

Reflexão e finalidade: a finitude da razão na *Crítica do Juízo**

Pedro Paulo Pimenta**

Resumo: Desde Schopenhauer e Nietzsche até os nossos dias, através de interpretações de cunho ontoteológico, a análise transcendental do uso prático da razão é vista como momento em que a radicalidade da Crítica kantiana cederia espaço a uma introdução arbitrária da religião, revelando assim o motivo mais fundamental da filosofia de Kant. Uma análise apurada do “Apêndice à Crítica do Juízo teleológico” pode revelar, ao contrário, que o uso prático da razão não é entendido por Kant senão como momento em que a *finitude* da razão se explicita mais radicalmente, deslocando conceitos da teologia para o interior da filosofia e revertendo a relação entre a racionalidade e a fé.

Palavras-chave: razão prática – finitude – reflexão – finalidade – transcendental

O texto do “Apêndice à Crítica do Juízo teleológico” é fundamental para a compreensão adequada da filosofia prática de Kant. Como procuraremos demonstrar, é nesse momento que Kant volta à doutrina do soberano

* Este texto é uma versão do capítulo final da dissertação de mestrado *A finitude da razão na filosofia prática de Kant*, apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH-USP em dezembro de 1997. Agradecemos à cuidadosa orientação da profa. Maria Lúcia Cacciola, aos membros da banca examinadora profs. Ricardo Ribeiro Terra e Márcio Seligmann-Silva e ao prof. Franklin Leopoldo e Silva, membro da banca examinadora no exame de qualificação.

** Mestre em filosofia pelo Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

bem exposta na *Crítica da razão prática*, desta vez sob o ponto de vista reflexionante. O que é dito da segunda *Crítica* será retomado em outra perspectiva, de tal maneira que a possibilidade de um soberano bem passa a ter sua gênese transcendental esclarecida: o que na *Crítica da razão prática* poderia parecer um resquício dogmático será redimensionado no âmbito da constituição das faculdades humanas. Com isso o ganho é duplo, pois além de reforçar a validade dos conceitos engendrados pela razão prática, Kant pode agora ligar a gênese desses conceitos à esfera da natureza, demonstrando assim a relação transcendental dos usos prático e teórico da razão.

Na análise que se segue, esses pontos serão discutidos com um propósito bastante delimitado. O que se pretende é colocar a questão, sempre controversa entre os comentadores de Kant, sobre a caracterização dos conceitos que envolvem a doutrina do soberano bem. Como se sabe, na *Crítica da razão prática* esses conceitos são os de liberdade, imortalidade da alma e Deus. Como caracterizar tais conceitos? Seriam eles de ordem estritamente ontológica ou, inseridos na Filosofia Crítica, teriam eles uma nova caracterização? Acreditamos que a segunda alternativa deve ser a correta.

1. O lugar transcendental da teleologia

O § 77 da *Crítica do Juízo* é o momento em que Kant discute a questão do substrato inteligível da natureza. Essa idéia, necessária para a razão, pode ser pensada como entendimento intuitivo, para o qual a totalidade dos fenômenos da natureza poderia ser dada sem mediação e portanto como regida segundo leis mecanicistas. Mas para o entendimento humano a admissão do conceito de finalidade é uma necessidade, dado que o particular da natureza tem de ser pensado sob leis, leis que não podem ser as mecânicas: a contingência do fim natural, evidenciada pela natureza orgânica, é compreendida por meio de uma causalidade técnica. A possibilidade desse tipo de causalidade não deve ser buscada no entendimento, mas sim na razão. É por uma idéia da razão, assim, que o Juízo pensa o organismo como fim natural. Para que essa disparidade entre reflexão teleológica e determinação

mecânica não permaneça, ela também, como mera contingência, a razão necessita do conceito de um substrato inteligível da natureza, pensado como entendimento intuitivo⁽¹⁾. A partir dessa situação deve surgir uma outra questão, da qual o “Apêndice à Crítica do Juízo teleológico” visa dar conta: qual deve ser o uso dos princípios teleológicos de julgamento? Ou, de outro modo, admitida a necessidade e estabelecida a legalidade do Juízo reflexionante teleológico, qual deve ser o âmbito de seu exercício?

A resposta a essa questão é iniciada no § 79, intitulado “Se a teleologia deve ser considerada como pertencente à doutrina-da-natureza”. As análises concernentes ao § 77 deixam claro que a máxima da finalidade técnica só poderia ter caráter reflexionante, ou seja, subjetivo. Que um sistema teleológico construído a partir dessa máxima pudesse constituir parte da *doutrina da natureza* (*Naturlehre*), eis aí um contra-senso: “A exposição dos fins da natureza nos seus produtos, na medida em que constituem um sistema segundo conceitos teleológicos, pertence no fundo somente à descrição da natureza, a qual é composta a partir de um fio condutor particular. Neste caso, a razão realiza uma tarefa bela, instrutiva e na prática, sob muitos pontos de vista, conforme a um fim. Mas, acerca da geração e da possibilidade interna dessas formas, ela não dá absolutamente nenhum esclarecimento, o que porém cabe fazer propriamente à ciência teórica da natureza” (B 365-6). Assim, não se deve confundir a descrição da natureza “a partir de um fio condutor particular” com a própria ciência, que deveria dar conta do esclarecimento “da geração e da possibilidade interna dessas formas”. Se no caso da explicação mecânica é possível a dedução de um sistema de forças da natureza, não existe um equivalente que permita dar conta do engendramento da forma orgânica: esse processo não concerne ao conhecimento científico⁽²⁾.

Por outro lado, a teleologia, como sistema de causas finais não deve constituir parte da teologia. Visto que a teleologia versa sobre produtos da natureza, não é possível, do ponto de vista crítico, utilizá-la como fundamento da teologia. Concluir a existência de um “autor divino” do mundo a partir da ordem teleológica da natureza seria ignorar que essa ordem só tem validade subjetiva, isto é, que ela só tem legalidade para o Juízo reflexionante, nunca para a determinação, que permanece sempre mecanicista⁽³⁾. A

conclusão é que “a teleologia como ciência não pertence por isso a qualquer doutrina, mas somente à crítica, e na verdade à de uma faculdade de conhecimento particular, isto é, ao Juízo” (B 366)⁽⁴⁾. À teleologia não cabe então um lugar dentro da própria ciência, seja ela vinculada à razão teórica (doutrina da natureza) ou prática (“doutrina de Deus”), tendo apenas uma “influência negativa sobre a forma de proceder” nesses domínios. Influência negativa, certo, mas da maior importância para a compreensão da articulação do sistema da razão humana. Sabemos que existem produtos da natureza que exigem um outro tipo de explicação que não a mecânica. A forma orgânica não pode ser julgada como se o seu engendramento fosse análogo ao funcionamento das forças físicas, já que para isso seria necessário um “conhecimento determinado do substrato inteligível da natureza” (B 367), substrato que permanece, para o sujeito, como mera Idéia reguladora⁽⁵⁾. Assim, a análise do § 77 é reafirmada: para o sujeito, a consideração teleológica deve subordinar o mecanismo enquanto máxima de julgamento sempre que o mecanismo baste para explicar fenômenos da natureza, ou seja, no caso das leis empíricas da experiência e da natureza orgânica. Isso não significa, vale lembrar, afirmar a finalidade como princípio supremo da própria natureza, visto que ela tem valor apenas na referência às faculdades do sujeito⁽⁶⁾.

Mas a causalidade técnica não pode ser a única máxima para “pensar um ser organizado” (B 374). Ela deve estar unida ao mecanismo, que permanece como a possibilidade de engendramento do organismo, desta vez submetida a uma causalidade intencional: “Assim como o mecanismo da natureza [...] por si só não é suficiente para pensar a possibilidade de um ser organizado [...], assim tampouco o mero princípio teleológico de um tal ser consegue ao mesmo tempo considerá-lo e ajuizá-lo como produto da natureza, no caso de o mecanismo da última não ser associado àquele princípio, como se fosse o instrumento de uma causa agindo intencionalmente, a cujos fins a natureza está subordinada nas suas leis mecânicas” (B 374). A consideração finalista, longe de substituir a mecânica, subordina esta, atribuindo-lhe, por assim, dizer, um *novo significado*. Ora, é precisamente a possibilidade dessa subordinação que não pode ser desvendada pela razão, visto que ela “se encontra no substrato supra-sensível da natureza” (B 374). Malgrado

essa aparente disparidade, deve permanecer a validade de tudo julgar segundo leis mecânicas. Sem isso, não se vê como seria possível o engendramento de produtos naturais *a partir da própria natureza*. Se é certo que “não é racional que a matéria bruta tenha se formado a si mesma originalmente segundo leis mecânicas”, deve ser lembrado que tais leis participam, do lado da não-intencionalidade, do engendramento dos seres organizados. Essa participação, que o § 79 adverte ser mesmo indeterminável, é, assim, ao mesmo tempo, “indesmentível”, e nos seres organizados a razão pensa lado a lado duas forças: a “força de formação” (*Bildungskraft*), meramente mecânica; e o “impulso de formação” (*Bildungstrieb*), ajuizado como dotado de intencionalidade.

O conceito da organização *interna* de um produto da natureza insere-se em limites aceitáveis para a razão humana, mas resta ainda uma questão presente nos sistemas teleológicos clássicos, concernente à organização externa dos seres da natureza. A finalidade interna pode e deve ser admitida, desde que apenas subjetivamente; no caso da finalidade externa, no entanto, as coisas são um pouco mais complicadas. Já no § 63 da *Crítica do Juízo*, Kant recusa a admissão de uma finalidade externa na natureza: “Para o uso dos povos da zona glacial, o mar encerra uma rica provisão de animais que lhes fornecem a alimentação e a vestimenta e, com isso, combustível para aquecer suas cabanas, além da madeira que o mar arrasta, por assim dizer, em vista de suas habitações; certamente existe aqui uma admirável relação da natureza a um único fim, que é o groenlandês, o lapão, mas não se vê por que alguns homens devam viver ali” (citado por Lebrun 11, p. 642). Afirmar a existência de uma ligação finalista, de uma ordem intencional que permeia a relação entre os seres organizados entre si e destes com o restante da natureza, é incorrer numa ingenuidade cujo fundamento reside precisamente na confusão entre a utilidade e o lugar natural das coisas, entre os fins do homem e aqueles da criação⁽⁷⁾.

A questão que o conceito de uma finalidade externa coloca é completamente diversa daquela levantada pela finalidade interna. Enquanto esta diz respeito “à possibilidade de um objeto”, aquela se pergunta pela necessidade de sua existência (B 380). São coisas bem diferentes, e a questão subjacente

à finalidade externa é mais delicada, pressupondo, em sua forma tradicional, uma ligação sintética entre dois conceitos absolutamente diversos. O conceito de finalidade externa deve, então, ser redimensionado, operação que parte precisamente dessa delimitação negativa com relação à finalidade interna. Um ser organizado é pensado simultaneamente como um fim e como produto de uma causalidade que agiria intencionando esse fim, isto é, o ser organizado remete a uma causa intencional e, como produto dessa causalidade, exige que o pensemos como fim: “Por isso neste caso pode-se dizer, ou que o fim da existência de um tal ser da natureza está nele mesmo, isto é, não é meramente fim, mas que também é *fim terminal [Endzweck]*, ou que existe fora dele, num outro ser da natureza, isto é, existe de um modo conforme a fins, não como fim terminal [*Endzweck*], mas sim necessariamente ao mesmo tempo como meio” (B 381-2)⁽⁸⁾.

O que está em jogo nessa alternativa é precisamente a idéia de que um ser possa ser considerado privilegiado *dentro da própria natureza*. É certo que os seres da natureza apresentam diferentes graus de complexidade em sua organização; mas não se pode considerar algum ser, enquanto ser da natureza, como absolutamente privilegiado com relação aos outros. Que se tome, diz Kant, o reino da natureza em seus diferentes graus de organização, dos reinos mineral e vegetal ao reino animal; a pergunta “Para que [*Wozu*] existem estas criaturas?” não encontra resposta na própria natureza. O *Wozu...* aqui empregado só pode ser parcialmente satisfeito, exigindo sempre um elo final na cadeia. Que os vegetais sirvam à subsistência dos animais herbívoros parece claro, mas não responde nada, na medida em que repõe a pergunta em outro nível, mas com a mesma intenção. Os graus da natureza podem mudar, mas o *Wozu* não acompanha essas transformações qualitativas.

A resposta que cessa a interrogação deve estar no único ser que, não obstante sua participação na natureza, também se destaca dela: “Para que servem todos esses reinos precedentes da natureza? Para o homem e para o diverso uso que sua inteligência lhe ensina a fazer de todas aquelas criaturas; e ele é o fim último [*letzter Zweck*] da criação aqui na terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de fins,

assim como, mediante a sua razão, realizar um sistema dos fins a partir de um agregado de coisas formadas de modo conforme a fins” (B 383). A investigação transcendental da natureza revela que, longe de esta se constituir por si mesma como sistema final, o que se verifica é a ação constante de princípios mecânicos, ainda que tais princípios liguem seres organizados a seres inorgânicos, e vice-versa, como de fato acontece⁽⁹⁾. Fenômenos como a inclinação do solo que facilita a drenagem das águas da chuva nos parecem decorrer de uma sábia providência que operaria por detrás dos fenômenos, mas o que estes parecem indicar por si mesmos (única pista que a razão pode seguir) é que são conseqüências de causas bastante determinadas – no caso citado, Kant aponta a erupção de vulcões⁽¹⁰⁾. Reafirma-se assim o enraizamento subjetivo da máxima técnica, desta vez no âmbito da finalidade externa. Não se deve atribuir essa finalidade à própria natureza: ela reside no homem enquanto ser dotado de inteligência, enquanto ser racional, podemos adiantar. O homem não é, como pensava Herder, a finalidade última (*letzter Zweck*) da natureza, e a natureza em si mesma não tem finalidade alguma: seus produtos “nenhuma outra origem possuem que não seja o mecanismo da natureza” (B 386). O que se tomava anteriormente por finalidade externa nada mais é, então, do que finalidade subjetiva, do que trabalho do homem sobre a natureza. Por não se atentar a esse fato, por se confundir subjetividade criadora com objetividade criada, foi possível falar-se, durante tanto tempo, em uma finalidade externa. Não sem alguma ironia, Kant mostra que ela é externa à *própria natureza*⁽¹¹⁾. É a partir desse deslocamento, como veremos a seguir, que a possibilidade de um sistema teleológico da natureza deverá ser repensada.

2. O homem como finalidade última da natureza

O redimensionamento da finalidade externa, doravante confinada aos limites da subjetividade humana, mostra também que o que se entende por finalidade última (*letzter Zweck*) da natureza só pode ser o homem, enquanto ser dotado de razão. É a partir dessa perspectiva que se pode estruturar

um sistema teleológico da natureza. O que significa propriamente afirmar que o homem é a finalidade última (*letzter Zweck*) da natureza? Kant diz: “Ora, se temos que encontrar no próprio homem aquilo que, como fim, deve ser estabelecido através de sua conexão com a natureza, então, ou o fim tem que ser de tal modo que ele próprio pode ser satisfeito através da natureza na sua beneficência, ou é a aptidão e habilidade para toda espécie de fins, para o que a natureza (tanto externa como interna) pode ser por ele utilizada. O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo a *cultura* do homem” (B 388)⁽¹²⁾. Para o leitor familiarizado com as páginas pouco lisonjeiras da *Fundamentação da metafísica dos costumes* sobre a felicidade, o desfecho que essa alternativa conhecerá não deve causar surpresa. Neste momento da *Crítica do Juízo*, Kant reafirma a impossibilidade de pensar a felicidade como princípio. Se na *Fundamentação* ela não podia tornar-se princípio determinante da vontade, aqui o registro da impossibilidade é outro, e se localiza no princípio do Juízo. Pensar a felicidade como regra para o Juízo técnico seria impropriedade, na medida em que o que se chama de felicidade é uma idéia, em verdade bastante confusa, que o homem pensa “sob as mais variadas formas, através de seu entendimento envolvido com a imaginação e os sentidos”; idéia que, bem entendido, se forma a partir da influência sensível sobre a faculdade de desejar e que, se fosse tomada como regra para se pensar a natureza como sistema teleológico a partir do homem, faria com que a natureza “não pudesse admitir até nenhuma lei universal determinada e segura, para concordar com este vacilante [*schwankenden*] conceito e desse modo com o fim que, de modo arbitrário [*willkürlicher*], cada um a si mesmo propõe” (B 389).

Fruto de uma operação do arbítrio (*Willkür*), logo se vê que algo como a felicidade não pode mesmo ser considerado como parte nos desígnios da natureza – mesmo que o termo seja usado, como é o caso, em acepção subjetiva. Além disso, Kant nota, com uma pitada de sarcasmo, a ingenuidade que recobre a idéia de felicidade enquanto “disposição beneficente” da natureza em nosso favor: “Sobretudo o que acontece é que ela [a natureza] tampouco o poupou [o homem] nos seus efeitos destrutivos como a peste, a fome, as inundações, o gelo, o ataque de outros animais, grandes e peque-

nos; [...] e ele mesmo, enquanto pode, trabalha na destruição de sua própria espécie, de tal modo que, mesmo com a mais benfazeja natureza fora de nós, não seria atingido o fim daquela, num sistema seu na terra, no caso de a felicidade ser colocada como fim de nossa espécie” (A 389-90). O homem não existe para desfrutar de uma natureza benevolente a seu redor⁽¹³⁾. Muito ao contrário, o que a natureza parece exigir – e isso é tudo o que a reflexão pode afirmar – é que o homem se destaque, por sua racionalidade, da própria natureza, tornando-a fim para ele mesmo. Em outras palavras, isso significa que a racionalidade já transparece na própria aptidão a colocar-se fins a si mesmo. A felicidade certamente não passa de um primeiro estágio no desenvolvimento dessa aptidão; tomada enquanto condição formal, no entanto, a capacidade de colocar-se fins revela a capacidade própria ao homem de utilizar a natureza como meio. Assim, resta a própria operação que produz máximas determinantes para a vontade. Eis aí a verdadeira finalidade última (*letzter Zweck*) da natureza: “A produção da aptidão de um ser racional para fins desejados em geral (por conseguinte, em sua liberdade) é a *cultura*. Por isso só a cultura pode ser o fim último, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano (...)” (B 391). Paradoxalmente, então, é no desenvolvimento de algo externo à natureza, em um processo no qual ela toma parte apenas como meio, que se encontra o seu propósito – e essa será a perspectiva a partir da qual uma teleologia poderá ser pensada como princípio do sistema da natureza pelo Juízo reflexionante⁽¹⁴⁾.

Se até o § 83 da *Crítica do Juízo* pode-se dizer que Kant dá prosseguimento à discussão iniciada com a “Crítica do Juízo teleológico”, a partir do § 84 verifica-se um deslocamento temático importante, pelo qual se revelará uma região de contato entre os domínios teórico e prático da razão. Estabelecido o homem como finalidade última (*letzter Zweck*) da natureza e momento de fechamento do sistema teleológico da natureza, resta agora considerar a questão do homem como fim último (*Endzweck*) da natureza. O termo *letzter Zweck* considera o homem como ser racional ligado à natureza, ou seja, como ser capaz de se propor fins, cuja matéria é sempre dada pela natureza. Tomada em seu sentido superior, esta é a capacidade que o sujeito tem de propor fins por si mesmo, por meio da razão.

Determinar a vontade por meio da razão significa admitir a lei moral como máxima formal da conduta e, conseqüentemente, determinar a vontade de maneira incondicionada, elevando esta acima dos móveis da sensibilidade. Nesse movimento duplo de renúncia e adoção reside a própria dignidade humana, na medida em que o homem pode reconhecer-se como ser racional distinto da natureza: “A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode explicar convenientemente. *Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional” (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, B 79). Ora, um fim último (*Endzweck*) nada mais é do que “aquele que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade” (B 396). Não pode ser a natureza que produz esse fim, visto que “não há nada na natureza (enquanto ser sensível), em função do qual o fundamento de determinação que se encontra nela mesma não seja sempre por sua vez determinado; e isto é válido não apenas em relação à natureza fora de nós (material), mas também à que está em nós (pensante)” (B 397). O termo *Endzweck* designa, então, o fim que não depende “de nenhuma outra condição, a não ser simplesmente da sua idéia” (B 398).

Fica claro que o homem deve ser esse *Endzweck*, na medida em que, inserindo-se na ordem teleológica da natureza, também se eleva intelectualmente acima dela. Se num primeiro momento essa elevação permanece apenas diferencial, na medida em que o empírico permanece no horizonte da vontade (seja na felicidade, seja na cultura), num segundo momento ela é absoluta, visto o homem ser “o único ser da natureza no qual podemos reconhecer, a partir da sua própria constituição, uma faculdade supra-sensível (a *liberdade*) e até mesmo a lei da causalidade com o objeto da mesma e, que ele pode propor a si mesmo como o fim mais elevado (o bem mais elevado no mundo)” (B 398)⁽¹⁵⁾. Enquanto ser da natureza, o homem vincula-se à sensibilidade, mas essa ligação indica, na atividade que exerce sobre a natureza, a *forma* de uma racionalidade. A natureza apresenta-se então como *meio*, do qual a vontade é dependente para se efetivar. Quando o sujeito toma cons-

ciência de que é capaz de uma determinação formal da vontade por meio da lei moral, descobre em si mesmo uma faculdade supra-sensível de agir conforme a uma causalidade distinta, segundo a liberdade. A partir desse momento, ele pode subordinar as determinações sensíveis à determinação da vontade pela liberdade ou, em outras palavras, deixa de ser mera finalidade última (*letzter Zweck*) para tornar-se fim último (*Endzweck*).

Pensar um fim último (*Endzweck*) significa pensar a condição meramente *formal*, não somente da determinação da vontade, mas também de todos os fins possíveis no mundo: “Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal (*Endzweck*) da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada, e só no homem – mas também neste como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso o torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal [*Endzweck*] ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (B 398-9). Condição de possibilidade da teleologia natural, o homem passa a pensar-se também como o fim de toda a criação, incluindo aí não somente a natureza sensível, como também a inteligível. A entrada da razão prática em cena resolve a questão de como pensar teleologicamente dentro dos limites da crítica e, assim, responde à questão que motiva o “Apêndice”: a “doutrina do método do Juízo teleológico” parece estabelecida⁽¹⁶⁾.

Um pouco de atenção revela que essa não é, malgrado as aparências, uma solução tão pacífica. Falar em *criação* levanta uma questão que acompanha a discussão sobre a possibilidade de um sistema teleológico: a inferência da existência de um criador do mundo, a partir da ordem final deste. O texto do “Apêndice”, até este ponto relativamente tranquilo, entra, a partir do § 85 em seu momento mais importante e fundamental. Uma acerto de contas com a teleologia tradicional faz-se necessário para que se responda a uma questão delicada: em que medida é possível falar de uma teologia com fundamento teleológico? Será lícito manter a teologia vinculada à teleologia? Mais do que isso, caberia mesmo perguntar: por que Kant mantém a teologia dentro do criticismo?

3. *A teleologia entre a natureza e a moral*

O que Kant chama de “teologia física” parece designar propriamente toda tentativa de demonstrar a existência de um autor do mundo a partir de uma perfeição *empiricamente* verificável na natureza. O problema com argumentos desse tipo, à luz do que já foi dito, é evidente. Inferir a existência de um autor moral do mundo a partir de dados empíricos, assimilar ontologicamente que parece o bem na natureza e *para* a natureza ao bem moral, que se situa para além da própria natureza, é desconsiderar que se fala de duas perspectivas distintas sobre a realidade⁽¹⁷⁾. Senão vejamos: subjetivamente, é justificável e mesmo necessário que o sujeito considere a natureza, do ponto de vista orgânico, como sistema teleológico, do qual ele próprio constitui o coroamento, na medida em que, entre todos os seres da natureza, é o único dotado da capacidade de representar-se fins. Mas isso é bem diferente de considerar que, pelo Juízo teleológico, o sujeito tenha uma “perspicácia” completa desses particulares empíricos que são os seres organizados. Sendo assim, tampouco se pode esperar que a partir dessa situação caracterizada pela subjetividade se obtenha o conhecimento do autor da natureza. E no entanto essa é a conclusão a que chega toda construção finalista: “Isto suporia (se fosse possível teoricamente) em mim próprio uma onisciência que consistiria em descortinar os fins da natureza em sua completa interdependência e em poder pensar ainda todos os outros possíveis planos, em comparação com os quais, o atual teria que ser ajuizado justificadamente como o melhor. É que, sem este conhecimento acabado do efeito, não posso concluir qualquer conceito de sua causa suprema, conceito que somente pode ser encontrado no de uma inteligência infinita sob todos os pontos de vista, isto é, no conceito de uma divindade [...]” (B 409)⁽¹⁸⁾.

O que à primeira vista poderia parecer um sistema teleológico perfeitamente ancorado num autor do mundo cujas qualidades se deduziriam a partir da perfeição da natureza é, na verdade, um raciocínio que, por ignorar deslocamentos e clivagens fundamentais, acaba redundando em antropomorfismo. Enquanto se permanece na esfera da natureza mesma, nada se pode dizer sobre um suposto autor do mundo além daquilo que o § 77 afir-

mava. E, nessa medida, o § 85 retoma aquele argumento: “Mas, porque os *data*, por conseguinte os princípios para *determinar* aquele conceito de uma causa inteligente do mundo (enquanto artista supremo), são meramente empíricos, não permitem deduzir nenhuma outra qualidade, a não ser a que a experiência nos revela nos efeitos daquela causa” (B 403). A “Crítica do Juízo teleológico” encontra aqui sua confirmação final. Determinação e reflexão, sensível e intelectual, essas são as significações que orientam e fundam a possibilidade de uma teleologia. Possibilidade que se constitui, bem entendido, como *limitação*, como subjetivação daquilo que se acreditava ser objetivo⁽¹⁹⁾.

O caráter polêmico do texto não deve, no entanto, ser tomado como sua intenção primeira. Ao contrário, a crítica do finalismo revela duas conseqüências fundamentais. Em primeiro lugar, a teleologia não faz parte de qualquer ciência, teórica ou prática, sendo apenas uma máxima ineludível para o Juízo: o julgamento da natureza não permite que se forme um sistema teleológico encerrado nela mesma. O que se exige, para pensar a natureza teleologicamente, é o recurso à esfera supra-sensível que se revela no homem enquanto sujeito da moralidade. O fato é que é a partir do deslocamento da teleologia tradicional que se verificará mais um momento em que legislação teórica e legislação prática da razão se unem. Sabemos que o equívoco da físico-teologia consistia em uma inferência indevida, que parte de uma suposta perfeição objetiva dos produtos da natureza até a perfeição objetiva do produtor (autor moral do mundo). A legitimidade dessa operação não se sustenta, visto que é somente a partir do homem, como ser supra-sensível, como sujeito da moralidade, que se pode falar em um sistema teleológico da natureza. O elo fundamental do sistema teleológico da natureza encontra-se para além da própria natureza, mas não objetivamente: essa é uma referência que serve como máxima para o Juízo teleológico e tem, nessa perspectiva, uma validade subjetiva; não se trata de falar sobre o mundo, mas antes de *como se pode falar* sobre o mundo.

É somente a partir do fato da moralidade no homem que se deve concluir sobre uma causa suprema do mundo. A inferência deve se dar a partir do supra-sensível, horizonte que se vislumbra somente a partir da radica-

lização da subjetividade. Contrariamente ao que a *Crítica da razão prática* poderia levar a crer, o sujeito moral se perspectiva em sua finitude internamente, e não somente por contraposição à sensibilidade⁽²⁰⁾. Dizer que o homem é sujeito da moralidade significa afirmar, além da liberdade, que ele coloca como princípio de sua ação um bem que não se condiciona a nenhum outro, por não se situar na esfera das condições sensíveis. Do lado de sua consciência, ele percebe-se como superior à natureza e à sua influência – e nisso consiste a autonomia. A mera contemplação da natureza não faz dela algo passível de consideração teleológica: é somente por meio da ação moral, orientada por um *fim* da razão (a moralidade), que a natureza se torna algo mais do que “um simples deserto inútil” (B 410)⁽²¹⁾. A conduta moral possibilitada pela liberdade da vontade permite fundamentar a compreensão teleológica da natureza, e é o fim moral que articula e perspectiva todos os demais, incluindo-se aí o desejo de felicidade: “O homem já por isso tem que ser pressuposto como fim terminal [*Endzweck*] da criação, para ter um fundamento racional para explicar por que razão a natureza terá que concordar com a sua felicidade, no caso de ser considerada como um todo absoluto segundo princípios dos fins” (B 411). Explica-se, então, por que a felicidade não pode senão ser considerada como fim relativo, ou fim coordenado a partir da moralidade: é que sem a perspectiva supra-sensível, a realização da felicidade perde-se em meio a uma multidão de meios e fins sem qualquer articulação; a partir da moralidade, ao contrário, os fins da natureza podem ser pensados como coordenados entre si, e a realização da felicidade, a partir da perspectiva moral, pode ser postulada em acordo com a razão.

A questão do acordo entre moralidade e felicidade traz uma outra, sobre a garantia acerca da realização desse acordo, garantia que se esboça já nos termos em que a questão é colocada: “(...) mas antes de mais temos um princípio para a referência para nós necessária (tendo em conta a constituição da nossa razão) de fins da natureza a uma causa do mundo inteligente, que nos serve para pensar a natureza e as qualidades desta primeira causa como fundamento supremo no reino dos fins, e assim determinar o conceito dos mesmos, coisa de que a teleologia física não era capaz, a qual somente podia originar conceitos indefinidos [...] daquele fundamento, tanto para o

uso teórico, como para o prático” (B 413)⁽²²⁾. O que se introduz aqui é o conceito de um *autor moral do mundo*, inferido a partir da natureza supra-sensível do homem. Tal conceito, deve-se notar, se faz *necessário* à razão humana, dada a constituição particular desta: o conceito de um autor moral do mundo permite que se pense a natureza e a moralidade em concorrência, dado que tal autor não seria somente “legislador relativamente à natureza, mas também legislador que comanda num reino moral dos fins” (B 413).

A “Crítica do Juízo teleológico” desenvolve desse modo a análise da passagem de uma questão suscitada pelo domínio da razão teórica (a estrutura orgânica) cuja solução se encontra no domínio da razão prática. É o caráter supra-sensível do sujeito que permite ao Juízo pensar como concorrentes duas ordens que aparentam ser heterogêneas. Que o conceito de um autor moral do mundo permaneça como meramente negativo é uma consequência da qual não devemos nos furtar: a analítica da finitude, que se delineia a partir da crítica da teleologia, não pode resultar em outra coisa do que uma determinação *prático-negativa* do supra-sensível⁽²³⁾.

Em linhas gerais, o resultado do deslocamento crítico dos conceitos teleológicos pode ser resumido da seguinte maneira: a finalidade, enquanto avaliação de produtos da natureza, só pode ter legalidade transcendental se entendida como referência necessária à constituição da razão humana; com isso, a problemática é inequivocamente inserida no âmbito das faculdades do sujeito, e é da limitação dessas faculdades que se está falando. A introdução da moralidade, dentro dessa perspectiva, é necessária para que a própria natureza possa ser pensada como sistema teleológico e, dessa maneira, uma questão aparentemente teórica revela-se como ponto de passagem para o uso prático da razão. Por fim, o conceito de um autor moral do mundo deve ser admitido, dada a necessidade de um princípio para o uso teleológico do Juízo.

Onde, então, a recaída metafísica? A não ser que se despreze o fato de que toda a *Crítica do Juízo* é uma recensão das regiões em que se delineia a finitude radical da razão humana, não há como detectar, pelo menos até este momento, qualquer retomada da metafísica. O contrário parece fazer mais sentido: quando se fala em “autor moral do mundo”, não é do Deus cristão que se faz uma apologia. Bem menos do que isso, trata-se de situar trans-

cidentalmente um conceito na esfera da razão. Tentaremos mostrar, no que se segue, que os últimos parágrafos do “Apêndice” não desmentem essa suspeita.

4. A teologia ética

Falar em um sistema teleológico da natureza dentro dos limites da razão significa, como vimos, referir o próprio ancoramento do sistema a algo fora da natureza enquanto seu fim último (*Endzweck*). Esse fim último é o homem, dotado de sensibilidade, mas, principalmente, capaz de agir segundo uma lei incondicionada, a lei moral. Agir segundo leis morais significa colocar fins incondicionados e a eles subordinar os fins condicionados, materiais. A ação moral tem, assim, uma estrutura que se desdobra em dois níveis. Quando se fala no “formalismo” da ética kantiana, o que se ignora é precisamente o fato de que a vontade moral, longe de ser cega, é aquela capaz de *regular* todos os fins subjetivos a partir de um fim objetivo. Agir moralmente não significa ignorar o mundo sensível, mas organizá-lo de maneira que ele possa ganhar um sentido que a mera capacidade técnica não é capaz de revelar. A esfera da razão, e não a da natureza, é, dessa maneira, aquela na qual a possibilidade de uma consideração teleológica se insere.

No entanto, o fato de que haja uma relação entre fim objetivo e fins subjetivos não suprime a heterogeneidade entre o supra-sensível e a sensibilidade. Dizer que o homem pode colocar-se um fim objetivo não elimina sua relação com os móveis da sensibilidade – ele apenas os recoloca em perspectiva. Realizar “o bem supremo no mundo, possível pela liberdade” (B 423) é tarefa que exige a consideração de que, para que seja possível, a ação moral deve levar em conta a felicidade do homem não como fim formal, mas como conteúdo *material* (ainda que indeterminado) da vontade. Enquanto fim subjetivo, a felicidade continua sendo um conceito sem conteúdo determinado. Mas, desde que subordinada à realização do bem supremo, é lícito ao sujeito moral ter a esperança de ser feliz. O problema que se põe é: como esperar que as condições materiais se ajustem à condição formal da vontade?

de? Nas palavras de Kant, “o conceito da *necessidade prática* de um tal fim, através da aplicação das nossas faculdades, não concorda com o conceito teórico das *possibilidades físicas* da realização do mesmo” (B 424). A saída para a superação dessa heterogeneidade é “admitir uma causa do mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal [*Endzweck*] conforme à lei moral; e, na medida em que esta última afirmação é necessária, assim também (...) deve-se também admitir necessariamente a última, isto é, que existe um Deus” (B 424). Com a admissão da existência de Deus, a concordância entre fins práticos e fins físicos, entre o fim objetivo supremo e os fins subjetivos da vontade, torna-se representável, e, dessa maneira, a realização da felicidade passa a ser mais do que uma quimera: “Ora bem, se a mais estrita observância das leis morais se deve pensar como causa da produção do bem supremo (como fim), então visto que a capacidade humana não é suficiente para tornar efetiva no mundo a moralidade em consonância com a dignidade de ser feliz, há que se aceitar um ser moral onipotente como soberano do mundo, sob cuja providência isto acontece (...)” (*Religião nos limites da simples razão*, B XIII).

A possibilidade da realização do bem supremo passa então pela admissão da existência de Deus, que permite superar a heterogeneidade entre supra-sensível e sensibilidade. E ao leitor apressado, que poderia indagar se tal admissão não elimina a autonomia da vontade, introduzindo um fim heterônomo *dentro* da própria moralidade, Kant responde: “Esta demonstração, a que se pode facilmente dar a forma da precisão lógica, não significa que seja precisamente tão necessário admitir a existência de Deus, quanto é necessário reconhecer a validade da lei moral e, por conseguinte, quem não se pudesse convencer com a primeira poderia julgar-se desligado da última” (B 425). É que o conceito de um autor moral do mundo não determina a vontade a agir moralmente: ele apenas supre uma limitação do homem (a necessidade de representar-se fins subjetivos), cujo signo é a necessidade de ser feliz.

Admitir a existência de Deus sob o ponto de vista prático não significa pôr a perder a liberdade e a autonomia como fundamento do poder prático da razão e como possibilidade da moralidade. E a razão para isso é puramente transcendental: “Não há dificuldade alguma em conciliar o conceito

da liberdade com a idéia de Deus como ser necessário; porque a liberdade não consiste na contingência da ação [...], mas na espontaneidade absoluta, que só corre risco no pré-determinismo, no qual o fundamento de determinação da ação se encontra no tempo anterior, e, portanto, de tal modo que a ação já não está em poder da vontade, mas nas mãos da natureza, determinando-a de modo irresistível; assim, visto que em Deus nenhuma sucessão temporal deve ser pensada, a dificuldade desaparece” (*Religião*, B 58). Se a admissão do conceito de Deus não viola a autonomia da vontade, por outro lado parece que o interdito da *Crítica* a todo conhecimento de objetos supra-sensíveis é posto em xeque precisamente nesse momento: como falar em um conceito de Deus de maneira propriamente crítica, não-dogmática? Essa é uma questão que a leitura dos momentos finais da *Crítica do Juízo* deve considerar⁽²⁴⁾.

A heterogeneidade entre reino da natureza e reino da liberdade, da qual a heterogeneidade entre o princípio moral objetivo e os princípios subjetivos da vontade é reflexo, é superada pela admissão da existência de Deus. Trata-se de uma admissão decorrente de um dado da natureza humana: a ligação com a natureza sensível, signo *externo* de sua finitude humana. Assim, o conceito de um autor do mundo eleva a felicidade de conceito teoricamente problemático a conceito *prático-reflexionante*, cuja realidade é possibilitada pela coordenação a um fim objetivo, a realização da moralidade: “Agora, que para (...) a existência das coisas em conformidade com um fim terminal [*Endzweck*] tenha que ser admitido, em primeiro lugar, um ser inteligente como autor do mundo, mas, em segundo lugar, não simplesmente inteligente (...), mas igualmente um ser *moral*, por conseguinte um Deus, é uma segunda inferência, com características tais, que se percebe que somente existe para o Juízo segundo conceitos da razão prática, e como tal própria para o Juízo reflexionante, e não determinante” (B 434). A partir da limitação externa da razão humana, chega-se a uma necessidade da razão na admissão da existência de um autor moral do mundo. Necessidade, bem se vê, meramente subjetiva. A existência de Deus é uma realidade para a razão, para que a ação moral possa de fato subsumir os fins subjetivos da vontade: “Todavia, podemos decerto dizer que, *segundo a constituição de nossa fa-*

culdade racional, não podemos de forma nenhuma descortinar a possibilidade de uma tal conformidade a fins relacionada com a lei moral e seu objeto, tal como existe neste fim terminal, sem um autor e regente do mundo, que seja simultaneamente seu legislador moral” (B 434).

Descortinar essa possibilidade não significa descortinar a própria realidade: inserida na operação reflexionante, a realidade de Deus não diz respeito ao mundo *em si*, mas ao mundo *para o sujeito*, que continua desinformado a respeito da possibilidade da articulação de um sistema de fins *a partir do próprio mundo* – “mundo” que, de resto, é reduzido à esfera de legislação do sujeito, incluída aí a própria existência de Deus. Afirmar que Deus existe para o sujeito não é o mesmo que afirmar que os objetos da sensibilidade existem para o sujeito. Neste último caso, trata-se do conhecimento de objetos que estão fora do sujeito, cujo conhecimento somente é possível pela intuição sensível. A realidade de Deus, ao contrário, não pode ser intuída fora do sujeito. É que no conhecimento teórico o sujeito é receptor, enquanto no conhecimento prático essa receptividade não existe. O sujeito não tem intuição de um objeto ao qual corresponda o conceito de um ser supremo, que só pode ser obtido por meio da espontaneidade da liberdade. É certo que a admissão da existência de Deus para o Juízo possibilita à razão pensar um sistema de fins completo, de modo que a ação moral seja exercida sem que os fins subjetivos tenham de ser postos de lado. Nessa perspectiva, a teleologia dá lugar a uma teologia – mas o significado dessa disciplina já é outro, e não se pode mais considerar a teologia como disciplina do conhecimento de Deus. Ela designa, antes, o momento da Crítica em que a realidade de Deus é fundamentada subjetivamente, não determinada objetivamente⁽²⁵⁾.

Tal caracterização não nos desobriga, muito ao contrário, de pensar um conteúdo para o conceito de Deus enquanto autor moral do mundo. O que é dito no § 77 é reforçado neste momento: analogicamente, seria impossível dizer quais as características do autor moral do mundo. “Na verdade, de que modo poderemos investigar a sua natureza, da qual a experiência não pode mostrar nada de semelhante?” (B 435). Não se pode deduzir, a partir de produtos da natureza, a causa que a razão pensa como fundamento suficiente de tais produtos: “Eu posso pensar a causalidade da causa suprema

do mundo a partir da comparação dos produtos conformes a fins dessa causa do mundo, com as obras de arte dos homens segundo a analogia com uma inteligência, mas não concluir estas características no mesmo segundo a analogia” (B 449, nota).

É preciso remontar ao texto da *Lógica* para compreender adequadamente o interdito kantiano à analogia: “Ao progredir do particular para o universal, a fim de extrair juízos universais da experiência, logo não *a priori*, mas empiricamente, o poder de julgar passa [...] de *muitas* propriedades nas quais as coisas de uma mesma espécie concordam *para as demais, na medida em que pertencem ao mesmo gênero*” (*Lógica*, § 84, A 207). Condicionada ao uso entre particulares de um mesmo gênero, a analogia só é lícita se respeitar esse limite ontológico: “As coisas de um mesmo gênero das quais conhecemos muitos aspectos concordantes também concordam nos demais aspectos que conhecemos em algumas coisas desse gênero, mas não percebemos em outras” (*Lógica*, § 84, A 207)⁽²⁶⁾. Quanto ao conteúdo do conceito de Deus, a analogia deve se dar então como *forma*, não como determinação pela comparação de características entre o homem e Deus. Podemos comparar os produtos da arte humana e a natureza pensada como produto, mas devemos silenciar quanto à causa suposta no engendramento da própria natureza: “A razão é que falta aqui por completo o princípio de possibilidade de uma tal espécie de inferência, isto é, a *paritas rationis* para contar o ser supremo com o homem num e mesmo gênero (a respeito da causalidade respectiva)” (B 450). Ora, se o único traço em comum entre o ser supremo e o homem é o fato de serem pensados pela razão como “coisas em geral” (*Dinges überhaupt*), não se pode subsumi-los em um mesmo gênero, e o fundamento da existência de um ser supremo (Deus) é deslocado da ordem da natureza para a ordem dos conceitos da razão⁽²⁷⁾.

Mas *pensar* um conteúdo para o conceito de Deus não possibilita *determinar* tal conteúdo e obter dele um conhecimento *objetivo*: “No entanto, aqui nos interessa somente qual o conceito que nós, segundo a constituição das nossas faculdades de conhecimento temos de fazer desse ser, e se temos de admitir sua existência, para conceder de igual modo apenas realidade prática a um fim que a razão pura prática, sem todos aqueles pressupostos, nos

obriga a realizar *a priori* com todas as nossas forças, isto é, para poder pensar como possível um efeito somente intencionado” (B 436). Para que se possa dar conteúdo a um conceito que teoricamente permanece transcendente, deve-se atentar unicamente ao propósito *prático* que torna tal conceito necessário à razão. A partir desse pressuposto, o conteúdo a ser pensado é restringido à possibilidade que um tal ser encerra para a realização da moralidade: “Mas podemos pensá-lo segundo a natureza do efeito que dele se espera, como um ser sábio que domina o mundo segundo leis morais e, de acordo com as nossas faculdades de conhecimento, temos que pensá-lo como uma causa das coisas, diferente da natureza, para exprimir apenas a *relação* desse ser que transcende todas as nossas faculdades do conhecimento com o objeto da *nossa* razão prática, sem, todavia, desse modo acrescentar-lhe teoricamente a única causalidade deste gênero por nós conhecida, nomeadamente uma inteligência e uma vontade, e também sem mesmo pretender distinguir objetivamente a causalidade nele pensada, relativamente àquilo que *para nós* é fim terminal [*Endzweck*], enquanto existindo neste ser, da causalidade relativa à natureza” (B 437)⁽²⁸⁾. Se a leitura desse texto ignora a sentença “de acordo com as nossas faculdades de conhecimento”, ele ganha ares de teologia dogmática, apenas com a sutileza adicional de tratar-se de uma teologia prática⁽²⁹⁾. Pelo contrário, se o devido valor é atribuído a essa restrição condicional, chave de leitura para toda a discussão do “Apêndice”, podemos entender que as características assim atribuídas ao conceito de Deus são referentes à vontade do homem, e não ao próprio ser de Deus⁽³⁰⁾. Assim, o que era indeterminável do ponto de vista teórico permanece na mesma situação. De um ponto de vista prático, existe a determinação do conceito de Deus, mas ela nada acrescenta, como predicado, ao ser em si – que permanece, também nessa perspectiva, indeterminado.

É verdade que o conceito de Deus, regulativo para o uso teórico da razão, torna-se constitutivo no uso prático: “Isto é, praticamente determinante, enquanto precisamente o mesmo princípio, para ajuizar a possibilidade objetiva das coisas, não é de forma nenhuma determinante teoricamente (...), mas sim meramente um princípio *regulativo* para o Juízo reflexionante” (B 437-8). Determinar, do ponto de vista prático, é então outra coisa do que de-

terminar teoricamente: se teoricamente tal operação visa o objeto, praticamente ela visa a vontade, e essa inflexão da determinação torna-se possível precisamente por meio da reflexão: “Por conseguinte, importa saber se, não obstante, poderá haver um conhecimento prático-dogmático desses objetos supra-sensíveis. Neste caso, nós teríamos de inquirir a coisa supra-sensível não segundo o que ela é, mas apenas como temos de a pensar, e de admitir a sua natureza [*Beschaffenheit*] a fim de, quanto a nós, ser adequada ao objeto prático-dogmático do puro princípio moral, ou seja, o fim terminal [*Endzweck*] que é o soberano bem” (Kant 7, A 110-1). Entende-se que o resultado da determinação seja *subjetivo*, resultado que constituía apenas um momento no conhecimento teórico⁽³¹⁾.

Por outro lado, o texto do § 89 levanta uma questão doutrinária cara à teologia, a da imortalidade da alma: é necessário que a imortalidade da alma seja pensada como condição da realização da virtude no soberano bem. Não obstante, esse conceito permanece, teoricamente, apenas negativo: “Isto é, nenhuma de suas ações e fenômenos do sentido interno pode ser explicado de forma materialista, e por isso não é possível um juízo determinante e extensível a partir de fundamentos especulativos, e mediante a totalidade da nossa faculdade de conhecimento teórica, acerca da natureza separada daqueles e da duração ou não da personalidade para além da morte” (B 442). Assim como no caso do conceito de Deus, também o de imortalidade da alma tem sua gênese transcendental esclarecida. Tal conceito, diz Kant, é “a condição exigível para o fim terminal [*Endzweck*] que a razão nos prescreve”, isto é, ele permite pensar a possibilidade da realização da moralidade (B 442). Na *Crítica do Juízo*, Kant abandona a discussão nesse ponto, deixando em aberto uma questão importante, que diz respeito ao conteúdo da Idéia de permanência da alma após a morte.

Em *O fim de todas as coisas*, opúsculo publicado em 1794, a questão é retomada em detalhes: “Então, nada mais resta à razão senão postular uma transformação que prossegue ao infinito (no tempo), em constante avanço a um fim último [*Endzweck*]. Nesse avanço, a disposição moral [*Gesinnung*] (que não é um fenômeno, mas algo supra-sensível e invariável no tempo), permanece e se conserva idêntica. A regra do uso prático da razão, de acor-

do com essa idéia, nada mais significa senão o seguinte: devemos tomar nossa máxima como se, em todas as modificações, que se estendem ao infinito, do bom ao melhor, nosso estado moral, no que se refere à disposição [*Gesinnung*], não estaria submetido a nenhuma alteração temporal” (A 511). A idéia de uma permanência supra-sensível da alma após a morte é pensada de maneira negativa, como permanência da disposição moral adquirida durante a vida, permanência que não é senão condição para que se pense um progresso indefinido da alma no supra-sensível. Ao conceito de permanência da alma está ligado ao de transformação da disposição moral a partir de uma disposição assumida em vida. Ora, a transformação só é possível no tempo, mas o tempo é suprimido no supra-sensível, dado que ele é forma da sensibilidade do sujeito. Para que essa contradição seja contornada, Kant esclarece: “Portanto, por essa expressão (o fim de todas as coisas) deve ser entendido *o fim de todo tempo*, com a ininterrupta continuação do homem, mas esta duração porém (considerada sua existência uma grandeza) deve ser imaginada como de todo incomparável com o tempo (*duratio noumenon*)” (A 495). Grandeza imensurável, a *duratio noumenon* é, assim, caracterizada como “o terrível sublime”, e nesse sentido a negatividade do conceito de imortalidade da alma é ainda mais radical e explícita do que a do conceito de Deus. No limite, nem mesmo podemos considerar a imortalidade da alma como conceito: não compreendemos tal conceito sem contradição (transformação *fora do tempo*), ele se torna possível somente pelo sentimento do sublime, que é possibilitado pelo jogo entre imaginação e razão. Pensada como grandeza sublime, a imortalidade da alma permite ao sujeito postular o progresso indefinido da disposição moral até a perfeição – uma idéia cuja extensão é demasiado ampla para a exposição conceitual.

Com a teologia posta em perspectiva subjetiva, pode-se entrever qual o lugar da religião dentro da filosofia de Kant: “Mas no que concerne à religião, isto é, à moral na sua relação com Deus como legislador, se o conhecimento teórico do mesmo tivesse de possuir prioridade, teria a moral que se orientar em função da teologia e não só, em vez de uma legislação necessária interna da razão, teria de ser introduzida uma legislação externa e arbitrária de um ser supremo, mas também tudo o que nessa legislação escapa à

nossa perspicácia da natureza desse ser, teria de se alargar ao argumento moral e, desse modo, tornaria a religião imoral e invertê-la-ia” (B 441-2). A religião – “a moral na sua relação com Deus como legislador” – é parte necessária do sistema, dado que essa relação tem de poder ser pensada pela razão a partir do momento em que o conceito de Deus é admitido como necessário à razão. Que se pretenda determinar teoricamente (objetivamente) o conceito de Deus, e não somente se perde o limite que a Crítica estabelece entre uso teórico e uso prático da razão, entre sensível e supra-sensível, mas, também, a própria autonomia da vontade é comprometida. Ora, uma religião deve ser entendida não como conjunto de mandamentos externos à razão, revelados de uma forma ou de outra, mas apenas como *conseqüência* da própria lei moral, e uma religião imoral é a conseqüência de sua não-restrição ao domínio da própria razão: “A despeito de tudo isso, o conceito ontológico da *perfeição* é melhor que o conceito teológico que faz derivar a moralidade de uma vontade divina infinitamente perfeita [...] [e isso porque] se assim não fizéssemos (...), o único conceito da vontade divina que nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição de honra e domínio, ligadas às imagens terríveis do poderio e da vingança, o fundamento de um sistema de costumes exatamente oposto à moralidade” (Kant 6, A 92).

5. Da moralidade à religião

A moralidade deve ser promovida pela ação humana, e dessa exigência, admitida pela vontade livre e autônoma, decorre uma outra, que diz respeito à admissão da existência de Deus, necessária para que os fins da moralidade e da natureza possam ser pensados coordenadamente. Mas tal admissão tem caráter meramente subjetivo, e o conceito de Deus tem fundamento apenas na medida em que se origina na constituição própria da racionalidade humana e sua realidade se restringe à esfera da subjetividade. A questão que deve ser posta é a da convicção: sabemos que a realidade de Deus restringe-se à esfera da subjetividade. Mas, se nos ativermos a essa afirmação, não vemos como seja possível advir uma convicção quanto à pos-

sibilidade da existência de Deus. Mesmo que tal existência seja restrita, ela deve ser pensada como realmente possível: deve ser pensada a possibilidade da existência de Deus como objeto, e não apenas como conceito.

O argumento desenvolvido no “Apêndice” deixa claro que são inaceitáveis para a razão as inferências lógicas como demonstração das qualidades de Deus e mesmo de sua existência. Não é possível partir de dados da experiência, aos quais correspondem intuições, para então inferir um conhecimento de um ser que é pensado como situado além de toda experiência e ao qual não corresponde qualquer intuição. Ora, o conceito de Deus como autor moral do mundo é necessário para que a ação moral possa ser representada pelo homem como executável. Ele não deve permanecer como mera hipótese ou recurso heurístico: o sujeito moral deve ser *convicto* de sua existência. Como se viu, no entanto, tal convencimento não deve encontrar fundamento na própria experiência: “Daí que o resultado seja o seguinte: não é pura e simplesmente possível para a razão humana qualquer demonstração no sentido teórico, de forma que produza mesmo que seja o menor grau de adesão, relativamente à existência do ser original, como ser divino, ou da alma, enquanto espírito imortal” (B 453). Não havendo nesse conceito do supra-sensível qualquer matéria à qual possa corresponder intuição, não se pode obter adesão quanto à possibilidade da existência de Deus a partir de uma demonstração teórica: o fundamento da adesão deve ser prático.

“A questão de saber se algo é ou não um ser suscetível de conhecimento não diz respeito à possibilidade das próprias coisas, mas sim do nosso conhecimento das mesmas” (B 454). Bem situada, a questão assim é de saber como algo pode ser pensado como possível para o sujeito, não como um conceito é possível com relação ao objeto nele pensado. É que, não havendo intuição do supra-sensível, a referência do conceito de uma realidade supra-sensível só pode ser feita com relação à razão. Isso não implica necessariamente dizer que não se pode obter um conhecimento *a priori* do supra-sensível – ainda que não se trate de um conhecimento do tipo teórico. A existência de Deus não é cognoscível como um *fato*, como “as qualidades matemáticas das grandezas” ou “as características destas que podem ser demonstradas através da experiência” (B 456). No entanto, Kant afirma que

existe um fato supra-sensível: “Tal é a idéia da *liberdade*, cuja realidade, como espécie particular de causalidade (...), deixa-se demonstrar mediante leis práticas da razão pura e em ações efetivas adequadas àquelas, por conseguinte na experiência” (B 457). Se a liberdade é um conceito transcendente do ponto de vista teórico, por outro lado, ela é um conceito supra-sensível cuja realidade manifesta-se no homem e em suas ações. Enquanto *fato* da razão pura, a liberdade é o que permite detectar uma relação entre supra-sensível e sensível: “Por isso, entendemos muito bem o que é a liberdade na referência prática [...]; em uma intenção teórica, porém, quanto à sua causalidade (por assim dizer, à sua natureza), nem sequer podemos pensar em compreendê-la sem contradição” (*Religião*, B 218). Como *fato da razão*, a liberdade representa uma manifestação no homem de algo supra-sensível, que se faz possível pela determinação puramente racional da vontade humana. Por outro lado, Kant evidencia que a facticidade encontra-se na razão também em seu uso teórico: “Assim, nos é de tal modo desconhecida a causa da gravitação universal de toda matéria, que, além disso, se pode discernir que jamais será para nós conhecida, pois seu conceito já pressupõe uma força motriz primeira a ela inerente. Não é, porém, mistério algum, mas pode a cada qual tornar-se manifesta, porque sua lei é suficientemente conhecida” (*Religião*, A 212, nota). Distinta da intuição, a facticidade da razão é uma característica intrínseca ao sujeito racional finito.

Ora, é a partir do fato da liberdade que se engendram os conceitos de Deus e de imortalidade da alma como complementos necessários para que os efeitos da ação moral possam ser representados como possíveis. Mas, se a liberdade é um fato, o mesmo não se pode afirmar a respeito da existência de Deus, que permanece como mero conceito. Para que possamos nos persuadir da possibilidade da existência de um objeto adequado a essa idéia, é necessário o reconhecimento de um tipo de conhecimento totalmente diverso do conhecimento da natureza. É precisamente porque se deve pensar a possibilidade da realização do soberano bem que se deve pensar também a possibilidade da existência *objetiva* de Deus. Por outro lado, sabe-se que esses conceitos têm enraizamento subjetivo. Para que possam ser pensados como objetivamente possíveis, isto é, para que possamos nos convencer de

que o soberano bem é *de fato* realizável, esses conceitos devem ser dotados de uma *objetividade subjetiva*.

O aparente paradoxo da fórmula se desfaz se atentarmos ao que Kant define como *fé prática*: “A *fé* (como *habitus*, não como *actus*) é o modo de *interpretação moral* [grifo nosso] da razão na adesão daquilo que para o conhecimento teórico é inacessível. Ela é por isso o princípio permanente do ânimo que consiste em admitir como verdadeiro aquilo que é necessário pressupor como condição da possibilidade do supremo fim último [*Endzweck*] moral” (B 462). A *fé* racional, adesão subjetiva da razão prática, dirige-se a três conceitos: a existência de Deus, a imortalidade da alma e a realização do soberano bem. Ela é, no entanto, um *habitus*, não um *actus*: não devemos pensar que com a *fé* prática Kant propõe uma espécie de “entrega” do sujeito ao ser supremo, e que a autonomia seja assim uma mera ficção consoladora, e “é uma exigência necessária da razão somente *supor*, mas não demonstrar, a existência de um ser supremo” (Kant 9, A 319). A *fé* racional evidencia o aspecto militante da razão: devemos acreditar na possibilidade daquilo que a lei moral postula como necessário, a realização da moralidade em acordo com a felicidade⁽³²⁾.

A reinterpretação dos conceitos da teologia e da religião leva não somente à subjetivação do conceito de Deus, mas também ao deslocamento da atitude religiosa fundamental, a *fé*, para dentro da atitude moral. A *fé* não deve ser entendida como *ato de conversão*: ela é *hábito*, *ponto de vista moral* necessário para o sujeito. Colocada a serviço da intenção moral da razão, entendida como “princípio moral da razão” (B 463), a *fé* não é mais um momento privilegiado de ligação com o divino; ao contrário, a *fé* prática é o signo máximo de que o “divino” não passa de um nome que designa as qualidades da própria lei moral. Subsumida à razão, a religião passa a ser parte da moral⁽³³⁾, e quando falamos em Deus e imortalidade da alma, não devemos atribuir a esses termos mais do que eles podem significar: “Ora, o único conceito de seres supra-sensíveis que se encontra na razão humana é o da liberdade do homem sob leis morais, juntamente com o de um fim terminal [*Endzweck*] que a liberdade prescreve por meio destas leis. As leis morais são apropriadas para atribuir ao autor da natureza, e o fim terminal [*Endzweck*]

weck] ao homem, aquelas propriedades que contêm a condição necessária à possibilidade de ambos. De modo que precisamente a partir desta idéia se pode inferir a existência e natureza daqueles seres, do contrário totalmente ocultos para nós” (B 466).

Inferir a existência de objetos supra-sensíveis significa inferir o que eles são em uma determinada relação não dos predicados que a razão a eles atribui com o seu ser em si mesmo, mas a relação de tais predicados com os fins propostos pela vontade moral. Para que o soberano bem seja pensado como possível, é necessária a admissão de objetos supra-sensíveis que sejam pensados como algo que contém os predicados necessários para tal possibilidade. Com isso não se determina o que o supra-sensível é nele mesmo: “Tratamos aqui somente com idéias (ou jogamos com elas) que a razão cria para si mesma, e cujos objetos, quando os têm, encontram-se situados inteiramente além do nosso círculo de visão [*Gesichtskreis*]. Embora excedendo nosso conhecimento especulativo, nem por isso devem ser consideradas em todas as relações como vazias, mas nos são dadas pela razão legisladora numa intenção prática, não para excogitarmos sobre seus objetos, sobre o que são em si e de acordo com a sua natureza, mas para pensá-los com vista aos princípios morais relacionados com o fim terminal [*Endzweck*] de todas as coisas” (Kant 10, A 508-9).

6. Considerações finais

O texto do “Apêndice à Crítica do Juízo teleológico” não encerra, por certo, a discussão inteira quanto à importância da religião dentro da filosofia transcendental. Mas exaustiva discussão, que parte da consideração finalista da natureza orgânica, e é encerrada com a explicitação reflexionante do conceito de um soberano bem, necessário à razão prática, permite uma compreensão adequada quanto a saber o porquê de uma filosofia que se pretende antidogmática ainda dar lugar a uma teologia e uma religião. Que isso somente seja possível “dentro dos limites da razão” é mais do que uma concessão: se a análise aqui apresentada segue mesmo na pista certa, trata-se

antes de um admirável esforço antidogmático que a *Crítica do Juízo* leva a cabo para que não mais seja possível, doravante, confundir objetos com conceitos, principalmente ali onde ainda se faz necessário, para a razão, a referência ao conceito supremo de toda a filosofia.

Se o balanço dos momentos finais da *Crítica do Juízo* aqui apresentado pode parecer excessivamente negativo, gostaríamos de lembrar ainda uma vez que o sentido desses termos, *negativo* e *positivo* é transformado por Kant em algo distinto daquilo que eles significam na linguagem comum, e que a novidade do transcendental reside precisamente nisso: não tomar as significações, comuns e metafísicas, em seu sentido corrente, mas segundo uma nova rede de leitura, que transfigura essas significações em algo novo⁽³⁴⁾. A partir disso, podemos vislumbrar um novo sentido para aquela conhecida declaração: “Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença [*Glauben*]”. O que o prefácio de 1787 anuncia não é uma piedosa retomada da metafísica teológica. Suprimir o saber para dar lugar ao pensar não é o mesmo que colocar a epistemologia em segundo plano, em detrimento da “admirável religião cristã”⁽³⁵⁾. A *Crítica* não se encerra em uma pré-teologia, mas antes explicita, pela articulação entre uso prático e teórico da razão pelo Juízo, o traçado da finitude humana em seus diversos contornos: a subjetividade tem saberes próprios, aos quais não correspondem necessariamente objetos (*Gegenstände*). A razão prática, faculdade espontânea e criadora de fins, tem um limite imanente intransponível, que se mostra como paradoxo na própria condição de possibilidade da realização daquilo a que ela se propõe. Deus, a imortalidade da alma, o soberano bem, esses são *nomes* de objetos (*Objekte*) que existem *na razão e para a razão*. Por serem necessários a ela, foi preciso que a Crítica mostrasse que da necessidade de sua admissão não se deve inferir uma realidade. É a partir desse saldo que a filosofia de Kant deve ser avaliada – diante disso, nada mais injusto do que “fazer justiça a esse filósofo genuinamente cristão”.

Abstract: Ever since Schopenhauer and Nietzsche to our days, through onto-theological inspired interpretations, the transcendental analysis of the practical use of reason has seen as the moment when the radical characteristics of the Kantian Critics gives room to an arbitrary introduction of religion thus revealing Kant's philosophy most essential concern. An accurate analysis of the "Appendix to the Critique of teleological Judgement" may show, on the contrary, that the practical use of reason is understood by Kant as the moment when the *finiteness* of reason shows itself in its most radical sense, shifting teleological concepts into philosophical ones and reverting the relation between rationality and faith.

Key-words: practical reason – finiteness – reflection – finality – transcendental

Notas

(1) *A questão do estatuto transcendental do entendimento intuitivo e sua relação com a discursividade do entendimento humano, que não cabe aqui discutir, é esclarecida por Lebrun: "É porque 'finidade' significa essencialmente composição que o problema suscitado pela presença do organismo enquanto 'fim-natural' só pode ser resolvido por um conceito 'problemático'. Pois a dificuldade ontológica que o organismo coloca a Kant é a seguinte: dado que a totalidade é sinônimo de continuidade, como pensar enquanto totalidade aquilo que só podemos conhecer enquanto 'quantum discretum'?" (Lebrun 11, p. 616). A admissão para o Juízo de um entendimento para o qual a natureza é dada em sua totalidade simultaneamente não significa uma admissão ontológica, mas resulta da "estrutura discursiva do entendimento humano", isto é, é uma necessidade subjetiva inscrita na finitude da razão humana.*

- (2) Segundo Philonenko, Kant tem em mente o sistema da natureza newtoniano, “que deixa subsistir na física elementos de teologia” (Philonenko 16, p. 358). Evidentemente, não se trata de uma crítica à física de Newton, mas do proveito ontológico que dela se retira. Um bom exemplo dessa contaminação da ciência pela teologia a partir de Newton é o Discurso sobre a religião natural (1705) de Samuel Clarke, discípulo e divulgador da obra de Newton.
- (3) “Por isso, o domínio em que se exerce a teleologia, tal como entendida por Kant, parece confinar-se à apreciação e sistematização da natureza, sem que essas operações tenham qualquer implicação no domínio do supra-sensível” (Marques 14, p. 336).
- (4) A esse respeito a Introdução definitiva é clara: “O conceito do Juízo de uma finalidade da natureza pertence ainda aos conceitos da natureza, mas apenas como princípio regulador da faculdade de conhecimento (...)” (B LVII).
- (5) O § 80 discute as tentativas de genealogia natural que procedem segundo esse equívoco analógico. Embora Kant não cite nomes, essas críticas parecem ter em vista a obra de Herder, *Idéias para uma filosofia da história da humanidade*, que, já em 1785, recebera duras críticas em resenhas elaboradas por Kant. A respeito dessa questão, vale consultar Marques: “Estamos vendo então que toda a filosofia de Herder assenta naquilo que podemos designar como uma aplicação categorial-determinante do conceito de fim, ou, no caso de este não aparecer expresso como tal, do princípio de uma razão suficiente. Assistimos, no desenrolar dos livros que constituem as *Idéias*, à sistemática utilização doutros pontos de vista de vincado leibnizianismo (...) À variedade e à multiplicidade subjaz uma espécie de ‘princípio do melhor’, que justifica, por sua vez, um modo de existência dos seres que se caracteriza pelo conflito, ou melhor, pela dialética conflituosa” (Marques 14, p. 314). Marques assinala, com pertinência, a importância da crítica de Kant a Herder para a maturação de posições que só encontrarão forma definitiva na própria *Crítica do Juízo*.
- (6) “Nosso juízo espontâneo de finalidade não é um artifício metodológico, mas uma exigência inscrita no estatuto finito de nossa razão” (Lebrun 12, p. 96-7).

(7) No Único fundamento possível para a demonstração da existência de Deus, de 1763, pode-se ler: “Quase sempre se corre o risco de cair no erro quando se toma o interesse humano como motivo de uma operação divina” (citado por Lebrun 11, p. 776). Marques, por seu turno, diz: “Bastarão alguns exemplos para concluir que essa finalidade externa é, no mais das vezes, o resultado do interesse e artifício humanos [...], pelo que rapidamente se colocará o homem como último membro da série” (Marques 14, p. 344).

(8) O par conceitual *letzter Zweck/Endzweck* é fundamental para a compreensão do argumento do “Apêndice”. Na excelente tradução da terceira Crítica realizada por Valerio Rohden e Antonio Marques, *letzter Zweck* é vertido por fim último, enquanto *Endzweck* aparece como fim terminal. As citações dessa tradução, da qual nos utilizamos no decorrer de nosso trabalho, aparecem com essas opções. Por sugestão do prof. Rubens Rodrigues Torres, a quem agradecemos, preferimos utilizar, fora das citações, finalidade última para *letzter Zweck* e fim último para *Endzweck*. Essa opção funda-se em termos conceituais: a finalidade é atribuída pelo Juízo à natureza, e incide sobre o próprio homem enquanto participante desta; o fim, por sua vez, é postulado pelo próprio sujeito a partir da lei moral, em decorrência de sua própria atividade. Finalidade última (*letzter Zweck*) refere-se, assim, à relação do sujeito com a natureza, enquanto fim último (*Endzweck*) diz respeito ao fim que o sujeito põe a si mesmo.

(9) “A subordinação total da hipotética finalidade externa à finalidade interna significa que passamos de uma natureza sob a forma de seres ligados por uma finalidade externa, em que se encontra facilmente o fim da série, para uma outra, constituída de um conjunto ou agregado de átomos organizados, que poderão, eventualmente, se o sujeito quiser, ser fins em função dos quais se disporão outras coisas, organizadas ou não” (Marques 14, p. 348). A finalidade externa não se situa na natureza, mas antes na ordenação que a racionalidade humana impõe a ela.

(10) É notável como o argumento de Kant se aproxima, quanto à forma, àquele exposto por Filo nos Diálogos da religião natural, de Hume: “Ocorre que, de fato, as partes do mundo são tão bem ajustadas, que alguma forma regular sempre prevalece sobre a corrupção: e, se não fosse assim, como poderia este mundo subsistir?” (Hume 1, p. 95).

(11) *Lebrun diz a esse respeito: “O fim não é mais o lugar natural para o qual deslizaria o curso das coisas, mas o ser capaz de tomar posse do mundo ambiente” (Lebrun 11, p. 647). Note-se, por outro lado, que esse “tomar posse” encontra um reflexo na própria natureza. A teleologia externa, enraizada subjetivamente, tem respaldo na própria natureza, na medida em que esta sinaliza, através do organismo, qual deve ser a ordem do encadeamento teleológico que o homem estabelece. Sem o organismo, nota Lebrun, “qualquer encadeamento teleológico seria mera sinalização arbitrária no mapa da utilidade”. Entende-se, então, que a teleologia kantiana tem caráter hierárquico, e não demiúrgico (id., ibid., p. 646).*

(12) *“O homem é fim último [letzter Zweck] da natureza enquanto considerado como dotado de uma racionalidade técnico-prática, isto é, empírica. Isso não quer dizer, no entanto, que já possa ser considerado fim terminal [Endzweck]: este nunca é dado na própria natureza” (Marques 14, p. 349-50). Discutiremos a questão do Endzweck mais adiante.*

(13) *Lebrun nota, quanto a esse ponto, a distância que separa Kant de Rousseau: “Kant menos despreza a felicidade empírica do que recusa o pressuposto naturalista em nome do qual Rousseau ainda era tentado a confinar ali, na natureza, o homem” (Lebrun 11, p. 651).*

(14) *Tais são, em linhas gerais, as características do argumento que sustentava o opúsculo publicado em 1784, Idéia de uma história universal do ponto de vista cosmopolita. O texto da Terceira Proposição é exemplar a esse respeito: “Parece que a natureza não se preocupa com que o homem viva bem, mas, ao contrário, ela quer que ele trabalhe para tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar”. A idéia, ausente em 1784, que a Crítica do Juízo recoloca na perspectiva da reflexão, é que se verifica, no homem, uma predisposição natural à racionalidade. A partir desse dado, que a reflexão explicita e sistematiza, se construirá um ponto de vista crítico sobre a História da humanidade, ponto de vista que textos como a Paz perpétua e A religião nos limites da simples razão vão desenvolver plenamente; malgrado a importância do tema, ele não é fundamental para o nosso propósito. A respeito, ver os ensaios que acompanham a tradução da Idéia..., realizada por Ricardo Terra e Rodrigo Naves (Kant 5).*

(15) “O juízo de finalidade adquire, então, um lugar estratégico, pois chama a atenção sobre o tipo de concordância que a razão deverá, por si mesma, postular” (Lebrun 12, p. 103). Retomaremos a questão da concordância entre a natureza e ação moral mais à frente.

(16) “O fim terminal [Endzweck] se encontra, pois, no momento em que se verifica que o homem, enquanto ser racional, consegue, por um lado, constituir um sistema de fins racionais e, por outro, refletir na sua própria razão como domínio de fins, autônomo, mas simbolizado na natureza” (Marques 14, p. 355). Constituir um sistema de fins: tal é a cultura. Refletir na sua própria razão como domínio de fins: dessa operação, mais elevada em grau, resulta a admissão da moralidade. Cumpre ressaltar mais uma vez a originalidade da interpretação de Marques: pois, para além desses dois níveis de racionalidade, ele nota que há uma simbolização da própria racionalidade na natureza. É certo que tal reconhecimento da razão na natureza não tem o mesmo peso do que o refletir interno da própria razão em direção à moralidade (ao supra-sensível), mas trata-se de um dado importante para a compreensão da possibilidade da realização da moralidade, como veremos mais à frente.

(17) “A teologia física é a tentativa da razão de concluir, a partir dos fins da natureza (que só podem ser conhecidos empiricamente), a sua causa suprema. Por si mesma, a definição mostra uma passagem, sem fundamento, do empiricamente condicionado ao condicionado moral” (Philonenko 16, p. 386).

(18) No texto dos Progressos da metafísica, redigido pouco tempo depois, essa crítica é retomada nos seguintes termos: “Logo, não podemos de modo algum formar o conceito de uma coisa absolutamente necessária enquanto tal (a razão disso é que se trata de um simples conceito de modalidade, que não contém a relação ao sujeito como uma constituição da coisa, mas apenas a relação ao objeto [Objekt] mediante a conexão de sua representação com a faculdade de conhecer). Conseqüentemente, da sua existência suposta não podemos minimamente concluir para determinações que poderiam estender o nosso conhecimento dele para além de sua existência necessária e fundar, assim, uma teologia” (A 132). Um forte teor antimetafísico predomina no texto dos Progressos, e esta passagem não é exceção: o conheci-

mento a priori de um ser absolutamente necessário enquanto tal é impossível e, assim, a inferência que passa de tal conceito ao de um mundo como seu produto não se sustenta. Contra esse “progresso da metafísica pela porta de trás”, cumpre assinalar que falar na existência de um tal ser só adquire sentido se a necessidade de seu conceito for pensada não com relação ao próprio objeto [Objekt, não Gegenstand] (que permanece transcendente), mas “mediante a conexão de sua representação com a faculdade de conhecer”. Kant sabia muito bem qual a verdadeira “metafísica pela porta de trás” e, certamente, esse não era o caso da sua própria metafísica.

(19) *Por outro lado, como Marques assinala muito bem, “a teleologia, mesmo na sua forma ilegítima, enquanto teologia física, precede a teologia moral naturalmente, e esta precedência parece ser lógica, e diríamos mesmo transcendental: é condição de possibilidade da teologia moral” (Marques 14, p. 338). A Crítica do Juízo não tem como intenção rechaçar, pura e simplesmente, os conceitos da metafísica tradicional. A tarefa é outra, mais trabalhosa: importa trabalhar as significações desse modo de pensar, situando-as em seu contexto legítimo, a esfera transcendental, subjetiva, na qual elas se enraízam, e é por isso que Kant não é Nietzsche.*

(20) *Seguimos de perto a análise de Lebrun, que, contra Heidegger, afirma: “Parece-nos que, centrando de um só golpe a instauração na limitação da qual a receptividade é o signo, desconhece-se a importância do momento em que o contorno da limitação é desenhado, antes que apareça o ser limitado, e o intervalo que separa o ponto de vista da finitude do faktum que será seu emblema” (Lebrun 11, p. 679). Da mesma maneira, Weil: “Pode-se dizer que toda filosofia kantiana é um discurso que trata objetivamente e de maneira universal da subjetividade enquanto universal – em termos kantianos, da humanidade do homem. (Tal subjetividade) é universal tanto para estrutura da subjetividade passiva, quanto para aquela da espontaneidade ativa” (Weil 18, “Penser et connaître”).*

(21) *“Não é o homem contemplativo, com todos os recursos de sua inteligência, que justifica a criação, e nem mesmo o homem ávido por realizar sua bondade. É ao contrário o homem moral, que tem necessidade da natureza para executar seus desígnios, ainda que a ela não esteja submisso, mas na medida em que ele obedece à lei da liberdade. Somente a boa vontade dá*

à existência um valor absoluto e não mais relativo como as outras perspectivas" (Philonenko 16, p. 394).

(22) Lebrun resume assim a questão posta por Kant: "O sujeito moral deve-se colocar uma questão que é extramoral: é o mundo constituído de tal forma que possa favorecer a realização da moralidade?" (Lebrun 12, p. 103).

(23) Em outros termos: "Deve haver um ser suficientemente extra-mundano para pensar-se fora do mundo criado, suficientemente intra-mundano para ter com o supra-sensível uma relação apenas negativa" (idem 11, p. 679-80). A finitude não é suplantada com a necessária mirada ao supra-sensível. Mirar o supra-sensível não significa descortiná-lo, apenas reafirma uma condição à qual o homem não pode se furtar, e o "absoluto" deve permanecer ponto de fuga da razão, não ponto de vista.

(24) Em textos da década de 70, posteriores a Kant e o fim da metafísica, como "A terceira crítica ou a teologia reencontrada" e "A razão prática na Crítica do Juízo", Lebrun questiona a validade desse empreendimento. No segundo deles pode-se ler: "A passagem da razão prática à faculdade de julgar reside no fato de que a razão determinará, como um Deus efetivo e atuante, o entendimento artista que o Juízo apenas supusera. Assim, não é propriamente o sujeito moral que se anuncia por meio da Crítica do Juízo, mas o autor moral do mundo, cujo conceito o juízo teleológico esboçara. A passagem, no fim das contas, é teológica. O que nada tem de surpreendente, se lembrarmos que, se a moralidade basta a si mesma, sua existência é, em contrapartida, inconcebível sem a base teológica" (Lebrun 12, p. 106). Tal "estratégia de evitamento do niilismo, que Kant fez mais do que entrever" seria o propósito mesmo de toda a obra de Kant, reduzida, assim, à mera "revanche de Demea". No decorrer de nosso texto, tentamos mostrar, sob diferentes aspectos, que essa interpretação não é tão adequada como a que Lebrun propõe em Kant e o fim da metafísica. O alvo da "virada" de Lebrun não é apenas a filosofia de Kant, mas Hegel e o marxismo.

(25) Lebrun tem razão ao notar "o estranho apogeu da Ilustração" que a terceira Crítica representa (id., ibid., p. 92). Estranho sim, mas não tão inesperado, e disso um outro Lebrun, o que nos falava em 1970, dá testemunho: "A meta explícita da Crítica do Juízo é articular a crítica teórica à

crítica prática, e percorrer, como em câmara lenta, o caminho que leva de uma a outra. Mas a continuidade dessa passagem, nós o sabemos, está assegurada por um fio diretor: a crítica última da teologia. Ou antes a reinterpretção das significações teológicas, que desembocará na demonstração final: não há conteúdo teológico independente, apenas uma teologia para a religião” (idem 11, p. 687). Se a esfera teórica e a prática, antes de Kant, se misturavam em uma teologia física, com a Crítica a teologia passa a ser a figura do pensamento que permite pensar a passagem entre dois domínios que permanecem, metafisicamente, heterogêneos. A passagem é transcendental, e é assim que deve ser entendida a caracterização da teologia: como momento do pensamento humano que permite pensar transcendentemente a ligação entre reino da natureza e reino da moralidade. O que não é o mesmo que dizer que a teologia assegura tal passagem. Nada de surpreendente, então, no fato de a Crítica do Juízo se encerrar com uma reavaliação (não uma recuperação) da teologia.

(26) *O papel da analogia em Kant revela-se assim como inteiramente distinto daquele que lhe atribui Leibniz em seu comentário a Locke, em que não se encontra a restrição quanto aos gêneros ontológicos: “Julgando que existe uma conexão gradual em todas as partes da criação, que podem ser sujeitas à observação humana sem vazío algum considerável entre duas delas, temos toda a razão para pensar que as coisas se elevam rumo à perfeição, pouco a pouco e através de graus insensíveis” (Leibniz 13, Livro IV, Cap. XVI).*

(27) *“Mas, como toda perfeição é inteiramente relativa, não devemos jamais imaginar que compreendemos os atributos deste ser divino, ou supor que suas perfeições tenham qualquer analogia ou semelhança com as perfeições da criatura humana. Sabedoria, pensamento, desígnio e conhecimento: isso nós atribuímos a ele, porque essas palavras são honradas entre os homens, e não temos outra linguagem ou concepções pelas quais possamos exprimir nossa adoração por ele. Mas devemos nos precaver de pensar que nossas idéias correspondam em qualquer medida às suas perfeições, ou que seus atributos tenham qualquer semelhança com essas qualidades que encontramos entre os homens” (Hume 1, Parte II, p. 52-3). Em Kant como em Hume, o princípio analógico é mantido como forma, mas o conteúdo não*

pode ser afirmado, dada a heterogeneidade entre a experiência e o que é pensado para além dela. A diferença é que, segundo Kant, o conceito de um ser supremo se faz necessário para a razão humana, e disso Hume não compartilha.

(28) *“Não empreenderemos, assim, inquirições acerca da natureza das coisas, que nós próprios produzimos e, claro, sempre em vista de um propósito prático necessário, e que talvez não existam fora de nossa idéia, que porventura possam não existir (embora não encerrem contradição), pois poderíamos assim nos perder no transcendente” (Kant 7, A 111). Convém sublinhar que Kant fala aqui do ponto de vista da razão prática: as reservas incidem, assim, não somente sobre a determinação teórica, mas também sobre a prática.*

(29) *Uma leitura como a de Gottfried Martin parece ser desse gênero. Em Kant’s metaphysics and theory of science, encontra-se o seguinte comentário sobre o texto do “Apêndice”: “A existência de Deus é então caracterizada como espontaneidade. Novamente aqui, como em todas as determinações fundamentais, as concepções gregas e a consciência cristã estão em acordo. Aristóteles mostrou que Deus é pura espontaneidade, pura energia, e o mesmo foi, repetidas vezes, expresso na teologia cristã: o ser divino é pura atualidade, e nenhuma potencialidade lhe é atribuível. Para Kant, também, a espontaneidade pura é atributo do ser divino. Ela se deduz imediatamente da espontaneidade do intelecto divino, da vontade divina e da criação divina. A espontaneidade de Deus é completamente pura, e não pode ser obscurecida por qualquer tipo de potencialidade ou receptividade” (Martin 15, p. 167). Ora, o que a Crítica do Juízo deixa claro é que a espontaneidade é característica da razão: se podemos atribuí-la a Deus, é somente por referência a essa particularidade das faculdades humanas, e o conceito se limita, assim, à própria referência. Não se vê, tampouco, como se pode deduzir a espontaneidade a partir da espontaneidade do intelecto divino que, como o § 77 mostra, se restringe a uma caracterização negativa. É significativo, de resto, que Martin interprete o texto da Crítica do Juízo sem fazer qualquer referência a ele. Nos parece que o mais grave, no entanto, reside na despreocupação com que o autor passa de Aristóteles a Tomás de Aquino, e deste a Kant. Parece claro que as estruturas e temas próprios ao pensamento da Grécia antiga, da Alta Idade Média e da Ilus-*

tração não são tão facilmente assimiláveis entre si. Evidentemente, essa não é uma discussão que caiba nos limites deste trabalho. A julgar pela desenvoltura com que passa de um período a outro, tal tarefa não parece nem mesmo se pôr como problema para Martin – levando-se em conta esse dado metodológico, sua interpretação ganha um interesse inusitado...

(30) *“Pode-se falar de uma metafísica às avessas: o Ser supremo é um conceito que repousa sobre a nossa finitude” (Philonenko 16, p. 414).*

(31) *“Será, no entanto, bom para a metafísica se aqui não se tomar conceitos por coisas, ou, antes, os seus nomes por conceitos, e não sofismar assim inteiramente no vácuo” (Kant 7, A 125). Para o leitor que insiste em não diferenciar Objekt e Gegenstand, Kant mostra que, quando se fala em conceitos supra-sensíveis, não se faz referência a um objeto dado por uma espécie de intuição qualquer; trata-se antes de nomear objetos pensados pela razão, aos quais não correspondem, necessariamente, coisas. Conceitualizar, no nível da subjetividade prática, é apenas nomear, e não conhecer. Ainda que essa não seja sua intenção, o comentário de Lebrun é pertinente: “Se o supra-sensível é, através da liberdade, determinável, é de uma maneira que nada tem a ver com a operação de determinação da natureza” (Lebrun 12, p. 90).*

(32) *Weil diz a respeito: “A fé é então adesão dada por meio da razão prática, a razão do ser finito [...], adesão que ela dá racionalmente, por boas e valiosas razões [...]. O homem dá sua adesão porque as razões dessa adesão são subjetivamente necessárias e universais” (Weil 18, p. 23). Se essa afirmação parece totalmente justificada, o mesmo não se pode dizer quando Weil diz que a fé é, para Kant, “adesão concedida a um julgamento de existência irrefutável” (id., ibid., p. 20, nota). Não se trata de um julgamento de existência irrefutável: os paralogismos e as antinomias da razão também são juízos dessa espécie e, no entanto, assentam sobre um uso irrefletido da razão. O que é irrefutável é a necessidade de admissão do soberano bem pela fé, subjetivamente assentada na razão prática.*

(33) *“O credo em três artigos da confissão da razão pura prática não admite, pois, nenhum imperativo, nenhum crede, e o fundamento da demonstração de sua justeza não constitui uma prova da verdade destas proposi-*

ções consideradas como teóricas [...], mas apenas uma instrução de valor subjetivo e, claro, também prático e, sob esse aspecto, suficiente para agir-mos como se soubéssemos que esses objetos eram reais” (Kant 7, A 115-6). Em outros termos, a religião é parte da moralidade, não conhece fundamento teórico objetivo, mas, ao contrário, tem, validade subjetiva, referida à ação do sujeito finito.

(34) “A questão é pensar, justamente, o transcendental em sua tautologia; e esse é também o problema. Pensar o transcendental como um desarraigamento da terra que não leve a enraizar-se em nenhum sobrenatural, um supra-sensível em que esse ‘supra’ não indique nenhum lugar; não ceder às ilusões topológicas do pensamento objetivante que projeta espaços além do mundo [...]; pensar o transcendental, literalmente, em sua ‘pureza’, sem nenhum ‘idealismo subjetivo’, sem nenhum ‘imperativo categórico’, sem nenhuma doutrina, como a exata medida da ‘liberdade’ necessária para que as coisas coincidam consigo mesmas e o ‘outro mundo’ perca seu sentido” (Torres Filho 17, p. 49).

(35) Como afirma Lebrun em “A terceira crítica ou a teologia reencontrada”. A última sentença deste parágrafo também foi retirada desse texto. Mais recentemente, John Zammuto, num exaustivo estudo sobre as origens da Crítica do Juízo, parece chegar, ainda que de maneira um tanto abrupta, à mesma conclusão: “É muito difícil [...] resistir à conclusão de que a Terceira Crítica de Kant, e sobretudo sua virada ética, ressalta intensamente todas as questões metafísicas na filosofia crítica. As polêmicas contextuais de Kant e seu comprometimento pessoal com uma postura teísta, senão diretamente cristã, dão um intenso colorido à forma final do trabalho” (Zammuto 19, p. 341).

Referências Bibliográficas

1. HUME, D. *Dialogues concerning natural religion*. Londres, Penguin, 1990.
2. KANT, I. *Kritik der Urteilkraft*. Ed. de W. Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.
3. _____. *Crítica do Juízo*. Trad. de A. Marques e V. Rohden, Lisboa, Casa da Moeda, 1992.
4. _____. "Primeira introdução à Crítica do Juízo". Trad. de R.R. Torres Filho. In: *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo, Iluminuras, 1995.
5. _____. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. de R.R. Terra e R. Naves. São Paulo, Brasiliense, 1987.
6. _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de P. Quintela. Lisboa, Edições 70, 1986.
7. KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Trad. de A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1986.
8. _____. *Lógica*. Trad. de G.A. de Almeida. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.
9. _____. "Que significa orientar-se no pensamento?". Trad. de F.S. Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
10. _____. "O fim de todas as coisas". Trad. de F.S. Fernandes. In: *Textos seletos*. Petrópolis, Vozes, 1985.
11. LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. de C.A.R. de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
12. _____. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras, 1993.

13. LEIBNIZ, G.W. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, Flammarion, 1994.
14. MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa, Presença, 1987.
15. MARTIN, G. *Kant's metaphysics and theory of science*. Trad. de P. Guyer. Manchester, University of Manchester Press, 1973.
16. PHILONENKO, A. "Introduction à la Critique de la faculté de juger". In: *Critique de la faculté de juger*. Trad. de A. Philonenko. Paris, Vrin, 1993.
17. TORRES FILHO, R.R. *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
18. WEIL, E. *Problèmes kantiennes*. Paris, Vrin, 1970.
19. ZAMMITO, J.H. *The genesis of Kant's Critique of Judgement*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.