moralité dans les écrits critiques et dans l’*Antropologie du point de vue pragmatique*” in Jesus, Paulo; Lefort, Elisabeth; Lequan, Mai; Sardinha, Diogo (coord., 2019). *Kant et l’humain. Géographie, psychologie, anthropologie*, Paris: Vrin, pp. 279-286

Philonenko, Alexis (1986). *La théorie kantienne de l’histoire*, Paris: Vrin

Philonenko, Alexis (1969). *L’œuvre de Kant. La philosophie critique. Tome I. La philosophie critique et La Critique de la raison pure*, Paris: Vrin

Philonenko, Alexis (1972). *L’œuvre de Kant. La philosophie critique, Tome II. Morale et politique*, Paris: Vrin

Rodríguez, Manuel Sánchez (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*, Zurique: Olms

Serrão, Adriana Veríssimo. “O despertar da questão antropológica” in Sanches, Manuela Ribeiro; Serrão, Adriana Veríssimo (2009). *A invenção do “homem”. Raça, cultura e história na Alemanha do século XVIII*, Lisboa: CFUL, pp. 11-26

Silva, Fernando Manuel Ferreira (2015). “Do engenho e da faculdade de julgar”. Apresentação, tradução e notas da *Lição de Antropologia* de Kant (*Antropologia Mrongovius*)” in *Con-textos Kantianos*, n. 2, Madrid: International Journal of Philosophy, pp. 324-346.

Soromenho-Marques, Viriato (1998). *Razão e progresso na filosofia de Kant*, Lisboa: Colibri