

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maria Célia dos Santos

O PENSAMENTO TELEOLÓGICO DE IMMANUEL KANT

Fortaleza – Ceará
2008

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Maria Célia dos Santos

O PENSAMENTO TELEOLÓGICO DE IMMANUEL KANT

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora.

Fortaleza - Ceará
2008

Dissertação para ser defendida e avaliada em / / , pela banca examinadora constituída pelos professores:

Dr. Kléber Carneiro Amora - Orientador

Dr. José Expedito Passos Lima – Argüidor

Dr. Manfredo Araújo de Oliveira - Argüidor

Dr. Konrad Utz – Argüidor

DEDICATÓRIA

À Revda. Madre Maria Madalena da Sagrada Face - Ordem das Carmelitas Descalças de Benevides - PA, pela sua presença marcante na minha vida e a quem devo uma grande parte de tudo o que tenho e sou.

(In memoriam)

AGRADECIMENTOS

A Deus, aos meus pais, irmãos e irmãs, à Solange Bezerra Jucá, a todos os meus amigos e aos que trago no coração, pela compreensão, incentivo e apoio.

À Universidade Federal do Ceará, aos professores do Departamento de Filosofia e FUNCAP pelo espaço, formação e financiamento à presente pesquisa.

Ao Professor Dr. Kléber Carneiro Amora, pela sua paciente e sábia orientação, sua amizade e dedicação, seus conflitos e profundo espírito contemplativo que me despertaram para o gosto pela filosofia da vida.

Aos Professores, Dr. José Expedito Passos Lima, Dr. Manfredo Araújo de Oliveira e Dr. Konrad Utz pela participação e contribuição valiosa no desenvolvimento e conclusão do presente trabalho.

EPÍGRAFE

“Não são os elementos do cosmo, as leis da matéria que, no fim das contas, governam o mundo e o homem, mas é um Deus pessoal que governa as estrelas, ou seja, o universo; as leis da matéria e da evolução não são a última instância, mas razão, vontade, amor: uma Pessoa. E se conhecemos esta Pessoa e Ela nos conhece, então verdadeiramente o poder inexorável dos elementos materiais deixa de ser a última instância; deixamos de ser escravos do universo e das suas leis, então somos livres. Tal consciência impeliu na antiguidade os ânimos sinceros a indagar. O céu não está vazio. A vida não é um simples produto das leis e da casualidade da matéria, mas em tudo e, contemporaneamente, acima de tudo há uma vontade pessoal, há um Espírito que em Jesus se revelou como Amor!”.

(Papa Bento XVI)

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo apresentar o conceito de Teleologia no pensamento de Immanuel Kant, tomando como base a *Crítica da Faculdade do Juízo*, tendo em vista salientar, sobretudo, a idéia de finalidade na Natureza. Assim sendo, tentaremos mostrar, de acordo com Kant, a necessidade de se pensar alguma forma de conformidade a fins para que qualquer juízo possa ser possível; ela vai descrever uma sintonia entre juízo e mundo. Porém, salientando que a conformidade a fins objetiva não é nenhum princípio necessário da natureza, mas regulativo para o simples ajuizamento dos fenômenos; um princípio a mais para submeter esses fenômenos a regras onde as leis da causalidade, segundo o mecanismo da mesma, não alcançam. Para Kant, segundo a constituição específica das nossas faculdades de conhecimento, não podemos julgar de outro modo a possibilidade dos seres organizados e a sua respectiva produção, senão na medida em que pensamos para eles uma causa que aja intencionalmente. Não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados guiados por princípios da natureza simplesmente mecânicos e, ainda menos, explicá-los, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou.

ABSTRACT

This research has as its objective present the concept of Theology by Immanuel Kant, having as a base “*The Critic of the thinking faculty*”, emphasizing, most of all, the idea of Nature finality. In this matter, we will try to show, according to Kant, the necessity to think something in conformity to the judgment be possible; it will describe the consonant between the reason and the world. Nevertheless, accentuating the conformity purpose, it is not a necessary start of nature, but a simple regulation to the judgment phenomena; a source to submit these phenomena to rules where there is casualty law, by its own mechanism, do not attain. Kant by the specifics constitution of our knowledge faculty, we can't judge in another way the possibility of organized beings and its respective production, in the measure of our thinking to their intentional cause. We did not get to know sufficiently the organized beings guided by simple mechanics nature foundations and less, explain it from the law or nature for any organized intention.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 PRINCÍPIOS BÁSICOS DE CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS KANTIANOS..12	
1.1 Desenvolvimento do Conceito de Espaço.....	12
1.2 A Problemática do Tempo.....	16
1.3 A Possibilidade da Matéria.....	18
1.4 Três Perspectivas na Consideração da Vida: Realidade, Dignidade e Valor.....	28
2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O JUÍZO.....	34
2.1 Uma Teoria do Juízo Determinante.....	36
2.2 Em que consiste o Juízo Reflexivo.....	39
2.3 Conceito Transcendental de uma Finalidade na Natureza.....	44
3 TELEOLOGIA NA CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO.....	48
3.1 Analítica do Juízo Teleológico.....	48
3.2 A Idéia de uma Finalidade Objetiva na Natureza.....	50
3.2.1 Finalidade Externa.....	52
3.2.2 Finalidade Interna.....	53
3.3 Dialética do Juízo Teleológico.....	58
3.3.1 Antinomia entre Causalidade e Finalidade na Natureza.....	58
3.3.2 Necessidade do Uso de Princípios Teleológicos.....	63
3.4 Doutrina do Método da Faculdade de Juízo Teleológico.....	65
3.4.1 O Problema de Deus.....	65
3.4.2 Fim Último da Natureza.....	77
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	84
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	88

INTRODUÇÃO

O interesse pelo homem como ser vivo, concreto, co-participante da natureza, sempre esteve presente no desenvolvimento do pensamento filosófico, desde os tempos idos dos filósofos pré-socráticos. Uma questão, porém, sempre se destacou como digna de especial consideração: “Qual seria a causa de todas as coisas?” O que talvez, em termos leibnizianos, pudesse ser expresso naquela sua inquietação: “Por que existe o mundo e não o nada?”.¹ Seria a natureza auto-suficiente, capaz de explicar-se completamente por si mesma, ou, pelo contrário, deve-se admitir a existência de um fundamento que a transcenda e que explique, em última instância, seu ser e sua atividade? Inquietação que leva Kant, nos *Prolegômenos*, a perguntar: “Como é possível a própria natureza?”.²

O tema recebeu renovado estímulo na *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Immanuel Kant, mais especificamente na segunda parte, que trata do juízo teleológico. Contrariando o próprio Kant para quem “numa crítica da faculdade do juízo a parte que contém a faculdade do juízo estética é aquela que lhe é essencial, porque apenas esta contém um princípio que a faculdade do juízo coloca como princípio inteiramente a priori na sua reflexão sobre a natureza”,³ a segunda parte parece ser mais decisiva. Totalizando trinta parágrafos, pouco mais de cento e vinte páginas, o texto pode ser considerado breve se comparado aos sessenta parágrafos dedicados ao juízo estético. A organização, porém, segue os mesmos parâmetros anteriores: Analítica, Dialética e um Apêndice contendo a Doutrina do Método. Aqui podemos encontrar um fio condutor para muitas das considerações acerca das questões que giram em torno da existência, da explicação e da finalidade de todas as coisas. Com efeito, na *Analítica*, Kant desenvolve o conceito de conformidade a fins especificamente para o orgânico; na *Dialética*, investiga a complementação recíproca de asserções teleológicas e causais no âmbito do ser vivo e, na Doutrina do Método, o fim último da natureza como sistema teleológico vai encontrar sua expressão máxima no fim terminal da existência e na idéia da criação.

¹ LEIBNIZ, G.W. “*The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason*” in *Leibniz Selections*, ed. Philip P. Wiener, The Modern Student’s Library. New York: Charles Scribner’s Sons, 1951, p. 527.

² KANT, I. *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1982. §36.

³ Idem, *Crítica da Faculdade do Juízo*; tradução de Valério Rhoden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. Int. B VIII p. 37.

O que pretendemos fazer aqui é uma consideração sobre o pensamento teleológico de Kant. Segundo Kant, o conceito de teleologia é imprescindível para se entender muitas formas naturais que não se encaixam nos princípios da *Lógica Transcendental*. O mecanismo puro não é suficiente para nos ajudar na compreensão de todos os fenômenos; ou seja, apenas com causas eficientes não podemos levar a cabo a explicação sistemática do mundo. A idéia teleológica é aceitável como reguladora e serve para auxiliar o conhecimento.

O presente trabalho foi desenvolvido em três capítulos. O primeiro, analisa os conceitos de Espaço, Tempo, Matéria e Vida, a título de introdução. Trata-se, portanto, de uma pequena abordagem sobre os princípios da Analítica Transcendental da *Crítica da Razão Pura* e do desenvolvimento do conceito de matéria. Acompanhando Kant desde os princípios de construção dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral, centrado na matéria inorgânica, homogênea e uniforme, vemos sua preocupação em prosseguir rumo a uma natureza ainda mais dinâmica, dominada pela figura do organismo vivo, que não se explica por qualquer causalidade por nós conhecida. Trata-se de um todo articulado internamente, onde encontramos algo específico, brotando da sua forma interna. O segundo capítulo, intitulado “Considerações sobre o Juízo”, trata do fio condutor de toda a filosofia de Kant, procurando mostrar a teoria do juízo determinante e reflexivo, bem como o conceito de finalidade tal como é elaborado na *Crítica da Faculdade do Juízo*.

O terceiro capítulo trata especificamente do juízo teleológico, verdadeiro fim do presente trabalho, tentando mostrar o papel crucial que este desempenha na filosofia crítica, não só ao ampliar o domínio do conhecimento da natureza, enquanto princípio regulativo, mas também ao atuar como fonte para os juízos morais que vêem no homem o fim último da criação divina, integrando, assim, as esferas da necessidade natural e da liberdade prática.

CAPÍTULO I

PRINCÍPIOS BÁSICOS DE CONSTRUÇÃO DOS CONCEITOS KANTIANOS

Nos *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*, Kant coloca como ponto mais alto a ser alcançado pela filosofia transcendental a questão: “Como é possível a própria natureza?”⁴ tomada em seu duplo sentido: material e formal. Quanto ao seu aspecto material, como conjunto dos fenômenos, responde à questão dizendo que ela é possível “mediante a condição da nossa sensibilidade”.⁵ Quanto à sua possibilidade em sentido formal, como conjunto das regras a que é preciso submeter todos os fenômenos, caso eles devam ser concebidos como ligados numa experiência, isso só é possível por meio da “constituição do nosso entendimento”.⁶ Já na *Crítica da Razão Pura*⁷ são propostas duas definições de natureza que consideram exatamente esses dois aspectos: material e formal.

Daqui somos remetidos à consideração do espaço e do tempo, já que as coisas só podem ser fenômenos por efeito de tais intuições, e só de acordo com elas pode a natureza apresentar-se aos sentidos.

O conceito de Kant sobre o espaço, elaborado na Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, parece ser resultado de uma síntese de outras posições filosóficas sobre a questão. Mais ainda, nos seus escritos anteriores vemos na posição do próprio Kant um desenvolvimento, de maneira a preparar as conclusões expostas aqui. Primeiramente, podemos remontar às posições dos antigos. Para Platão, por exemplo, o espaço parece identificado com matéria. A concepção platônica de espaço pode ser resumida como receptáculo ou “vaso” para objetos em movimento.⁸ A esta posição se contrapõe

⁴ KANT, *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1982. §36.

⁵ Ibidem, §36.

⁶ Ibidem, §36.

⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura* B 446.

⁸ A teoria platônica do espaço se encontra estruturada no *Timeu*, onde Platão diz que imaginamos tudo como tendo um espaço e estando em determinado lugar (*Timeu* 52 b). Em favor da noção de matéria, como algo não de todo determinada está a descrição da matéria com “receptáculo e fonte” de toda a determinação (*Timeu* 49 a). PLATÃO. *Timeu e Crítias*. São Paulo, SP: Editora Hemus, 2002.

Aristóteles quando, na *Física*, procura enfrentar algumas das dificuldades que podem ser suscitadas a respeito da natureza essencial do espaço. Basicamente, o fato de não se poder aplicar ao espaço a distinção entre matéria e forma, uma característica que nos vem à tona quando pensamos o movimento no espaço. Na medida em que o espaço é separável da coisa, não é forma; na condição de continente, é diferente da matéria. É isso que leva Aristóteles a apontar como saída a consideração do espaço como limite⁹.

Posteriormente, posições foram se sucedendo dentro desses parâmetros definidos por Platão e Aristóteles, ou mesmo ultrapassando esses limites. Podemos pensar em Descartes, Leibniz e Newton. Por exemplo, o que são para eles, o espaço e o tempo? Como devemos considerá-los? À la Newton como seres reais, realidades absolutas que existem independentemente de todo conteúdo?¹⁰ À la Leibniz que diz que espaço e tempo são meramente relativos, sendo o espaço a ordem das coexistências e o tempo a ordem das sucessões?¹¹ O próprio Kant parece transitar, em um ou outro momento de sua vida, entre posições diferentes, afastando-se da noção de espaço como relação objetiva de substâncias para adotar um ponto de vista cada vez mais subjetivo que culminou na Dissertação de 1770, *Sobre a forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Aqui o espaço deixou de ser “algum vínculo, por assim dizer, real e absolutamente necessário de todas as substâncias e estados possíveis”,¹² para se tornar um dos princípios da forma do mundo sensível. Como tal, o espaço é uma intuição inseparável da sensibilidade receptiva de um sujeito. O espaço não é derivado por abstração de objetos dos sentidos, porém, é “condição sob a qual algo pode ser objeto de nossos sentidos”.¹³

Antes disso, porém, no artigo *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*, de 1768, vemos um Kant preocupado com a questão de saber se o espaço é anterior às coisas. Aqui encontramos uma contraposição à concepção que Leibniz defendia

⁹ As idéias de Aristóteles sobre o assunto se inserem no contexto de uma discussão sobre as grandezas espaciais. Tanto nas *Categorias* (capítulo 6), quanto na *Física*, são freqüentes as alusões à noção de lugar. O próprio 'espaço' é concebido como a soma global dos lugares ocupados pelos corpos. Para Aristóteles, o lugar seria aquela parte do espaço cujos limites coincidem com os limites do corpo que o ocupa. **ANGIONI, L.** *Aristóteles, Física I-II*. Campinas, SP: IFCH/UNICAMP. 2002.

¹⁰ **NEWTON, I.** *Princípios Matemáticos da Filosofia Natural*. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Pablo Rúbens Mariconda. *Os Pensadores XIX*. São Paulo: Abril S.A, 1974. Def. VIII, I-IV p.14.

¹¹ *Correspondência com Clarke* 3, 4 p.313. **LEIBNIZ, G.W.** *Os Pensadores XIX*. São Paulo: Abril S. A, 1974.

¹² **KANT**, *Escritos pré-críticos* p. 261.

¹³ *Ibidem*, p. 261.

de espaço, e parece ser uma aceitação do “espaço absoluto”. No artigo, ele se refere a uma certa “concepção de muitos filósofos recentes, principalmente alemães, segundo a qual o espaço consistiria apenas nas relações externas das partes da matéria situadas umas ao lado das outras”¹⁴ que, para ele, não basta para dar conta do fato de que a orientação de um corpo, a direção para a qual ele está voltado, é uma característica espacial. Aqui Kant parece querer chamar a atenção para algo que não apreendemos de modo puramente descritivo, sem fazer referência a algo que não se esgota na descrição de um corpo isolado. É simples entender que, se tomo algo que está voltado para a esquerda, terei que entender isso como relacionado a um certo ponto de referência que está voltado nessa direção. Para um sujeito, situado no espaço, que não tem acesso ao mundo de um ponto de vista externo, não basta saber que o lado oposto ao da direita é o esquerdo. É necessário ainda saber apontar para onde fica a direita. Aqui, em 1768, saber apontar para uma direção indica que há algo (“espaço absoluto”) com relação ao qual as coisas estão orientadas e que serve de marco de referência; de 1770 em diante, nós somos o marco de referência. Para saber apontar uma direção é preciso uma intuição.

Na *Dissertação de 1770*, vamos encontrar em destaque, no §15, cinco características significativas da definição de espaço que antecipam muito dos argumentos a respeito do espaço, apresentados na *Crítica da Razão Pura*. Em primeiro lugar, a “possibilidade de percepções externas, como tais, supõe o conceito de espaço, não o cria”, da mesma forma que “o que está no espaço afeta os sentidos, mas o próprio espaço não pode ser haurido dos sentidos”.¹⁵ Em segundo lugar, o espaço é uma “representação singular que compreende tudo em si, não uma noção abstrata e comum que contém tudo sob si”.¹⁶ Como consequência e em terceiro lugar, temos que o espaço é uma intuição pura, singular, não constituído por sensações, mas forma fundante de toda sensação externa. Portanto, “o espaço não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação, mas é subjetivo e ideal”.¹⁷ Isso parece uma negação explícita da teoria de Newton acerca do espaço. Mas, embora o espaço seja subjetivo e ideal constitui, não obstante,

¹⁴ KANT, I. *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço* p. 61-75.

¹⁵ Idem, *Escritos pré-críticos*, p.253.

¹⁶ Ibidem, p.253.

¹⁷ Ibidem, p.253.

“fundamento de toda verdade na sensibilidade externa”¹⁸. Vimos aqui uma antecipação dos argumentos referentes ao espaço na Estética Transcendental, onde espaço e tempo são descritos como intuições *a priori* puras. Puras, na medida em que não podem ser derivadas da sensibilidade; *a priori* conforme antecipam ou são pressupostas pela percepção sensível; e intuições porquanto coordenam uma multiplicidade de modo imediato, isto é, sem subsumi-la na forma de um conceito.

O método usado por Kant é sugestivo e composto por um duplo processo de abstração. Primeiro quer se deter apenas intuição empírica; para tanto tenta isolar a sensibilidade dos conceitos do entendimento. Dando mais um passo na purificação, separa o que pertence à sensação, a matéria, para obter a intuição pura, a forma dos fenômenos, que é a única coisa que a sensibilidade pode fornecer *a priori*. Daqui conclui que há duas formas puras da intuição, o espaço e o tempo.

Para estas intuições temos duas maneiras de exposição: uma metafísica, a outra transcendental. A primeira revela as representações originárias do espaço e do tempo como intuições dadas *a priori*. Ela mostra primeiramente que se trata de representações *a priori* e, segundo, que estas não têm caráter de conceito, o que Kant justifica através de quatro argumentos. Aqui também podemos ver a sua contraposição a correntes da época. Contra o empirismo, defende que espaço é representação *a priori*; contra o racionalismo, que ele não possui caráter conceitual, mas intuitivo. A exposição transcendental, bastante sucinta, deve mostrar que espaço e tempo não são meras representações, mas que possuem uma função constitutiva de objetos; pois são mediante os quais que se tornam possíveis os objetos de um conhecimento sintético *a priori*. Está ligada à idéia da Geometria enquanto ciência que “determina sinteticamente e mesmo assim *a priori* as propriedades do espaço”.¹⁹

O espaço não é em si mesmo empírico, no sentido de que seria preciso ter a experiência do espaço para conceber suas características; ele é, ao contrário, a condição mesma de toda apreensão da exterioridade. Temos a intuição da diferença de lugar, do diante, atrás, mais acima, mais abaixo, porque dispomos da intuição de um espaço em geral, ou, antes, porque toda intuição de um objeto externo que podemos ter pressupõe em todos os casos a exterioridade recíproca das partes que intuimos em um espaço. Se for

¹⁸ Ibidem, p.257.

¹⁹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 40.

assim, é porque o espaço não é um conteúdo particular da nossa intuição sensível; ele não é o resultado da coleção de objetos dotados de figura e de extensão dos quais teríamos a experiência, mas está envolvido em toda intuição particular. Se o espaço não está ligado ao que Kant chama de matéria da sensação, isto é, o conteúdo que me afeta, é porque diz respeito à forma da minha intuição. O espaço existe para o sujeito independentemente de qualquer experiência, como a apreensão em geral de uma grandeza infinitamente dada que permite, ao sujeito, conceber distinções. Mas a maneira pela qual o espaço me é dado de uma só vez em toda intuição é incomensurável com toda a somatória de suas partes.

Como conclusão, podemos afirmar que a concepção de espaço é completamente modificada: ela não é uma característica das coisas que ocupam um lugar, como na concepção aristotélica, mas uma determinação subjetiva. Para que alguma coisa nos apareça no espaço, basta que tenhamos a sua intuição.

É plausível concluir com Caygill²⁰ que, embora considerando as contribuições valiosas de Kant sobre a questão do espaço, sua *Crítica* deixa por resolver, sob muitos aspectos, as dificuldades aristotélicas relativas à natureza do espaço. O alinhamento do espaço como uma forma de intuição com a receptividade passiva, leva a problemas na concepção de como ele pode coordenar passivamente objetos dos sentidos. Kant não segue a sugestão de Aristóteles de concentrar-se no espaço como limite, preferindo destacar o seu caráter coordenativo, mas compartilha claramente da sua dificuldade de não ser capaz de distinguí-lo de forma convincente da matéria e da forma. Ao considerar o espaço uma intuição que contém em si um número infinito de representações que, num certo aspecto, ele “reveste”, pode-se dizer que Kant reescreveu a dificuldade em vez de propor para ela uma solução convincente.

A abordagem kantiana do problema do tempo, como a do espaço, está situada dentro de um contexto que confrontava toda uma tradição vinda desde Platão e Aristóteles, com a reflexão medieval agostiniana sobre o significado moral e espiritual do tempo nas suas *Confissões*, as concepções de Descartes, Leibniz, Newton e Wolff. Em 1763, nas *Investigações sobre a evidência dos princípios da teologia natural e moral*, Kant considera o tempo dentro da possibilidade de análise parcial, não estando aberto para uma definição real que englobasse um conceito de sua natureza. Já na Dissertação de 1770, onde parece

²⁰ CAYGILL, *Kant* p. 122.

sustentar a impossibilidade de se definir realmente o tempo, Kant desenvolveu uma nova concepção de tempo que vai de encontro a antigas concepções que afirmavam a realidade objetiva do tempo e

“Concebem-no ou como algum fluxo contínuo no existir, sem, no entanto nenhuma coisa existente (ficção por demais absurda), como sustentam, sobretudo os filósofos ingleses, ou então como algo real abstraído da sucessão de estados internos, qual Leibniz e seus adeptos”²¹.

No §14 encontramos sete teses onde a novidade recai sobre a consideração do tempo como uma intuição, o que o diferencia de todas as outras posições anteriores. Primeiramente, a concepção de tempo não se origina dos sentidos, mas é pressuposta por eles. Em segundo lugar, o tempo é tomado como algo singular, não geral. Pois um tempo qualquer não é pensado senão como parte de um e mesmo tempo. Aqui as coisas reais são concebidas como postas “no tempo, mas contidas sob a noção geral de tempo, como sob uma nota característica comum”.²² Isso significa, nos termos da terceira tese, que o tempo é intuição pura, já que é concebido antes de toda sensação. Na quarta tese temos o tempo como uma grandeza contínua e princípio das leis do contínuo nas mudanças do universo. Aqui Kant explicita que “qualquer parte do tempo é tempo, e o que há de simples no tempo, a saber, os momentos, não são partes dele, mas limites, que estão entremeados por um tempo único”.²³ Na quinta tese, o tempo não é algo objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação, mas condição subjetiva e necessária pela natureza da nossa consciência. Contudo, embora não seja real, nem objetivo, tão pouco é simplesmente subjetivo no sentido em que o afirma Locke, uma vez que é uma forma de coordenação anterior aos objetos sensíveis que coordena. Na sexta tese encontramos um tempo não imaginário fornecendo a única condição sob a qual objetos sensíveis podem ser coordenados. Na sétima e última tese, o tempo é “princípio formal do mundo sensível absolutamente primeiro”²⁴ sem o qual a nossa intuição de objetos sensíveis seria impossível.

²¹ KANT, I. *Escritos pré-críticos*, p.250.

²² *Ibidem*, p.248.

²³ *Ibidem*, p.249.

²⁴ *Ibidem*, p.253.

“Pois tudo o que de algum modo é sensível só pode ser pensado se é posto ou como simultaneamente ou como sucessivo e, conseqüentemente, como que envolto no curso de um único tempo e como que correlacionado por uma posição determinada nesse tempo”.²⁵

O que encontramos na *Estética Transcendental* da *Crítica da Razão Pura* é um desenvolvimento do que foi apresentado em 1770. Daqui podemos entender que dado que o conhecimento empírico não é possível sem sensações externas e internas, e que estas, no entanto, não são possíveis sem espaço e tempo, as formas puras da intuição possuem “realidade empírica”.²⁶ Contrapondo-se a Berkeley que, segundo Kant, “declara o espaço, com todas as coisas às quais adere como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e por isso também considera as coisas no espaço como simples ficções”²⁷, Kant considera espaço e tempo válidos objetivamente; sem eles não pode haver objetos de intuição externa e interna, e, conseqüentemente, nenhum conhecimento objetivo. Disso não se segue, entretanto, que espaço e tempo existam em si, ou seja, na forma de substâncias, propriedades ou relações. São, bem pelo contrário, as condições sob as quais unicamente podem aparecer os objetos para nós; elas possuem, diz Kant, “idealidade transcendental”.²⁸

Querendo apresentar os princípios de possibilidade de uma teoria matemática da natureza, ou “a aplicação da matemática à doutrina dos corpos”,²⁹ Kant começa pelos princípios de construção dos conceitos que pertencem à possibilidade da matéria em geral. Antes já havia deixado claro que a matéria designa simplesmente aquilo que, na experiência, é determinado pelas formas da intuição e do entendimento. Matéria é distinta de substância, ou do que permanece no tempo; também não é uma coisa em si; ela é “*substantia phaenomenon*”.³⁰ A chamada essência metafísica da matéria não passa de uma extravagância teórica. Para Kant, “o objeto transcendental que pode ser o fundamento deste fenômeno por nós denominado matéria, é um simples algo que jamais compreenderíamos o que seja, mesmo que alguém pudesse no-lo dizer”.³¹ Essência é, classicamente, o que constitui a natureza intrínseca de uma coisa e o que é dado em sua definição. A noção de

²⁵ KANT, I. *Escritos pré-críticos*, §14.

²⁶ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 44; 52.

²⁷ *Ibidem*, B 274.

²⁸ *Ibidem*, B 44; 52.

²⁹ *Idem*, *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* 12.

³⁰ *Idem*, *Crítica da Razão Pura*, B333.

³¹ *Ibidem*, B 333.

essência foi desenvolvida por Aristóteles na *Metafísica* como parte de uma resposta à pergunta: “O que é uma coisa?”.³² Na definição de uma coisa, a essência é distinta de acidentes e substância: os acidentes são sempre predicados de um sujeito e servem somente para qualificar uma essência, enquanto a substância indica que uma coisa é e não o que é. Assim, a essência define a “espécie de um gênero”³³ ou o seu caráter específico. Encontramos nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, uma definição de essência como “primeiro princípio interno de tudo o que pertence à *possibilidade* de uma coisa”³⁴ distinta de natureza ou, “primeiro princípio interno de tudo o que é inerente à *existência* de uma coisa”.³⁵ O que faz lembrar o que ficou registrado na *Lógica* acerca da impossibilidade de definir a *essência real* ou natural das coisas e da restrição do nosso entendimento à essência lógica.

“Não devemos absolutamente pensar na essência real ou natural das coisas que não conseguimos jamais discernir. Pois, visto que a Lógica abstrai de todo conteúdo do conhecimento, por conseguinte também da coisa mesma, assim nesta ciência só se pode tratar da essência lógica das coisas”.³⁶

Caygill³⁷ lembra uma carta de Kant a K. L. Reinhold, de 12 de maio de 1789, onde ele critica Baumgarten e outros por atribuírem status metafísico à discussão de essência e atributos, insistindo em que a possibilidade é somente de significação lógica. A essência lógica ou a *constitutiva* primária de um dado conceito pode ser determinada pela análise de meus conceitos em tudo o que eu penso ao abrigo deles; ao passo que a essência real (a natureza) de qualquer objeto, ou seja, o fundamento interior de tudo o que necessariamente pertence a uma determinada coisa, é algo impossível de ser descoberto pelo homem. Para Kant, tal conceito possui “tudo o que é necessário e está primitivamente contido no conceito de matéria, no meu e no de todo homem”;³⁸ mas a real essência da matéria, “o fundamento primário, interior, suficiente de tudo o que pertence necessariamente à matéria, isso excede em muito a capacidade das faculdades humanas”.³⁹ A razão para isso é que

³² **ARISTÓTELES**, *Metafísica*. 1007 b, 1-15.

³³ *Ibidem*, 1030 a.

³⁴ **KANT**, *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* 3,13.

³⁵ *Ibidem*, 3,13.

³⁶ *Ibidem*, Ak 61 p. 78.

³⁷ **CAYGILL**, *Kant*, p 128.

³⁸ *Ibidem*, p.128.

³⁹ *Ibidem*, p 128.

existe um fundamento de síntese para a essência que nos força, pelo menos a deter-nos. Assim, é precisamente o status clássico da essência como função da combinação de forma e matéria o que limita o nosso conhecimento da essência lógica à constituição sintética de aparência e nos inabilita para qualquer conhecimento da verdadeira essência. Trata-se, portanto, do conceito de matéria, destituído daquela dignidade que sempre lhe foi atribuída ao longo dos anos, desde os pré-socráticos, não sendo a “matéria em si”, nem mesmo a substância material subjacente a acidentes. Lembremos a forma inicial da filosofia nascente, sua busca pela explicação da ordem do mundo, do universo, a tentativa de determinação de um princípio originário, a *physis*; ou, a teoria atomista sobre a constituição das coisas a partir de um número limitado de partículas indivisíveis. Não que para Kant esse fosse um tema desprovido de significado. Vemo-lo já em sua *História Geral da Natureza e Teoria do Céu*, reconhecer certas semelhanças entre o sistema que propunha e a teoria dos antigos quanto à consideração do primeiro estado da matéria como uma decomposição geral dos elementos de todos os astros, ou dos átomos, para falar como eles.

“Epicuro supunha uma gravidade que forçava estas partículas elementares a caírem, e esta força não difere em nada da atração newtoniana que eu admito. Além disso, imprimia-lhe um desvio determinado para fora da direção retilínea da sua queda, se bem que tenha formulado hipóteses errôneas sobre a causa deste desvio e as suas conseqüências”.⁴⁰

Mas apresenta também diferenças, dignas de serem levadas em conta. Uma delas diz respeito à origem da ordem que percebemos no universo, fruto do acaso que fez articular os átomos de maneira ordenada e perfeita. O que, para Kant, parecia um absurdo, já que, levada às últimas conseqüências, nos conduziria a acreditar na ordem saída da desordem pura. Sua posição ia de encontro à existência de certas leis necessárias ligadas à matéria que regessem o processo de geração das coisas, formando um todo bem ordenado. O que o leva a perguntar:

“Por que razão a matéria obedece precisamente a leis que têm por finalidade uma tão maravilhosa ordenação? Seria possível que tantos elementos, cada um deles possuindo a sua natureza própria e independente, pudessem por si próprios prestar-se a uma confluência tal que daí resultasse um todo bem ordenado?”⁴¹

⁴⁰ KANT, *Teoria do Céu* p. 24.

⁴¹ *Ibidem*, p.25.

É que aquela questão fundamental para os primeiros cosmólogos gregos continua a inquietar. Ao conceber a natureza como algo originário de uma matéria única, o essencial para eles era esse princípio único. A aceitação dessa hipótese levava então a uma outra pergunta: Como os seres se diferenciavam a partir desta matéria primeira?⁴²

Para os antigos atomistas, tudo ocorre por acaso, mas o acaso acaba levando a regularidades. No entanto, eles admitem que, em diferentes pontos do espaço infinito, poderiam surgir mundos totalmente diferentes do nosso. Esse é um ponto em que Kant vai se afastar totalmente dos atomistas. Pois ele vai tentar mostrar que as leis da natureza levam necessariamente a sistemas parecidos com o nosso, em todas as partes do universo; e que existe, então, uma ordem geral, e não um acaso. É essa ordem mais geral – a existência de leis válidas em todo o universo – que Kant considera, na obra em questão, como representando a interferência de Deus no mundo. A ciência moderna não discute por que existem leis na natureza. A ciência procura quais são as leis da natureza, sem se perguntar se existem essas leis, pois elas parecem existir; e não se preocupa em entender o motivo pelo qual existem leis: Seria por uma decisão de Deus? Ou seria por algum outro motivo? Ou por acaso? Essas questões ultrapassam o próprio campo da ciência, e não são respondidas pelos cientistas. O que não significa que elas não continuem a serem levantadas com veemência, ontem como hoje, sedentos como estamos da verdadeira fonte de tudo o que nos envolve e somos!

Nos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, Kant submete o conceito de matéria às quatro classes de categorias, ou seja, da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade. Há apenas dois tipos de objetos que podem ser dados empiricamente, conforme as condições formais da nossa sensibilidade – o espaço e o tempo – os objetos do sentido interno e os objetos do sentido externo. Os *Princípios Metafísicos* tratam apenas

⁴² Roberto Martins, no seu livro *O universo – teorias sobre sua origem e evolução*, chama atenção para a própria idéia de “leis da natureza”, oriunda de um conceito social: existem leis que devem ser obedecidas pelas pessoas. Para os antigos, encontra-se aqui uma certa ordenação dos deuses, e assim era exigido um cumprimento por parte dos seres. A divindade não só estabelecia leis para os homens, como também para todas as coisas do universo, estabelecendo como os astros deveriam se mover, como as plantas e animais deveriam se reproduzir, etc. Com o advento dos governos democráticos, as leis sociais são vistas de uma perspectiva diferente, como escolhas ou convenções das próprias pessoas. “Mas e as leis da natureza? Por que elas existem? Pode-se dizer que a própria natureza estabeleceu as suas leis? Se fizermos isso, estaremos considerando a natureza como um tipo de deus, que toma decisões e estabelece suas leis. Por que as coisas acontecem de um modo e não de outro? Por que as pedras caem ao invés de subir? Ou por que elas não deveriam algumas vezes cair, outras vezes subir, outras vezes mover-se para um lado?”.

dos últimos, consistindo assim numa metafísica particular da natureza corporal que deve ser pressuposta para o conhecimento do conceito empírico de matéria. A construção deste conceito no pensamento kantiano está vinculada ao papel do entendimento e a determinação de algo como um objeto dos sentidos externos deve ser feita através do movimento. Por isso será o movimento que determinará sua abordagem da matéria: a foronomia corresponde à quantidade e é a ciência da quantidade de movimento da matéria; a dinâmica corresponde à qualidade e é a ciência da qualidade da matéria, a saber, sua força atrativa e repulsiva; a mecânica corresponde à relação e é a ciência da relação das partes da matéria umas com as outras; enquanto a fenomenologia corresponde à modalidade e é a ciência da aparência do movimento da matéria para a percepção.⁴³ O capítulo sobre a dinâmica é o mais extenso na abordagem de Kant. Como análise qualitativa do movimento a dinâmica se concentra na qualidade da matéria sob o nome de uma força motriz original. Seu princípio geral é que “todo o real dos objetos dos sentidos externos, o que não é simplesmente determinação do espaço (lugar, extenso e figura), se deve considerar como força motriz”.⁴⁴ De acordo com as três categorias da qualidade, a força é aqui apresentada em termos de sua realidade afirmativa, como ocupação material do espaço enquanto força repulsiva originária; de sua negação ou força atrativa pela qual, até onde for possível, todo o espaço é penetrado; e, finalmente, da limitação mútua das duas forças, atrativa e repulsiva e a conseqüente determinação perceptível do grau de um preenchimento do espaço.⁴⁵

Entretanto, embora encontremos uma definição dinâmica do conceito de matéria - “a matéria é o móvel enquanto enche o espaço”⁴⁶ -, seu objeto é a matéria inorgânica como força de um determinado tipo, vista como *quantum continuum* em que as propriedades fundamentais da matéria encontram-se na menor parte desta, preenchendo a menor parcela de espaço. “A matéria é divisível até ao infinito e, decerto, nas partes, cada uma das quais é, por seu turno, matéria”.⁴⁷ Uma prova disso é explicitada na Demonstração do Teorema 4 onde Kant apresenta cada parte de um espaço cheio de matéria como possuidora de uma força repulsiva para reagir contra as restantes, e ser repelida por elas, tendo cada parte mobilidade por si mesma, separável das outras enquanto substância material. “Pelo que

⁴³ KANT, I. *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* p.22.

⁴⁴ *Ibidem* 81 p.72.

⁴⁵ *Ibidem* 81 p.72.

⁴⁶ *Ibidem* 31 p.43.

⁴⁷ *Ibidem* 44 p.51.

tanto quanto se estende a divisibilidade matemática do espaço que uma matéria enche, assim se estende igualmente à divisão física possível da substância que o enche. Mas a divisibilidade matemática estende-se até ao infinito, por conseguinte, também a divisibilidade física”.⁴⁸ Assim, notamos aqui uma concepção dinâmica relativa a um todo infinito, homogêneo e contínuo associada a uma concepção de natureza como matéria qualificada com certas propriedades dinâmicas, mas ainda redutível à homogeneidade matemática que precisa ser alargada no intuito de comportar uma consideração mais abrangente. Mesmo sendo consciente de não poder relacionar essa concepção com a que será gestada depois com a inserção da problemática do particular, do orgânico, e também não poder dizer que os *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* levam a isso, é interessante que já aqui haja um aceno referente a esse dinamismo presente na matéria.

Segundo Kant, a natureza pode ser pensada pela razão como um sistema de leis gerais em que os momentos são determináveis no espaço e no tempo. Daqui, porém, não se segue que essa mesma razão possa ascender a uma totalidade que dê conta das leis particulares e as abarque a todas, pelo princípio de determinação. Não é que Kant esteja sendo original quando, na consideração do juízo reflexivo, a procura por uma lei é motivada por um particular dado na representação. Daqui veremos a questão da particularidade ser alargada para a consideração da multiplicidade e heterogeneidade das formas da natureza. Encontramos já Aristóteles, na *Metafísica*, apontando-a como a questão mais difícil e que deveria ter prioridade no estudo das formas da natureza.

“Há uma questão afim a esta, que é a mais difícil de todas e cujo exame é o mais necessário. Dela devemos agora falar. Se, com efeito, não existe nada além das coisas individuais, e se as coisas individuais são infinitas, como é possível adquirir ciência dessa multiplicidade infinita?”.⁴⁹

E Kant vai reformular esse problema ao longo de sua trajetória crítica partindo da possibilidade da experiência em geral, como resultado da aplicação das categorias e princípios do entendimento ao múltiplo da intuição sensível, passando pela consideração da multiplicidade de leis empíricas particulares e chegando ao juízo reflexivo enquanto nova forma de pensar o particular. Com efeito, tanto a experiência em geral quanto as leis

⁴⁸ Ibidem 44 p.51.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* 999 a 25.

particulares devem a sua existência e legitimidade aos princípios universais cuja sede reside no entendimento. Mas, embora a experiência

“segundo leis transcendentais, que contêm a condição de possibilidade da experiência em geral, constitua um sistema, é possível, no entanto, uma tão infinita diversidade de leis empíricas e uma tão grande heterogeneidade das formas da natureza, que pertenceriam à experiência particular, que o conceito de um sistema segundo essas leis (empíricas) tem que ser inteiramente alheio ao entendimento...”.⁵⁰

Na introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo* podemos perceber a importância que Kant concede ao particular e à “ciência dessa multiplicidade infinita” de que fala Aristóteles.

Da matéria inorgânica, homogênea e uniforme vemos a preocupação de Kant prosseguir rumo a uma natureza ainda mais dinâmica. Assim pergunta Antônio Marques: “O que levará Kant à valorização das partes? Provavelmente seria a melhor maneira de determinar com mais verdade a forma interna das formas vivas, o modo de captar a aura própria da figura biológica”.⁵¹ Aqui sentimo-nos enveredar num dinamismo tal que não podemos pensar por analogia com qualquer outro objeto técnico onde temos, sem dúvida, um ser organizado, mas que não se organiza a si mesmo. Isso equivale a dizer que suas partes não se encontram numa relação de influência tal, que se produzam ou formem a si mesmos e, por consequência, ao todo. Em comparação com uma máquina, os seres orgânicos são algo mais. Com efeito, a máquina é provida de uma força motora que produz um movimento, intercalando partes que lhe são próprias, sem, contudo, a existência dessas partes está determinada umas pelas outras. As partes de uma máquina podem existir independentes da combinação que gerou aquela máquina específica. Os seres orgânicos carregam em si uma “força formadora que se propaga a si própria”,⁵² fazendo a existência de suas partes estarem em dependência recíproca. Não podemos concebê-los existindo separadamente, de modo a manifestarem uma independência efetiva.

Na verdade essa força formadora interna já tinha sido pensada na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente no capítulo terceiro da Doutrina Transcendental do Método. Aqui, na arquitetura da razão pura, Kant vai falar da arte dos sistemas. Diz que por um

⁵⁰ KANT, *Duas introduções à Crítica do Juízo* p.38.

⁵¹ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant* p. 192.

⁵² KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 293 p.217.

sistema compreende a unidade dos conhecimentos múltiplos sob uma idéia. Esta última é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto às posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas *a priori* por tal conceito. O conceito científico da razão contém, pois, o fim e a forma daquele todo que é congruente com tal fim. Kant faz, então, uma alusão à unidade do fim ao qual se referem todas as partes e que faz com que se possa dar pela falta de cada uma das partes mediante o conhecimento das demais.

“O todo é, portanto, articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*), podendo, é verdade, crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas não externamente (*per appositionem*), tal como acontece com um corpo animal cujo crescimento não leva à adição de um membro, mas antes, sem alterar a proporção torna cada um deles mais forte e mais eficiente para a sua finalidade”.

⁵³

A consideração kantiana acerca do conceito de matéria vai assumindo assim um caráter cada vez mais dinâmico, sem querer dizer com isso que Kant tenha superado a visão mecanicista. Mas apenas desejamos mostrar como parece dominado pela figura do organismo vivo, que não se explica por qualquer causalidade por nós conhecida. Trata-se de um todo articulado internamente, onde encontramos algo específico, brotando da sua forma interna. Há uma relação de causa-efeito que influi na própria forma interna. O que Kant explicita é que não há parte que não seja causa, não há parte que não seja efeito: tal é a condição da possibilidade mais rica, autônoma e específica do particular. Uma comparação dos dois requisitos nos levaria a um confronto entre o vivo e o não-vivo.

Para Antônio Marques isso seria isolar, pela causalidade reversível e recíproca das partes, a estrutura biológica, e acentuar a maior quantidade possível de particularidade encontrável na natureza. E também acentua:

“Esta definição kantiana de ser vivo é surpreendentemente atual, o que nos revela o caráter profundo do seu ponto de vista. Um biólogo dos nossos dias, falando da especificidade do ser vivo, aponta como fundamental uma determinação recíproca e reversível das partes”.

⁵⁴

⁵³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 860 – 861.

⁵⁴ MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*, p. 192. Aqui está a referir-se a A. Pichot falando sobre a existência particular que é o ser organizado. Eis o texto: “Esta existência é ao mesmo tempo o seu determinismo e a sua finalidade. Com efeito, já que cada elemento do ser vivo [*vivant*] é determinado segundo o princípio em atividade no sistema de forças precedentemente descrito, um elemento e qualquer do

É admirável a natureza presente e atuante nos seres organizados, ou a natureza organizando-se internamente, num processo inexplicável, se considerado apenas mecanicamente. Hegel, na segunda seção da *Lógica*, a doutrina da essência, faz referência a Goethe, que manifesta todo esse mistério: “No íntimo da natureza – diz o poeta – nenhum espírito criado se adentra; feliz, se ele conhecer tão somente o invólucro externo!”.⁵⁵

Afinal, “quem pode sacar totalmente da natureza o seu segredo?”⁵⁶ Um médico, por mais que seja capaz de analisar as relações existentes entre os órgãos de um organismo vivo, determinar o ciclo de atividade e o funcionamento característico de cada um, sua relação com o todo... Jamais poderá dizer como surgiu essa atividade. Analogia com a arte? É insuficiente; diz pouco, segundo Kant, já que aqui não se considera nenhuma intervenção exterior de algo, ou de alguém, que esteja fora da natureza. O artista organiza as suas produções de fora; o ser vivo organiza-se de dentro. Talvez, tenta mais uma vez o velho Kant, adquiramos uma perspectiva mais correta desta propriedade impenetrável se a designarmos como um *analogon da vida*. Para além do que é útil, a natureza distribui abundantemente beleza e encanto que nos leva a amá-la. Contemplação respeitosa dada a sua imensidão, que suscita em nós admiração e êxtase contemplativo.

“É como se precisamente a natureza tivesse no fundo armado e ornamentado com esta intenção o seu soberbo palco”.⁵⁷ Quando a reflexão compara e reúne “duas ou várias leis da natureza empíricas, sob um princípio que integre ambas” o juízo obtém “um prazer digno de nota”; prazer este que está ausente do conhecimento em geral. É que perdemos aquele espanto cheio de admiração a que já se referia, em tempos idos, o velho Aristóteles. Perdemos a capacidade de admiração. Admirar é mirar, olhar para, contemplar.

ser vivo V é determinado por todos os outros elementos (*V-e*) realizados neste momento, dos quais cada um é determinado da mesma maneira e assim, nomeadamente, pelo elemento em questão; o determinismo de cada elemento faz assim intervir este elemento, ele mesmo, através de toda a estrutura viva. A integração de todos estes determinismos elementares permite chegar à conclusão de que o ser vivo é o seu próprio determinismo e que, por conseguinte, é também, logicamente, a sua finalidade; o determinismo do ser vivo é, pois, *circular* e não linear” (André Pichot, *Éléments pour une théorie de la biologie*. Paris, 1980, p.40).

⁵⁵ **HEGEL**, G.W. *Enciclopédia da Ciências Filosóficas em epítome*. §140. Veja-se a impaciente exclamação de Goethe, Zur Naturwissensch, I. Bd. 3º:

“Há sessenta anos que isto ouço repetir
E amaldição, mas às escondidas –
A natureza não tem nem carço nem invólucro,
Ela é tudo de uma só vez, etc...” (Nota de Hegel)

⁵⁶ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 57 p.79.

⁵⁷ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*,³⁰⁴ p.223.

Ao relacionarmos conhecimento com admiração, sentimos algo que se perde em um horizonte acinzentado; onde está aquele prazer que sentíamos ao ver as coisas da natureza, mesmo fora de qualquer utilidade, fora de qualquer proposta de ação? Segundo Kant, ele existiu, mas foi aos poucos se perdendo, talvez como agora, envolvido com os laços do utilitarismo e da correria frenética e desenfreada, na busca do lucro e do prazer mesquinho da posse. Não sentimos mais nada diante do espetáculo da natureza que se entrega gratuitamente, sem acepção de pessoas; para ela somos todos iguais! E, talvez por isso, desconcerte tanto os homens, chegando a levá-los ao esfriamento, próprio da condição dos brutos. Bendita missão da filosofia, capaz de gerar filósofos que caminhem de espanto em espanto, sem cessar de dialogar com o mundo e com a velha e sábia natureza.

Neste sentido, diz Kant:

“É verdade que já não pressentimos mais qualquer prazer notável ao apreendermos a natureza e a sua unidade da divisão em gêneros e espécies (...) Mas certamente esse prazer já existiu noutros tempos (...) e foi-se gradualmente misturando com o mero conhecimento sem se tornar mais especialmente notado”.⁵⁸

Não tem como não admitir estarmos diante de algo espantoso. E Kant conclui: a organização da natureza, para falar com rigor, “não tem por isso nada de análogo com qualquer causalidade que conheçamos”.⁵⁹ É o que quis dizer Goethe quando escreveu: “Um ser orgânico é tão multifacetado no seu exterior e tão variado e inesgotável no seu interior que não se podem escolher pontos de vista suficientes para examiná-lo, nem se podem formar em si mesmo órgãos suficientes para desmembrá-lo sem matá-lo”.⁶⁰

Não é o caso de discorrer aqui sobre os motivos que levaram Kant a escrever a *Crítica da Faculdade do Juízo* ou, as infindáveis controvérsias dos estudiosos, ávidos de novos indicadores que comprovem as suas desconstruídas teses. Apenas assinalamos aqui alguns dos problemas abordados e que não estavam presentes nas obras anteriores ou a reformulação do próprio sistema. Segundo Ricardo Terra no seu texto *Reflexão e sistema: as duas Introduções à Crítica do Juízo*, a posição da *Crítica do Juízo* na filosofia kantiana

⁵⁸ KANT, *Crítica da Faculdade do juízo*, XL, p.31.

⁵⁹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, XL, p.31.

⁶⁰ GOETHE. *Cadernos de filosofia alemã*. São Paulo: USP, nº 8, p.110 – 7, 2002. Pode-se ainda acrescentar: “os membros de todas as criaturas são de tal modo formados que elas fruem sua existência, podem conservá-la e reproduzi-la, e nesse sentido todo ser vivo deve ser chamado perfeito...” (*idem* p.113).

tem provocado muita polêmica e são várias as hipóteses que procuram explicar a sua necessidade. Dentre tantas destaca: a descoberta da finalidade, a emergência de novos temas como o gosto ou o organismo, a busca de sistematicidade com a passagem da razão especulativa para a prática e etc. Sem negar a necessidade da atenção a tudo isso, lembra que não se pode priorizar um aspecto em detrimento dos demais.⁶¹ Chama a atenção, sobretudo, para a reflexão sobre a vida, presente de maneira impressionante aqui e que se pode muito bem dividir em três perspectivas, tomadas em termos de realidade, dignidade e valor. Sua realidade, como processo complexo abrangendo um princípio vital em conexão com um corpo; sua dignidade, como parte dos produtos organizados da natureza; seu valor, referido não em termos de gozo ou felicidade, mas de acordo com a razão.

Primeiramente, temos a inevitável questão sobre a possibilidade mesma de se definir a vida. Parece que há nas palavras do Dr. Xavier Bichat, médico francês, uma tentativa das mais significativas para a questão. Aos 29 anos de idade, o fisiologista, glória da escola de Paris, pouco antes de morrer escreve nas suas *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*: “Procura-se nas considerações abstratas a definição da vida; encontrar-se-á, acredito, nesta exposição sumária: a vida é o conjunto das forças que resistem à morte”.⁶² Já aqui vislumbramos uma concepção de vida que põe em relevo uma complexa relação entre corpo, alma e mundo exterior, e que ficará mais clara na Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos da *Crítica da Faculdade do Juízo*:

“A vida sem o sentimento do organismo corporal é simplesmente consciência de sua existência, mas nenhum sentimento de bem-estar ou mal-estar, isto é, da promoção ou inibição das forças vitais; porque o ânimo é por si só inteiramente vida – o próprio princípio vital – e obstáculos ou promoções têm que ser procurados fora dela e, contudo, no próprio homem, por conseguinte na ligação com seu corpo”.⁶³

Antes, já havia relacionado o sentimento de vida possuído por um sujeito com o sentimento de prazer ou desprazer, o qual funda uma faculdade peculiar capaz de manter a representação dada no sujeito em relação com a faculdade de representação. Seria exagero afirmar uma importância muito grande atribuída à análise da experiência do corpo humano em todo o itinerário de Kant? Vemo-lo desde sua obra pré-crítica *Sobre o primeiro*

⁶¹ KANT, *Dois introduções à Crítica do Juízo*, p 23.

⁶² BICHAT, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris, Béchét jeune et Gabon, 1822.

⁶³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 129 p.124.

fundamento da distinção de direções no espaço, na sua explicação de intuição utilizar a experiência espacial do nosso corpo para pôr em relevo posições relativas à orientação acima-abaixo, direita-esquerda e etc. E também em *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, derivar o fenômeno da impenetrabilidade de uma resistência do objeto ao toque do nosso corpo. Seja como for, o papel do corpo, sua relação com a alma, parece adquirir um sentido decisivo no decorrer da filosofia de Kant, dando continuidade a uma reflexão há tempos desenvolvida.

Pensemos na filosofia pré-socrática e sua evolução no sentido de se conceber dualisticamente o corpo e a alma em oposição recíproca. Pensadores como Pitágoras e Empédocles concebem a alma como tendo origem divina, existindo antes e depois do corpo. Entre corpo e alma há um certo antagonismo, o corpo é desvalorizado e a alma tem necessidade de purificar-se da sua união ao corpo. No *Fédon*, Platão considerou que a alma é imortal e separável do corpo.⁶⁴ No *De anima*, Aristóteles acentua a unidade corpo-alma já que separados, cada um é em si mesmo uma substância incompleta.⁶⁵ A tradição filosófico-teológica cristã retomou muito do pensamento grego, sobretudo de Platão e Aristóteles, numa tentativa de conciliar o cerne de suas posições com as exigências das concepções bíblicas. Nos Paralogismos da Crítica da Razão Pura, vemos Kant ocupar-se do problema cartesiano das relações mente-corpo⁶⁶ e contribuir para posteriores abordagens, como é o caso de Heidegger, Merleau-Ponty e Foucault.

Mas existe uma segunda perspectiva que busca sublinhar a dignidade da vida. Na verdade, à questão “Por que é que uma coisa existe?”, Kant coloca duas alternativas de resposta: uma origem a partir do mecanismo da natureza ou qualquer fundamento intencional da sua existência e dificilmente se pode separar este pensamento do conceito de uma coisa organizada.⁶⁷ É sabido que já no período pré-crítico estava presente a idéia de que os seres organizados da natureza exigiam um tipo de explicação diferente, que eles não se deixam esclarecer pelo simples mecanismo natural com fundamento nas forças físico-

⁶⁴ PLATÃO, *Fedon* 70 a.

⁶⁵ ARISTÓTELES, *De anima*, II, 1 412a 5-22.

⁶⁶ DESCARTES, R. *Meditações Cartesianas*. “Os Pensadores”. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999 p.232-245.

⁶⁷ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, p.266.

químicas. E no *Opus Postumum* reconhecerá ainda que a estrutura orgânica não será nunca incluída na dedução das forças motrizes⁶⁸.

É fundamental, no entanto, diz Kant, que se compreenda:

“Que não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e, ainda menos, explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou. Pelo contrário, deve-se pura e simplesmente negar esta perspicácia ao ser humano”⁶⁹.

Mas a própria experiência nos apresenta tais corpos e não podemos negar que há mais do que uma simples diferença de grau entre as máquinas, que estamos acostumados a fazer e manusear e os organismos que só a natureza é capaz de produzir. Na verdade, estamos diante de totalidades que escapam à capacidade do nosso entendimento discursivo, cuja característica é ir das partes para o todo, sem que possamos esperar que o todo nos seja dado em uma só intuição. Dada a impossibilidade de pensar o organismo em termos simplesmente mecânicos resta uma saída que é pensá-lo segundo um outro princípio que não seja oriundo do entendimento humano. Ou seja, já que o nosso entendimento não pode sistematizar a totalidade das leis naturais no quadro da ligação causal de tipo mecânico, impõe-se que isso se faça por meio de um outro princípio. Esse é o princípio da finalidade e a faculdade que o aplica é a faculdade de julgar. Afinal, “quem pode sacar totalmente da natureza o seu segredo?”⁷⁰ Um médico, por mais que seja capaz de analisar as relações existentes entre os órgãos de um organismo vivo, determinar o ciclo de atividade e o

⁶⁸ **Determinação mais precisa do conceito de corpo orgânico e de sua possibilidade interna** (XXII, 548 p. 242): “Em primeiro lugar, pode ser definido como aquele no qual cada uma de suas partes existe, no interior do todo, em função da outra; neste caso, a explicação contém uma clara referência a fins. Porém, também cabe, em segundo lugar, estabelecer assim sua definição: é corpo orgânico aquele no qual a idéia do todo precede à possibilidade de suas partes, em vista de suas forças motrizes unidas. Em consequência, um corpo natural orgânico é pensado como máquina (corpo formado intencionalmente segundo sua forma). Agora vejamos, como ter uma intenção não pode ser em nenhum caso faculdade da matéria, por ser a unidade absoluta de um sujeito, quer dizer, aquele que conecta o múltiplo da representação em uma consciência, enquanto que toda matéria – e toda parte dela - é composta, resulta impossível que um tal corpo obtenha sua organização meramente a partir de forças motrizes da matéria. É necessário admitir um ser simples – e por isso imaterial -, ou como parte do mundo sensível, ou como separado dele, enquanto motor, seja externo a este corpo ou se encontre nele (pois a matéria não pode organizar-se a si mesma nem atuar segundo fins). Que este ser (algo assim como alma do mundo) possua entendimento ou simplesmente uma faculdade análoga em seus efeitos é algo cujo juízo está além dos limites da nossa compreensão.”

⁶⁹ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 337 p.241.

⁷⁰ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 57 p.79.

funcionamento característico de cada um, sua relação com o todo e etc, jamais poderá dizer como surgiu essa atividade. Analogia com a arte? É insuficiente; diz pouco, segundo Kant, já que aqui não se considera nenhuma intervenção exterior de algo, ou de alguém, que esteja fora da natureza. O artista organiza as suas produções de fora; o ser vivo organiza-se de dentro. Talvez, tenta mais uma vez o velho Kant, adquiramos uma perspectiva mais correta desta propriedade impenetrável se a designarmos como um *analogon da vida*. É que, “mesmo que se pudesse compreender totalmente todas as fibras e vasos, todos os nervos, músculos e toda a disposição física do corpo, ainda restaria sempre alguma admiração pelo modo como é possível que estejam conjugadas múltiplas funções numa única constituição”.⁷¹ Para além do que é útil, a natureza distribui abundantemente beleza e encanto que nos leva a amá-la. Contemplação respeitosa dada a sua imensidão, que suscita em nós admiração e êxtase contemplativo.

Uma terceira perspectiva ainda pode ser notada, desta vez levando em consideração o valor da vida. Segundo Kant, não é difícil uma posição acerca desse valor, no caso de usarmos como critério o gozo e os prazeres mundanos. “Esse valor reduz-se a zero”.⁷² Não é o caso de desprezar o valor da realidade humana enquanto materialidade. Mas o homem, à diferença dos animais, que agem por instinto natural, é guiado na sua ação pela razão, mediante a qual pode conhecer os fins a conseguir e os meios que a eles conduzem. Será essa a grande preocupação de Kant: mostrar que a verdadeira grandeza do homem não consiste em sua imposição sobre o mundo, mas antes em sua capacidade de autodeterminar-se a partir da liberdade. O mundo, as coisas materiais, não são o bem supremo do homem, mas só um bem útil como instrumento para alcançar a sua perfeição maior. O que expressa bem aquela célebre passagem de São Tomás de Aquino: “O gênero humano vive de arte e razões”. No que parece tocar o filósofo em algo de próprio ao homem, e pelo qual difere dos outros animais que são levados aos seus atos por um certo instinto natural, enquanto o homem se guia em suas ações pelo juízo da razão. E é por isso que as artes servem para que os atos humanos se executem fácil e ordenadamente. Nada mais, com efeito, parece ser a arte do que uma certa ordenação da razão sobre o modo como por determinados meios cheguem ao devido fim os atos humanos. Será por isso que Aristóteles considera a razão

⁷¹ KANT, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* II 152 p.144.

⁷² KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 395 p 274

algo de divino presente no ser humano?⁷³ Seja como for, para Kant, a arte e a ciência, ao proporcionarem ao homem um avanço na sociabilidade, são capazes de sobrepô-lo “à tirania da dependência dos sentidos e prepará-lo para um domínio no qual só a razão deve mandar”.⁷⁴ Com efeito, o que a sensibilidade pode proporcionar, no nível da ação, senão um emaranhado de tendências e inclinações caóticas? Deixar o homem sob a dependência das determinações do mundo seria escravizá-lo e frustrar sua liberdade de determinação a partir do mais íntimo de si mesmo. E Kant não ignora “o fim da natureza, que consiste em cada vez mais se sobrepor à grosseria e brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade e mais se opõem à formação da nossa destinação mais elevada”.⁷⁵ Pra além de tudo o que nos afeta e parece forçar a nossa determinação, é preciso fazer uso de leis que valham universal e necessariamente, fornecendo critérios para avaliação do uso da liberdade. É pela liberdade que o homem, ao agir enquanto ser racional é capaz de responsabilizar-se por si e pelos demais, dotando sua própria vida de um valor inestimável. E é, afinal, o que conta, já que “nada mais resta certamente do que o valor que damos à nossa própria vida, mediante não só aquilo que fazemos, mas que fazemos conforme a fins e de um modo tão independente da natureza que a sua própria existência só pode ser fim sob estas condições”.⁷⁶

Para além de todo o rigor podemos encontrar, aqui e ali, nas obras de Kant, um homem que viveu profundamente a vida em sua totalidade e soube experimentar quase todas as facetas com que ela se apresentava, sem deixar de mostrar as fragilidades a que o próprio estado natural do ser humano nos conduz. Alguém que sentiu o peso dos anos e a necessidade de aproveitar o tempo fugidio no trabalho de sua obra crítica. “Com isso termino, portanto, minha inteira tarefa crítica. Passarei sem demora à doutrinal, para arrebatá sempre que possível de minha crescente velhice o tempo em certa medida favorável para tanto”.⁷⁷ Alguém que se revela profundo amante da vida, capaz de vislumbrar o espetáculo fascinante de sua realidade na dimensão complexa da relação corpo – alma, aniquilado diante da pequenez consciente de sua condição de criatura animal, “que tem que devolver novamente ao planeta (um simples ponto no universo) a matéria da qual

⁷³ **ARISTÓTELES**, *Metafísica* 1074b 15ss.

⁷⁴ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 395 p 274.

⁷⁵ *Ibidem* 395 p.274.

⁷⁶ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 395 p 274 – nota 251.

⁷⁷ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, X p. 14.

ela se formara, depois que fora por um curto espaço de tempo (não se sabe como) dotada de força vital”.⁷⁸ A realidade da morte, como experiência inerente à nossa condição de vivos, que Platão pergunta se é outra coisa além da separação da alma e do corpo, permanece como que figurada na limitação do nosso ser. Na Antiguidade, o Epicurismo pulveriza literalmente esta noção e a descarta: a morte nada é; posição que é retomada ao longo da história, enquanto Heidegger se esforça por encontrá-la no mais profundo de nossa experiência. Para ele, a finitude não é nenhuma propriedade que se encontra apenas atrelada a nós. Ela é o modo fundamental do nosso ser. Se quisermos vir a ser o que somos, não podemos abandonar essa finitude ou nos iludirmos quanto a ela. Muito ao contrário, precisamos protegê-la. Esta guarda é o processo mais interior do nosso ser finito. Este fim com que se designa a morte não significa, para a realidade humana, estar-no-fim; designa um ser para o fim, que é o ser deste existente. A morte é uma maneira de ser que a realidade assume desde que ela é: desde que um ser humano chega à vida, ele já é velho o suficiente para morrer.⁷⁹ Já para Kant essa experiência se impõe como algo inadiável, como se o sentimento da nossa miséria devesse nos tornar suficientemente humildes para nos elevar a cumes mais altos. E ele sabe, ao mesmo tempo, elevar-se até às alturas pela consciência da lei moral reveladora de “uma vida independente da animalidade e mesmo de todo o mundo sensorial, pelo menos o quanto se deixa deprender da determinação conforme a fins de minha existência por essa lei, que não está circunscrita a condições e limites dessa vida, mas penetra o infinito”.⁸⁰

⁷⁸ **KANT**, *Crítica da Razão Prática*. 289 p.256.

⁷⁹ **HEIDEGGER**, *Ser e Tempo* 2004.

⁸⁰ **KANT**, *Crítica da Razão Prática*, 289 p. 256.

CAPÍTULO II

CONSIDERAÇÕES SOBRE O JUÍZO

O juízo fornece um fio condutor de acesso a toda a filosofia de Kant. Com efeito, cada uma das três *Críticas* está orientada para a análise de uma determinada classe de juízos: juízos teóricos, na *Crítica da Razão Pura*; juízos práticos na *Crítica da Razão Prática* e juízos estéticos e teleológicos na *Crítica da Faculdade do Juízo*.

A capacidade de julgar aparece como fundamental na *Crítica da Razão Pura*: “Se o entendimento em geral é definido como a faculdade de regras, então a capacidade de julgar é a faculdade de subsumir sob regras, isto é, de distinguir se algo está sob uma regra dada ou não”.⁸¹

Trata-se, segundo Kant, de um misterioso poder que torna o juízo possível, uma capacidade que não pode ser derivada de alguma outra faculdade e só pode ser conhecida através de sua atividade: “o entendimento é capaz de ser instruído e abastecido por regras, mas a capacidade de julgar é um talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado”.⁸² Se eu quisesse determinar como aplicar essas regras, estaria a colocar uma nova regra que exigiria, por sua vez, novo procedimento, levando a um movimento indefinido incapaz de conduzir a algum termo. O entendimento humano, através do estudo, pode aprender muitas normas, receber instruções e adquirir variados conhecimentos. Isso, porém, não garante o seu perfeito uso, de forma que a correção no procedimento deve pertencer a cada um. A falta dessa capacidade natural de julgar caracteriza uma deficiência que nenhuma escola ou remédio pode valer. Só o exercício é capaz de aprimorá-la, “daí seu crescimento se chamar *maturidade*, entendimento que só vem com os anos... e está fundado em longa experiência própria”.⁸³

A título de simples esclarecimento, podemos ver um vislumbre dessa posição já em 1762, no ensaio *A falsa sutileza das quatro figuras silogísticas*, quando chega a fazer da

⁸¹ KANT, *Crítica da Razão Pura* B 171.

⁸² *Ibidem*, B 172.

⁸³ KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático* §42 p.97.

capacidade de julgar a diferença por excelência entre os animais racionais e os sem-razão. Referindo-se à relação entre *diferenciar* uma coisa de outra e *reconhecer* a diferença diz que esse reconhecer “só é possível pelo julgar e não pode ocorrer em um animal irracional”. Para ele, se pudéssemos entrever aquela espécie de faculdade secreta que torna possível o juízo estaríamos em perfeitas condições de entender muitas coisas que ora nos escapam. “Minha opinião atual é a de que essa faculdade ou capacidade nada mais é que o poder do sentido interno, isto é, o poder de fazer de suas próprias representações objetos de seus pensamentos”.⁸⁴ Um tal poder, fundamental, não pode ser derivado de nenhum outro e só é considerado como prerrogativa dos seres racionais.

Em que consiste esse poder e como se realiza sua atividade? Sabe-se que o termo juízo, oriundo da linguagem jurídica, possui vários significados. Pode remeter a uma capacidade de distinção e avaliação; a uma parte da Lógica; a um ato de afirmação ou negação no âmbito de uma proposição e etc. No sentido geral de faculdade de avaliar, própria dos seres animados, já Aristóteles a considerava como uma das faculdades da alma dos animais; significado que prevaleceu constante na tradição filosófica posterior. Nesse sentido “ter juízo” significa saber usar a justa medida nas escolhas, ou fazê-las de acordo com as melhores regras. No caso do juízo considerado por Kant devemos levar em consideração as análises que faz segundo os âmbitos específicos: teórico, prático, estético, teleológico... já que cada modo de julgar possui uma certa característica que os diferencia dos demais. O juízo teórico contém um “é” ou um “não é”; o juízo prático contém um “deve” como princípio na forma do imperativo categórico, para avaliar suas máximas.

“Comparar algo como uma nota característica a uma coisa chama-se julgar. A própria coisa é o sujeito, a nota característica, o predicado. A comparação é expressa pela cópula “é” ou “são”, a qual, se é utilizada pura e simplesmente, designa o predicado como uma nota característica do sujeito, mas, se está afetada pelo sinal de negação, dá a conhecer o predicado como uma nota característica oposta ao sujeito”.⁸⁵

Na *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant investiga as condições que informam a possibilidade do próprio juízo. É aqui que ele precisa que “a faculdade do juízo, em geral é

⁸⁴ KANT, *Escritos pré-críticos* II 60 p.48.

⁸⁵ *Ibidem* II 47 p.27.

a faculdade de pensar o particular como contido no universal”.⁸⁶ Isso nos leva a considerar duas maneiras de efetivação desse princípio: “No caso de este (o princípio, a regra, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é determinante. Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva”.⁸⁷ Em suma, no juízo determinante, o universal é dado e o juízo subordina-lhe o particular. Em contrapartida, no juízo reflexivo só o particular é dado e o universal tem que ser encontrado através de um processo de reflexão. O juízo determinante não tem, pois, necessidade de criar uma lei para sua orientação no serviço de subordinação do particular na natureza ao universal, nem age autonomamente, uma vez que depende dos princípios já constituídos. Tais juízos são exemplificados pelos juízos teóricos na *Crítica da Razão Pura*, onde os conceitos do entendimento que lhes são correspondentes possibilitam a subsunção do múltiplo da intuição ao universal pré-estabelecido. Os juízos da experiência, os únicos com os quais se ocupa a *Crítica da Razão Pura*, são chamados por Kant de *juízos determinantes*, no sentido de que fazem uma intuição sensível indeterminada passar sob a unidade de um conceito. Ou seja, a faculdade de juízo determinante sob leis transcendentais universais dadas pelo entendimento, somente subsume; a lei é indicada a priori e por isso não sente necessidade de pensar uma lei para si mesma.

A *Crítica da Razão Pura* oferece uma interpretação transcendental que relaciona o ato de julgar à atividade sintética do entendimento puro. Para o caso no juízo ser investigada a referência a conhecimentos dados vemos que um juízo não é senão o modo de levar conhecimentos dados à unidade objetiva da apercepção.

“Nos juízos, a partícula relacional “é”, visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, tal palavrinha designa a referência dessas representações à apercepção originária, e à sua unidade necessária, embora o próprio juízo seja empírico e, por conseguinte contingente”.⁸⁸

A insistência na unidade do juízo e na síntese indica claramente que a preocupação kantiana é a unidade da experiência, e não simplesmente uma enumeração enfadonha de princípios, faculdades, categorias e etc. O próprio Kant assinala isso desde o prefácio. O

⁸⁶ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo* p.23.

⁸⁷ *Ibidem*, IV, XXVI p. 23.

⁸⁸ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 141-142.

ponto essencial é a dedução transcendental que permite a compreensão da maneira pela qual é operada a síntese a priori na experiência.

A Analítica Transcendental é marcada pelo seguinte problema: “como é possível conhecer a priori a regularidade necessária da própria experiência com relação a todos os seus objetos em geral?”.⁸⁹ Em outras palavras, como são possíveis as leis da natureza, da Física? Elas são possíveis somente se é o sujeito quem as dita à natureza e se se referem não à natureza em si mesma, mas à natureza como aparece, isto é, à natureza fenomênica. Se as leis não viessem do sujeito, mas da experiência, não poderiam ter caráter universal; por outro lado, a imposição das leis à natureza seria impossível se por natureza se entendesse o mundo das coisas em si. Logo, o problema de como a ciência física é possível só tem uma solução: ela é possível por que o entendimento impõe suas leis à experiência.

Segundo Kant, a atividade do entendimento não consiste em intuir, mas em refletir e em julgar; não compete ao entendimento apreender objetos fora da sua jurisdição, mas refletindo sobre as intuições adquiridas pelos sentidos, julgar o modo pelo qual uma propriedade material pertence a determinado objeto previamente pensado.

Estabelecido que a atividade do entendimento consiste no juízo, e que o juízo consiste em sobrepôr à experiência categorias universalizantes, Kant pergunta quantas e quais são as categorias? Como encontrar os elementos apriorísticos do entendimento? Kant vai recorrer à classificação dos diferentes tipos de juízo da lógica tradicional, desde Aristóteles, com seus doze tipos, agrupados em quatro grupos de três. A essa classificação Kant faz corresponder categorias.

Podemos observar que, se as categorias são funções de unificação dos juízos, donde o próprio juízo retira a sua unidade? A função de unidade do entendimento é o que Kant designa como “eu transcendental”. A síntese é assumida necessariamente por um sujeito do juízo. Para estabelecer a objetividade da experiência, precisamos de uma função lógica que faça a ligação entre os diferentes momentos da apreensão sensível, da reprodução na imaginação e do reconhecimento no conceito.

A unidade das sínteses da percepção, a única que pode nos apresentar um conceito de objeto, depende necessariamente de alguma coisa que excede a percepção, mas a torna

⁸⁹ **KANT**, *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura* §17.

possível. Essa unidade é a unidade da consciência de si, da qual Kant oferece uma definição mínima: é o “eu penso” que, acompanhando toda representação, opera a ligação de todas as representações em uma síntese a priori. O “eu penso” constitui a apercepção transcendental que torna possível a unificação do entendimento; ou seja, a vinculação entre as percepções e as categorias. Uma categoria não pode intervir em um juízo sem o “eu penso” que opera sua ligação com o diverso. Ela pressupõe já uma ligação. Assim, só há constituição do objeto pelo ato sintético de um sujeito.

Os juízos de experiência supõem que minha mente julgou independentemente da percepção particular, só em relação a suas próprias formas universais e necessárias. O entendimento antecipa a percepção modelando-a de acordo com suas categorias. Portanto, a unificação do juízo é operada não só por minha consciência particular. O mundo tem ordem, não por si mesmo, mas por que o pensamento que conhece o mundo constitui e funda, assim, ele mesmo uma ordem. As leis do pensamento são também as leis das coisas por que só são conhecidas por nós através desse pensamento que deve obedecer a essas leis.

Seria extremamente simples para o nosso modo de conceber as coisas que nos são apresentadas, se pudéssemos lançar mão dos resultados da *Crítica da Razão Pura* e aplicá-los indistintamente a toda classe de fenômenos. Mas, ao considerar a natureza como globalidade dos objetos dos sentidos externos, submetida aos princípios *a priori* do entendimento - particularmente ao princípio da causalidade - que a determinam objetivamente, temos diante nós uma grande parte da mesma, não a sua totalidade. Temos condições de aplicar leis universais da natureza material em geral, sem que consigamos abranger uma grande multiplicidade de leis empíricas que nos são dadas através da experiência. Ou seja, podemos pensar a natureza como um sistema de leis gerais de caráter mecanicista sem termos a garantia de poder determinar suas leis empíricas particulares e trazê-las à unidade sob um princípio comum.

Segundo Kant, o entendimento abstrai de toda diversidade de leis empíricas possíveis para tomar em consideração as condições possíveis de uma experiência em geral segundo a sua forma. É ao juízo que “não é meramente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito é dado), mas também inversamente, de encontrar para o particular, o universal”,⁹⁰ que compete trazer essas leis particulares sob um princípio

⁹⁰ KANT, *Dois introduções à Crítica do Juízo* p. 45.

de reflexão que reúna a todas. Essa tarefa ficará para o juízo reflexivo onde só o particular é dado, devendo o universal ser procurado através de um processo de reflexão. No caso, a regra do juízo é derivada da reflexão sobre particulares.

Na verdade, ao tratarmos dos juízos determinantes e reflexivos, estamos diante de uma questão sutil que não pode ser considerada simplesmente de maneira estática e separada. Conforme Rubens Rodrigues Torres Filho, a faculdade de julgar reflexiona sempre (julgar é aplicar a regra ao caso, e para isso não pode haver regra, senão seria necessária uma nova faculdade de julgar e assim indefinidamente), “só que, quando ocorre o juízo de conhecimento ou o juízo moral guiados pelos conceitos do entendimento ou da razão, ela é levada imediatamente a determinar. O caráter reflexionante desaparece nos resultados”.⁹¹ Mesmo quando o geral é dado, há necessidade de juízo para fazer a subsunção. Parece mais correto, assim, considerar um único exercício composto de momentos diferentes.

Nem sempre é fácil atentarmos para exemplos isolados que correspondam a esses dois tipos de juízos. Se pensarmos em um médico que, em princípio conhece os conceitos das mais variadas doenças, suas características e formas de apresentação, e deve aplicá-los a um caso determinado, à primeira vista, poderíamos pensar num juízo determinante, já que o conceito está dado somente sendo necessária a aplicação por meio de um diagnóstico com vistas ao tratamento adequado. Na verdade, segundo Deleuze⁹², parece mais correto considerá-lo um juízo reflexivo e o passo seguinte, o tratamento, os procedimentos a serem adotados naquele caso, determinante. De fato, aí o conceito é efetivamente dado em relação ao caso particular considerado, deixando – se as indicações de aplicação de tratamento a critério médico. O que melhor caracterizaria a diferença seria a consideração do jogo das faculdades implicadas no ato de julgar. No juízo determinante há uma faculdade que legisla, que determina o papel das outras; no juízo reflexivo, há uma liberdade entre as faculdades que podem agir de maneira indeterminada, possibilitando o ato da reflexão.

Uma teoria do juízo reflexivo é elaborada na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Partindo de um caso dado, como a percepção de uma forma, deve-se refletir sobre uma

⁹¹ In: *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 23/5/1993.

⁹² DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1983.

regra possível de sua inteligibilidade. Ou seja, deve-se produzir o horizonte de compreensão daquele dado através de uma regra a ser descoberta.

Mas, não poderíamos encontrar uma primeira formulação do juízo reflexivo antes da *Crítica da Faculdade do Juízo*, mais especificamente na *Crítica da Razão Pura*? Aqui vemos, na referência ao uso apodítico da razão, considerada como uma faculdade de derivar o particular do universal, a consequência do o universal ser já em si certo e dado. Isso requer somente a faculdade de julgar para a subsunção, e o particular é necessariamente determinado através da mesma. “Ora, num segundo caso, o universal é admitido só problemáticamente e é uma simples idéia, o particular é então certo, mas a universalidade da regra para esta consequência é ainda um problema”.⁹³ Deste modo, são experimentados na regra diversos casos particulares que são todos certos para ver se decorrem dela e neste caso, quando se tem a impressão de que todos os casos particulares indicáveis resultam dela, inferir-se-á a universalidade da regra e desta inferir-se-ão ulteriormente também todos os casos que em si mesmos não são dados. A isso Kant chama uso hipotético da razão.

Segundo Antônio Marques⁹⁴, podemos verificar aqui uma protoformulação daquilo que Kant vai chamar juízo reflexivo por contraposição com o juízo apodítico, normalmente designado por ele, na *Crítica da Faculdade do Juízo* por juízo determinante.

Em que consiste, então, o juízo reflexivo? No juízo determinante tratava-se de determinar os casos particulares em relação a uma regra geral, segundo leis constituídas de modo *a priori* pelo entendimento. Mas, se considerarmos bem, descobriremos que há na natureza um grande número de leis que não cabem dentro dos limites da *Crítica da Razão Pura*. Essas leis enquanto empíricas podem ser contingentes; mas para que lhes seja aplicado o nome de leis devem ser consideradas como necessárias segundo um princípio de unidade do múltiplo. Devemos, pois, do particular empreender viagem rumo ao universal e é esse o papel do juízo reflexivo.

A título de esclarecimento, consideremos a indução. Ordinariamente quando se fala em indução refere-se a uma inferência conjectural, que passa de índices, de dados ou regularidades observadas a conclusões (não rigorosas), a afirmação de fatos (prováveis), a

⁹³ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 674-675.

⁹⁴ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant* p.412.

conseqüências verossímeis. O próprio Kant precisa na *Lógica*⁹⁵ que, ao progredir do particular para o universal a fim de extrair juízos universais de experiência, logo não a priori, mas empiricamente, o poder de julgar ou bem passa em suas inferências de muitas a todas as coisas de uma espécie, ou bem de muitas determinações a propriedades nas quais as coisas de uma mesma espécie concordam para as demais, na medida em que pertencem ao mesmo princípio. “A indução infere, pois, do particular para o universal segundo o princípio da generalização: o que a muitas coisas de um gênero convêm, convêm às demais também”.⁹⁶

O juízo reflexivo vai agir de maneira semelhante, sem esquecer que este admite uma idéia *a priori* de finalidade e sistema. Através da comparação das formas naturais, procura um acordo para conceitos empíricos e a conexão deles entre si. A partir daí, intenta por elevação, chegar a conceitos igualmente empíricos, porém mais universais. Na Primeira Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant é bem explícito referindo que, à primeira vista, estamos diante de um princípio tautológico pertencente à lógica, “... pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outra e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito”.⁹⁷

Como isso é possível? Como posso passar de aplicação da lógica geral à natureza enquanto totalidade? Segundo Kant, esse papel do juízo reflexivo se torna possível graças a um princípio de representação da natureza como um sistema para nosso juízo, no qual o diverso, dividido em gêneros e espécies, torna possível reduzir todas as formas naturais que apareçam, por comparação, a conceitos de maior ou menor universalidade. Assim como o entendimento ensina a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um sistema segundo categorias, no caso do juízo reflexivo que está à procura de conceitos para representações empíricas, este deve admitir que a natureza em sua diversidade sem limites encontrou uma tal divisão desta em gêneros e espécies, que torna possível a nosso juízo encontrar um acordo entre eles. Mesmo que não tenha por parte da natureza, nada que me garanta uma tal disposição. Sem pressupor uma tal possibilidade, um princípio como fundamento para o refletir, estaríamos pisando em solo movediço, sem perspectiva de

⁹⁵ KANT, *Lógica* p.182.

⁹⁶ Ibidem, Doutrina geral dos elementos cap.3, §84.

⁹⁷ KANT, *Duas introduções à Crítica do Juízo* 17 nota p.47.

acerto que pudesse concordar com a natureza. Para tanto, preciso de um princípio de reflexão, e é por isso que o juízo se chama reflexivo. Esse universal que se deve encontrar não é uma lei a priori do entendimento discursivo, mas, diz Kant, deriva de “um princípio de reflexão sobre objetos para os quais, objetivamente, nos falta em absoluto uma lei”.⁹⁸ Reflexão significa comparação e conjugação de representações entre si, colocadas em relação com as nossas faculdades de conhecimento. “Refletir é comparar e conjugar representações, seja com outras, seja com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso”.⁹⁹

Esse universal da reflexão é diferente do universal do entendimento discursivo. Não é de natureza lógica, mas análogo ao das idéias da razão. A *Crítica da Razão Pura*, mais precisamente a “Dialética”, já ensinou que as idéias da razão são a maneira que esta encontra para satisfazer sua própria exigência de universalidade com relação aos conceitos do entendimento, que só podem fornecer um conhecimento limitado no espaço e no tempo. O refletir, segundo Kant, precisa de um princípio “tanto quanto o determinar”. Qual princípio deve ser evocado aqui? Somos levados a considerar um movimento de ascensão do particular na natureza, nas mais variadas formas, para o universal. Se considerar um universal dado, isso transformaria o juízo em determinante. Quer dizer: para remontar do particular para o universal que deve ser encontrado, para encontrar a unidade sob a qual reunir os vários objetos, e os vários casos, temos necessidade de um princípio-guia. No caso do juízo determinante esse princípio já está dado pelo entendimento; se aqui se remete outra vez a leis empíricas dadas não se caminha, mas fica-se às voltas no mesmo ponto, perdido no labirinto da diversidade das leis particulares. Tomando-se a diversidade da natureza, sem perspectiva de uma gradação de espécies e gêneros, pelo menos para a maioria das comparações, nada seria possível. É necessário pressupor que “a natureza também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso juízo, e uma conformidade captável por nós”.¹⁰⁰

Para tanto o juízo reflexivo procederá, não com uso de esquemas, mas com certa técnica, não mecânica, mas reflexiva, “segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que a favor do

⁹⁸ Ibidem 16 p.47.

⁹⁹ Ibidem 16 p.47.

¹⁰⁰ Ibidem, 18 p.49.

nosso juízo”¹⁰¹. Pode parecer que é posta em questão a sistematicidade da natureza submetida à legislação do entendimento discursivo, mas não se trata disso. Posto em relevo um estado reflexivo somos encaminhados para uma consideração acerca do sujeito que reflete, como lugar da reflexão, como juízo a partir de um dado e sobre um dado. Quer dizer, não temos um fundamento objetivo de determinação dos conceitos universais da natureza, mas somente subjetivo, para poder refletir. “E aqui se origina o conceito de uma finalidade da natureza, e, aliás, como um conceito próprio do juízo reflexivo, não da razão, na medida em que o fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, e, aliás, em sua mera faculdade de refletir”¹⁰².

Kant localiza, então, no juízo que se propõe a si mesmo o princípio reflexivo da finalidade da natureza em seus múltiplos casos e manifestações, ou melhor, a consideração da natureza e de tudo o que nela foi deixado indeterminado pelo entendimento “segundo uma unidade que possa ter sido estabelecida por um intelecto ainda que não o nosso... por um intelecto divino”¹⁰³. Considerando-se a idéia de finalidade, a realização de um projeto de uma mente divina, toda a realidade da natureza, particularmente todos os acontecimentos que nos aparecem como contingentes, manifestam-se sob uma luz completamente diferente, ou seja, à luz de um objetivo, de um fim.

Considerando o conceito de fim em Kant, somos remetidos à causa final aristotélica. Na *Física*, segundo Caygill, Aristóteles apresentou quatro causas de mudança física:

- A causa material, “aquilo a partir do qual uma coisa vem a ser”;
- A causa formal, ou “essência” que determina a forma da matéria;
- A causa eficiente, a qual é “a fonte primária da mudança ou da transição para o repouso”;
- A causa final ou “o sentido de fim, ou aquilo no interesse do qual uma coisa é feita”¹⁰⁴.

Com isso teríamos, segundo Aristóteles, um modo de responder às veementes questões acerca da trajetória existencial de tudo o que existe, contemplando desde o seu nascimento até a sua morte.

¹⁰¹ Ibidem, 19 p.49.

¹⁰² Ibidem, 21 p.51.

¹⁰³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, XXVII p.24.

¹⁰⁴ ARISTÓTELES, *Física* 195^a, 23-25.

Na Introdução à *Crítica da Faculdade do Juízo*, Kant distingue entre *fim* como “conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto” e *conformidade a fins*, a qual é “o acordo de uma coisa com aquela constituição das coisas que somente é possível segundo fins”.¹⁰⁵ Ou seja, não podemos derivar fins físicos da aparência de finalidade apresentada pela natureza; retirar daqui um conhecimento objetivo como se ele fosse um princípio constitutivo. O que não nos impede de postular tal fim como um princípio regulativo para o juízo reflexivo e, através dele, receber um fio condutor na consideração das coisas da natureza e “alargar o conhecimento da natureza segundo um outro princípio, nomeadamente o das causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade”.¹⁰⁶

Estamos diante de um princípio regulador sujeito à fórmula: “*tudo se passa como se*”. Esta expressão, que se repete muitas vezes nas obras de Kant, serve para indicar o caráter problemático ou simplesmente regulador de certas afirmações, como por exemplo: o imperativo categórico manda agir “*como se* o ser racional fosse sempre, pelas suas máximas um membro regulador no reino dos fins”;¹⁰⁷ devemos tratar as máximas da liberdade *como se* fossem leis da natureza; a faculdade do juízo considera, na teleologia da natureza, “*como se* a conformidade a fins nela fosse intencional”.¹⁰⁸

Com a utilização desse conceito, nada se acrescenta, na verdade, aos produtos da natureza, servindo apenas como maneira de proceder na reflexão com o intuito de captar uma conexão na experiência. Trata-se de um princípio que permite vislumbrar uma unidade na multiplicidade das leis empíricas da natureza. A mera soma das leis particulares não dá conta de um sistema da experiência; desta forma, a respeito do que é deixado indeterminado por estas leis, opera o princípio da conformidade a fins *como se* a natureza se deixasse determinar pela nossa faculdade de conhecimento. Uma função analógica é atribuída aqui, já que nada determina na forma do entendimento e seu aspecto regulativo visa resguardar o fato de a conformidade a fins ser uma lei para o juízo e não para a natureza.

¹⁰⁵ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, XXVIII p.25.

¹⁰⁶ Ibidem, 301p.221.

¹⁰⁷ KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes* p. 20.

¹⁰⁸ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 308 p.225.

É preciso ter em mente que, mesmo se tratando de um princípio que não pode ser usado para a determinação dos objetos, ele é uma condição necessária subjetiva para a faculdade do juízo humana. Isso, porém, não na medida em que é válido necessariamente tal como se se tratasse de um princípio objetivo, mas sob a condição de que se tenha consciência de que ele não pode ser usado para explicar a possibilidade das coisas mesmas. Pode-se dizer ainda que, segundo Kant, se está obrigado a assumir o princípio teleológico como um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza que atuam na formação dos seres organizados.

“É de igual modo uma máxima necessária da razão não passar ao lado do princípio dos fins nos produtos da natureza, já que, ainda que não nos torna mais compreensível o tipo de geração dos mesmos, ele é, todavia, um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza.”¹⁰⁹

Assim, se a proposição “o todo é produto das partes” (proposição que se assenta sobre o princípio da causalidade mecânica) possui validade objetiva para a faculdade de juízo determinante, a proposição “as partes somente são possíveis tendo em vista a representação do todo” é uma proposição fundamental subjetiva simplesmente para a faculdade de juízo reflexiva.

Esse princípio regulativo já havia sido definido por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Um exemplo podemos encontrar numa seção da antinomia da razão pura intitulada: “Princípio regulativo da razão pura com respeito às idéias cosmológicas”. Um princípio regulador é “um princípio da razão que enquanto regra, postula o que devemos fazer no regresso, mas que não antecipa o que no objeto é dado em si, antes de todo o regresso”.¹¹⁰

Na verdade, estamos diante de um princípio resultante do esforço kantiano em legitimar a presença de um fator importante na teoria do conhecimento: a idéia de que é preciso supor que a realidade se oferece ao conhecimento do homem, que está disposta a ser conhecida.

É que, no juízo reflexivo, os dados são constituídos pelos objetos já determinados pelo juízo determinante ou teórico. Assim, podemos dizer que o juízo reflexivo reflete sobre as representações desses objetos a fim de encontrar e recuperar a concordância entre si e com o sujeito, com as faculdades cognoscitivas e com as suas exigências morais,

¹⁰⁹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo* 355 p. 252.

¹¹⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 537.

particularmente com a liberdade. No juízo reflexivo nós captamos as coisas como em harmonia umas com as outras e, também, em harmonia conosco. O conceito de fim não é um conceito teórico, mas algo que se radica em uma necessidade e instância estrutural do sujeito. Entretanto, embora dentro desses limites, o juízo reflexivo fornece o conceito intermediário entre o conceito da *natureza* e o da *liberdade*. Concebida teleologicamente, a natureza se harmoniza com a finalidade moral, por que a finalidade faz a natureza perder a sua rigidez mecanicista e torna possível a sua harmonização com a liberdade.

Kant esclarece que esse conceito transcendental de uma finalidade da natureza não é um conceito da natureza, nem um conceito da liberdade, pois que “não se acrescenta nada ao objeto, mas representa somente a única forma segundo a qual nós temos que proceder na reflexão sobre os objetos da natureza com o objetivo de uma experiência exaustivamente interconectada”.¹¹¹ Assim, o juízo de finalidade serve de intermediário entre causalidade natural e finalidade moral. Conforme enfatiza Lebrun, do sensível ao supra-sensível não há passagem possível “por meio do uso teórico da razão”: só é concebível uma “transgressão”. Na verdade tem-se que levar em conta a heterogeneidade desses dois modos de pensar. Contudo, uma transgressão pode conduzir-nos do modo de pensar segundo a natureza ao modo de pensar segundo a liberdade. “A Crítica do Juízo não é, aliás, nada outro, senão o percurso dessa transição”.¹¹²

O juízo reflexivo refere-se à representação empírica de um objeto, não a um conceito; vai referir-se às exigências e estados subjetivos do homem. O sentimento de prazer e desprazer constitui a sua fonte, que concilia a faculdade de conhecer e a de desejar, na medida em que subordina um conteúdo representativo a um fim. Podemos falar de fim na natureza considerando a reflexão sobre a beleza e sobre o ordenamento da natureza. Daqui resulta as duas formas do juízo reflexivo, segundo Kant: o juízo estético e o juízo teleológico. Pelo juízo estético, nós seremos conduzidos a uma conexão entre as faculdades de um sujeito e um objeto levando em conta o prazer e o desprazer; pelo juízo teleológico, trata-se de uma conexão harmoniosa na própria natureza, onde o objeto é considerado segundo as exigências da razão, como correspondendo a uma finalidade objetiva.

¹¹¹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, XXXIV p.24.

¹¹² LEBRUN, G. *Sobre Kant*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras Ltda. 1993. A propósito cita um texto de Kant: “... uma transgressão (...) que, para que não seja um salto perigoso, na medida que não é, um avanço contínuo na mesma ordem de princípios...” (Kant, *Sobre os Progressos da metafísica*; Akademie-Ausgabe, XX, 273).

Para Lebrun, é na análise do Belo que Kant faz anunciar a moralidade no sensível. Podemos constatar isso em mais de uma passagem da *Crítica da Faculdade de Juízo Estética*. Assim Kant, fazendo menção do nosso costume de dar a objetos belos da natureza ou da arte, nomes que parecem pôr como fundamento um ajuizamento moral, por exemplo: chamamos edifícios ou árvores de majestosos ou suntuosos, campos de risonhos e alegres, cores de inocentes, modestas e ternas, diz que elas suscitam sensações que contêm algo análogo à consciência de um estado de ânimo produzido por juízos morais. “O gosto torna, por dizer, possível a passagem do atrativo dos sentidos ao interesse moral habitual sem um salto demasiado violento”.¹¹³ Ainda conforme Lebrun, “parece certo aos olhos de Kant que, na história da civilização, foi o interesse moral nascente que secretamente orientou a atenção dos homens para a beleza e para a finalidade da natureza”.¹¹⁴

¹¹³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 260 p.199.

¹¹⁴ LEBRUN, *Kant e o fim da metafísica*, p.69.

CAPÍTULO III

TELEOLOGIA NA *CRÍTICA DA FACULDADE DO JUÍZO*

Sabe-se que o termo *Teleologia* foi criado por Wolff para indicar a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas; o mesmo que finalismo.¹¹⁵ Trata-se de uma doutrina que admite a causalidade do fim, no sentido de que o fim é a causa total da organização do mundo e a causa dos acontecimentos isolados. Assim, uma explicação teleológica é aquela expressa em termos de fins últimos. Suas origens encontram-se na distinção aristotélica entre causas materiais, formais, eficientes e finais, que ele aplicou à explicação da mudança física.

Caygill¹¹⁶ explicita que explicações teleológicas foram aplicadas à natureza e à ação até o começo do período moderno, quando Galileu rejeitou todas as causas aristotélicas e Descartes banuiu as causas finais da explicação da mudança física em favor das causas eficientes. Kant, porém, vai argumentar a favor de um papel limitado para os princípios teleológicos na complementação das explicações mecânicas.

Na *Crítica da Razão Pura*, mais especificamente no Apêndice à Dialética Transcendental, Kant faz menção do conceito de teleologia referindo-se à unidade das coisas conforme a um fim: “Um tal princípio abre perspectivas totalmente novas à nossa razão aplicada ao campo da experiência, ou seja, de conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e deste modo alcançar a sua máxima unidade sistemática”.¹¹⁷ Mas é na segunda parte da *Crítica da Faculdade do Juízo* que vai tratar do juízo teleológico.

É bom lembrar do contexto em que se desenvolveram as grandes discussões da época, com os questionamentos de Leibniz, por exemplo, sobre a concepção newtoniana de espaço e tempo, em meados do século XVII, para quem essas reflexões estavam presas a uma ordem extremamente mecânica.¹¹⁸ Será que as leis da inércia e da gravitação universal seriam capazes de nos levar a uma solução da questão relativa às capacidades ocultas da matéria? Faltava a Isaac Newton uma base metafísica sólida, o que, para Leibniz,

¹¹⁵ WOLFF, *Lógica*. Disc. Prael. § 85.

¹¹⁶ CAYGILL, *Kant* p.303.

¹¹⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 715.

¹¹⁸ LEIBNIZ, *Correspondência com Clark* 2,2 p.408.

inviabilizava a explicação dos fenômenos no mundo? A questão, então, era o chamado problema de Newton, ou seja, como explicar a dinâmica da natureza se todos os corpos tendiam para o estado inercial? Como explicar a dinâmica dos corpos sem a necessidade de uma força oculta que fosse responsável pela dinâmica e conseqüente integração dos elementos da natureza? Onde encontrar, entre as inúmeras tentativas de resposta a estes questionamentos de Leibniz, uma explicação que pudesse convencer? Kant, já em 1786, com a obra *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*, tenta enfrentar estas questões procurando resolvê-las do modo mais apropriado possível. Associado a este debate científico e acima de tudo filosófico, o mundo de então e os iluministas em particular, assistirão, pasmos, ao terremoto de Lisboa em 1755, que colocará um grande questionamento para a filosofia: a natureza tem uma finalidade?

A Analítica do juízo teleológico começa por definir a idéia de uma finalidade objetiva da natureza; o princípio de uma conformidade a fins da natureza é uma máxima subjetiva da faculdade de juízo reflexiva e divide-se em: conformidade a fins formal (meramente subjetiva, estética) da beleza da natureza e conformidade a fins real (objetiva, lógica) dos fins naturais.

“E assim nos é possível considerar a beleza da natureza como apresentação do conceito de conformidade a fins formal (simplesmente subjetivo) e os fins da natureza como apresentação do conceito da conformidade a fins real (objetiva)”.¹¹⁹

A conformidade subjetiva é meramente o poder de julgar discernindo a possibilidade de um fim. A conformidade a fins objetiva pressupõe a referência do objeto a um fim determinado. Segundo Antônio Marques, é assim que Kant distingue a beleza da natureza do conceito de fins naturais, e acrescenta que sobre essa diferença se funda a divisão da Crítica da Faculdade de Julgar em Crítica da faculdade de julgar estética e Crítica da faculdade de julgar teleológica. Para Marques,

“Assim, ressalta, desde logo, a importância do juízo teleológico, pela sua aplicação possível a certos objetos e conseqüentemente pelo seu alcance, diríamos teórico, o que obviamente o juízo estético é incapaz de realizar,

¹¹⁹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, L p.37.

limitado que está ao jogo subjetivo e harmonioso do entendimento e da imaginação”.¹²⁰

Não posso deixar de assinalar aqui, embora com alguma brevidade, a interpretação de Leonel Ribeiro dos Santos acerca daquilo que, para muitos intérpretes, constitui o enigma e a dificuldade maior da *terceira Crítica* de Kant: o fato de Kant remeter para a mesma faculdade do espírito (a faculdade de julgar) e para o mesmo princípio transcendental de apreciação (conformidade a fins) o fenômeno da arte humana e os fenômenos da natureza organizada – a estética e a teleologia. Na leitura que propõe, tenta perceber a fecundidade dessa estranha associação, precisamente para permitir pensar alguns dos problemas que coloca atualmente a racionalidade ecológica, não aquela que visa excluir o homem da natureza como seu inimigo, mas uma consciência ecológica que defenda uma natureza viva com homens sensíveis, com seres humanos tais que não pensam já a sua relação com a natureza como sendo uma relação de meros "senhores e possuidores" frente a um objeto inerte e destituído de valor e de significação por si mesmo. Uma consciência ecológica da qual participam homens capazes de contemplar e apreciar a natureza como valiosa por si mesma, de reconhecê-la como um sistema de sistemas finalizados e de colaborar na sua preservação, que têm até perante ela genuínos sentimentos de admiração pela sua beleza, de respeito pela sua sublimidade e de gratidão pela sua exuberância e favores. No seu artigo intitulado *Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant*, Leonel enfatiza primeiro a opinião de Schopenhauer referindo-se à idéia que Kant teve de unir na sua *terceira Crítica*, sob um mesmo princípio filosófico, essas duas realidades que sempre haviam sido tratadas separadamente pelos filósofos. Com efeito, no Apêndice de sua obra *O mundo como vontade e como representação* Schopenhauer diz tratar-se de uma "combinação barroca" de dois domínios heterogêneos, no que vê mais uma prova da irresistível tendência de Kant para forçar a realidade a entrar nas suas simetrias arquitetônicas.¹²¹ Depois faz referência à agudeza de pensamento de um contemporâneo de Kant, Goethe, ao perceber as fecundas conseqüências dessa associação. Num apontamento acerca da influência que sobre ele

¹²⁰ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant* p. 44-45.

¹²¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação* I 630 p. 659.

exercera a filosofia da sua época e no contexto de uma avaliação da sua relação com a filosofia de Kant, escreve o autor do *Fausto*:

“Chegou depois às minhas mãos a *Crítica do Juízo*, à qual devo um dos períodos mais felizes da minha vida. Aqui vi as minhas ocupações mais díspares postas uma junto da outra; os produtos da arte e da natureza considerados do mesmo modo; o juízo estético e o juízo teleológico iluminando-se mutuamente”.¹²²

Mas a tese que se propõe expor é a seguinte: o que permite a Kant a ligação do domínio da arte com o da natureza - da estética com a teleologia - é o peculiar lugar que, na sua doutrina estética, ocupa a experiência estética da natureza, em particular, a vivência da beleza da natureza. Este aspecto é importante, antes de mais, para a compreensão kantiana dos fenômenos estéticos, inclusive os da arte humana. Mas ele permite pontes para outros domínios da filosofia kantiana, nomeadamente, para a experiência moral e a experiência religiosa, e tem conseqüências, sobretudo, no modo de entender a natureza e a relação do homem com ela. Graças a isso se torna possível superar a visão mecanicista, estabelecida como paradigma pela ciência e filosofia modernas, segundo a qual não só a beleza fora eliminada da natureza, como esta se viu destituída de qualquer valor autônomo e reduzida a mero objeto para a legislação do entendimento, para os desígnios do arbítrio humano e satisfação dos seus interesses.¹²³

O que estava a salientar, porém, era o fato da necessidade de se pensar alguma forma de conformidade a fins para que qualquer juízo possa ser possível; ela vai descrever uma sintonia entre juízo humano e mundo, sem o que, no dizer de Kant, o entendimento não poderia sentir-se à vontade na natureza. Porém, a conformidade a fins objetiva não é nenhum princípio necessário da natureza, mas regulativo para o simples ajuizamento dos fenômenos; um princípio a mais para submeter esses fenômenos a regras aonde as leis da causalidade, segundo o mecanismo da mesma, não chegam. Na verdade, não podemos conhecer tal fim objetivo, nem podemos fazer dele um princípio constitutivo; só podemos postulá-lo, como princípio regulativo para o juízo reflexivo e assim, “alargar o

¹²² GOETHE J.W. *A metamorfose das plantas* p.79.

¹²³ SANTOS, L. R. *Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant* p.41.

conhecimento da natureza segundo um outro princípio, nomeadamente o das causas finais, porém sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade”.¹²⁴

É bom lembrar que um princípio regulativo da razão é ancorado subjetivamente por um conceito do entendimento que confirma sua validade. Trata-se de uma necessidade do pensar, não de um objeto. Ela diz respeito à natureza de nosso conhecimento humano, de um ser racional finito, segundo a idéia que temos dele. Esse princípio já havia sido definido por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

Para Kant, a explicação dos fenômenos só pode ser causal e o juízo teleológico é reflexivo, não determinante. Ou seja, não apreende um elemento constitutivo das coisas, mas um modo subjetivo, porquanto inevitável para o homem representá-las. É que o entendimento humano encontra limites bem precisos na explicação mecânica do mundo, sendo, pois, levado a recorrer a uma consideração complementar. Esta, contudo, nunca pode valer como explicação, e sua única função é ajudar a procurar as leis particulares da natureza. Este ponto de vista kantiano enquanto nega à conformidade a fins qualquer valor cognoscitivo e científico, atribui-lhe uma espécie de validade subjetiva, entre estética e moral, que se deve à limitação inevitável do conhecimento humano.

A conformidade a fins objetiva “é ou externa, isto é, utilidade ou interna, isto é, a perfeição do objeto”.¹²⁵ A conformidade a fins objetiva externa é relativa, traz consigo alguma utilidade ou conveniência e refere-se à relação entre os seres. Aqui temos um simples mecanismo da natureza através de um concurso de causar admiração, envolvendo recursos da natureza convergindo para o aproveitamento dos seres envolvidos. Exemplos disso podemos encontrar nos processos naturais de desenvolvimento dos rios em relação às suas margens, quanto ao resultado da corrente de suas águas para o solo ao seu redor. Mas a conformidade a fins objetiva que se fundamenta em uma conveniência, “não é uma conformidade a fins das coisas em si”.¹²⁶ A finalidade externa diz respeito à ordenação conjunta das várias coisas na natureza.

Admitindo-se que os homens devessem viver sobre a terra, os meios seriam indispensáveis, sem os quais não poderiam sobreviver nem mesmo como animais. Porém, como a finalidade externa de uma coisa com outra só pode ser considerada como fim

¹²⁴ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 301 p.221.

¹²⁵ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 44 p.73.

¹²⁶ *Ibidem*, 281 p.210.

natural externo, com a condição da existência do ser, à qual a coisa convêm, e como “isso nunca será descoberto mediante a simples observação da natureza, segue-se daí que a conformidade a fins relativa, ainda que forneça hipoteticamente indicações sobre fins naturais, não legitima nenhum juízo teleológico absoluto”.¹²⁷ Mas Kant explica que não é suficiente a consideração da conformidade a fins externa da natureza. Para Antônio Marques, o que Kant sublinha é que o princípio teleológico não é apenas uma finalidade relativa – tal como a erva existirá para preencher as necessidades do gado ou este para as necessidades alimentares do homem – mas sim, “uma finalidade absoluta que se apresenta, como tal, enquanto *produto da natureza*. Esta caracterização é muito importante: a natureza *produz* seres, absolutamente finalizados e que só como tal podem ser pensados”.¹²⁸

No § 64 Kant antecipa que para que se possa compreender algo como fim natural e interno, ou seja, para dizer que uma coisa existe como fim natural, é preciso que ela seja causa e efeito dela mesma. Kant tenta esclarecer a definição desta idéia de fim natural através do exemplo da árvore, que se reproduz a si própria, enquanto espécie e indivíduo.¹²⁹ Considera o processo de geração de outra árvore, no qual tem-se a conservação da árvore primitiva na espécie que é mantida; e o processo de crescimento, considerado como geração individual, através da transformação do que a natureza fornece para o seu desenvolvimento.

Mas é no parágrafo 65 que vamos encontrar explicitados os dois requisitos fundamentais que nos permitem considerar algo como fim natural. É aqui que diz que as coisas como fins naturais são seres organizados. Para tanto, as partes são possíveis apenas por sua relação com o todo. É preciso, também, que as partes da coisa estejam ligadas na unidade de um todo, sendo, reciprocamente, umas em relação às outras, causa e efeito de sua forma. Somente assim a idéia do todo pode determinar a forma e a ligação das partes.

Na primeira exigência temos a correlação de partes – todo. Kant precisa que as partes aqui só são possíveis em relação ao todo. É fácil perceber que para o caso de pensarmos um conjunto de sete pedras e o representarmos como um todo enquanto conjunto de sete unidades, não temos aqui propriamente uma correlação todo – partes. Temos um simples agregado, já que as partes internas não estão dependentes umas das outras para existirem como um todo. Kant, porém, como vimos, coloca uma segunda

¹²⁷ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 283 p.211.

¹²⁸ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant*, p.203.

¹²⁹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 287 p.213.

exigência de ligação: “deve exigir-se em segundo lugar que as partes dessa mesma coisa se liguem para a unidade de um todo e que elas sejam reciprocamente causa e efeito da sua forma”.¹³⁰ Aqui é preciso salientar que as partes devem produzir-se umas às outras reciprocamente em conjunto, tanto segundo a sua forma como na sua ligação, e assim produzam um todo a partir da sua própria causalidade. Trata-se de uma harmonia onde a própria existência das partes só é pensada em relação às demais e em função delas. Mas eu poderia pensar ainda assim num instrumento da arte e representar um tal produto simplesmente como um fim. Claro, mas há algo mais a ser considerado e que Kant explicita dizendo:

“Quando um órgão produz as outras partes (por consequência cada uma produzindo reciprocamente as outras), não pode ser instrumento da arte, mas somente da natureza, a qual fornece toda a matéria aos instrumentos (mesmo aos da arte). Somente então e por isso poderemos chamar a um tal produto, enquanto ser organizado e organizando-se a si mesmo, um fim natural”.¹³¹

Trata-se de uma organização que não pode ser comparada a nada conhecido, uma vez que, no dizer de Kant, é pouco se a designamos como um analogon da arte, ou talvez da vida, ou ainda de qualquer outra forma por nós conhecida. E, se quisermos uma comparação sugestiva, Kant lembra o funcionamento de uma máquina simples, conhecida por todos, o relógio.¹³² Aqui a relação entre as partes é real chegando a depender umas das outras para o perfeito funcionamento do todo. Mas esses minúsculos equipamentos não podem ser considerados como causa eficiente da produção dos demais. Resulta, portanto, que a causa produtora dos mesmos e de suas formas não estejam contidas na natureza desses materiais, mas fora deles, num ser que pode atuar segundo idéias de um todo possível mediante a sua causalidade. Também aqui não podemos esperar que uma peça seja capaz de produzir outra, ou que possa alterar sua constituição original. Mas, pelo contrário, enfatiza Kant, “podemos esperar tudo isto da natureza organizada. Um ser organizado é por isso não simplesmente máquina”.¹³³ Trata-se de uma contraposição entre uma força motora, presente na estrutura mecânica, e uma força formadora, própria dos organismos e que é capaz de se propagar a si própria.

¹³⁰ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 291 p.215.

¹³¹ *Ibidem*, 292 p.216.

¹³² *Ibidem*, 292 p.216.

¹³³ *Ibidem*, 292 p.217.

É claro que se pode dizer que levando em conta apenas o primeiro requisito apresentado por Kant, tanto um organismo quanto um objeto da arte são coisas determinadas segundo a funcionalidade das partes em relação ao todo. Mas, apenas um organismo pode ser chamado de produto natural dotado de finalidade objetiva, isto é, somente um organismo pode ser chamado de fim natural. Essa característica que torna o organismo capaz de gerar a si mesmo como espécie, coloca o organismo em um patamar único; já que, até o presente momento, não podemos contar, ainda, com máquinas capazes de procriar gerando outras máquinas semelhantes.

Afinal, estamos diante daquele questionamento que outrora tinha ocupado gerações inteiras envoltas nos problemas da concepção mecanicista em Biologia. Na verdade, as primeiras aplicações dos princípios da ciência mecânica ao estudo dos fenômenos biológicos podem ser localizadas no século XVII, tendo Descartes como um de seus expoentes fortes.¹³⁴ A partir de então, as controvérsias que marcaram o desenvolvimento de boa parte dos principais conceitos e teorias biológicas passaram, direta ou indiretamente, pela crítica à aplicação do mecanicismo para explicar os fenômenos biológicos. Descartes, devedor como era da teoria da dupla semente de Hipócrates, interpreta mecanicamente o processo da geração, fruto da mistura, no ato da cópula, dos líquidos seminais produzidos pelos progenitores. Para ele, as partículas seminais produzem o embrião segundo as leis gerais do movimento. A matéria seminal é da mesma natureza que a matéria ordinária que compõe os demais corpos naturais, ou seja, é inerte e não exibe qualquer qualidade vital especial.¹³⁵ Segundo Maurício de Carvalho, para garantir a diversidade das formas a serem geradas, Descartes postula uma grande variedade de formas para os corpúsculos envolvidos no processo. O elenco inicial básico de corpúsculos necessário para a formação dos embriões é mais ou menos o mesmo encontrado na produção do Universo, da Terra e de suas partes. Mesmo que seja necessário postular uma maior diversidade de formas para dar conta da complexidade orgânica, elas são sempre mais simples do que o organismo que formarão; ou seja, não há estruturas pré-formadas. Os movimentos necessários para a localização precisa dessas partes na estrutura orgânica são regidos pelas leis mecânicas. Em

134

DESCARTES, *Oeuvres philosophiques* p. 379-480. Tomo 1.

¹³⁵ **DESCARTES**, *Oeuvres: La description du corps humain* v. 11, p. 217-90.

resumo, trata-se de uma epigênese mecânica.¹³⁶ É sabido que o termo Epigênese designa a teoria sobre a geração dos animais, segundo a qual os órgãos de um ser vivo não estão pré-formados no óvulo ou no embrião, mas se originam *ex-novo* de uma matéria indiferenciada.¹³⁷ Essa teoria serviu como contraponto para uma outra chamada de preformismo, que, ao contrário, acreditava que os órgãos dos organismos já estão pré-formados no ovo e foi defendida por Leibniz, para quem Deus formou previamente as coisas de tal maneira que os novos organismos não passam de consequência mecânica de um organismo precedente. Seja como for, o que interessa aqui é a posição de Kant, para quem a epigênese tem a vantagem de atribuir à natureza uma ação própria que difere do simples desenvolvimento; desse modo, para ele, uma vez admitido o princípio teleológico para a produção dos seres organizados, só há duas hipóteses para explicar a causa de sua forma final: a do ocasionalismo, segundo a qual Deus intervêm em cada nova geração orgânica, ou a da harmonia pré-estabelecida, segundo a qual essa causa teria trazido para os produtos iniciais somente a disposição mediante a qual um ser orgânico produz o seu semelhante. Por sua vez, esta última pode ser ou teoria da pré- formação, ou evolução – se a geração for considerada como simples desenvolvimento de uma forma pré-existente – ou teoria da epigênese – se a geração for considerada como produção. Para Kant, a epigênese possui a enorme vantagem de considerar “a natureza como produtora por si mesma, e não como algo que se desenvolve. Assim com o menor uso possível de sobrenatural, deixa tudo o que se segue do primeiro começo à natureza”.¹³⁸ Aqui podemos ver o eco da influência do anatomista, fisiólogo e zoólogo Blumenbach, a quem expressamente Kant faz referência elogiando a sua atuação na demonstração e fundamentação da teoria da epigênese, e ao mesmo tempo deixar ao mecanismo da natureza uma participação indeterminável e, no entanto, indesmentível sob este princípio para nós insondável de uma organização original.

“É que ele explica com razão que não é racional que a matéria bruta se tenha formado a si mesma originalmente segundo leis mecânicas, que tenha saído da natureza da vida inanimada e que a matéria tenha podido desenvolver-se a si mesma na forma de uma conformidade a fins que a si mesma se preserva ao mesmo tempo deixa”.¹³⁹

¹³⁶ RAMOS, *Teleologia e ciências da vida na época das luzes: o finalismo na teoria da geração de Maupertuis* p. 262-272.

¹³⁷ WOLFF, *Theoria generationis*, p.22-29.

¹³⁸ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*,³⁷⁸ p.264.

¹³⁹ *Ibidem*, 379 p.265.

Antes Kant havia chamado a sua própria doutrina de “epigênese da razão pura”, ao admitir que as categorias do intelecto são o fundamento da possibilidade da experiência, ao contrário da doutrina tradicional, segundo a qual é a experiência que torna possível as categorias.¹⁴⁰ Seja como for, é preciso notar a influência exercida pela consideração do organismo vivo no desenvolvimento do pensamento kantiano. Para ele, permanece inteiramente legítimo e até meritório o direito, ou a obrigação, de procurar um tipo de explicação simplesmente mecânico de todos os produtos da natureza. Mas, na impossibilidade de o conseguirmos, limitados como somos pela própria constituição do nosso entendimento, reconhece a necessidade de submeter tal empreendimento a um princípio teleológico. Os seres organizados são os únicos que tem que ser pensados como possíveis enquanto fins da natureza e, por isso, como “aqueles que primeiramente proporcionam uma realidade objetiva ao conceito de fim” que é da natureza, não prático. Somente assim a Ciência da Natureza será dotada de um fundamento para uma teleologia. Chegamos a isso pelo fato de não podermos compreender *a priori* a possibilidade dessa causalidade, por nós desconhecida.

Kant vai assumir o seguinte princípio: “Um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e reciprocamente meio. Nele nada é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”.¹⁴¹

Em função da universalidade e da necessidade que o sustenta, não pode ter uma procedência empírica, mas deve ter como fundamento um princípio a priori, embora apenas regulador, mesmo que os fins não se encontrem em uma causa eficiente, mas somente na idéia daquele que julga. Kant considera como princípio geral da Ciência da Natureza: nada acontece por acaso. E, portanto, uma idéia deve estar no fundamento da possibilidade dos produtos da natureza. Trata-se de um princípio determinante supra-sensível, acima do mecanismo cego da natureza.

Tal é o princípio de juízo de finalidade interior nos seres organizados, reflexivo e não determinante no sentido empírico. Não nos é possível descer, do ponto de vista determinante, da idéia geral da organização a fatos particulares. Podemos apenas remontar da observação dos fatos particulares ao princípio geral. Como princípio regulador ele é um

¹⁴⁰ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 167.

¹⁴¹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 296 p. 218.

“*fio orientador*” indispensável para o exercício de compreensão dos seres vivos, “porém, sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade”.¹⁴² Este, pelo contrário, deve ser procurado até onde se puder. O que se deve sempre lembrar é que não se intenta fundamentar alguma espécie nova de causalidade, mas unicamente completar a insuficiência da causalidade mecânica com o fim de favorecer a pesquisa. É que, ao fazer Ciência da Natureza, não se deve colocar acima dela um ser inteligente que a tenha construído, mesmo que se fale em sabedoria, economia, providência e outras coisas desse gênero.

“O que se pretende é somente indicar desse modo uma espécie de causalidade da natureza segundo uma analogia com a nossa razão no uso técnico, para ter presente a regra pela qual tem que ser investigados certos produtos da natureza”.¹⁴³

Na Segunda Parte da Crítica da Faculdade de Julgar, na Dialética, é exposta em termos explícitos uma oposição entre o princípio da causalidade e o de finalidade, como antinomia da faculdade do juízo. “Tese: Toda produção de coisas materiais é possível segundo leis simplesmente mecânicas. Antítese: Alguma produção dessas mesmas coisas não é possível segundo leis simplesmente mecânicas”.¹⁴⁴

Na verdade, basta explicitar os limites considerados em cada uma dessas afirmações, para desfazer essa aparente oposição. Basta que se considere o juízo de finalidade como reflexivo e seu princípio não constitutivo, mas regulador. Depois lembrar os limites traçados. A explicação mecânica deve ser levada tão longe quanto possível, atendendo assim à capacidade de constituir verdadeiros objetos de conhecimento. Onde não se puder mais, faz-se necessário sobrepor a explicação finalista, sem querer com isso fornecer um conhecimento propriamente dito. O próprio Kant o diz com clareza:

“Toda a aparência de uma antinomia entre as máximas da autêntica forma de explicação física (mecânica) e da teleológica (técnica) repousa assim na confusão de um princípio da faculdade de juízo reflexiva com o da determinante”.¹⁴⁵

¹⁴² Ibidem, 301 p.221.

¹⁴³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 309 p. 225.

¹⁴⁴ Ibidem, 314 p. 229.

¹⁴⁵ Ibidem, 318 p. 231.

Se for necessário que haja uma harmonia entre as duas máximas do juízo, é preciso, portanto, que elas não digam respeito à mesma esfera de legislação. Para o entendimento discursivo é impossível a compreensão da forma do organismo. Mas ela pode ser julgada por “um tipo de causalidade que somente é possível através da razão”.

A situação aqui é semelhante à solução da terceira antinomia da *Crítica da Razão Pura*: para evitar contradição, a razão pensa o mesmo objeto segundo pontos de vista diversos, mas não contraditórios entre si. Assim, se o entendimento discursivo não pode compreender uma causalidade diversa da mecânica, a razão pensa uma causalidade de outro tipo que, se não pode ser empiricamente comprovada, é admitida sem contradição. Além da causalidade mecanicista do entendimento, temos também uma causalidade técnica, que dá conta de uma realidade que o mecanicismo não pode explicar. Sem pretendermos atribuir a esse princípio características determinantes, já que o juízo não pode afirmar a realidade objetiva de um organismo enquanto fim natural, devendo tal conceito servir apenas à reflexão. Dizendo em outras palavras: o conceito de uma causalidade técnica é referente apenas às faculdades do sujeito, não podendo adquirir realidade no fenômeno.

O recurso à técnica da natureza, Kant chama de procedimento da natureza em razão da semelhança com fins, a qual encontramos nos seus produtos. Essa técnica será intencional – se considerarmos a faculdade produtora da natureza segundo causas finais como uma espécie particular de causalidade – ou não intencional, se considerarmos a faculdade produtora como idêntica, quanto ao fundamento, ao mecanismo da natureza.

Kant é claro ao dizer que quando se fala em teleologia da natureza, trata-se a conformidade a fins como se fosse intencional “mas, todavia, simultaneamente de forma a atribuir esta intenção à natureza, isto é, à matéria”.¹⁴⁶ Na *Dialética da faculdade de juízo teleológica*, Kant como que ultrapassa os limites já postos na *Analítica* falando de um “certo pressentimento” de nossa razão ou, melhor dizendo, de um aceno que nos é feito pela própria natureza, de forma a que “pudéssemos até ultrapassá-la e ligarmo-nos a ela própria no ponto mais alto da série das causas (...) e tentarmos sondar antes aonde conduz este elemento estranho na Ciência da natureza, isto é, o conceito de fins da natureza”.¹⁴⁷ Vale salientar a linguagem simbólica de Kant quando atribui à razão um “pressentimento” e

¹⁴⁶ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 308 p. 225.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 330 p.331.

um “interesse” de saber até onde pode conduzir a reflexão sobre a conformidade a fins da natureza, como ampliação que quer culminar no incondicionado. Esse interesse reflete a própria natureza da razão enquanto “uma faculdade dos princípios que caminha para o incondicionado na sua exigência mais extrema”.¹⁴⁸ Daqui parte Kant para a distinção entre as duas espécies de sistemas: o idealismo e o realismo. A consideração de cada um deles será de extrema importância para compreendermos a posição de Kant que afirma a impossibilidade dos mesmos de realizar o que afirmam.

O idealismo, como vai colocar a não intencionalidade na conformidade a fins da natureza, conduz para caminhos de causalidade típicos de Epicuro e Demócrito, considerando a matéria na sua relação com as leis do movimento físico; ou por caminhos da fatalidade, atribuída a Espinosa na referência ao supra-sensível. A rigor, não seria um sistema da fatalidade, mas da necessidade. A ligação final do mundo deveria, de acordo com esse sistema, ser considerada não intencional, por que decorreria não do ser originário, mas da própria natureza.¹⁴⁹

Do realismo, que coloca uma intencionalidade na conformidade a fins da natureza, podemos considerar, segundo Kant, duas vertentes: o hилоzoísmo, que vai defender uma faculdade atuando segundo uma intenção sobre a vida da matéria; e o teísmo, para quem essa intencionalidade seria análoga à que um ser inteligente, vivendo originariamente, produz por si próprio.¹⁵⁰ Em nota, Kant lembra o fato das tentativas que sempre foram objeto das escolas filosóficas de todos os tempos, acerca das questões humanas. No caso da conformidade a fins, foram tentativas de todas as maneiras, desde a consideração de uma matéria sem vida até a de uma matéria viva. O que para ele não deixa de ser descabido, já que ele prefere distância de afirmações objetivas, optando por uma avaliação crítica do juízo em relação com as faculdades de conhecimento, “para fornecer ao seu princípio uma validade de uma máxima, a qual – ainda que não dogmática – seja, no entanto suficiente para o uso seguro da razão”.¹⁵¹

Como foi dito anteriormente, Kant afirma a impossibilidade dos sistemas de realizar o que afirmam, ou de explicar a natureza em relação às causas finais. Sua posição é clara,

¹⁴⁸ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 339 p.242.

¹⁴⁹ Cf KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 322 p.233.

¹⁵⁰ Cf KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 323 p. 233.

¹⁵¹ Ibidem, 323 nota p.233.

partilhando a opinião de que não temos que procurar na matéria um princípio de relações finais determinadas, restando apenas a consideração de um entendimento superior como causa do mundo. Não esquecendo que continuamos considerando um fundamento para a faculdade de juízo reflexiva, não podendo fornecer uma justificação objetiva. Mas, de onde vem essa exigência de um entendimento superior? O que podemos dizer de sua caracterização e de sua atividade como causa do mundo? Daqui somos remetidos por Kant para a raiz da questão:

“Segundo a constituição específica das minhas faculdades de conhecimento não posso julgar de outro modo a possibilidade daquelas coisas e a respectiva produção, senão na medida em que penso para aquelas uma causa que age intencionalmente, a qual é produtiva segundo a analogia com a causalidade de um entendimento”.¹⁵²

Kant caracteriza esse entendimento como sendo capaz de ir do todo para as partes. “Entendimento que, por isso, não contém em si a contingência da ligação das partes para tornar possível uma forma determinada do todo”.¹⁵³ Note-se aqui que essa caracterização do modo de funcionamento de um entendimento intuitivo é realizada por oposição ao funcionamento do nosso próprio entendimento discursivo. Se quisermos manter a conclusão da crítica de que só se conhecem fenômenos, e reconhecer que nosso entendimento discursivo precisa utilizar a noção de conformidade a fins para refletir sobre os produtos naturais organizados; então, é igualmente necessário, representar a possibilidade de um entendimento de uma outra espécie que possa compreender de outro modo a produção dos seres organizados. Nesse sentido, pensar um intelecto intuitivo para limitar a validade do conceito de finalidade, é sistematicamente tão necessário quanto foi assumir na primeira *Crítica*, o conceito de *noumenon* para restringir o conhecimento dos fenômenos.¹⁵⁴

Quer dizer que não se trata de afirmar a existência de uma tal causalidade que age intencionalmente. Mas, “é para nós inevitável atribuir à natureza o conceito de uma intenção, se é que pretendemos tão somente investigar os seus produtos organizados mediante uma observação continuada”. Esse conceito é uma máxima necessária para o uso

¹⁵² Ibidem, 333 p.239.

¹⁵³ Ibidem, 349 p.248.

¹⁵⁴ Ibidem 339 p.242.

empírico da razão. E, adotado um tal fio condutor podemos, então, tentar aplicar tal máxima à natureza enquanto totalidade. Somente assim poderemos descobrir muitas leis que não seriam descobertas de outra maneira, já que nossa capacidade não alcança o mecanismo interior da natureza.

Na *Crítica da Razão Pura* encontramos o que significa, para Kant, admitir a idéia de um ser supremo como reguladora:

“O ideal do ente supremo não é mais do que um princípio regulativo da razão, para considerar toda ligação do mundo tal como se surgisse da causa necessária mais suficiente de todas, a fim de na explicação dos fenômenos fundar sobre ela a regra de uma unidade sistemática e necessária segundo leis universais, e, portanto, não é uma afirmação de uma existência necessária em si”.¹⁵⁵

A Física leva em conta o mecanismo dos fenômenos naturais e procura explicá-los de acordo com esse mecanismo, mas, diz Kant, “a sua relação a fins, na medida em que este deva ser uma condição pertencendo necessariamente à causa, não pode ela de modo nenhum apresentar”.¹⁵⁶ É fundamental, no entanto, diz Kant, que se compreenda de uma vez por todas o seguinte:

“Não chegamos a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e, ainda menos, explicá-los. E isso é tão certo que se pode afirmar sem temer que é absurdo para o ser humano, nem que seja colocar uma tal hipótese ou esperar que um Newton possa ainda ressurgir para explicar, nem que seja somente a geração de uma folha de erva, a partir de leis da natureza, a qual nenhuma intenção organizou. Pelo contrário, deve-se pura e simplesmente negar esta perspicácia ao ser humano”.¹⁵⁷

Kant lança um alerta ao investigador da natureza para que seu trabalho não seja em vão. Ao tratar de seres organizados é necessário colocar como fundamento sempre uma organização original. A própria investigação acerca da anatomia das espécies que Kant sugere, lançando a hipótese de um parentesco real entre as formas vivas que proviriam de uma mãe original comum, bem como de um desenvolvimento contínuo da natureza desde a nebulosa primitiva até os homens, parece realçar este seu pensamento. Com efeito, segundo Kant, o pesquisador,

¹⁵⁵ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 647.

¹⁵⁶ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 310 p.226.

¹⁵⁷ Ibidem, 337-338 p.241.

“Tem que atribuir para este fim a esta mãe universal, uma organização relacionada com todas estas criaturas de um modo conforme a fins, porque de outro modo a forma final dos produtos dos reinos animal e vegetal não pode de modo nenhum ser pensada segundo a respectiva possibilidade”.¹⁵⁸

Aqui Kant é realmente claro acerca da necessidade do uso de princípios teleológicos. É o que afirma Antônio Marques¹⁵⁹ referindo-se à presença da colaboração entre a explicação mecânica e teleológica, a qual parece ficar a dever-se ao fato de o nosso entendimento não poder atingir a totalidade infinita das ações mecânicas da natureza e, por isso, deparar com a natureza contingente da legislação mecânica que lhe é permitida conhecer.

“Mas esta complementaridade não deverá advir, com certeza, de uma heterogeneidade original entre os dois princípios, pelo contrário, deverá exigir-se uma espécie de princípio comum: ambos os princípios (do mecanismo da natureza e da causalidade segundo fins) articulam-se num e mesmo produto da natureza, num único princípio superior e dele decorrem em conjunto”.¹⁶⁰

E pergunta ainda Antônio Marques:¹⁶¹ qual a natureza deste princípio comum? Decerto que ele não poderá ser conhecido, nem se poderá deduzir dele quaisquer conhecimentos em relação aos produtos da natureza. Somente o poderemos indicar como princípio transcendente, pensando também que ele será um objeto de conhecimento claro para um outro intelecto que possua o fundamento da infinitude das leis mecânico-naturais.

Assim, esse conhecimento não humano, que não podemos declarar impossível, mas que também não conheceremos alguma vez, situa-se propriamente no supra-sensível: “o princípio comum da dedução mecânica, por um lado, e da dedução teleológica, por outro lado, é o supra-sensível”.¹⁶² Aqui continuamos não autorizados a buscar marcas de uma divindade atuando na experiência. Combate, assim, mais uma vez o teísmo, que infere a existência de uma causa intencional do mundo a partir da observação da finalidade da natureza. Para Kant, essa é uma ilusão que ele tenta desfazer:

¹⁵⁸ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 370 p.260.

¹⁵⁹ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant*, p.215.

¹⁶⁰ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 358 p.253.

¹⁶¹ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant*, p.215.

¹⁶² KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 358 p.254.

“O certo é que, se devemos ao menos julgar o que nos é dado compreender mediante a nossa própria natureza (segundo as condições e os limites da nossa razão), não podemos nada mais que colocar um ser inteligente como fundamento da possibilidade daqueles fins da natureza, o qual é adequado a um fundamento subjetivo, mas intrinsecamente ligado à espécie humana”.¹⁶³

Quer dizer que não podemos ignorar o caráter subjetivo das faculdades, nem considerar uma razão que tivesse acesso ao *Ser – em si* das coisas. A crítica mostra que, o que cabe à razão, é perceber que o ser inteligente como fundamento do mundo, nada mais é do que uma admissão subjetivamente necessária, mas desprovida de qualquer caráter ontológico. É que sem pensar numa produção intencional não nos poderá ser permitido pensar em produtos organizados. Caso pensássemos em uma teleologia que nos desse um fim empírico, esta seria incompleta. Se o conceito de fim natural será sempre transcendente para o entendimento discursivo, sua compreensão só pode dar-se através de algo fora da natureza, como substrato: “Prova por isso que a teleologia não encontra nenhuma conclusão última para suas pesquisas senão numa teologia”.¹⁶⁴ Esse é justamente o tema do “Apêndice” à *Crítica da Faculdade do Juízo*.

As propriedades de um intelecto que age intencionalmente são atribuídas a Deus apenas analogicamente. Isso implica que não se está determinando objetivamente as propriedades de um suposto Deus, mas se está atribuindo analogicamente certas propriedades a ele, de modo que se obtenha um arcabouço conceitual básico, que permita refletir de um modo coerente sobre a conformidade a fins no mundo. Já nos *Prolegômenos* Kant deixa claro o que queria dizer ao se referir à consideração forçosa do mundo como fruto de um entendimento e de uma vontade supremos.

“Assim também o mundo sensível (ou tudo o que constitui o fundamento deste conjunto de fenômenos) se refere ao desconhecido que eu, pois, não descubro segundo o que ele é em si mesmo, mas segundo o que ele é para mim”.¹⁶⁵

Para Kant, esse é um conhecimento por analogia, significando “uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas inteiramente dessemelhantes”;¹⁶⁶ e não uma semelhança imperfeita entre duas coisas. Assim, por meio de uma tal analogia, é possível

¹⁶³ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 338 p. 242.

¹⁶⁴ Ibidem, 335 p. 240.

¹⁶⁵ KANT, *Prolegômenos a toda a Metafísica Futura* §56.

¹⁶⁶ Ibidem, §58.

conseguirmos um conceito de relação das coisas que nos são totalmente desconhecidas. “Mas o conceito de relação é aqui simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com a sensibilidade”.¹⁶⁷

Aqui devemos entrar na problemática sobre Deus. Dado que se pretende ultrapassar o pequeno mundo mecânico para considerar o grande mundo teleológico, que só pode ser compreendido por uma razão reflexionante, faz-se necessário remeter a um Criador. A própria idéia de Sistema só pode ser entendida se levarmos em conta a teleologia e a criação.

Antes de mais, não podemos senão concordar com Giovanni B. Sala, para quem o título de “destruidor das provas da existência de Deus” atribuído a Kant, é uma qualificação unilateral. Primeiro, porque ela parece levar à impressão de uma destruição voluntária, tal como a que podemos encontrar fartamente em autores que tentaram a todo custo banir Deus do cenário da vida humana, o que não pode ser encontrado em Kant; em segundo lugar, porque ela ignora o esforço positivo de Kant em busca do acesso a Deus, considerado uma das idéias da “mais alta finalidade da nossa existência” e chegando a ocupar um lugar central na reflexo kantiana. Na realidade, Kant lutou durante toda a sua vida pelo Absoluto pessoal a que nós chamamos Deus.¹⁶⁸

Segundo Urbano Zilles¹⁶⁹ Kant desenvolveu sua doutrina sobre Deus em confronto com Leibniz e Wolff, ainda no período pré-crítico. Nesse período, rejeita o argumento cartesiano fundado no conceito de universalidade da realidade mediante a distinção tradicional entre existência pensada e existência real. Mais tarde, ainda no período pré-crítico, refuta mais uma vez o argumento cartesiano: a existência não é predicado nem determinação de alguma coisa, mas é posição de algo. No período crítico (depois de 1770), realiza mudança em sua concepção. “Aquilo que considerava como fundamento da possibilidade real converte-se em ideal transcendental puramente subjetivo, que é a condição para compreendermos a possibilidade de coisas limitadas”.¹⁷⁰ Na *Crítica da Razão Pura* diz: “Há somente três espécies possíveis de provas da existência de Deus a

¹⁶⁷ Ibidem, §58.

¹⁶⁸ OLIVEIRA, M; ALMEIDA, C (Orgs). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. p 147.

¹⁶⁹ ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

¹⁷⁰ Ibidem, p.50.

partir da razão especulativa”¹⁷¹, referindo-se às provas ontológica, cosmológica e físico-teleológica:

- *Prova ontológica*: da idéia do ser perfeitíssimo deduz-se analiticamente a existência;
- *Prova cosmológica*: da contingência do mundo infere-se a existência do ser necessário;
- *Prova físico-teleológica*: da ordem e harmonia existentes no universo infere-se a existência de Deus como mente ordenadora.

Depois de examinar as três provas Kant mostra que não são concludentes. Parece que Kant faz girar a questão filosófica de Deus de uma tensão entre fé em Deus e um saber que demonstre a sua existência. É o que se depreende do esclarecimento que podemos encontrar na fase final de *O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*, obra onde a questão de Deus torna-se o tema central. Aqui ele conclui uma recapitulação crítica das provas da existência de Deus dizendo: “É totalmente necessário que nos convençamos da existência de Deus; mas não é assim tão necessário que a demonstremos”¹⁷². Esse sentimento repete-se na garantia oferecida por Kant no segundo Prefácio da Crítica da Razão Pura, onde admitiu que em questões de Deus, liberdade e imortalidade “tive que suprimir o saber para encontrar lugar para a fé”¹⁷³. Seus escritos sobre o assunto de Deus estão todos imbuídos entre crença em Deus e o saber demonstrativo de sua existência, o que podemos verificar até nas suas últimas reflexões. Com efeito, assim lemos no *Opus Postumum*:

“A natureza inteira clama ante a razão humana: há um Deus, quer dizer: um poder supremo que criou o mundo e o ordenou finalisticamente segundo regras; poder que não podemos representar senão por analogia com uma causa (percebida em nós quando referimos efeitos a fins) que tem entendimento. Por que por nossa faculdade de entendimento só podemos pensar para nós uma conexão entre as coisas segundo fins, impondo-se assim em nós, irresistivelmente, a idéia de uma causa suprema como suma inteligência”¹⁷⁴.

¹⁷¹ KANT, *Crítica da Razão Pura*, B 618.

¹⁷² KANT, *Único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus*. 163.

¹⁷³ KANT, *Crítica da Razão Pura* XXX.

¹⁷⁴ KANT, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*. XXI, 344 p. 127.

Para Kant, então, não podemos demonstrar racionalmente a existência de Deus; o que não equivale a dizer que Ele não existe. Aqui, mais uma vez, temos presente a preocupação kantiana com o respeito aos limites da razão, que, entretanto, tem a tendência natural de ultrapassar esses limites.

Aqui sigo Giovanni B. Sala, que apresenta muito bem o caminho do pensamento teológico de Kant nas suas múltiplas fase, repartindo-os em quatro blocos: as duas publicações de 1755, a *História natural geral e teoria do céu*, bem como a *Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*; a obra metafísica mais importante do período pré-crítico, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*; o capítulo terceiro no livro segundo da Dialética transcendental da *Crítica da Razão Pura*, que representa o tratamento crítico decisivo para a influência histórica da questão da existência de Deus; a prova moral, elemento positivo contrário à recusa da teologia especulativa, repetido várias vezes.¹⁷⁵

Primeiramente temos uma abordagem que se insere na tentativa de Kant de explicar mecanicamente a origem e construção do universo. Aqui encontramos aquela célebre passagem que resume a cosmogonia kantiana: “Dai-me matéria que com ela farei um mundo, isto é, dai-me matéria que irei mostrar-vos como dela deve resultar um mundo”,¹⁷⁶ numa tentativa de suplantação da teoria newtoniana da origem do universo da imediata mão de Deus, sem a colaboração das forças mecânicas da matéria. Porém, se razões naturais podem ser evocadas para a ordem e beleza do universo, para onde vai o recurso a um governo supremo? Não é que perca toda a força aquela antiga prova que parte da beleza e ordem do universo, mas Kant salienta aqui que não é a “incapacidade da Natureza” mas sim a sua insuficiência que prova Deus como sendo o seu criador: “existe um Deus precisamente porque a Natureza, mesmo no caos, só pode proceder regular e ordenadamente”.¹⁷⁷ Ao invés de terríveis meios de ataque, Kant vê nessas razões armas poderosas na luta contra os que parecem conduzir à negação de uma Sabedoria superior. Será mais fácil aceitar a ação dos elementos entregues a si mesmos, produzindo efeitos tão benéficos por um mero acaso, do que considerar elementos tão diversos numa ação combinada reconhecendo “uma origem comum, uma inteligência infinita na qual foi

¹⁷⁵ OLIVEIRA, M; ALMEIDA, C (Orgs.) *O Deus dos filósofos modernos* p 148.

¹⁷⁶ KANT, *Teoria do Céu* XXXIII: 1230 p. 27.

¹⁷⁷ *Ibidem* XXVIII: 1228 p.25.

esboçado o plano geral das propriedades essenciais de todas as coisas?” Se as marcas dos vários agentes naturais fossem inevitáveis, em si e independentemente, que espantosa casualidade, ou antes, que impossibilidade não existiria para que as suas tendências naturais se resumissem a uma combinação admirável, como se uma escolha hábil tivesse presidido à sua reunião! Em vão procuraremos aqui qualquer aceno à ação de Deus nos fenômenos singulares, já que a relação é com um Deus “no qual esteja contida a origem de todos os seres e das leis primitivas das suas ações”.¹⁷⁸ Existe sim um ordenamento, mas a própria natureza se encarrega de buscá-lo por uma via puramente mecânica, já que foi constituída para tanto. Por que razão a matéria obedece precisamente a leis que têm por finalidade uma tão maravilhosa ordenação? E mesmo reconhecendo certas semelhanças do seu sistema com as idéias de Epicuro, Leucipo e Demócrito, Kant defende diferenças essenciais suficientes para levar a resultados opostos. Com efeito, em 1763, expressa de maneira clara essa relação, sobretudo no que concerne à conclusão da existência de um autor do mundo. Para os defensores do atomismo antigo, o movimento era eterno e sem criador, e o choque, a fonte abundante de tanta ordem, um acaso e uma contingência, para o qual não se encontra nenhuma causa. Aqui, uma lei reconhecida e verdadeira da natureza, por um pressuposto muito compreensível, conduz com necessidade para a ordem, e porque se encontra aqui um fundamento determinado da oscilação para a regularidade, e alguma coisa que mantém a natureza no trilho da conveniência e da beleza, somos levados a suspeitar de um princípio a partir do qual se possa compreender a necessidade da relação com a perfeição. Giovanni B. Sala assim o expressa:

“Precisamente porque a ordem e finalidade resultam da matéria, a prova físico-teológica na versão de Kant atinge não apenas um Mestre-de-obras do Universo, como no caso da Físico-teologia, sua contemporânea, mas também um autor do Universo que criou a própria matéria com as suas forças e leis, portanto, um *Criador* do Universo”.¹⁷⁹

Em segundo lugar vemos que, no contexto da discussão do princípio da razão suficiente de Leibniz, Kant aceita o princípio do fundamento da existência no âmbito do ente contingente, não, porém, para o ente necessário. Na *Nova explicação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico*, encontramos sua discordância no que concerne à

¹⁷⁸ Ibidem XXII: 1226 p.23.

¹⁷⁹ OLIVEIRA, M; ALMEIDA, C (Orgs.) *O Deus dos filósofos modernos* p. 150.

tese geral encontrada em alguns filósofos modernos de que “Deus contém em si a razão da sua própria existência”. Não devemos ver aqui pura e simplesmente uma negação do conceito de “causa sui” de Espinosa. No caso, Kant quer chamar a atenção para o fato de que, ao considerarmos que alguma coisa contém em si a razão da sua existência, estamos a dizer que ela é causa de si mesma. Na usual noção de causa está implicada também a noção de anterioridade; assim como a noção de efeito carrega a noção de algo posterior. Tomadas nesse sentido, estaria afirmando que aquela coisa é anterior e posterior a si mesma, o que para Kant é um absurdo.¹⁸⁰ Podemos entender aqui a preocupação kantiana de banir qualquer coisa anterior à existência de Deus, de onde se pudesse extrair alguma dependência ou dedução a priori. Mas isso não diminui o mérito da procura por um fundamento para o conhecimento que possa nos levar a conhecer a priori a sua existência, apesar de não admitir nenhum fundamento ontológico para isso. Com efeito, vamos encontrar na proposição VII a prova apriorística da existência de Deus, que Giovanni B. Sala, seguindo Josef Schmucker, chama “prova ontoteológica”; referência clara à ontoteologia, posição metafísica que faz apelo ao conceito do “ser necessário e perfeitíssimo”, como um conceito significativo e instanciado, referindo-se a um ser que é fundamento de sua própria existência e que é a razão última da existência de todas as coisas.¹⁸¹ Kant o expressa com o enunciado seguinte: “Existe um ser cuja existência precede a possibilidade de si mesmo e de todas as coisas e do qual, por isso, dizemos que existe de modo absolutamente necessário. Esse ser é chamado Deus”.¹⁸² O que fornece a base da argumentação é o conceito do possível com seu elemento formal e material. Assim, ele considera que o nosso entendimento pode criar conceitos de possibilidade mediante a combinação de elementos materiais, os quais não poderiam ser dados ao nosso pensamento, se não existissem em algum lugar. Daqui resulta que:

“Nada pode ser concebido como possível, a menos que exista e mesmo que exista de um modo absolutamente necessário, o que acontece realmente em qualquer noção possível (uma vez que de outro modo nada seria possível, isto é, nada seria mais do que impossível). É, além disso, necessário que esta realidade que existe de todas as maneiras seja reunida num único ser”.¹⁸³

¹⁸⁰ KANT, *Textos pré-críticos*, Proposição VI, 45.

¹⁸¹ OLIVEIRA, M; ALMEIDA, C (Orgs.) p.152.

¹⁸² KANT, *Textos pré-críticos*, Proposição VII, 46.

¹⁸³ Ibidem, Proposição VII, 46.

Kant ainda prossegue tentando provar que esses conteúdos reais dos conceitos de possibilidade constituem a essência infinita e única a que chamamos Deus. Ele parte da suposição dessas matérias distribuídas em várias coisas existentes, o que levaria cada uma dessas coisas a uma existência limitada, coisa que não convêm ao absolutamente necessário. Assim, essas realidades só existiriam de um modo contingente, já que para que exista necessidade absoluta é necessário que elas existam sem limitações. O que leva Kant a concluir:

“Como a pluralidade de um semelhante ser seria, na medida da possibilidade da nossa imaginação, a repetição de um certo número de exemplares, e uma vez que a contingência se opõe à necessidade absoluta, é preciso concluir que existe um Deus e um Deus único, princípio absolutamente necessário de toda a possibilidade”.¹⁸⁴

Em terceiro lugar, consideremos a obra mais característica, onde a questão de Deus é tema central: “*O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*”. Aqui encontramos uma nova versão da “prova ontoteológica” com uma consideração preliminar acerca da existência em geral, uma vez que a prova levará à afirmação do possível como pressupondo um existente. Kant irá transformar a noção de Leibniz sobre a possibilidade fazendo seu elemento real não se garantir apenas pela ausência de contradição, mas exigir uma matéria dada previamente como pensável e reconhecida como efetivamente existente, para que nela, em seguida, o pensamento possa verificar o acordo ou desacordo entre as substâncias. Esse é o ponto de partida da argumentação e significa que ele entende o possível não mais como algo prévio, mas sim como algo de derivado e subordinado ao existente. E “a existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma”; antes “é a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado que, enquanto tal, é posto sempre de um modo meramente relativo em face de uma outra coisa”.¹⁸⁵ Em seguida há a necessidade de que exista algo, já que aquilo de que toda a possibilidade foi suprimida é pura e simplesmente impossível. Se toda existência é negada, toda a possibilidade é também suprimida e, conseqüentemente, se torna impossível que absolutamente nada exista. Assim vemos Kant deduzir o ente necessário do fato de não podermos suspender a possibilidade e conceber

¹⁸⁴ Ibidem, Proposição VII, 47.

¹⁸⁵ KANT, *Único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus*, I 73 p.50.

essa necessidade como “real e absoluta”,¹⁸⁶ à qual é atribuída as qualidades de ser único, imutável, eterno e conter a realidade suprema.

Como a intenção aqui é apresentar uma prova de Deus, vemos Kant ir além na sua argumentação ontológica e passar para uma existência determinada. Resumindo, poderíamos apresentar assim o itinerário percorrido até aqui do seguinte modo: visto que já foi determinado que temos que aceitar uma existência como existência necessária, precisamos saber se podemos determina-la de forma a reconhecer nela os atributos de Deus. Dito de outra maneira: a esta coisa necessariamente existente convirão todos aqueles atributos cujo conjunto designamos com a palavra “Deus”? É exatamente a legitimidade dessa passagem que Kant tenta mostrar na última observação da primeira parte que constitui o argumento propriamente dito. Tomadas propriedades da realidade finita existente, capazes de serem conhecidas através da experiência, tais como entendimento e vontade presentes no ser humano, ao mesmo tempo material e espiritual, Kant nos interpela sobre a falta delas no ser necessário. Estando presente em alguns seres e inexistente no ser necessário, a consequência seria maior do que o próprio fundamento. É fácil entender que se o ser supremo não tem, ele próprio, entendimento e vontade, e outro ser posto por ele os possui, relativamente a estas propriedades, este ser estaria à frente do ser supremo. “Porém, porque a consequência nunca pode ultrapassar o fundamento, o entendimento e a vontade deveriam residir como propriedade na substância simples e necessária, quer dizer, ela é um espírito”.¹⁸⁷ Além disso, consideradas a beleza, a ordem e a perfeição presentes na natureza, somos levados a pressupor uma vontade conforme com o entendimento. De maneira análoga, quando pensamos na organização de jardins, parques, alamedas e estruturas ordenadas existentes, relacionamos tudo isso com um entendimento que os projetou e uma vontade que os levou a cabo. Conclui Kant:

“Existe algo de pura e simplesmente necessário. Este é uno no seu ser, simples na sua substância, um espírito quanto à sua natureza, eterno na sua duração, imutável na sua constituição, totalmente suficiente no que diz respeito a todo o possível e a todo o efetivo. Existe um Deus”.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ibidem I 82 p.62.

¹⁸⁷ Ibidem I 88 p.70.

¹⁸⁸ Ibidem I 89 p.71.

É importante ter em mente que o presente argumento da existência de Deus está construído de tal modo porque qualquer coisa é possível. Isso implica que se trata de uma prova que pode ser perfeitamente apresentada a priori, sem pressupor a nossa existência, nem a de outros espíritos, nem a do mundo das coisas. “De fato, ela é retirada da característica interna da necessidade absoluta. Reconhece-se, deste modo, a existência deste ser a partir daquilo que, efetivamente, constitui a sua absoluta necessidade”.¹⁸⁹ Mas Kant não encerra aqui o seu trabalho e tenta uma conexão com a prova físico-teológica, que parte a posteriori da ordem e finalidade do mundo. Mas, se todo o nosso conhecimento não pode conduzir-nos para além do que nos é dado pelos sentidos, o postulado de um ser infinito que garantiria a ordem e a harmonia do mundo só pode ser assegurada. De onde me viria a prova de que um tal ordenador é Deus? Como lembra Carlos Morujão, na Introdução ao *Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*¹⁹⁰ se o pensarmos, à maneira mais de Wolff do que de Leibniz, como aquele que garante, simplesmente, a ordem e a harmonia do mundo material, não estaremos, por isso mesmo, a dizer que a existência bruta deste último é independente daquele ser e que poderia ser diferente daquilo que é? Continuando esse raciocínio, um ser que não tivesse criado essa matéria sobre a qual incidirá o seu poder organizador, talvez um pouco à maneira do demiurgo do *Timeu* de Platão, poderia ainda merecer que o chamássemos Deus? Para Kant “se deve atribuir às coisas da natureza, mais do que habitualmente se faz, uma maior possibilidade de produzir as suas conseqüências de acordo com leis gerais”.¹⁹¹ É que, saídas da natureza divina, as leis da natureza são capazes de mais efeitos harmoniosos do que aqueles em que de ordinário se pensa. Assim, para o caso de termos que recorrer a uma demonstração da existência de Deus, esta terá de ser, segundo Kant, rigorosamente a priori. Ou seja, qualquer prova que se tente elaborar partindo de argumentação a posteriori, não será capaz de garantir que é de Deus que se trata na conclusão e, ainda mais, não terá a força para enfrentar outro tipo de argumentação que se ativesse ao mecanismo das causas eficientes.

Quando da apresentação de um resumo da sua Cosmogonia, intitulada “Uma hipótese de explicação mecânica da origem dos corpos do mundo e das causas dos seus

¹⁸⁹ Ibidem I 91 p.73.

¹⁹⁰ Ibidem p.28.

¹⁹¹ Ibidem II 115 p.102.

movimentos”, Kant reafirma uma vez mais o que já havia deixado claro em 1755 acerca da sua maneira de fazer Ciência da Natureza. Naquela ocasião já havia dito que seu projeto só foi traçado depois de ter aquietado a sua consciência do ponto de vista religioso e seu zelo ser redobrado quando viu, a cada passo em frente, as nuvens, que pareciam esconder monstruosidades atrás de suas trevas, dissiparem-se, deixando aparecer a majestade do Ser supremo ostentando o brilho de uma luz mais viva. Diante das objeções que, por certo, seu trabalho levantaria, mostra-se sereno.

“Sinto uma tão grande firmeza na minha crença na infalibilidade das Verdades divinas que, conquanto reconheça algum fundamento em tal objeção, a consideraria suficientemente refutada por elas e rejeitaria tudo que as contradissesse. Mas, a feliz concordância que encontro entre o meu sistema e os princípios da Religião dá à minha convicção, perante estas dificuldades, uma tranqüilidade inabalável”.¹⁹²

Aqui vemos reforçadas suas convicções, de modo a não deixar nada a desejar aos que defendem os direitos de criação do Ser supremo. Seu intento é abrir um campo mais livre à filosofia natural, deixando o mais claro possível que seu tipo de explicação pode “ser visto como concordante com o conhecimento de um Deus sábio”.¹⁹³

É aqui também que vemos Kant resumir em poucas linhas os traços essenciais da chamada Hipótese de Kant-Laplace, a que me refiro, embora de passagem. Segundo alguns, a mecânica de Newton deixou em aberto um problema que precisava ser resolvido. Qual a razão pela qual as partículas elementares da matéria, animadas de um movimento aleatório e submetidas unicamente à lei da atração, deram origem ao Universo organizado tal como agora o vemos? Newton tentou se sair do impasse deixando esse feito maravilhoso por conta da ação direta de um Deus geômetra e arquiteto que tudo ordenou, conforme podemos depreender de suas palavras:

“Todas as coisas materiais parecem ter sido compostas das partículas duras e sólidas mencionadas antes, variadamente associadas na primeira criação pelo conselho de um Agente inteligente. Pois, convinha Àquele que as criou colocá-las em ordem. E, se Ele assim fez, é não-filosófico procurar por qualquer outra origem do mundo, ou pretender que este deveria se originar a partir de um caos

¹⁹² KANT, *Teoria do Céu*, Prefácio p. 20.

¹⁹³ KANT, *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*, II 148 p.138.

pelas leis da Natureza; apesar de que, uma vez sendo formado, ele pode continuar por essas leis durante muitas épocas”.¹⁹⁴

Kant e Laplace imaginam uma espécie de nebulosa primitiva, uma quantidade de matéria dispersa pelo campo estelar, a partir da qual se formaram as nebulosas que hoje conhecemos, incluindo a Via Láctea e, nela, o sistema solar.

Um quarto texto precisa ser apontado aqui, exatamente o famoso capítulo teológico da *Crítica da Razão Pura*, e sua refutação das três provas: ontológica, cosmológica e físico-teológica da existência de Deus. Culmina aqui o itinerário de Kant relacionado à questão do conhecimento de Deus, realçando a impossibilidade de qualquer prova mediante a razão especulativa e conseqüente recusa da teologia racional.

É bom lembrar que a destruição das provas da existência de Deus não destrói a fé nele, nem instaura o ateísmo. Deus permanece como idéia puramente reguladora. A pergunta salta a queima-roupa: mas como pode corresponder uma realidade a esta idéia puramente reguladora? Kant responde: pela razão prática, ou seja, não o sei pela ciência, mas pela moral.¹⁹⁵ Reconhecimento antigo, expresso já em 1766, quando já aparece a excelência da moral, “cuja simplicidade pode dispensar muitas sutilezas da argúcia, sendo somente ela conveniente ao homem em qualquer estado, na medida em que o conduz sem rodeios a seus verdadeiros fins”.¹⁹⁶ E podemos encontrar ainda na *Crítica da Razão Pura* uma primeira tentativa de elaboração deste acesso a Deus através da razão prática.

É necessário entender como Kant coloca a existência de Deus como um postulado da razão prática ligando-a ao sumo bem, que é o objeto da lei moral. Dessa maneira, diz Kant,

“A lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha e, sim,

¹⁹⁴ NEWTON / LEIBNIZ. Coleção *Os Pensadores*. Óptica- Livro III p.55.

¹⁹⁵ ZILLES, *Filosofia da religião* p.51. Podemos acrescentar ainda: “Pela *razão pura* conheço o que é, pela *razão prática* o que deve ser. Diz que moralmente é necessário aceitar a existência de Deus. Assim o que não se pode provar pela razão pura torna-se um *postulado* da razão prática. Depois de eliminar Deus da ordem do pensamento e da realidade, postula a existência de um Deus justo que fundamente a relação entre virtude e felicidade”.

¹⁹⁶ KANT, *Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*. II 373 p.217.

enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma que, apesar disso, têm que ser consideradas mandamentos do ser supremo...”.¹⁹⁷

Ou seja, Deus, para Kant, é um postulado da vida moral: sua existência é requisito para a realização do bem supremo, da união de virtude e felicidade, que não se verifica na atuação das leis naturais. Na verdade podemos ver aqui uma subordinação de princípios: dever para nós da promoção do sumo bem, vinculado à possibilidade desse sumo bem que só ocorre sob a condição da existência de Deus. É o que Kant procura deixar claro:

“O sumo bem só é possível no mundo na medida em que for admitida uma causa suprema da natureza que contenha uma causalidade adequada à disposição moral... Logo, a causa suprema da natureza, na medida em que tem que ser pressuposta para o sumo bem é um ente que mediante entendimento e vontade é a causa da natureza, isto é, Deus”.¹⁹⁸

Na *Crítica da Faculdade do Juízo*, §§ 86-91, temos uma confirmação desta interpretação do postulado de Deus. A visão teleológica da realidade é tal que a subordinação da natureza à realização do bem supremo conduz a uma teologia moral. Aqui, porém, Kant não retoma pura e simplesmente a crítica das provas da existência de Deus. Vemos uma análise nova da única prova que vai lhe interessar desta vez, a prova físico-teleológica. Chega a dizer que “esta prova moral não é por assim dizer um argumento inventado de novo, mas, quando muito, é somente uma nova discussão do mesmo”.¹⁹⁹ É claro que ele não pretende mostrar que a moralidade se anuncia na reflexão teleológica. Parece lhe interessar antes encontrar a articulação entre esta reflexão e a teologia moral, único pensamento de Deus lícito a um conhecimento finito como o nosso.

Na verdade fala de uma teologia física (§ 85), como tentativa da razão para concluir, a partir dos fins da natureza, a causa suprema da natureza e de seus atributos; e de uma teologia moral, ética, como “tentativa de deduzir aquelas causas e as respectivas qualidades a partir do fim moral de seres racionais na natureza”.²⁰⁰ Porém afirma que a teologia física, mesmo estendida quanto for possível, será sempre incapaz de revelar acerca de um fim terminal criação. Ela pode até justificar o conceito de uma causa inteligente do mundo,

¹⁹⁷ KANT, *Crítica da Razão Prática*. 233 p.208

¹⁹⁸ Ibidem, 225-226 p.202.

¹⁹⁹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 438, p.298.

²⁰⁰ Ibidem, 400 p.277.

como único conceito da possibilidade das coisas, mas poderia determinar esse conceito? Não, afirma Kant, “nem de um ponto de vista teórico, nem prático”.²⁰¹ Mas, e por que não? É que na teologia física nós temos a referência a fins vista apenas como condicionada na natureza, não podendo por isso questionar o fim para o qual a própria natureza existe.

Mas, como foi dito anteriormente, Kant, além de uma teologia física, faz referência também a uma teologia moral. No § 86, vai explicitar melhor e começa por um questionamento que até o entendimento mais comum não pode escapar de fazer, no caso de refletir sobre a existência das coisas e de si mesmo no mundo: tudo o que existe, todas as coisas, entes, mundo e etc, seriam nada, se não existissem para elas o homem. “O que significa que, sem o homem, a inteira criação seria um simples deserto, inútil e sem um fim terminal”.²⁰² Isso, porém, não se dá em relação à faculdade de conhecimento, nem em relação ao sentimento de prazer, mas somente em relação à faculdade de apetição. É o que deixa claro no trecho que segue:

“... É somente a faculdade de apetição, mas não aquela que o torna dependente da natureza (através dos impulsos sensíveis), nem aquela em relação à qual o valor da existência assenta no que ele recebe e goza, mas sim o valor que somente ele pode dar a si próprio, e que consiste naquilo que ele faz, no modo e segundo que princípios ele atua, não enquanto membro da natureza, mas na *liberdade* da sua faculdade de apetição, isto é, só uma boa vontade é aquilo pelo qual unicamente a sua existência pode ter um valor absoluto e em relação ao qual a existência do mundo pode ter um fim terminal”.²⁰³

Evocar uma boa vontade novamente parece fácil até ao entendimento mais comum. Outrora, como hoje, não há mistério na consideração do desperdício de tanto talento, capacidade e possibilidade no homem desprovido de boa vontade e que Kant chama de “um objeto desprezível, se o considerarmos no seu interior”.²⁰⁴

Referindo-se a um fim terminal da criação, sob a regência de leis morais, esse homem mau terá que perder o seu fim subjetivo, a felicidade. Kant vai mais longe e afirma que, se vemos arranjos finais no mundo e os subordinarmos os fins a um fim terminal veremos que não se trata de um fim da natureza, mas do último fim da criação.

²⁰¹ Ibidem, 402 p.278

²⁰² Ibidem, 410 p.282.

²⁰³ Ibidem, 411 p.283.

²⁰⁴ Ibidem, 412 p.283.

“Do fim da sua existência em todas as respectivas disposições, por conseguinte do último fim da criação, sob a qual somente pode ter lugar um fim terminal, isto é, o fundamento de determinação de uma inteligência superior para a produção dos seres no mundo”.²⁰⁵

Da consideração de um mundo que tivesse por base uma constituição de seres sem vida, ou mesmo com vida, mas desprovidos de racionalidade, não poderíamos extrair nenhum valor. Mas, Kant lembra que é uma característica peculiar da lei moral o fato de prescrever à razão algo como fim. E temos que admitir uma causa do mundo moral (um autor do mundo) para nos propormos um fim terminal conforme à lei moral; na medida em que esta afirmação é necessária assim também se deve admitir necessariamente que existe um Deus. Em nota Kant adverte:

“Este argumento moral não deve fornecer qualquer demonstração objetivamente válida da existência de Deus, nem demonstrar ao cético que existe um Deus, mas sim que, se ele quiser pensar conseqüentemente de um ponto de vista moral, terá que aceitar este princípio entre as máximas da sua razão prática”.²⁰⁶

Aqui Kant reitera os argumentos da *Crítica da Razão Prática*, sobre a necessidade moral da existência de Deus. Diz que a realidade de um autor supremo, legislador moral, é assim suficientemente provada pelo uso prático da nossa razão, sem que se determine alguma coisa teoricamente em relação à sua existência.

E também vemos uma insistência de Kant na relação homem – fim terminal – leis morais – criação. Se deve haver um fim terminal que a razão tem que indicar, este não pode ser outro senão o homem sob leis morais. Em nota, torna a dizer, quase com as mesmas palavras:

“Afirmo-o com determinação: sob leis morais (...) É só do homem sob leis morais que podemos dizer, sem ultrapassar os limites da nossa compreensão: a sua existência constitui o fim terminal do mundo”.²⁰⁷

²⁰⁵ Ibidem, 413 p.284.

²⁰⁶ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 425 nota p.290. Pode-se acrescentar ainda: “Não se deve dizer com isso que é necessário para a moral admitir a felicidade de todos os seres racionais do mundo de acordo com a respectiva moralidade, mas sim que é pela moralidade que é necessário admitirmos isso. Por conseguinte é um argumento *subjetivamente* para o ser moral”.

²⁰⁷ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 422 nota p.289.

É preciso entender bem como se dá o desenvolvimento desse raciocínio. Antônio Marques²⁰⁸ lembra que a finalidade externa é uma hipótese, uma fraca hipótese sem fundamento, pelo menos enquanto não se encontre o fim último. Por outro lado, ela deve ser conduzida sob o domínio de um fim natural interno, de algo que, por si e segundo a respectiva *forma interna*, possa ser considerado um *fim natural*. Isso é o que Kant procura desenvolver no § 82, que tem o título de *Do Sistema Teleológico nas Relações Exteriores dos Seres Organizados*. Pelo título podemos captar logo a intenção de Kant. Ele retoma a problemática da finalidade externa subordinando-a à finalidade natural interna. Vejamos suas palavras: “Por conformidade a fins externa entendo aquela pela qual uma coisa da natureza serve a outra como meio para um fim”.²⁰⁹ Para ele, as coisas que não possuem qualquer conformidade a fins interna ou que não a pressupõem para a sua possibilidade, por exemplo, terras, ar, água etc., podem, não obstante exteriormente, isto é, em relação a outros seres, possuir uma grande conformidade a fins. Porém estes têm que ser sempre seres organizados, isto é, fins naturais, pois de outro modo também aqueles não poderiam ser ajuizados como meios. Assim a água, o ar e as terras não podem ser considerados como meios para a formação de montanhas, já que em si não contêm absolutamente nada que exige um fundamento da respectiva possibilidade segundo fins.

Antônio Marques, analisando o referido parágrafo, lembra que neste exemplo, as montanhas não são seres organizados e, por isso mesmo, não podem servir como fim, em relação ao qual, outros seres se disponham. É que só um organismo pode constituir a partir de si próprio uma rede de finalidades externas: ele poderá ser como que o começo de uma série de causas finais, e só em relação a esse começo se pode dizer faz sentido ligar um conjunto de objetos em que “uma coisa da natureza serve para uma outra como meio para um fim”.²¹⁰

Mas o que significa essa subordinação da finalidade externa ao organismo? Se pensarmos uma natureza sob a forma de uma série de seres ligados por uma finalidade externa, encontraremos facilmente o fim da série; mas se pensarmos uma outra natureza, constituída por um conjunto ou agregado de átomos organizados, que poderão eventualmente, se o sujeito quiser, ser fins em função do qual se disporão outras coisas, a

²⁰⁸ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant* p.346.

²⁰⁹ KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 378-379 p.265.

²¹⁰ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant* p.347.

subordinação seria, então, a passagem de uma para a outra. Na primeira hipótese teríamos um mundo em degraus que poderiam conduzir a um fim da natureza; na segunda hipótese, se podemos estipular fins em função dos organismos que quisermos, teremos uma natureza com vários centros, sem uma hierarquia específica. Antônio Marques pergunta: “O que fazer com uma natureza destas em que todos os organismos possuem a mesma qualidade de se constituírem como fins em função dos quais se dispõem os outros seres?”²¹¹

Na realidade, levando em conta um certo nivelamento de todos os organismos, não poderíamos pensar um organismo que se afirmasse como fim dos fins, ou que, pelo menos, possa ser colocado numa situação hierárquica superior. Aliás, a este respeito Kant é bem claro: “se percorrermos a natureza completamente, não encontramos nela, enquanto natureza, nenhum ser que pudesse reivindicar o privilégio de ser fim terminal da criação”.²¹²

Seguindo Antônio Marques, pensamos encontrar aqui, nesta uniformização de todos os seres da natureza, a manutenção do abismo entre os dois domínios da razão, a natureza e a liberdade. Qual é a saída para superar esse abismo? É possível entrever uma, exatamente na descoberta de um *fim último*, que inclui no seu próprio conceito o significado de uma mediação ou de uma posição intermediária que fecha uma série e aponta para uma outra.

Kant, então, tenta determinar esse fim último, de maneira a excluir qualquer traço de finalidade externa. Como faz isso? Cuidadosamente isola o único ser que possui a capacidade de definir fins e impô-los à natureza, para depois colocá-lo como fim último. Na verdade, o que Kant faz é ir considerando os vários seres vegetais, minerais, animais... e lançar sobre eles a pergunta: “para quê existem?” Depois de eliminar todas as relações finais que poderiam ser estabelecidas sobre os diferentes seres (como os vegetais para os herbívoros, estes para os carnívoros, por exemplo), chega a um para quem a pergunta deixa de ter resposta afirmativa, no domínio da natureza. É o que ele mesmo esclarece:

“Finalmente aparece a pergunta: Para que servem todos estes precedentes reinos da natureza? Para o homem e para o diverso uso que a sua inteligência lhe ensina a fazer de todas aquelas criaturas: e ele é o último fim da criação aqui na terra, porque é o único ser da mesma que pode realizar para si mesmo um conceito de

²¹¹ MARQUES, *Organismo e sistema em Kant* p.348.

²¹² KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 282 p.267.

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”.²¹³

Para Antônio Marques, o fim último encontra-se, pois, no momento em que se verifica que o homem como ser racional consegue, por um lado, constituir um sistema de fins naturais e, por outro, refletir na sua própria razão como domínio de fins autônomo, mas simbolizado na natureza.²¹⁴ Para ele, o que Kant diz é que, por sua vez, o último fim da natureza que é o ser racional se transforma em fim último quando este compreender e desejar estabelecer entre si e a natureza uma relação final, de tal modo que fique aí preservada a autonomia da razão.

Sinteticamente, poderíamos resumir todo esse processo utilizado por Kant para a determinação do fim último da natureza, dizendo que essa determinação não se alcançaria através de uma série de coisas ligadas como meios para determinados fins, como mostra a crítica que ele faz da finalidade externa. Antes, a finalidade externa está sempre subordinada a uma finalidade interna, ou seja, só em relação a organismos é possível construir uma cadeia de seres ligados teleologicamente. A pergunta “para quê?” colocada aos seres naturais, demonstrou que só o ser humano não era determinável como meio para qualquer outro ser natural colocado como fim, além de ser o único capaz de fazer um conceito de fim. Isto posto, teremos que caminhar ainda lado a lado com Kant, para fazer o caminho que ainda resta, como consequência dos passos dados até aqui. Qual é, para ele, o significado que este conceito pode encerrar? Deixemos que Kant mesmo o diga: “O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo a *cultura* do homem”.²¹⁵

Mesmo admitindo que a finalidade da natureza seja a felicidade da nossa espécie, tal felicidade não poderia ser alcançada na terra, por que a natureza em nós não está disposta nesse sentido. Além de sermos ávidos na satisfação da posse e do gozo, escravos de uma insaciedade constante, não somos filhos preferidos aos demais, poupados dos efeitos

²¹³ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 383 p.267.

²¹⁴ **MARQUES**, *Organismo e sistema em Kant* p.355. Pode-se acrescentar, para reiterar este parecer, o que diz Kant no § 83: “Enquanto único ser na terra que possui entendimento, por conseguinte uma faculdade de voluntariamente colocar a si mesmo fins, ele é corretamente denominado senhor da natureza e, se considerarmos esta como um sistema teleológico, o último fim da natureza segundo a sua destinação; mas sempre só sob a condição – isto é, na medida em que o compreenda e queira – de conferir àquela e a si mesmo uma tal relação a fins que possa ser suficientemente independente da própria natureza, por consequência possa ser fim terminal, o qual, contudo não pode de modo nenhum ser procurado na natureza” (*CFJ* 390 p.271).

²¹⁵ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 388 p.270.

desastrosos a que estão submetidos todos os mortais. E como se ainda parecesse pouco, Kant lembra as misérias a que submetemos a nós próprios, e aos outros, num processo de autodestruição impiedoso. Todavia, devemos tender para a felicidade, entendida como é por Kant, como a “globalidade de todos os fins possíveis do homem mediante a natureza, tanto no seu exterior como no seu interior”.²¹⁶

Segundo Kant, a produção da aptidão para alcançar os fins que lhe agradam é a cultura. Nesse sentido a cultura pode ser o fim último que se pode atribuir à natureza em relação à espécie humana. Refere-se à cultura da disciplina, que consistiria na libertação da vontade, do despotismo dos desejos, uma vez que, somos livres para conter ou não, desenvolver ou reduzir essas tendências, de acordo com o que exigem os fins da razão. Não que Kant acene para a transformação do mundo num imenso mosteiro. Seria exagero. Mas tampouco se constitui tarefa unicamente de monges o controle de si mesmo e a prática da liberdade, no exercício constante da ação autônoma e consciente. É um fato, que bem observa Kant, o crescimento das misérias paralelamente ao progresso da cultura, “cujo ponto mais elevado se chama luxo quando a tendência para o supérfluo começa a prejudicar o necessário”.²¹⁷ Nesse vai e vem de desejos e insatisfações, não é possível imaginar toda a sobrecarga de males que se abate sobre nós; ou melhor, não é preciso imaginar, basta abrir os olhos para ver à nossa volta, o caos em que o mundo se acha mergulhado... Tinha razão, mais uma vez o velho Kant:

“Não é de ignorar o fim da natureza, que consiste em cada vez mais se sobrepor à grosseria e brutalidade daquelas tendências que em nós pertencem mais à animalidade e mais se opõem à formação da nossa destinação mais elevada (as inclinações para o gozo), para dar lugar ao desenvolvimento da humanidade”.²¹⁸

Mas, para que as disposições naturais do homem possam desenvolver-se plenamente, Kant coloca um pano de fundo indispensável: a sociedade civil. Alude até a um todo cosmopolita a que todos deveriam submeter as suas vontades. Na ausência desse sistema e dados os obstáculos impostos pelo desejo de posse, de grandeza e de dominação, Kant destaca a guerra como algo inevitável e, para além dos terríveis sofrimentos que comporta, ainda assim, ela é um impulso a mais para desenvolver todos os talentos que

²¹⁶ Ibidem, 392 p.272.

²¹⁷ Ibidem, 393 p.273.

²¹⁸ **KANT**, *Crítica da Faculdade do Juízo*, 395 p.274.

estão a serviço da cultura. Não que a guerra seja necessária ou que devamos procurá-la. Em 1797, Kant vai deixar isso bem claro:

“A razão moralmente prática pronuncia em nós seu *veto* irresistível: *não deve haver guerra alguma*, nem guerra entre tu e eu (sic) no estado de natureza, nem guerra entre nós como Estados, pois a guerra não constitui o modo no qual todos deveriam buscar seus direitos”.²¹⁹

Antes, em 1795, encontramos na *Paz Perpétua* a afirmação de uma constituição civil justa, de natureza republicana, e de sua contribuição para a paz mundial; mas é *Metafísica dos Costumes* que vemos a paz perpétua descrita como o “mais elevado bem político” e uma idéia da razão em relação à qual “temos que agir como se fosse algo real, a despeito de talvez não o ser”.²²⁰ Enquanto não se efetiva, esse fim das hostilidades deve ser buscado, segundo Kant, pela reforma gradual e “será garantido, nada menos, do que pela grande artista que é a própria natureza”.²²¹

Poderíamos pensar, então, num progresso contínuo a que estaria sempre tendendo a humanidade, que não estaria numa dimensão proporcional ao que os homens podem fazer, mas que estivesse ligado ao que a natureza fará em nós e conosco? Ela própria nos conduziria por caminhos que talvez nós próprios não tomaríamos por nossa conta e risco. Isso, porém, não servirá como justificativa para a inércia, a passividade do homem diante de um desígnio que se cumprirá de qualquer jeito. Ao contrário, temos um estímulo para a nossa ação, a certeza de um sentido para o que fizermos, fruto do nosso agir moral. Para Kant, não devemos ver a natureza como uma necessidade cega, o homem sem responsabilidade pelos seus atos e a história como um amontoado de acontecimentos sem fundamento. Pelo contrário, há um sentido em tudo, na história e na nossa própria vida. Não estamos à deriva, entregues a um desígnio preestabelecido. Nosso destino é apresentado como algo ideal, mas possível e realizável sob certas condições, alternativas e possibilidades. Como diz Kant, a natureza nos garante a paz pelo mecanismo mesmo das inclinações humanas. E, mesmo que do ponto de vista teórico, essa garantia não baste para

²¹⁹ KANT, *A Metafísica dos Costumes* p.196.

²²⁰ *Ibidem* p. 196.

²²¹ KANT, *La Paz Perpetua*: “*La garantía de la paz perpetua se encuentra precisamente en el grandioso artista: la Naturaleza*” (*Primer Suplemento: de la garantía de la Paz Perpetua*, p.53)

assegurar o surgimento da paz, podemos praticamente aceitá-la e fazer com que, como por dever, estejamos inclinados para ela. É o que se depreende destas palavras de Kant:

“É assim que a natureza garante a paz perpétua pelo mecanismo mesmo das inclinações humanas; e, embora tal garantia não seja suficiente para se poder prever teoricamente o seu surgimento, ela basta, do ponto de vista prático, e faz que seja um dever o tender a esse objetivo, que não é puramente quimérico”.²²²

Há algo que depende de mim, como pessoa; algo que depende de nós, como cidadãos, membros de uma comunidade estabelecida, na luta em busca desta idéia racional de uma comunidade universal pacífica que englobe todas as nações da terra. Aqui não vale apelar para um simples princípio filantrópico, ético. Kant fala de um princípio jurídico de relações entre os povos, sujeitos a uma interação física entre si, onde cada nação tem o direito de tentar se relacionar com as outras resguardando seus limites e respeitando a sua dignidade. Longe estamos aqui da lei da força bruta que, no passado como no presente, vemos se apropriar das mais diversas razões para instalar seu abominável reinado. No discurso procura-se o proveito mundial, a aceleração do progresso em determinadas regiões, a mudança de costumes e tantas coisas parecidas. Mas, diz Kant, “todas estas pretensas boas intenções são incapazes de limpar a mácula da injustiça presente nos meios que utilizam em nome de tais intenções”.²²³ A vida em comum é uma prerrogativa a que não podemos escapar. A própria constituição do mundo e dos seres humanos que nele habitam apontam para certos condicionamentos que nos levam a uma vida pautada pelas relações. A terra como superfície finita, circunscrita em determinados limites, obriga as pessoas a uma convivência recíproca; a constituição do homem, não composto apenas de espírito, mas tendo um corpo extenso que exige uma parte física para viver, constituem condições empíricas para o estabelecimento de relações práticas entre os seres humanos. Para Kant a questão não gira em torno da realidade ou idealidade da paz que deve se perpetuar entre as nações. O que deve ser levado em conta agora é a necessidade do trabalho para sua instauração, juntamente com a busca do melhor tipo de constituição que

²²² Ibidem p.71. Eis o texto: “La naturaleza garantiza la paz perpetua, empleando en su beneficio el mecanismo de las inclinaciones humanas. De ahí, que esa garantía no sea suficiente para poder augurar con seguridad teórica el futuro; mas en sentido práctico, moral, es bastante para forzarnos a que todos trabajemos por el logro de esse fin, que no es una fantasía”.

²²³ KANT, *A Metafísica dos Costumes*, Parte I, seção III: Direito Cosmopolita p.196.

conduza para esse fim. Não se trata de uma simples aspiração piedosa, mas de dever individual e coletivo já que “a condição de paz é a única na qual o que é meu e o que é teu estão assegurados sob as leis a uma multidão de seres humanos que vivem próximos uns dos outros e, portanto, submetidos a uma constituição”.²²⁴

²²⁴ *Ibidem* p. 197.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Kant o conceito de teleologia é imprescindível para entender muitas formas naturais que não se encaixam nos princípios da Analítica Transcendental. Se admitirmos que o mecanismo puro não é suficiente para nos ajudar na compreensão de todos os fenômenos, ou seja, que apenas com causas eficientes não podemos levar a cabo a explicação sistemática do mundo, e isto se dá necessariamente em relação ao conceito de corpo organizado, a idéia teleológica é aceitável como reguladora e serve para auxiliar o conhecimento. A verdade é que, com Kant, pensamos que não é possível chegar a conhecer suficientemente os seres organizados a partir de princípios da natureza simplesmente mecânicos e, ainda menos, explicá-los. Mas não pensamos que se possa qualificar esse fato como ciência. Este deve ampliar a ciência física de acordo com um outro princípio, a saber, o das causas finais, mas sem interferir no princípio do mecanismo da causalidade física. O conceito de meta, de fim a realizar, não é um princípio objetivo, inerente aos fenômenos. Nós é que, depois de observarmos sua ordem e regularidade, acrescentamos à noção de causalidade mecânica, a idéia de um ser inteligente e pessoal, o qual, sendo a causa última de toda a natureza, ordena-a, de acordo com fins que ele mesmo preestabeleceu. Aqui está a atualidade do pensamento teleológico de Kant.

Na conclusão do presente trabalho é necessário destacar que, para Kant, o objetivo da natureza é o fim moral do homem. Segundo os princípios da razão, o juízo reflexivo assim o considera. E mais ainda, é em relação ao homem que todas as outras coisas naturais constituem um sistema de fins. Valorização exagerada do homem sem o qual o mundo seria um deserto vazio, sem sentido e sem razão, como Kant mesmo afirma? Talvez, se abrindo os olhos não se torna tão fácil ver o desenvolvimento da humanidade sobreposto à grosseria e brutalidade que em nós pertencem mais à animalidade, como queria o filósofo. Não nos deixemos abater. A natureza vai obrigar os homens a uma paz perpétua! Esta sobrevirá como fruto de uma sociedade civil, exigência indispensável da vinculação natureza, liberdade e concepção teleológica.

Como princípio regulador, assumir o conceito de uma finalidade na natureza é adota-lo como um “fio orientador” indispensável para o exercício de compreensão dos seres

vivos, porém, sem danificarmos o princípio do mecanismo da sua causalidade. Sem esquecer de que não se intenta fundamentar alguma espécie nova de causalidade, mas unicamente completar a insuficiência da causalidade mecânica com o fim de favorecer a pesquisa. A explicação mecânica deve ser levada tão longe quanto possível, atendendo assim à capacidade de constituir verdadeiros objetos de conhecimento. Onde não for mais possível avançar, faz-se necessário sobrepor a explicação finalista, sem querer com isso fornecer um conhecimento propriamente dito; ou seja, sem pretendermos atribuir a esse princípio características determinantes, já que o juízo não pode afirmar a realidade objetiva de um organismo enquanto fim natural, devendo tal conceito servir apenas à reflexão.

Mas a posição de Kant é clara quando partilha da opinião de que não temos que procurar na matéria um princípio de relações finais determinadas, restando apenas a consideração de um entendimento superior como causa do mundo. Isto não afirma a existência de uma tal causalidade que age intencionalmente, mas “é para nós, inevitável, atribuir à natureza o conceito de uma intenção, se é que pretendemos tão somente investigar os seus produtos organizados mediante uma observação continuada”. Há os que pensam que Kant caminha para a prova moral pelo fato de não poder, de maneira nenhuma, provar Deus através da experiência, utilizando espaço e tempo. O que é preciso ter em mente é que a prova moral, assim como as idéias da razão, a idéia de substância, de causalidade, de comunidade, são analógicas. Analogia, no sentido de um recurso para evitar uma ontologia, é uma comparação. Assim como as provas anteriores, de Santo Anselmo, de Santo Tomás, também eram analogias. Aqui, no final tínhamos um objeto posto. De causalidade em causalidade, de contingência em contingência, Deus era posto. No caso de Kant, não é posto um objeto, mas a relação; não algo, mas a idéia de permanência. Só analogicamente pensamos Deus; o que não significa que isso seja feito de modo arbitrário. Deus, alma, teleologia, são idéias *a priori*, não obtidas porque vemos algo correspondente no mundo. Trata-se de um postulado, uma imposição da razão. Aqui temos uma prova no sentido analógico, não uma argumentação teórica. Trata-se de uma prova no sentido de que, pelo fato de o homem viver no mundo inteligível e não somente no mundo sensível, de estar mergulhado na dimensão prática, da razão, ele é obrigado a admitir. A impossibilidade de um “Newton da ervinha” reflete a limitação do entendimento discursivo de não poder explicar completamente a produção de um organismo por meio da causalidade mecânica.

Em Kant é clara a necessidade de uma explicação complementar. Querer perseguir o simples mecanismo onde a conformidade a fins se mostre sem qualquer dúvida tem que levar a razão a divagar no meio de impensáveis fantasmas de poderes da natureza; do mesmo modo que será leva-la a uma exaltação inútil utilizando-se uma simples forma de explicação teleológica que não tome em consideração o mecanismo da natureza. Ou, seja, a razão humana “exige” que se busque a unidade da experiência empírica tanto no âmbito das leis empíricas, quanto da explicação de certos produtos naturais. Trata-se da tarefa que a razão teórica assume de produzir uma experiência empírica coerente. Portanto, a razão “exige” uma compreensão dos produtos naturais que se apresentam como seres organizados, mas essa compreensão somente pode ser alcançada se for realizada segundo um princípio. Nesse sentido, se, por um lado, o ser humano apenas pode explicar e conhecer o que acontece segundo as regras da causalidade mecânica, por outro, a causalidade segundo fins é exigida pela razão como um guia para a reflexão sobre determinados produtos naturais que ultrapassam a capacidade explicativa do entendimento discursivo.

O “*como se*” mencionado por Kant não é ontológico, mas também não pode ser considerado arbitrário. Por ser analógico, reflexivo, não lhe tira o mérito de fazer parte do mundo, tal como aquela dimensão física da *Crítica da Razão Pura*. Só não posso dar conta dele matematicamente. O fato de eu ter que pensar um novo universal, de procura-lo em termos de gênero, sub-gênero, espécie, leis e etc, com o intuito de criar um sistema, de gerar algum saber sobre determinadas coisas, não implica um universal qualquer. Para Kant, é de igual modo uma máxima necessária da razão não passar ao lado do princípio dos fins nos produtos da natureza. Pois, ainda que não nos torne mais compreensível o tipo de geração dos mesmos, ele é um princípio heurístico para investigar as leis particulares da natureza, posto que não se queira fazer disso qualquer uso para assim explicar a natureza. Fazendo uso do juízo reflexivo, o resultado a que se chega é válido para qualquer sujeito. Se se pensa o mundo teleológico no início e esse pensamento vai conduzir à admissão da existência de Deus e ao fim terminal no homem, não é como algo que o filósofo, ou o cientista, ou o religioso, cria para dar um sentido às coisas e à própria existência. Mas é a razão que impõe isso.

Para a autora do presente trabalho, o mecânico tem que está submetido ao orgânico; e o problema não é tanto achar que seja impossível não pensar em um Autor inteligente como causa do mundo, mas a impossibilidade de se satisfazer com a visão dos que comungam a idéia de que as formas naturais podem ser explicadas por uma simples combinação de acaso e necessidade!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*: tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. §42 p.97.

_____ *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Editora Escala, 2000.

_____ *Crítica da razão pura*: tradução de Valério Rohden e Udo Balduer Moosburger. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 415p.

_____ *Crítica da faculdade de julgar*: tradução de Valério Rhoden e Antônio Marques. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. 381p.

_____ *Crítica da Razão Prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____ *Duas introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

_____ *Filosofia de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____ *Idéia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____ *La Paz Perpetua*. Traducción, compilación y prólogo Susana Aguiar. Buenos Aires – República Argentina: Longseller S. A, 2001.

_____ *Lógica*; tradução do texto original estabelecido por Gottlob Benjamin Jasche de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____ *Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Beni. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.

_____ *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Trad. Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

_____ *O Conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1983.

_____ *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____ *Teoria do Céu*. Lisboa: ÉSQUILO – Edições e Multimédia Ltda, 2004.

_____ *Textos pré-criticos*. Porto, Portugal: RÉS Editora Ltda, 1983.

_____ *Textos Seletos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

_____ *Transición de los Principios Metafísicos de la Ciencia Natural a la Física (Opus Postumum)*. Madrid (España), Editora Nacional, 1983.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Vol II. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2002.

ARTIGAS, Mariano. *Filosofia da Natureza*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimiundo Lúlio”, 2005.

BEHE, Michael. *A caixa preta de Darwin: o desafio da bioquímica à teoria da evolução*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

BICHAT, Xavier. *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Paris, Béchét jeune et Gabon, 1822.

BONACCINI, Juan Adolfo. Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BORGES, Maria de Lourdes. **HECK**, José. *Kant: liberdade e natureza*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2005.

CASSIRER, Ernst. Kant, vida y doctrina. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

CENCI, Ângelo V. *Temas sobre Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

CORBISIER, Roland. *Idealismo alemão*, tomo II, parte 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. 280 pp.

CRIAÇÃO E EVOLUÇÃO – Uma jornada com o Papa Bento XVI em Castelgandolfo. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

DARWIN, Charles Robert. *A origem das espécies por meio da seleção natural*. Tradução de André Campos Mesquita. São Paulo, SP: Escala editora, 2004.

DAWKINS, Richard. *O Relojoeiro Cego – A Teoria da Evolução contra o Desígnio Divino*. Trad. Laura Teixeira Mota. São Paulo-SP: Companhia das Letras, 2001.

DESCARTES, R. *Meditações Cartesianas. “Os Pensadores”*. São Paulo, SP: Nova Cultural, 1999.

DELEUZE, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1983.

FERRAZ, Carlos Adriano. *Do Juízo Teleológico como Propedêutica à Teologia Moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

GAFFRÉE, Januário Lucas. *A teoria do conhecimento de Kant*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GOETHE J.W. *A metamorfose das plantas*. Tradução, Introdução, Notas e Apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa, IN-M, 1993.

GONÇALVES, Márcia. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Editor, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 11ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 381pp

LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. 2ª ed. São Paulo: Iluminuras Ltda. 1993. 110pp.

_____ *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEHN, J. "Toward Complex Matter: Supramolecular Chemistry and Self-Organization", Proceedings of the National Academy of Sciences, vol. XCIX, nº 8: 4763-4768, 2002.

_____ *Química supramolecular: conceitos e perspectivas*. Lisboa: Instituto Superior Técnico, 2007.

MAYR, Ernst. *Biologia, ciência única: reflexões sobre a autonomia de uma disciplina científica*. Tradução de Marcelo Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2005

MALTHUS, Thomas R. *Ensaio sobre a população*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARQUES, Antônio. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987. 402p.

MARTINS, Roberto de Andrade. *O Universo – teorias sobre sua origem e evolução*. São Paulo: Moderna, 1994.

MONOD, Jacques. *O acaso e a necessidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

NOUR, Soraya. *À Paz Perpétua de Kant*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NEWTON / LEIBNIZ. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OLIVEIRA, Manfredo. **ALMEIDA**, Custódio (Orgs). *O Deus dos filósofos modernos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

PASCAL, Georges. *O pensamento de Kant*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

PIMENTA, Pedro Paulo. *Reflexão e Moral em Kant*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo, SP: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.

POPPER, K. R. *Autobiografia intelectual*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1986. p 177.

RAMOS, *Teleologia e ciências da vida na época das luzes: o finalismo na teoria da geração de Maupertuis*. In: III Encontro da Rede Paranaense de História e Filosofia da Ciência, 2005, Curitiba. Anais do III Encontro da Rede Paranaense de História e Filosofia da Ciência. Curitiba: SCHLA/UFPR, 2005.

SANTOS, Leonel Ribeiro. *Da experiência estético-teleológica da natureza à consciência ecológica: uma leitura da Crítica do Juízo de Kant*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. I 630 p. 659.

SELVAGGI, Filippo. *Filosofia do mundo*. São Paulo: Loyola, 1988.

THOUARD, Denis. *Kant*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

WALKER, Ralph. *Kant e a lei moral*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991. 189pp.