KANT

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

eBooksBrasil

Crítica da Razão Prática
Emanuel Kant
Tradução e Prefácio:
Afonso Bertagnoli

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

Fonte Digital
Digitalização da edição em papel da
Edições e Publicações Brasil Editora S.A., São Paulo, 1959

©2004 — Emanuel Kant

ÍNDICE

Prefácio
Os elementos morais na “Crítica da Razão Prática” — Afonso Bertagnoli

Prólogo do Autor

Introdução – Da idéia de uma crítica da razão prática

PRIMEIRA PARTE DA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA
(Teoria elementar da Razão Pura Prática)

LIVRO PRIMEIRO – A Analítica da Razão Pura Prática
Capítulo primeiro – Dos princípios da razão pura prática
§ 1 – Definição
Escólio
§ 2 – Teorema I
§ 3 – Teorema II
Corolário
Escólio I
Escólio II
§ 4 – Teorema III
Escólio
§ 5 – Problema I

§ 6 – Problema II
Escólio
§ 7 – Lei fundamental da razão pura prática
Escólio
Corolário
Escólio
§ 8 – Teorema IV
Escólio I
Escólio II
I – Da dedução dos princípios da razão pura prática
II – Do direito da razão pura, no uso prático, a uma amplificação que não é possível por si no especulativo

Capítulo segundo – Do conceito de um objeto da razão pura prática
Tábua das categorias da liberdade em relação aos conceitos do bem e do mal
Da típica do juízo puro prático

Capítulo terceiro – Dos impulsionadores da razão pura prática
Elucidação crítica à analítica da razão pura prática

LIVRO SEGUNDO – Dialética da Razão Pura Prática

Capítulo primeiro – De uma dialética da razão

pura prática em geral

Capítulo segundo – Da dialética da razão pura na determinação do conceito do sumo bem
I – Antinomia da razão prática
II – Solução crítica da antinomia da razão prática
III – Do primado da razão pura prática em sua união com a especulativa
IV – A imortalidade da alma como um postulado da razão pura prática
V – A imortalidade da alma como um postulado da razão prática
VI – Sobre os postulados da razão pura prática em geral
VII – De como é concebível uma amplificação da razão pura em sentido prático, sem que por isso se distenda o seu conhecimento como especulativa
VIII – Do assentimento resultante de uma exigência da razão pura
IX – Da proporção da faculdade de conhecer, sabiamente coadunada à determinação prática do homem

SEGUNDA FARTE DA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA – (Metodologia da Razão Pura Prática)
Conclusão

Notas

EMANUEL KANT

CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

"Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais freqüência e aplicação delas se ocupa a reflexão:
por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral."

Prefácio

OS ELEMENTOS MORAIS NA "CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA"

A transição entre as diversas medidas do conhecimento que possamos ter das coisas e o destino a dar a tudo aquilo que não tenha um uso teórico, levou Kant a traçar em linhas magistrais, a sua *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA*.

Já em sua obra capital anterior tudo fizera para demonstrar que de princípios substancialmente teóricos nada poderemos deduzir de plausível acerca da divindade. Conquanto não negasse a existência de Deus, julgava que só através da teoria não conseguiríamos chegar ao seu conhecimento. Por isso, dava as razões do seu empenho destrutivo anterior, dizendo que procurava aniquilar os fundamentos científicos em voga para melhor poder consolidar os alicerces da fé, da qual o homem, na sua qualidade de mortal, não pode afastar-se totalmente. A *frase* famosa — depois inscrita no seu túmulo — de que duas coisas lhe

enchiam o coração de admiração e de veneração sempre renovada, ou seja, a lei moral em seu recôndito e o céu estrelado sobre o ser, constitui, indubitavelmente, a mais poética das suas expressões.

Na filosofia kantiana há um esforço constante para demonstrar que a metafísica não pode assentar na razão; a moral, sim, suporta galhardamente o edifício da mesma, pelo menos em boa parte. Nas religiões, portanto, a moral constitui como que a viga mestra dos seus fundamentos palpáveis.

Agir de tal modo que a máxima da nossa ação possa valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal, é o que nos pede o filósofo. Essa expressão era fortalecida com outros argumentos, dizendo-nos o mesmo que se a determinação das coisas, por meio das leis, constitui uma natureza, agir como se a máxima do nosso ato devesse tornar-se primacial no domínio da vontade representa lei universal da natureza.

A moral leva à religião, não podendo haver atributos puros a não ser em uma religião moral. Por isso, entendia que a afirmação da imortalidade da alma intervém para assegurar ao sujeito moral a condição indispensável da perpetuidade do seu esforço, que deve partir de

dentro para fora, porquanto a virtude perde todo o seu valor ao deixar-se subjugar por uma imposição de natureza exterior. Dado isso, toda a religião resulta diminuída com a abdicação da personalidade, porque querer tudo é sobrecarregar de modo hipertrofiador o seu sustentáculo.

Na *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA* vemos dominar essa ambientação da moral. Para o filósofo, toda a vontade, como sujeito da moral, não supõe apenas uma regra; antes, visa um fim primordial. Este deve ser apropriado à regra, constituindo ambos a condição inicial da moralidade, ou seja, a possibilitação de um imperativo categórico, de uma necessidade moral absoluta. Como todo o princípio ético reside em nossa razão autônoma, o fim de sua vontade só poderá ser absoluto, isso de tal modo que não seja tomado como um meio de qualquer outro escopo. Dessa forma, a personalidade humana inclui o único fim absoluto.

Kant, preludiando essa afirmativa, já exemplificara que toda a vontade, como sujeito da moral, não supõe apenas uma regra; visa necessariamente um fim, o qual deve ser apropriado à mesma, ajustando-se ambos à condição inicial, à possibilidade desse imperativo categórico. O exercício da liberdade, em sua plenitude, todavia, é inseparável do conceito da

moral. "*Devemos, logo podemos*". Nesse ambiente, a pureza da intenção lutará sempre contra as influências de máximas sugeridas pelas inclinações que se apresentam. É um terreno complexo, porque na impossibilidade em que nos encontramos de ver como a nossa liberdade escolhe as suas regras de conduta, a nossa natureza, consoante a elas, não faz mais do que marcar os limites do conhecimento. Com isso, a potência prática da razão não é relegada ao desprezo. Todo o princípio da moral — afirma Kant — reside em nossa razão autônoma.

A imortalidade da alma, condição indispensável à perpetuidade obrigatória do esforço moral, consubstancia-se nessa doutrina. E assim chegamos ao terreno das categorias — bem diversas, quanto às definições, das aristotélicas — das quais o entendimento tinha necessidade para levar de vencida a experiência, da mesma forma que a razão se contém no princípio das idéias: "São — diz o filósofo — a meu ver, conceitos necessários, cujo objeto, todavia, não pode ser dado na experiência."

Ponderando que estas idéias se situam na natureza da razão absolutamente como as categorias se contém na natureza do entendimento, afirma que se elas apresentam uma ilusão, esta é inevitável, ainda que seja dado prevenir tal sedução.

“A autonomia — diz o filósofo — é o princípio da dignidade da natureza humana e de toda a natureza raciocinante.”

Como se afastou, com o correr dos tempos, no setor político, grande parte da humanidade, desse ditame kantiano, constitui um fenômeno que oferecerá vasto campo de indagações aos sociólogos futuros, especialmente no próprio ambiente pátrio kantiano, onde as autonomias da vontade tanto se recurvavam às forças caudinas dos credores mais repulsivos... É que o dom da vidência nem sempre se abriga nas mentes filosóficas e, como dizia Jesus, ninguém é profeta em sua terra. De certo modo, porém, essas teorias vicejaram como parasitas às frondosas árvores kantianas e hegelianas, farto campo de implantações de extremismos da direita e da esquerda.

A justiça manda porém dizer que ninguém melhor esboçou uma paz perpétua e uma sociedade das nações do que o grande filósofo prussiano.

Para quem tinha a moralidade em conta de relação da ação com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal que possa constituir as suas máximas, o mundo contemporâneo, necessariamente, faria votar-se a insondável perplexidade. É que o respeito, a legalidade e a

moralidade constituem móveis da razão pura prática.

* * *

Vontade absolutamente boa é aquela que não resultar má, aquela, conseqüentemente, cuja máxima pode erigir-se em lei universal, “sem contradizer-se a si mesma”. Portanto, vontade livre e vontade submetida a leis morais constituem uma só coisa. É que toda a lei moral se fundamenta sobre essa autonomia da vontade, isto é, de uma vontade livre que, necessariamente, tem a possibilidade de concordar, seguindo leis universais, com tudo aquilo a que deva estar submetida. As próprias leis psicológicas não refogem a isso, dentro do pensamento kantiano, porque a associação não deve reconhecer outros móveis que não sejam os morais; deve ela purificar-se da fraqueza da superstição e do frenesi do fanatismo, até dentro de uma religião, porque, ainda quando só uma delas exista, poderá, todavia, haver várias crenças.

Na genial concepção dos NOUMENOS, nessas realidades misteriosas, natureza em si, nessa coisa concebida pela razão, vemos ampliar-se esplendidamente a doutrina kantiana.

Procurou o filósofo, também afastar da moralidade todo o elemento empírico, porque

este, longe de fortificá-la, turva a pureza dos costumes. A vontade inteiramente boa, como ficou exemplificado, é a que se apresenta independente de todas as influências dos princípios contingentes que a experiência possa facultar, porque os objetos das inclinações só possuem um valor condicional.

* * *

Pedimos à filosofia o conhecimento de toda a sua natureza e, com isso, as suas leis próprias, conquanto tememos que a mesma se faça arauto dos que sugerem um sentido natural, “ou não sei que natureza tutelar”.

Não há necessidade de atilado senso de penetração para sabermos o que tenhamos de fazer, isso para que a nossa vontade seja moralmente boa. A fórmula é tantas vezes reafirmada por Kant: “Age sempre como se a máxima da tua ação devera ser erigida por tua vontade como uma lei universal da natureza.”

Conceitua o filósofo, repetimos, que todo o elemento empírico, acrescentado ao princípio de moralidade, longe de fortificá-lo turva inteiramente a pureza dos costumes. O que faz o verdadeiro e ponderável valor de uma vontade absolutamente boa é a afirmação independente do seu fator de ação, diante das possíveis influências dos princípios contingentes que lhe

possam ser facultados pela experiência. Quanto às inclinações, os seus objetos só possuem um valor ocasional.

Para Kant o imperativo prático é traduzível da seguinte forma, consoante às asserções já explanadas: “age de tal modo que possas tratar sempre a humanidade, seja em tua pessoa, seja na do próximo, como um fim; não te sirvas jamais disso como um meio”.

* * *

Ao apresentarmos um conhecimento como ciência, afirma Kant, há necessidade, primacialmente, de determinar com precisão o que o mesmo tem de próprio e o que o distingue de outro conhecimento. Daí a função das diferentes CRÍTICAS elaboradas pelo grande filósofo de Koenigsberg.

Assim como as fontes de um conhecimento metafísico não podem ser empíricas, os juízos da experiência são sempre sintéticos.

Desse modo, a razão que gera os princípios do conhecimento puro e que lhe dá as leis, é, quando razão prática, a causa criadora das normas da ação moral e da lei moral, facultando-nos não apenas uma orientação às nossas opiniões mas, também, à nossa conduta.

A crítica do conhecimento kantiano inclui vários aspectos, como o positivo, visando o conhecimento experimental e assentado sobre sólidos alicerces, formas puras da intuição, no espaço e no tempo, apresentando, também, conceitos racionais, como as categorias. Na experiência encontramos princípios fundamentais que são mais certos e seguros do que toda a ação isolada, possibilitando uma atitude uniforme em conjunto.

* * *

Consoante a um dos seus críticos, as demonstrações de Kant podem concretizar-se em algumas expressões básicas. O nosso conhecimento representa o produto da elaboração de uma série harmônica de sensações com as ajudas necessárias da inteligência. A percepção que temos das nossas impressões, na ordem intuitiva do tempo e do espaço, revelam que tais leis são passíveis de aplicação.

Quanto às formas puras da intuição, quais o espaço e o tempo, além das leis fundamentais da razão (como o princípio da causalidade nas categorias), não procedem da experiência, tornam, antes, possível a experiência na objetivação de uma conjugação harmônica das sensações. Só enquanto podemos experimentar as impressões que nos facultam, encontram aplicação os princípios fundamentais da razão,

desde que para nós apenas são susceptíveis de experiência as coisas concretas e distintas, isto é, com os respectivos acontecimentos. A nossa objetivação consiste em incorporá-los de uma forma radical a um conjunto harmônico. Todavia, essa correlação universal não pode estar em seu todo a nosso alcance, desde que o mesmo nos foi propiciado como uma ignota.

Devendo orientar-se para as leis do conhecimento, a filosofia não pode tomar como base inicial qualquer afirmativa sobre as coisas. Dessa forma, tendo-se como realista a orientação que parte das coisas e por idealista a que assenta nas idéias, a verdadeira filosofia deve ser idealista, ainda que isso não implique na afirmativa de que a verdade se enquadre apenas em determinada doutrina, porquanto muitos aspiram à verdade e ao conhecimento do mundo, ainda que ajam por formas diversas. É assim que vemos os princípios fundamentais do conhecimento atuando como um estimulo em cada homem, no qual esse predicado deve traduzir-se pela ação.

Assentando na convicção dos estímulos que nos levam a agir na ordem espiritual, encontramos a certeza do conhecimento, assim como devemos buscar uma causa para cada fenômeno. O conhecimento (razão pura) faculta uma espécie de ação, que conceitua o seu sentido

prático. Toda a certeza do conhecimento se fundamenta na convicção, serena e inabalável, dos vários estímulos que nos levam a agir na ordem espiritual, setor esse em que encontramos uma conjugação imediata entre a filosofia teórica e a prática. Daí assoma, na afirmação kantiana, a primazia da razão prática. A vontade é moral quando não colide com qualquer fim secundário diante de si mesma; é aquela que pratica o bem pelo prazer de praticá-lo. “Nem no Universo nem fora dele, poderemos imaginar o que possa considerar-se, sem qualquer limitação, como bom; mas é possível a algo impor-se como uma boa intenção”. Cumpramos o dever pelo próprio dever; ajamos de tal forma que a máxima da própria intenção possa ser a qualquer tempo um princípio de lei geral.

Dadas essas definições, sendo a reta intenção o que de mais elevado existe no universo, todos os seres humanos devem ser tratados com respeito, dado que a qualquer deles é facultado chegar aos páramos dessa reta intenção.

A ressurreição de Deus que assistimos na *CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA* é apenas vocabular, já que na sua obra capital anterior não negou o filósofo a divindade; apenas combateu os falsos argumentos em voga acerca da demonstração de sua existência — ponderemos, acerca deste ponto mais uma vez —, dizendo que de princípios

puramente teóricos nada de apreciável acerca da divindade é possível colher. As leis naturais, os princípios da pesquisa científica, não se encontram disseminados e ocultos na realidade natural; eles existem e vivem apenas no pensamento, originando-se do mesmo. Não constituem, de modo algum, imposição arbitrária que nos possa fazer a realidade exterior mas, sim, uma auto-revelacão, dentro do nosso recôndito, um poder criador da nossa inteligência. Resulta disso um campo infinito de aplicações, no qual o pensamento se expande em todo o sentido, no domínio correlato à experiência, dado que qualquer impulso em relação à pesquisa não deve partir de um poder estranho mas, sim, necessariamente, surgir de si mesmo. É nesse "mundo da verdade", no qual penetramos amparados pelo critério da verificação, que adquirimos a consciência de que nos é facultado conhecer tanto quanto agimos. A nenhum título de glória maior do que a afirmação radical desse princípio era dado aspirar à filosofia kantiana

A. B.

PRÓLOGO DO AUTOR

Por que este tratado não apresenta o título de "Crítica da razão pura prática", mas, apenas, o de Crítica da razão prática em geral, não obstante ao paralelismo desta em relação à especulativa parecer exigir o primeiro, este tratado explicará suficientemente. Deve ele estabelecer que *há razão pura prática*, criticando com essa intenção toda a sua *faculdade prática*. Conseguindo-o, já então não necessita criticar a *faculdade pura em si mesma* para ver se a razão, como semelhante faculdade, *não se excede* a si mesma, atribuindo-se esse característico de um modo gratuito (como ocorre na especulativa). Se, como razão pura, ela é realmente prática, isso demonstra a sua natureza imanente e a dos seus conceitos por esse próprio fato, sendo vã toda a disputa contra a possibilidade de efetivá-lo.

Com essa faculdade, afirma-se também definitivamente a liberdade transcendental, tomada naquela significação absoluta de que a razão especulativa, no uso do conceito da causalidade, dela necessitava para salvar-se da antinomia em que cai inevitavelmente, quando quer julgar o *incondicionado* na sua própria série

de relações causais. Este conceito do incondicionado, entretanto, só a razão conseguiu estabelecer de um modo problemático, impossível de ser concebido sem assegurar-lhe a sua realidade objetiva, mas apenas para não ser precipitada em profundo ceticismo e atacada na sua própria essência pela pretendida impossibilidade daquilo que, pelo menos como ponderável, tem ela que deixar prevalecer.

O conceito da liberdade, ao mesmo tempo que a sua realidade, fica demonstrado por meio de uma lei apodítica da razão prática e constitui a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, inclusive a especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e da imortalidade) que, meras idéias, permanecem desapoiadas na razão especulativa, alindo-se(*) ao mesmo e adquirindo com ele e por meio dele consistência e realidade objetivas, isto é, a sua *possibilidade* fica *demonstrada* pelo fato de ser liberdade real, já que esta idéia se manifesta por meio da lei moral.

A liberdade, porém, é por sua vez a única entre todas as idéias da razão especulativa cuja possibilidade *a priori* conhecemos (*wissen*) sem penetrá-la (*einzusehen*) contudo, porque ela constitui a condição (1) da lei moral, lei que conhecemos.

As idéias de *Deus* e da *imortalidade* não constituem porém condições da *lei* moral, mas somente condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei, isto é, pelo uso meramente prático da nossa razão pura; do mesmo modo, com essas idéias, podemos afirmar que não *conhecemos* nem *penetramos*, não direi tão somente a realidade, mas nem mesmo a possibilidade. Mas, contudo, são elas as condições da aplicação da vontade, moralmente determinada, a seu objeto, que lhe é facultado a *priori* (o supremo bem). Conseqüentemente, a sua possibilidade pode e deve ser *admitida* nesta relação prática, sem conhecê-la ou penetrá-la, contudo, teoricamente. Para a última exigência basta, no sentido prático, que não contenham nenhuma impossibilidade (contradição) interna. Entretanto, aqui existe uma base do assentimento (*Fürwahrhaltens*), que é meramente *subjetivo*, comparativamente à razão especulativa, mas que é *objetivamente* válido para uma razão também pura, se bem prática, e mediante o qual se proporciona às idéias de Deus e da imortalidade, por meio do conceito da liberdade, realidade objetiva, autoridade, inclusivamente, necessidade subjetiva (exigência da razão pura) de admiti-las, sem que por isso, todavia, se ache distendida à razão no conhecimento teórico, mas que apenas a possibilidade, que antes era tão somente *problema* e que aqui passa a ser

asserção, é dada, e assim encontra o uso prático da Razão a sua união com os elementos teoréticos. Esta exigência não é idêntica à exigência hipotética de uma intenção *arbitrária* da especulação, de ter de admitir algo *se se quiser*, na especulação, fazer um uso completo da razão, mas apenas uma exigência *legal* (*gesetzliches*) de algo admitir, sem o que não pode acontecer aquilo que se *deve* pôr irremissivelmente como propósito da ação e da omissão.

Seria, portanto, mais satisfatório para a nossa razão especulativa, resolver estes problemas por si mesmos e sem preâmbulos, conservando-os qual conhecimento (*Einsicht*) para o uso prático; mas a nossa faculdade de especulação não está disposta em forma tão favorável. Aqueles que se ufanam de tão elevados conhecimentos, não deveriam guardá-los para si, mas expô-los ao exame e apreciação públicos. Querem eles *demonstrar;* muito a propósito! Demonstrem, e se saírem vitoriosos, a crítica deporá as armas aos seus pés. *Quid statis? Nolunt. Atqui licet esse beatis* (2). Mas como eles, na realidade, não se aventurariam a isso, provavelmente porque não podem, devemos tornar a tomar em nossas mãos aquelas armas, para buscarmos o uso moral da razão e fundamentar nele os conceitos de *Deus, liberdade* e *imortalidade*, para cuja possibilidade não encontra aquela especulação garantia suficiente.

Aqui se explica também assim, pela primeira vez, o enigma da crítica de como se pode *denegar realidade* objetiva ao uso supra-sensível das *categorias* na especulação e *conceder-lhes*, apesar disso, *essa* realidade, em consideração aos objetos da razão pura prática; pois isso tem de parecer necessariamente *inconseqüente*, enquanto esse uso prático se conheça só pelo homem. Mas se por meio de uma análise completa deste último, somos levados agora à convicção de que essa realidade pensada não vem parar aqui em alguma *determinação* teorética das *categorias*, nem em qualquer ampliação do conhecimento no supra-sensível, mas somente com isso se desejar significar que em qualquer caso corresponde às mesmas, nessa relação, *um objeto*, porque ou elas estão contidas na necessária determinação *a priori* da vontade ou estão unidas inseparavelmente como objeto da mesma, desaparecerá então aquela inconseqüência, porque se faz daqueles consertos uso diverso dos necessitados pela razão especulativa.

Mostra-se agora, por outro lado, uma confirmação sobremodo satisfatória e que antes apenas se podia esperar do modo *de pensar conseqüente* da crítica especulativa, a saber: que a crítica especulativa se esforçou em dar aos objetos da experiência como tais, entre eles ao nosso próprio sujeito, o valor de meros

fenômenos, pondo-os, contudo, como fundamento, coisas em si e, por conseguinte, timbrando em não considerar todo o supra-sensível como uma ficção e seu conceito como falho de conteúdo, e agora, por outro lado, a razão prática por si mesma e sem ter-se conluiado com a especulativa, proporciona realidade a um objeto supra-sensível da categoria da casualidade, isto é, à *liberdade* (mesmo quando, como conceito prático, só também para o uso prático) e confirma assim, portanto, por meio de um feito, o que ali só podia ser *pensado*. Ao mesmo tempo, a estranha mas indiscutível afirmação da crítica especulativa, de que inclusivamente o *sujeito pensante é para si mesmo*, NA INTUIÇÃO INTERNA, só *fenômeno*, recebe também aqui, na crítica da razão prática, a sua plena confirmação, de tal forma que teria de vir a ela, mesmo quando a primeira crítica não tivesse demonstrado essa proposição. (3)

Por isso eu também compreendo que as objeções mais importantes que me foram feitas até agora contra a crítica, giram precisamente ao redor destes dois pontos, isto é: *por uma parte*, a realidade objetiva, negada no conhecimento teorético e afirmada no prático, das categorias aplicadas aos noumenos(**); *por outra parte*, a exigência paradoxal de fazer de si mesmo um noumeno como sujeito da liberdade, mas ao mesmo tempo, também, um fenômeno na própria

consciência empírica, em relação à natureza. Enquanto não se possuía conceito algum determinado pela moralidade e pela liberdade, não se podia adivinhar, por uma parte, o que se podia pôr como noumeno na base do pretenso fenômeno, e, por outro lado, se em qualquer caso era possível formar-se ainda um conceito desse noumeno, tendo já anteriormente dedicado todos os conceitos do entendimento puro, no uso teórico, exclusivamente aos meros fenômenos. Só uma detida crítica da razão prática pode desfazer esse mal entendido e colocar em plena luz o conseqüente modo de pensar que, precisamente, constitui a sua maior vantagem.

Basta o que antecede para justificar que nesta obra os conceitos e princípios da razão pura especulativa, que já sofreram a sua crítica especial, são, contudo, de vez em quando, submetidos novamente a exame, circunstância que, em outros casos, não se enquadra bem com a marcha sistemática de uma ciência por construir (pois as coisas já julgadas devem, equitativamente, apenas ser mencionadas e não voltar outra vez a pôr-se em questão); mas isso era *aqui* permitido e até necessário, porque a razão, com aqueles conceitos, é considerada nessa passagem com uso inteiramente diverso do que *ali* deles se fez. Essa transposição, entretanto, torna necessária uma comparação do antigo uso com o novo, a fim de fazer ressaltar ao

mesmo tempo a conexão entre ambos. Dessa forma, as considerações de tal classe e, entre outras, aquelas que foram indicadas novamente ao conceito participante da liberdade, no uso prático da razão pura, não deverão considerar-se com parênteses que quiçá só devam servir para encher os vazios do sistema crítico da razão especulativa (pois este se completa no seu objeto) e, como sói acontecer numa construção precipitada, para colocar posteriormente marcos e apoios, mas sim como verdadeiros membros que deixam entrever a conexão do sistema, dando a conhecer agora, na sua exposição real, conceitos que ali só poderiam ser apresentados problematicamente. Esta recordação condiz principalmente com o conceito da liberdade, acerca do qual se deve observar com estranheza que muitos se jactam de bem penetrá-lo e de poder explicar a sua possibilidade, considerando-o somente na relação psicológica, quando, se a tivessem examinado com exatidão, anteriormente, sob o ponto de vista transcendental, teriam que reconhecer tanto o *indispensável* que está, como conceito problemático, no uso completo da razão especulativa, como ainda a sua completa *incompreensibilidade*; e se passassem com ele ao uso prático, teriam que chegar por si mesmos a determinar precisamente esse conceito em relação aos seus princípios, segundo essa mesma determinação, que tantas dificuldades apresenta

no seu acatamento. O conceito da liberdade é o rochedo de todos os *empiristas*, mas é também a chave dos princípios práticos mais sublimes para os moralistas *críticos* que compreendem com isso que devem necessariamente proceder de um modo *racional*. Por isso rogo ao leitor que não passe distraidamente os olhos nisso, porque no final da analítica se dirá algo sobre esse conceito.

Julgar-se um sistema, como este da razão pura prática [que](***) se desenvolve aqui, saindo da crítica dessa razão, custou muito ou pouco trabalho, sobretudo para não falhar no ponto de vista exato, no qual o conjunto do mesmo possa ser delineado com retidão, é coisa que devo deixar aos que se familiarizarem com essa classe de trabalhos. Supõe, certamente, o *Fundamento da metafísica dos costumes*, mas só enquanto esta nos faz travar um conhecimento provisório com o princípio do dever e adianta, justificando-a, uma determinada fórmula do mesmo (4); no mais, a si próprio se bastará.

Que a divisão de todas as ciências práticas, *o que tornaria a obra completa* (*zur Vollständigkeit*), não foi referida, qual se fez na crítica da razão especulativa, encontra também fundamento válido na constituição dessa faculdade racional prática. Acresce que a determinação particular dos deveres como deveres humanos, para logo dividi-los, é somente possível se, antes, o conceito

dessa determinação (o homem) tenha sido conhecido segundo a constituição com a qual ele é real, se bem conhecido só na medida em que ele é necessário em relação ao dever geral; mas esse conhecimento não pertence a uma crítica da razão prática em geral, que só tem que dar de um modo completo os princípios de possibilidade, da extensão e dos limites da razão prática, sem referência particular à razão humana. A divisão pertence, aqui, ao sistema da ciência e não ao sistema da crítica.

A certo crítico daquele *Fundamento da metafísica dos costumes*, homem mordaz e amante da verdade, mas, contudo, sempre digno de estima, que me dirigiu a reprimenda de *que o conceito do bem não havia sido ali estabelecido* (como, segundo a sua opinião, poder-se-ia fazer) *antes do princípio moral* (5), creio ter contestado a seu contento na segunda parte da analítica, da mesma forma que levei em conta algumas outras críticas, que me chegaram às mãos, partidas de homens que deixam entrever no coração a vontade de descobrir a verdade (pois os que só têm diante dos olhos o seu antigo sistema e já resolveram de antemão o que deve ser aprovado ou desaprovado, não pedem explicação alguma que pudesse opor-se à sua opinião particular); assim também me portarei sucessivamente. Quando se trata da determinação de uma faculdade particular da alma humana nas suas

fontes, conteúdo e limites, não se pode, certamente, segundo a natureza do conhecimento humano, começar fora das partes da alma, pela exposição exata e completa dessas partes (na medida em que isso for possível, dada a situação atual dos nossos elementos já adquiridos). Mas há uma segunda atenção, mais filosófica e *arquitetônica*, a saber: conceber exatamente *a idéia de todo*, e, dela partindo, considerar numa faculdade pura da razão, todas aquelas partes na sua recíproca relação de uma para com outras, derivando-as do conceito daquele todo. Este exame e esta garantia só é possível por meio do conhecimento mais íntimo com o sistema, e aqueles que, em consideração da primeira investigação se tivessem enfastiado, julgando, portanto, que não valia a pena adquirir esse conhecimento, não chegam ao segundo grau, isto é: à vista do conjunto, que é um regresso sintético àquele e antes fora dado analiticamente, não sendo de admirar se se lhe depararem inconsequências em todas as partes, mesmo quando os vazios que se supõem não se encontrarem no próprio sistema, mas somente na própria marcha incoerente do seu pensamento.

Em relação a este tratado, não temo a censura de querer introduzir um *novo idioma*, porque o modo de conhecimento de que aqui se trata, aproxima-se por si mesmo da popularidade. Esta observação a respeito da primeira crítica não

poderia também ocorrer à mente de quem quer que tivesse não só observado, mas pensado maduramente. Forjar novas palavras precisamente onde o idioma já por si mesmo não necessita de expressões para determinados conceitos, é um esforço pueril com o fito de distinguir-se entre a multidão, não por meio de pensamentos novos e verdadeiros, mas à guisa de uma veste nova sobre velho traje. Entretanto, se os leitores daquele escrito conhecem expressões mais populares que possam, não obstante a isso, acomodar-se ao pensamento, da mesma forma que me parecem terem feito as outras, ou também se se gabam de poder mostrar a inconsistência desse pensamento em si mesmo, e, por conseguinte, de toda a expressão que o designe, com isso me prestariam um grande favor, primeiramente, porque eu só quero ser compreendido, realizando, ainda, no segundo caso, uma obra meritória para a filosofia. Mas enquanto subsistirem aqueles pensamentos, duvido em muito de que possam encontrar-se para eles expressões adequadas e correntias ao mesmo tempo (6).

Deste modo seriam pois descobertos, agora, os princípios *a priori* das faculdades do espírito, a faculdade do conhecimento e a de desejar, determinadas segundo as condições, a extensão e os limites do seu uso, e deste modo, assentado um fundamento seguro para uma filosofia

sistemática, teórica e prática, como ciência. O que de pior poderia acontecer em relação a estes esforços é que alguém fizesse o inesperado descobrimento de que não há em parte alguma, nem seria possível haver qualquer conhecimento *a priori*. Mas tal perigo não existe. Seria isso tanto como se alguém quisesse demonstrar por meio da razão que não há razão. É que nós dizemos apenas que conhecemos alguma coisa pela razão, quando temos consciência de que também nos fora dado algo saber, mesmo quando isso não nos fosse apresentado dessa forma na experiência, sendo, por conseguinte, a mesma coisa conhecimento racional e conhecimento o *priori*. Querer de uma proposição da experiência tirar necessidade (*ex pumice aqua*) e querer proporcionar com ela também verdadeira universalidade a um juízo (universalidade sem a qual não há qualquer raciocínio, conseqüentemente nem sequer a conclusão por analogia, já que analogia é uma universalidade e uma necessidade objetiva, pelo menos presumida, supondo portanto sempre a verdadeira), é uma contradição manifesta. Substituir a necessidade subjetiva, isto é, o costume à necessidade objetiva que se encontra nos juízos *a priori*, significa tanto como negar à razão a faculdade de julgar sobre o objeto, ou seja, de conhecer este e o que lhe concerne; significa, por exemplo, que havendo alguma coisa amiudadamente e sempre, em

seguida a certo estado precedente, não podemos dizer que deste se possa *concluir* aquele (pois isto significaria necessidade objetiva e conceito de uma relação a *priori*) mas sim que só se podem esperar casos análogos (como nos animais), o que equivale a refutar o conceito de causa, no fundo, como falso e como um mero engano do pensamento. Se quiséssemos remediar esse defeito da validez objetiva e, por conseguinte, universal, alegando que não se observa fundamento algum para atribuir a outros seres racionais modo diversa de representação, proporcionando-nos isso uma conclusão verossímil, resultaria que a nossa ignorância nos prestaria mais serviço na ampliação do nosso conhecimento do que todas as meditações. Pois apenas segundo isso, desde que fora do homem não conhecemos outros seres racionais, teríamos um direito para admiti-los como constituídos de modo idêntico pelo qual nos conhecemos, isto é, que os conheceríamos realmente. Nem sequer menciono aqui que não é a universalidade do assentimento o que prova a validez objetiva de um juízo (digamos, a validez do mesmo como conhecimento) mas sim que, mesmo que aquela universalidade se apresentasse casualmente, isso não poderia entretanto proporcionar uma prova da coincidência com o objeto; antes, é tão somente a validez objetiva que constitui a base de um acordo universal necessário.

HUME ficaria muito a gosto neste sistema do *empirismo universal* em princípio, pois, como é sabido, não pedia nada mais que isto, a saber: que em lugar de toda a significação objetiva da necessidade no conceito da causa, u'a meramente objetiva — o costume, fosse admitida para negar à razão qualquer juízo sobre Deus, liberdade e imortalidade; e era certamente bem hábil para (se lhe fossem concedidos apenas os princípios) deduzir deles conclusões com todo o rigor lógico. Mas o próprio Hume não fez o empirismo tão universal a ponto de incluir nele também a matemática. Considerava como analíticas as proposições desta e, se isso fosse exato, seriam na realidade apodíticas ainda que, apesar de tudo, não se pudesse deduzir dele conclusão alguma sobre determinada faculdade da razão de atinar também na filosofia com juízos apodíticos, isto é, juízos tais que fossem sintéticos (como o princípio da causalidade). Mas se se tomasse o empirismo dos princípios *universalmente*, a matemática também ficaria incluída nele.

Pois bem; se a matemática cai em contradição com a razão, que só admite princípios empíricos, o que é inevitável na antinomia, posto que a matemática demonstra irrefutavelmente a absoluta divisibilidade do espaço, enquanto o empirismo não o pode admitir, então a maior evidência possível da demonstração está na contradição manifesta com

as supostas conclusões tiradas de princípios da experiência e, como o cego de CHESELDEN, devemos perguntar: Que é que me engana: a vista ou o tacto? (O empirismo se funda numa necessidade *sentida* (*gefühlten*); o racionalismo em uma necessidade *penetrada* (*eingeschen*). E assim se manifesta o empirismo universal como o verdadeiro *ceticismo* que, numa significação tão ilimitada foi atribuído a Hume mas falsamente (7), sendo que este, pelo menos, deixa na matemática uma pedra de toque segura para a experiência, enquanto que o ceticismo não admite qualquer pedra de toque (o que nunca se poderá encontrar fora dos princípios *a priori*) para a experiência ainda que esta, apesar de tudo, não se componha de meros sentimentos, mas também de juízos.

Entretanto, como nesta época filosófica e crítica dificilmente se pode levar a sério aquele empirismo, que provavelmente não se realça mais do que como exercício do juízo e, para projetar luz, por meio de contrastes, na necessidade dos princípios racionais *a priori*, podemos agradecer aos que querem dedicar-se a esse trabalho bem pouco instrutivo.

Introdução

DA IDÉIA DE UMA CRÍTICA DA RAZÃO PRÁTICA

Ocupava-se o uso teorético da razão de objetivos da mera faculdade de conhecer, sendo que uma crítica da razão, no que concerne a esse uso, apenas se referia propriamente à faculdade *pura* do conhecimento, porquanto esta faculdade despertava suspeitas, as quais também logo se confirmavam, de que a mesma se perdia facilmente, para além dos seus limites, em objetos inacessíveis, ou até em conceitos contraditórios entre si mesmos. Com o uso prático da razão ocorre coisa bem diversa. Nele vemos ocupar-se a razão com fundamentos da determinação da vontade, que resulta em faculdade de produzir objetos que correspondam às representações ou, pelo menos, determinantes a si próprios na realização de tais objetos, seja ou não suficiente para isso a faculdade física, isto é, a de determinar a sua causalidade. Desse modo pode a razão, pelo menos, bastar para a determinação da vontade, tendo sempre realidade objetiva, dentro dos limites da exclusividade do

querer. Assim, portanto, a primeira questão aqui se nos apresenta: bastará a razão pura, somente por si, para determinação da vontade, ou pode ser, só como empiricamente condicionada, um fundamento da determinação da vontade? Nesta altura, surge um conceito da causalidade, justificado pela crítica da razão pura, embora incapaz de exposição empírica alguma, isto é, o conceito da liberdade; e se não podemos encontrar agora fundamentos para provar que esta qualidade corresponde na realidade à vontade humana (e do mesmo modo também à vontade de todos os seres racionais), então não somente fica exposto com isso que a razão pura pode ser prática, mas também que só ela, e não a razão empiricamente limitada, é prática de um modo incondicionado. Deveremos, portanto, elaborar não uma crítica da razão *pura prática*, mas só uma da razão *prática* em geral. A razão pura, se preliminarmente se demonstrou que existe, não necessita de crítica alguma. Ela mesma contém a regra para a crítica de todo o seu uso. A crítica da razão prática em geral tem, pois, a obrigação de tirar à razão empiricamente condicionada a pretensão de querer proporcionar por si só, de modo exclusivo, o fundamento da determinação da vontade. Somente o uso da razão pura, quando ficar estabelecido que há razão pura, é imanente; o que for condicionado empiricamente, arrogando-se o domínio

exclusivo, é, por outro lado, transcendente, manifestando-se em exigências e mandatos que excedem totalmente à sua esfera, o que constitui precisamente a relação inversa da que poderíamos dizer da razão pura no uso especulativo.

Entretanto, como é sempre razão pura a cujo conhecimento se situa aqui, à base do uso prático, deverá a divisão de uma crítica da razão prática ser ordenada no seu plano geral, segundo o da especulativa. Deveremos ter também, portanto, uma *Teoria elementar* e uma *Teoria do método* da razão prática; naquela, como primeira parte, uma *Analítica*, qual regra da verdade, e uma *Dialética*, como exposição e solução da ilusão nos juízos da razão prática. Mas a ordem da subdivisão da analítica será ainda uma vez o inverso do usado na crítica da razão pura especulativa. Na presente, começaremos por *princípios*, em *conceitos*, indo destes, na medida do possível, aos sentidos; pelo contrário, na razão especulativa, começaremos pelos sentidos, devendo terminar pelos princípios. O motivo disso é que temos agora de tratar com uma vontade, devendo considerar a razão em relação não com os objetos, mas com essa vontade e com a causalidade dessa vontade, pois os princípios da causalidade empiricamente incondicionada devem constituir o começo, podendo-se só então, depois disso, ensaiar a fixação dos nossos

conceitos relativos ao fundamento da determinação de semelhante vontade e de sua aplicação aos objetos e, por fim, ao sujeito e à sensibilidade deste. A lei da causalidade por liberdade, isto é, um princípio puro prático, constitui inevitavelmente, neste caso, o início, determinando os objetos a que, exclusivamente, pode referir-se.

PRIMEIRA PARTE
da
Crítica da Razão Prática

*

TEORIA ELEMENTAR DA RAZÃO PURA PRÁTICA

LIVRO PRIMEIRO

A ANALÍTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

CAPÍTULO PRIMEIRO

DOS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA

§ 1.° — DEFINIÇÃO

Princípios práticos são proposições que encerram uma determinação universal da vontade, subordinando-se a essa determinação diversas regras práticas. São subjetivos, ou *máximas*, quando a condição é considerada pelo sujeito como verdadeira só para a sua vontade; são, por outro lado, objetivos ou *leis* práticas quando a condição é conhecida como objetiva, isto é, válida para a vontade de todo ser natural.

ESCÓLIO

Admitindo-se que a razão pura possa encerrar em si um fundamento prático, suficiente para a determinação da vontade, então há leis práticas, mas se não se admite o mesmo, então todos os princípios práticos serão meras máximas. Em uma vontade patologicamente afetada por um ser natural pode observar-se um conflito das máximas diante das leis práticas conhecidas pelo mesmo. Exemplifiquemos: alguém pode adotar o axioma de não suportar

qualquer ofensa sem vingá-la, compreendendo todavia que isso não constitui nenhuma lei prática, mas apenas a sua máxima e que, de modo inverso, como regra para a vontade de todo ser racional, idêntica máxima não pode concordar em si mesma. No conhecimento da natureza, os princípios do que ocorre (por exemplo, o princípio da igualdade da ação e da reação na comunicação do movimento) são ao mesmo tempo leis da natureza, pois o uso da oração está ali determinado teoricamente e pela natureza do objeto.

No conhecimento prático, isto é, aquele que só tem que tratar dos fundamentos da determinação da vontade, os princípios que alguém formula em si mesmo nem por isso constituem leis a que inevitavelmente se veja submetido, porque a razão na prática se ocupa do sujeito, ou seja da faculdade de desejar, segundo cuja constituição especial pode a regra referir-se por formas bem diversas. A regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação, qual meio para o efeito, considerado como intenção.

Esta regra, porém, para um ser no qual a razão não é o fundamento único da determinação da vontade é um *imperativo*, isto é, uma regra designada por um "deve ser" (*ein Sollen*) que exprime a compulsão (*Nötigung*) objetiva da ação

e significa que se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria indefectivelmente segundo essa regra. Desse modo, os imperativos valem objetivamente, sendo em tudo distintos das máximas, não obstante estas constituírem princípios subjetivos. Determinam aqueles, porém, ou as condições da causalidade do ser racional como causa eficiente, só em consideração do efeito e suficiência para o mesmo, ou, então, determinam só a vontade, seja ou não ela suficiente para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e encerrariam meros preceitos da habilidade; os segundos, de forma inversa, seriam categóricos, constituindo, somente eles, leis práticas. Assim, pois, são as *máximas*, em verdade, princípios, mas não *imperativos*. Os próprios imperativos, contudo, quando condicionados, isto é, quando não determinam a vontade exclusivamente como vontade, mas somente em vista de um efeito apetecido, ou seja quando são imperativos hipotéticos, constituem, portanto, *preceitos* práticos mas não, *leis*. Devem estas últimas determinar suficientemente a vontade, mesmo antes que eu indague se tenho a faculdade necessária para um efeito apetecido ou o que devo fazer para produzir esse efeito; devem, portanto, ser categóricas, pois do contrário não são leis, faltando-lhes a necessidade que, se tem de ser prática, urge ser independente de

condições patológicas e, por isso mesmo, casualmente ligadas à vontade. Dizei a alguém, por exemplo, que deve trabalhar e poupar na juventude para não sofrer a miséria na velhice; trata-se isto de um preceito prático da vontade, exato e importante ao mesmo tempo. Vê-se porém logo, nesse caso, que a vontade é referente a *alguma outra coisa* que se supõe desejar, devendo esse desejo ser confiado ao próprio agente, pois talvez preveja ele alguma outra fonte de auxílio, além da fortuna por ele próprio adquirida, ou não espera chegar a ser velho, ou pensa que uma vez chegado ao caso de miséria, poderá satisfazer-se com pouco.

A razão, da qual unicamente pode sair toda a regra que deva conter necessidade, inclui imediatamente também a necessidade nesse seu preceito (pois sem esta não seria imperativo); mas esta necessidade só está condicionada subjetivamente e não cabe supô-la em todos os objetos em grau idêntico. Contudo, para a sua lei se exige que só necessite supor-se ela a si *mesma*, porque a regra é objetiva e universalmente verdadeira só quando vale sem as condições subjetivas, contingentes, que distinguem um ser natural de outro. Pois bem; dizei a alguém que nunca deve fazer promessas falsas: tal regra só se refere à sua vontade, sejam ou não as intenções que o homem pode ter, realizáveis por essa vontade; o mero querer é o que deve ser

determinado completamente *a priori* por aquela regra. Se, todavia, acharmos essa regra praticamente exata, então é uma lei, porque se trata de um imperativo categórico. Dessa forma, porém, só à vontade se referem as leis práticas, sem ter em conta o que for efetuado pela causalidade da vontade, podendo-se fazer abstração dessa causalidade (como pertencente ao mundo dos sentidos) para obter puras essas leis práticas.

§ 2.° — TEOREMA I

Todos os princípios práticos que supõem um *objeto* (matéria) da faculdade de desejar como fundamento de determinação da vontade, são, todos eles, empíricos e não podem proporcionar qualquer lei prática.

Entendo por matéria da faculdade de desejar um objeto cuja realidade é apetecida. Se o apetecimento para com esse objeto precede à regra prática e é a condição para adotá-la como princípio, nesse caso, digo (*primeiramente*): esse princípio, então, é sempre empírico. O fundamento da determinação do arbítrio (*Willkür*) é então a representação de um objeto, e constitui a relação da representação com o sujeito, pela qual é determinada a faculdade de desejar para a realização do objeto. Mas toda a relação com o sujeito se chama o *prazer* na realidade de um objeto. Assim, pois, esse prazer devia ter sido

pressuposto como condição da possibilidade da determinação do arbítrio. Mas de nenhuma representação de qualquer objeto, seja qual for, pode conhecer-se *a priori* se está ligada com o *prazer*, com a *dor* ou, se é *indiferente*.

Desse modo, em tal caso, o fundamento de determinação do arbítrio deve sempre ser empírico e, por tanto, também o princípio prático material que o supunha como condição.

Pois bem (*em segundo lugar*), como um princípio se fundamenta somente na condição subjetiva da receptibilidade de um prazer ou de uma dor (que em qualquer caso só empiricamente é conhecida e não pode ser verdadeira de modo idêntico para todos os seres racionais), não obstante possa servir, para o sujeito que a possui, como sua máxima, não pode, por outro lado, servir para este mesmo como lei (porque carece de necessidade objetiva, a qual deve ser conhecida *a priori*), resultando que a tal princípio nunca é dado proporcionar uma lei prática.

§ 3.° — TEOREMA II

Todos os princípios práticos materiais são, como tais, sem exceção, de uma mesma classe, pertencendo ao princípio universal do amor a si mesmo, ou seja à felicidade própria.

O prazer derivado da representação da existência de uma coisa, enquanto deva ser um fundamento de determinação do desejo desta coisa, fundamenta-se na *receptibilidade* do sujeito, porque *depende* da existência de um objeto; por conseguinte, esse prazer pertence ao sentido (sentimento), e não ao entendimento, o qual exprime uma relação da representação com *um objeto*, segundo conceitos, mas não com o objeto segundo sentimentos. O prazer, por conseqüência, é prático só enquanto a sensação do agrado que o sujeito espera da realidade do objeto determina a faculdade de desejar. Pois bem; a consciência que um ser racional tem da agradabilidade da vida e que, sem interrupção, acompanha-o em toda a existência, é a *felicidade*, e o princípio que faz desta o supremo fundamento da determinação do arbítrio é o princípio do amor em si mesmo. Assim, pois, todos os princípios materiais que colocam o fundamento da determinação do arbítrio no prazer ou na dor que se sente pela realidade de algum objeto, são completamente da *mesma classe*, quando todos eles pertencem ao princípio do amor correlato a si mesmo ou à própria felicidade.

COROLÁRIO

Todas as regras práticas materiais põem o fundamento de determinação da vontade na *faculdade inferior de desejar*, e se não houvesse

lei alguma *meramente formal* da vontade, que a determinasse suficientemente, não seria possível admitir, também, *qualquer faculdade superior de desejar.*

ESCÓLIO I

É de admirar-se como homens tidos por argutos julguem encontrar diferença entre a *faculdade inferior de desejar* e a *superior*, na qual as representações unidas à sensação do prazer tenham a sua origem, procedam tais representações dos *sentidos* ou da *inteligência*.

Realmente, quando se indaga as causas determinadoras do desejo, colocando-se no prazer que se espera de alguma coisa, não nos inquieta saber donde vem a *representação* desse objeto agradável, sem dúvida, mas somente na quantidade de prazer que nos proporciona. Uma representação pode perfeitamente assentar a sua origem na inteligência e ser insignificante, se apenas puder determinar a vontade enquanto supõe o sentido do prazer no sujeito, dependendo, então, inteiramente da natureza do sentido interior que seja ela ou não princípio de determinação para a vontade, posto que se torne necessário que esse sentido possa ser afetado de um modo satisfatório por essa determinação. As representações dos objetos podem ser de todo diferentes do que se pretende, podem ser representações da inteligência e até da razão, em

oposição com as representações dos sentidos; entretanto, o sentido do prazer, mediante o qual tão somente essas representações constituem o fundamento da determinação da vontade (o bem-estar, a satisfação que se espera e que impulsiona a atividade à produção do objeto) é da mesma classe, não só porque nunca pode ser conhecido quando não seja empiricamente, mas porque também afeta uma só e idêntica força vital, manifestada na faculdade de desejar e, nesta relação, não pode ser diverso de qualquer outro fundamento determinativo, a não ser pelo grau. De modo diverso, como se poderia comparar, sob o aspecto da quantidade, os princípios de determinação inteiramente diversos quanto ao modo de representação, para preferir aquele que mais afete a faculdade de desejar? O mesmo homem poderá devolver, sem ao menos, lê-lo, um livro instrutivo para si, que depois não estará mais à sua disposição, apenas para não perder uma caçada; pode interromper um formoso discurso para não chegar tarde a uma ceia, abandonar uma conversação ponderável e elevada, que outras vezes lhe apraz ouvi-la atentamente, para sentar-se à banca de jogo; pode ainda repelir um pobre, que ordinariamente socorre com satisfação, por só ter no bolso dinheiro exato para pagar a sua entrada no teatro. Se a determinação da vontade assenta na sensação do agrado ou do desagrado. que espera

de determinada coisa, pouco importa o modo de representação pelo qual seja afetado.

Para decidir-se, apenas necessita saber qual a intensidade e a duração desse prazer, enquanto lhe é fácil renová-lo e qual a sua duração. Da mesma forma, ao que necessita de ouro para dispendê-lo, é indiferente a circunstância do mesmo ter sido extraído da montanha ou de qualquer aluvião, contanto que em toda a parte lhe emprestem idêntico valor, da mesma forma que nenhum homem, quando o que lhe interessa é somente a grata sensação da vida, indaga se as representações são da inteligência ou dos sentidos, mas sim *unicamente quanto e quão grande é o prazer* que por maior tempo lhe proporcionam. Só aqueles que disputam com gáudio à razão pura a faculdade de determinar a vontade sem pressupor qualquer sentimento, podem extraviar-se em sua própria definição, a ponto de declarar, depois, completamente heterogêneo, aquilo que tinham, antes, referido como idêntico princípio. Assim, por exemplo, o simples *exercício das nossas forças*, a consciência da energia da nossa alma na sua luta com os obstáculos que se opõem a seus desígnios, o cultivo das aptidões da inteligência, etc., todas estas coisas podem causar prazer, e dizemos com razão que são alegrias e gozos *delicados*, porque, mais do que os outros, se encontram em nosso poder, não se debilitam com o uso e ainda, pelo

contrário, fortalecem o sentido para poder fruir outros prazeres da mesma classe e, ao mesmo tempo que deleitam, cultivam. Mas para designá-los, por esse motivo, como a maneira de determinar a vontade de outro modo a não ser pelo sentido, quando para a própria possibilidade daqueles prazeres há de supor um sentimento situado em nós para ele como primeira condição daquela satisfação, equivale a fazer com que ignorantes, empanturrados de metafísica, usassem de tal subtilidade nessa matéria, a ponto de experimentar, por assim dizer, uma vertigem extrema, acreditando formar assim uma idéia de um ser *espiritual*, porém extenso. Admitindo-se, com *Epicuro*, que a virtude não determina a vontade, a não ser pelo prazer que a mesma promete, não podemos criticá-lo pelo fato de considerar esse prazer como completamente idêntico na sua espécie, aos prazeres dos sentidos mais grosseiros, porquanto não há fundamento algum para censurá-lo por ter atribuído somente aos sentidos corporais as representações pelas quais esse sentido fosse nos outros excitado.

Pesquisou o mesmo a fonte de muitas delas, pelo que podemos conjeturar, também no uso da faculdade superior do conhecimento; isso porém não o impediu, nem mesmo poderia impedi-lo, segundo o citado princípio de considerar o próprio prazer que nos proporcionam aquelas representações, não obstante serem intelectuais e

pelo qual tão somente podem ser elas fundamentos de determinação da vontade, iguais em tudo à sua espécie.

Ser conseqüente é a máxima obrigação do filósofo; entretanto, é o que menos se observa. As antigas escolas gregas nos apresentam muitos exemplos dessas virtudes, exemplos que não encontramos nesta época *sincretística*, na qual se constróem com princípios totalmente contraditórios *sistemas conciliadores*, destituídos de solidez e boa fé, porque se recomendam melhor a um público que se satisfaz com saber um pouco de tudo, sem saber afinal coisa alguma, pretendendo, contudo, tratar de todos os assuntos.

O princípio da felicidade própria, seja qual for o uso que nele se faça da inteligência e da razão, não pode conter outros princípios de determinação para a vontade além dos próprios à faculdade *inferior* de desejar, e, então, ou não há nenhuma faculdade superior de desejar, ou a *razão pura* tem que ser por si só prática, isto é, tem que poder determinar a vontade mediante a mera forma de regra prática, sem a suposição de qualquer sentido, conseqüentemente sem representações do agradável ou do desagradável, qual matéria da faculdade de desejar, matéria que sempre é uma condição empírica dos princípios. Só então a razão, determinando por si mesma a

vontade (não estando a serviço das inclinações) é uma verdadeira faculdade *superior* de desejar, subordinando-se à mesma a faculdade patológicamente determinável, real e *especificamente* distinta desta última, tanto assim que a menor relação dos princípios com a segunda compromete o seu poderio e a sua superioridade, da mesma forma que a mínima demonstração matemática lhe tira todo o valor e toda a virtude. A razão determina imediatamente a vontade por uma lei prática, sem mediação de sentimento algum de prazer ou de dor, nem mesmo de um prazer ligado a esta lei, sendo tal faculdade, necessariamente prática como razão pura, a que lhe dá um caráter legislativo.

ESCÓLIO II

Desejo de todo o ser racional, porém finito, é fruir de felicidade, havendo portanto um princípio que determina inevitavelmente a sua faculdade de desejar.

Efetivamente, o seu estado original não é estar sempre satisfeito com a sua existência e gozar de uma felicidade que suporia a consciência de uma independência completa e perfeita, mas sim um problema que lhe impõe a sua natureza finita, porque tem necessidade, concernindo estas à matéria da faculdade de desejar, isto é, a alguma coisa referente a seu sentimento de prazer ou de dor, que lhe serve de princípio

subjetivo, determinando o que necessita para contentar-se com a sua situação.

Mas precisamente por isso, porque esse fundamento material de determinação só pode ser considerado empiricamente pelo sujeito; é impossível considerar essa tarefa (*Aufgabe*) como uma lei, porque esta, sendo objetiva, imporia à vontade, em todos os casos e para quaisquer seres racionais, *idêntico princípio de determinação*. Conseqüentemente, ainda mesmo que o conceito de felicidade sirva *em qualquer caso* de base à relação prática dos *objetos* com a faculdade de desejar, não é mais do que o título dos princípios subjetivos, nada determinando especificamente, sendo este, entretanto, o único assunto deste problema prático e o meio exclusivo de resolvê-lo.

Cada um coloca o seu bem-estar ou felicidade nisto ou naquilo, de acordo com a sua opinião particular do prazer ou da dor, fazendo as variações desta opinião experimentar diferentes necessidades ao mesmo indivíduo; e uma lei *subjetivamente necessária* (como lei natural) é, portanto, *objetivamente* um princípio prático de inteiro *contingente*, podendo e devendo ser diverso em diferentes sujeitos e que, por conseguinte, não pode proporcionar uma lei, se bem que no desejo da felicidade não se trate de uma forma da lei mas apenas da matéria, isto é, se posso eu

esperar prazer do cumprimento da lei e em que proporção. Os princípios do amor-próprio podem, certamente, encerrar regras universais da habilidade (na pesquisa dos meios para os fins em mira), não sendo, porém, mais do que princípios teóricos (8) como, por exemplo, o do que todo aquele que quer comer pão deverá imaginar um moinho. Mas os preceitos práticos que assentam no amor-próprio não podem ser universais, porque o princípio que determina a faculdade de desejar se fundamenta no sentimento de prazer ou de dor, o qual nunca pode ser aplicado universalmente aos mesmos objetos.

Ainda quando os seres racionais finitos pensassem todos absolutamente do mesmo modo acerca dos objetos dos seus sentimentos de prazer ou de dor, bem como acerca dos meios ajustados para conseguir uns e evitar outros, não poderiam, todavia, tomar por uma *lei prática o princípio do amor-próprio*, porque essa identidade seria por si mesma contingente, casual. O fundamento de determinação continuaria sendo só objetivamente verdadeiro e meramente empírico, não havendo aquela necessidade objetiva que se funda em princípios *a priori* e que acompanha a idéia de qualquer lei. Não se deveria, então, dar de modo algum essa necessidade como prática, mas como meramente física, ou seja: que a ação não é tão

inevitavelmente imposta por nossa inclinação, como o bocejo quando vemos outros bocejar. Melhor ainda, poderíamos sustentar que não há nenhuma lei prática, mas apenas *conselhos* para os nossos apetites, em lugar de erigir princípios puramente subjetivos à condição de leis práticas, porque estas devem ter uma necessidade inteiramente objetiva e não apenas subjetiva, tendo que ser conhecidas pela razão *a priori* e não pela experiência (por empiricamente universal que possa ser).

As próprias regras dos fenômenos concordantes só são denominadas leis naturais (por exemplo, as mecânicas) quando as conhecemos realmente o *priori* ou, pelo menos (como ocorre nas químicas) se admite que seriam conhecidas *a priori*, por meio de fundamentos objetivos, caso chegasse mais a fundo a nossa penetração. Mas nos princípios práticos exclusivamente subjetivos, relevamos a condição expressa de que devem encontrar-se na sua base condições não objetivas, mas subjetivas no seu arbítrio, não podendo portanto ser apresentados como leis práticas mas, apenas, como simples máximas.

À primeira vista, esta última observação parece ser um simples enunciado de palavras; entretanto é a determinação verbal da diferença

mais importante que se pode considerar nas investigações práticas.

§ 4° — TEOREMA III

Um ser racional não deve conceber as suas máximas como leis práticas universais, podendo apenas concebê-las como princípios que determinam o fundamento da vontade, não segundo a matéria mas sim pela forma.

A matéria de um princípio prático é o objeto da vontade. Pois bem: esse objeto é ou não o princípio que determina a vontade. Se fosse o fundamento de determinação da mesma, estaria a regra da vontade submetida a uma condição empírica (a relação da representação determinante com o sentimento do prazer ou da dor) e, por conseguinte, não seria uma lei prática.

Mas se em uma lei se faz abstração de toda matéria, isto é, de todo objeto da vontade (como princípio de determinação) não resulta dessa lei mais do que a mera forma de uma legislação universal. Em suma: ou um ser racional não pode conceber os seus princípios subjetivamente práticos, isto é, as suas máximas como sendo ao mesmo tempo leis universais ou, de forma inversa, deve admitir que a simples forma dos mesmos, segundo a qual se capacitam eles para uma legislação universal, reveste esta de característico conveniente e apropriado.

ESCÓLIO

Qualquer inteligência, por vulgar que seja, pode distinguir na máxima, qual a forma que se capacita para a legislação universal e qual não se encontra apta para isso.

Tomei, por exemplo, a máxima: aumentar a minha fortuna por todos os meios seguros; e eis que tenho entre as mãos um depósito cujo proprietário morreu sem deixar nada escrito acerca do mesmo. Certamente seria este o caso apropriado para aplicar a máxima; quero porém saber se pode ter a mesma o valor de uma lei prática universal. Aplico-a, portanto, ao caso presente, indagando de mim mesmo se pode ela admitir a forma de uma lei e, conseqüentemente, se posso convertê-la nesta: "É permitido a todo o homem negar um depósito cuja existência ninguém possa provar". Observo todavia, imediatamente, que tal princípio se destruiria a si próprio como lei, porque faria com que não houvesse nenhum depósito. Uma lei prática deve ter a qualidade de um princípio de legislação universal para que eu a reconheça como tal; trata-se de uma proposição idêntica e, por conseguinte, clara por si mesma. Mas eu sustento que se a minha vontade está submetida a uma lei prática, não posso dispor-me a seguir a minha inclinação (exemplo, no caso presente: a minha cobiça) como o fundamento da determinação da

vontade capacitado para a lei prática universal; longe de enquadrar-se em uma legislação universal, essa inclinação, apresentando-se desta forma, ficaria por si mesmo destruída.

Seria portanto estranhável que sendo esta máxima o desejo da felicidade universal, por conseguinte, também resultasse universal a máxima, segundo a qual cada um faz desse desejo o fundamento da determinação de sua vontade, como é de assombrar que tenha vindo à mente de homens de raciocínio tomar este princípio como lei prática universal. Efetivamente, se emprestássemos a esta máxima a universalidade de uma lei, em lugar da ordem que uma lei universal da natureza estabelece onde quer que seja, conseguiríamos precisamente o contrário, uma extrema desordem, ou então desapareceriam a finalidade da máxima ou ela própria. A vontade de todos não tem nesse particular um objetivo idêntico e único, mas cada um tem o seu (o seu próprio bem-estar), o qual, se pode concordar acidentalmente com os desígnios dos outros, dirigidos também, identicamente, por eles a si próprios, não é, entretanto, nem mesmo com esforço, suficiente para perfazer em lei, porque as exceções, que ocasionalmente se tem o direito de fazer, além de serem infinitas em número, não têm fundamento, sendo impossível compreendê-las de modo determinado em uma regra universal; de forma

que se chegaria a uma harmonia semelhante a que nos mostra certo poema satírico a propósito de dois esposos que tem o mesmo escopo de arruinar-se: “Maravilhosa harmonia! O que ele quer, também ela quer”. Ou, então, semelhante á do rei Francisco I, aceitando um compromisso para com o imperador Carlos V: “O que meu irmão Carlos quer possuir (Milão), também eu o quero”. Os princípios de determinação empíricos não se prestam para uma legislação universal exterior, mas também não podem assentar uma interior, porque, tendo a inclinação a sua base na natureza de cada um, há também inclinações diferentes, dominando-as o indivíduo, ora a uma e ora a outra. Atinar-se com uma lei que venha reger todas as inclinações em conjunto, sob esta condição, ou seja a coincidência entre todas, é absolutamente impossível.

§ 5.° — PROBLEMA I

Supondo-se que a mera forma legisladora das máximas seja apenas o fundamento suficiente da determinação de uma vontade, encontremos a natureza dessa vontade, que só pode ser determinada dessa forma.

Como a mera forma da lei não pode ser representada senão pela razão e, portanto, não constitui objeto dos fenômenos, a representação dessa forma é, para a vontade, um princípio de determinação, distinto de todos aqueles que

procedem das circunstâncias que ocorrem na Natureza, segundo a lei da causalidade, porque nesse caso as próprias causas determinantes devem ser fenômenos.

Mas se não pode servir de lei à vontade, outro princípio de determinação que não seja aquela forma legisladora universal, então uma vontade idêntica deve ser concebida como inteiramente independente da lei natural dos fenômenos, isto é, no sentido transcendental. Mas esta independência se denomina *liberdade* no sentido mais estrito, ou seja no sentido transcendental. Desse modo uma vontade para a qual a mera forma legisladora das máximas pode servir de lei é uma vontade livre.

§ 6.° — PROBLEMA II

Suposta uma vontade livre, encontrar a única lei apta a determiná-la necessariamente.

Não obstante a matéria da lei prática, isto é, um objeto das máximas, nunca possa ser dada senão empiricamente, e a vontade, contudo, deva ser determinada independentemente de toda a condição empírica (ou pertencente ao mundo sensível), uma vontade livre deve encontrar uma lei, um princípio de determinação independente de sua própria matéria. Mas se uma lei se abstrai da matéria, não existe nela mais do que a forma legisladora. Dessa maneira, a forma legisladora,

quando contida na máxima, é a coisa única que pode dar à vontade livre um princípio de determinação.

ESCÓLIO

A liberdade e a lei prática absoluta são conceitos correlativos. Entretanto eu aqui não indago se elas são realmente distintas, ou se uma lei incondicionada não será apenas a própria consciência (*Selbstbewusstsein*) de uma razão pura prática, e esta a idêntica a um conceito positivo da liberdade; apenas pergunto onde começa o nosso *conhecimento* do que é absolutamente prático, se é pela liberdade ou pela prática. Pela liberdade não pode começar, porque de um lado o seu primeiro conceito é negativo e de outro não podemos concluí-la da experiência, não obstante a experiência não nos dar a conhecer senão a lei dos fenômenos: por conseguinte, o mecanismo da natureza, precisamente o contrário da liberdade. Resulta, portanto, que a lei moral, da qual temos consciência imediata (tão rapidamente como formulamos máximas da vontade) é a que se nos apresenta *primeiramente*, desde que a razão a representa como um fundamento de determinação que nenhuma condição sensível pode sobrepujar e, ainda, inteiramente independente dessas condições, conduz precisamente ao conceito da liberdade. Mas como

é possível também a consciência daquela lei moral?

Podemos ter consciência de leis puras práticas, da mesma forma que temos consciência de princípios puros teóricos, observando, todavia, a necessidade com que a razão nos prescreve os mesmos e a separação de todas as condições empíricas, separação que nos é assinalada pela razão. O conceito de uma vontade pura surge das primeiras, assim como a consciência de um entendimento puro das últimas. Que esta é a verdadeira subordinação de nossos conceitos e que a moralidade nos descobre primeiramente o conceito da liberdade e, por conseguinte, que a *razão prática*, apresenta primeiramente à especulativa com este conceito o problema mais intrincado, como que para envolver esta na mais embaraçosa das situações, é coisa que se vê claramente mediante o que se segue, a saber: que como com o conceito de liberdade nos fenômenos nada pode ser explicado, mas aqui é o mecanismo natural que deve servir constantemente de fio condutor, como, também, a antinomia da razão pura, quando esta pretenda elevar-se ao incondicionado na série das causas, emaranha-se em incompreensibilidades, tanto em um como em outro conceito, qual seja, não obstante isso tudo, este último (o mecanismo), pelo menos tem utilidade na explicação dos fenômenos. Empreendimento arriscado foi esse de introduzir

a liberdade nas ciências, não se chegando a isso se a lei moral e a razão prática não houvessem tal coisa autorizado e não nos tivessem imposto esse conceito. Além disso, esta ordem de conceitos, que em nós se encontra, está confirmada pela experiência. Supondo, por exemplo, que um indivíduo pretenda excusar a sua inclinação ao prazer, dizendo ser-lhe a mesma totalmente irresistível, quando o objeto amado e a ocasião se apresentem; mas se uma forca estiver levantada diante da casa onde tal ocasião se apresenta, para nela dependurá-lo logo após o gozo do prazer, não resistirá porventura a tal inclinação? Não é necessário muita perspicácia para atinar com a resposta. Mas perguntai-lhe se ante as ameaças de um príncipe (entre elas a de perder a vida) que quisesse arruinar a alguém mediante pretextos capciosos e que dele para tal exigisse um falso testemunho, perguntai se ele acredita poder subjugar o seu amor à vida, por pouco apreço que tenha à mesma e se, por conseguinte, negaria testemunhar. Talvez não se atreveria a assegurar se faria isso ou não; mas que tal fosse possível, admitiria sem vacilar. Julga ele, portanto, que pode fazer alguma coisa, porque tem consciência de dever fazê-la, reconhecendo em si mesmo a liberdade que, sem a lei moral, permaneceria para ele ignorada.

§ 7.° — LEI FUNDAMENTAL DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa valer-te sempre como princípio de uma legislação universal.

ESCÓLIO

A geometria pura tem postulados que são proposições práticas, os quais só contêm todavia a suposição de que se se *pode* fazer alguma coisa quando se exigir que se *deve* fazer, sendo estas as únicas proposições da mesma concernentes a uma existência. São, conseqüentemente, regras práticas recalcadas sob uma condição problemática da vontade. Entretanto, a regra diz aqui que deve proceder de certo modo absoluto. A regra prática é, portanto, incondicionada, sendo, por conseqüência, representada como proposição categoricamente *a priori*, em virtude da qual a vontade é determinada, objetiva, absoluta e imediatamente (pela mesma regra prática que aqui, evidentemente, é lei). Com efeito, *a razão* pura, *em si mesma prática*, aqui resulta imediatamente legisladora. A vontade é concebida como independente de condições empíricas e, por conseguinte, como vontade pura, determinada *mediante a simples forma da lei*, sendo esse motivo de determinação considerado como a suprema condição de todas as máximas. O caso é bastante singular, não tendo equivalente no restante do conhecimento prático. O pensamento *a priori* de uma legislação universal possível

resulta, tal qual é, simplesmente problemático, apresentando-se diante de nós como lei incondicional, sem tomar nada de empréstimo à experiência ou a uma vontade exterior qualquer. Não é, também, um preceito segundo o qual uma ação deva ocorrer, mediante a qual fosse possível um efeito desejado (porque, então, a regra seria sempre condicionada fisicamente), mas, sim, uma regra que determina apenas a vontade *a priori* em relação à forma de suas máximas, sendo então uma lei que só serve para a forma *subjetiva* dos princípios pelo menos possível, salvo se for concebida como motivo determinante por meio da forma *objetiva* de uma lei geral. A consciência dessa lei fundamental pode ser denominada um ato da razão, porque não podemos inferi-la de dados antecedentes da razão, como seja da consciência da liberdade (porque esta consciência não se revela anteriormente) impondo-se por si mesma a nós como proposição sintética *a priori*, a qual não se fundamenta em qualquer intenção, seja pura ou empírica, ainda que fosse analítica, quando propuséssemos a liberdade da vontade, para o que, todavia, seria exigível, como conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não pode ser admitida de modo algum. Entretanto, para considerar essa lei como *dada*, sem resvalar na falsa interpretação, deve-se ter em conta que ela não é uma lei empírica, mas um caso exclusivo da razão pura, a qual se manifesta

através dele como de origem legisladora (*sic volo, sic jubeo).*

COROLÁRIO

A razão pura é por si mesma prática, facultando (ao homem) uma lei universal que denominamos *lei moral.*

ESCÓLIO

É inegável o que acabamos de dizer. Resta apenas por analisar os juízos que os homens articulam sobre a correlação de suas ações à lei. Deduzir-se-á sempre que, seja o que for o aduzido pela inclinação, a razão, incorruptível e por si mesma obrigada, compara sempre a máxima da vontade em uma ação com a vontade pura, isto é, consigo mesma, quando a consideramos como prática *a priori*. Agora, convenhamos: este princípio da moralidade, precisamente pela universalidade legislativa, que o torna fundamento determinante formal da vontade, independente de todas as diferenças subjetivas da mesma, declarando-o a razão, ao mesmo tempo, lei para todos os seres racionais conquanto tenham uma vontade, ou seja uma faculdade capaz de determinar a sua própria causalidade mediante a representação de regras e, conseqüentemente, enquanto capazes de produzir ações segundo princípios e, portanto, também conformes com princípios práticos *a*

priori (dado que só estes apresentam aquela necessidade que a razão exige em todos os princípios). Isso não se limita apenas ao homem; torna-se extensivo aos seres finitos dotados de razão e vontade, incluindo até o ser infinito como inteligência suprema. Todavia, no homem, a lei possui, no primeiro caso, a forma de um imperativo, porque, na qualidade de ser racional, pode-se supor nele uma vontade *pura*; mas, por outro lado, sendo afetado por necessidades e por causas motoras sensíveis, não se pode supor nele uma vontade *santa*, isto é, tal que não lhe fosse possível esboçar qualquer máxima em contraposição à lei moral. Para aqueles seres a lei moral, portanto, é um imperativo que manda categoricamente, porque a lei é incondicionada. A relação de tal vontade com essa lei é de *dependência (Abhängigkeit*) sob o nome de *obrigação* (*Verbindlichkeit*), significa uma *compulsão* (*Nötigung*), ainda quando só exercitada pela razão comum e por sua lei objetiva para uma ação, por isso denominada *dever*, porque um arbítrio patologicamente afetado (ainda quando não determinado por essa afeição e, por conseguinte, também constantemente livre), conduz em si um desejo que reflui de causas *subjetivas*, podendo por isso opor-se freqüentemente ao fundamento da determinação puro *objetivo*, necessitando, portanto, como compulsão moral, de resistência da razão prática,

resistência que pode ser denominada uma coação interior, embora intelectual. Em uma inteligência bastante a si mesma, o arbítrio é com razão representado como incapacitado a qualquer máxima que ao mesmo tempo não possa ser lei objetiva, colocando-o o conceito de *santidade* que nisso lhe corresponde acima de todas as leis práticas, embora não sobre todas as leis praticamente restritivas e, por conseguinte, as da obrigação e do dever.

Esta santidade da vontade, é contudo uma idéia prática que, necessariamente, avulta como modelar, como protótipo; aproximarmo-nos dela no infinito é a única coisa que corresponde a todos os seres racionais finitos, pondo-lhes tal idéia constantemente diante dos olhos a lei moral pura, por esse motivo também chamada santa. Possuir a segurança do progresso no infinito das suas máximas e da imutabilidade das mesmas para uma ininterrupta marcha progressiva, ou seja chegar a possuir a virtude, é a coisa mais elevada que a razão prática finita possa conseguir, sendo que esta, pelo menos, como poder, adquirido naturalmente, nunca chega a ser perfeita, porque, neste caso, a segurança nunca é uma certeza apodítica, resultando, portanto, como persuasão, extremamente perigosa.

§ 8.° — TEOREMA IV

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres correspondentes às mesmas; mas, por outro lado, toda *heteronomia* do livre-arbítrio não só deixa de fundamentar qualquer obrigação como, também, resulta de todo contrária ao princípio desse livre-arbítrio e à moralidade da vontade. O princípio único da moralidade consiste na independência de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, apesar de tudo, na determinação, à qual u'a máxima deve estar capacitada, do arbítrio por meio da forma legisladora universal comum.

Todavia *aquela independência* é liberdade no *sentido negativo*, enquanto esta *legislação própria* da razão pura e, como tal, prática, é liberdade no *sentido positivo*. Desse modo, a lei moral apenas exprime a *autonomia* da razão pura prática, isto é, a liberdade, incluindo-se nesta a condição formal de todas as máximas, sob cuja condição estas podem coincidir somente com a lei prática suprema. Se a matéria é e não pode ser outra além do objeto de um desejo, conjugado à lei, intervém ela na lei prática *como condição de sua possibilidade*, resultando disso a heteronomia do livre-arbítrio, ou seja a dependência desta da lei natural, que segue qualquer impulso ou inclinação, não impondo a vontade a si mesma a lei, mas somente o preceito para seguir racionalmente leis patológicas; contudo, a

máxima que, dessa forma, nunca pode conter em si a forma legisladora universal, não só é impotente para fundamentar desse modo qualquer obrigação, como, também, contraria o princípio de uma razão *pura* prática e, portanto, também a intenção (*Gesinnung*) moral, ainda quando a ação dela resultante fosse correlata à lei.

ESCÓLIO I

Um preceito prático que implique uma condição material (por conseguinte, empírica), nunca deve ser tido em conta de lei prática. Realmente, a lei da vontade pura, que é livre, situa esta em esfera totalmente diversa da empírica, sendo que a necessidade que expressa, embora não deva ser nenhuma necessidade natural, consistirá simplesmente nas condições formais da possibilidade de uma lei em geral. Toda a matéria de regras práticas assenta sempre em condições subjetivas, as quais não proporcionam aos seres racionais nenhuma universalidade além da universalidade condicionada (no caso de eu *desejar* isto ou aquilo, o que deva fazer para obtê-lo), girando todas elas ao redor do princípio da *felicidade própria*. Agora convenhamos: se é inegável que todo o querer deve também ter um objeto, por conseqüência u'a matéria, nem por isso constitui o mesmo o fundamento preciso de determinação e

a condição da máxima, porque, se tal ocorresse, não admite exposição na forma legisladora universal, resultando, nesse caso, a esperança da existência do objeto como causa determinante do livre-arbítrio, devendo, ainda, colocar-se a faculdade de desejar, já por si dependente, na dependência de alguma outra coisa, colocando-se então como base do querer, dependência essa que só pode ser buscada em condições empíricas, não podendo, por isso, proporcionar fundamento a uma regra necessária e universal.

Desse modo, a felicidade de seres estranhos poderia ser objeto da vontade de um ser racional. Mas se fosse ela o motivo determinante da máxima, presumiria que no bem estar alheio encontramos nós não somente um prazer natural mas, também, uma necessidade, tal como a simpatia impõe ao homem de sentimento. Esta necessidade não pode abrigar-se em todo o ser natural (muito menos em Deus). Desse modo, ainda que deva subsistir a matéria da máxima, não deve, contudo, ser a condição da mesma, porque assim não serviria de lei. Disso resulta que a forma comum de uma lei limitadora da matéria, nessa máxima, deve ao mesmo tempo ser um fundamento para acrescentar essa matéria a vontade, mas não um motivo para suplantá-la. Constitua a matéria, por exemplo, a minha própria felicidade, Se eu atribuo esta matéria a cada ser (como, efetivamente posso

fazê-lo em relação aos seres finitos) pode ela resultar em lei prática objetiva, desde que eu inclua nela a felicidade dos demais. Desse modo, a lei de favorecer a felicidade de outros não resulta da suposição de que seja o mesmo um objeto para o livre-arbítrio de cada indivíduo, mas apenas indica que a forma da universalidade, necessitada pela razão como condição para dar um valor de lei objetiva à máxima do amor próprio, chega a ser o fundamento determinante da vontade; não era, portanto, o objeto (a felicidade dos demais) o fundamento de determinação da vontade pura, mas apenas a mera forma legal pela qual eu limitava a minha máxima, fundamentada na inclinação, para proporcionar-lhe a universalidade de uma lei, tornando-a assim adequada à razão pura prática, podendo dessa limitação — não da adição de um impulso exterior — derivar apenas o conceito imediato da *obrigação* de estender à felicidade alheia a máxima do meu amor próprio.

ESCÓLIO II

Resulta precisamente o contrário do princípio da moralidade tomar o princípio da *própria* felicidade qual motivo determinante da vontade; cabe a ele como já ponderei acima, tudo o que proponha o fundamento determinante, que deve servir de lei ao que não seja a forma legisladora da máxima. Esta contradição não é apenas lógica

(como a que se produziria em regras empiricamente condicionadas e que, não obstante a isso, pretendemos elevá-las a princípios necessários do conhecimento) mas sobretudo, prática; destruiria ela completamente a moralidade se a voz da razão não fosse, em relação à vontade, tão clara, tão difícil de sufocar e tão perceptível, até mesmo para os homens mais vulgares; assim, essa contradição só pode sustentar-se ainda nas emaranhadas especulações das escolas, suficientemente pérfidas para sustentar uma teoria que de modo algum constitui um quebra-cabeça.

Se um amigo, cujo trato é para ti agradável, acredita desculpar-se de um falso testemunho para contigo, alegando, antes de mais nada, um dever sagrado, segundo aventa, da própria felicidade, enumerando imediatamente as vantagens conseguidas por esse meio, fazendo ressaltar a prudência de que usou para assegurar-se contra toda a descoberta do fato, até por parte de tua pessoa, a quem revela o segredo só porque pode negá-lo em qualquer ocasião; se, ainda, pretendesse, com a máxima seriedade, ter cumprido um verdadeiro dever humano, nesse caso, ou ririas em sua própria cara ou então o repelirias horrorizado, ainda mesmo quando, contra a regra de conduta de que só dirigiu os seus princípios em vista de uma vantagem própria, não terias a mínima objeção a fazer.

Suponde também que alguém vos recomende um administrador dos vossos bens, a quem podereis confiar cegamente todos os vossos interesses, e que, para incutir confiança em vós, exalte os seus méritos de homem prudente, que sabe com habilidade tirar a sua própria vantagem, homem de infatigável atividade que não deixa passar uma ocasião sem dela colher proveito e que, se tendes qualquer receio de que não venha resultar em egoísta vulgar, gabe a finura do seu modo de viver, dizendo que não busca o prazer em amealhar dinheiro ou num sensualismo brutal, mas sim ampliar os seus conhecimentos no trato de pessoas escolhidas e instruídas; que lhe apraz ajudar os industriosos necessitados, mas que para isso tudo não seria escrupuloso nos meios de que lançasse mão (os quais só apresentam o seu valor ou o seu não valor nos fins) e que o dinheiro e as coisas alheias lhe serviriam tanto como as próprias, delas se servindo livremente, porém sem que alguém descobrisse, — então acreditarias que quem tal indicação vos fizesse, ou estaria troçando convosco ou, por certo, teria perdido a razão. Os limites da moralidade ou do amor-próprio estão assinalados com tal clareza e precisão que até a visão mais vulgar não pode deixar de distinguir se uma coisa pertence a um ou a outro.

Podem as poucas observações que seguem, certamente, parecer supérfluas diante de tão

manifesta verdade, mas, pelo menos, servem para proporcionar ao juízo da razão humana comum um pouco mais de clareza.

O princípio da felicidade, embora possa ministrar máximas, não pode nunca facultá-las tais que resultem aptas para as leis da vontade, ainda mesmo se tomarmos como objeto a felicidade *universal*. Porque, ainda que o conhecimento desse princípio apenas se fundamenta em dados empíricos e, não obstante depender todo o juízo acerca dele, em grande parte, da opinião de cada um, o que resulta variável em extremo, deduzimos que pode facultar regras *gerais* mas não *universais*, isto é, que pode apresentar regras que, a meio termo, são na maioria das vezes exatas, mas não regras que sempre e necessariamente devam ser verdadeiras, não se podendo, por conseguinte, assentar sobre tal princípio *lei* prática alguma. Precisamente em razão disso, por colocar-se aqui um objeto do livre arbítrio, devemos tomá-lo como base da regra do mesmo, impondo-se o precedimento dessa regra, não podendo ela referir-se a coisa diversa daquela a que se recomenda, portanto à experiência, podendo apenas fundamentar-se sobre esta, sendo assim infinita a diversidade do juízo. Desse modo concluímos que tal princípio não prescreve idênticas leis práticas a todos os seres racionais, embora estas se situem debaixo de título comum, ou seja — o da felicidade. A lei moral, porém, é

concebida como objetivamente necessária, dado que deve valer para todo aquele que possua razão e vontade.

A máxima do amor de si mesmo (prudência) só *aconselha*; a lei da moralidade *manda*. Mas existe uma grande diferença entre o que nos é *aconselhado* e aquilo a que somos *obrigados*.

O que se deva fazer, segundo o princípio da autonomia do livre arbítrio, é facílimo de intuir sem qualquer vacilação, até para a mais vulgar das inteligências; mas o que se deva fazer debaixo da suposição da heteronomia do mesmo é difícil, exigindo conhecimento do mundo, ou seja, o que é *dever* se apresenta por si mesmo a cada um; mas o que produza verdadeira e duradoura vantagem, está sempre, se esta vontade deva ser extensiva a toda a existência, envolvido de impenetrável obscuridade, exigindo muita prudência para conformar-se à regra prática regida pela vantagem, ainda que de modo apenas suportável, mediante hábeis exceções, com os fins da vida. A lei moral, porém, ordena a cada um o mais pontual dos cumprimentos. Desse modo, o juízo que cumpre fazer, segundo ela, não deve ser tão difícil que se não consiga aplicá-lo à inteligência mais comum e menos exercitada, àquela que nenhum conhecimento do mundo possua. Satisfazer o mandato categórico da moralidade está, a qualquer tempo, na faculdade

de cada um; satisfazer, porém, o preceito empírico da felicidade condicionada não é dado a cada um, sendo possível apenas raras vezes, ainda quando em relação a uma única intenção. A causa disso é que no primeiro só se trata da máxima que deve ser verdadeira (*echt*) e pura; no segundo, todavia, tratamos também das forças e da potencialidade física de produzir realmente um objeto desejado. Seria insensatez um mandato segundo o qual cada um deve tratar de tornar-se feliz, porque nunca se ordena que alguém faça o que por si mesmo indefectivelmente deseje. Dever-se-ia ordenar-lhe, ou antes, facultar-lhe, as medidas que tem de tomar, porque ele não pode tudo o que quer. Ordenar, porém, a moralidade sob o nome de dever, é inteiramente razoável, porque aos seus preceitos não querem, antes de mais nada, obedecer de bom grado aqueles que vêem na mesma um contraste às suas inclinações sendo que, no concernente às normas acerca do modo de poder conformar-se a esta lei, agora não é o momento propício para ensinar, porquanto, nesse particular, cada um pode o que quer.

Quem *perder* no jogo pode *irritar-se* com a sua própria imprudência, mas, se tem convicção de que fez tribofe na partida (ainda que tenha ganho), deve necessariamente *depreciar-se* a si mesmo quando se põe diante da lei moral. Esta, portanto, deve ser coisa diferente do princípio da própria felicidade. Ter de dizer a si próprio: *sou*

um indigno, ainda que tenha recheiada a carteira, significa desaprovar-se; donde resulta que deve ter diferente regra de juízo para aprovar-se a si mesmo e dizer: eu sou um homem *prudente* porque aumentei meu capital.

Na idéia da nossa razão prática há ainda alguma coisa que acompanha a transgressão da lei moral, isto é: a possibilidade do *castigo*. Pois bem: tornar-se participante da felicidade não está ligado ao conceito de um castigo, enquanto castigo. Porque, se quem se castiga, pode ter a boa intenção de dirigir tal castigo para este objeto, este há de estar justificado por si mesmo como castigo, isto é, como simples mal; de modo que o castigado, se o caso termina nessa altura, não divisando ele atrás desse rigor nenhum favor, deve convir que tudo está bem e que a sua sorte se coaduna perfeitamente ao seu modo de proceder. Em todo o castigo que o seja, deve antes de tudo, como tal, haver justiça, constituindo essa o essencial desse conceito. Com ela, certamente, pode imiscuir-se também a bondade, mas o que mereceu a pena não tem o menor motivo, depois do seu cumprimento, de contar com essa bondade. Não obstante ser o castigo um mal físico que, se não estivesse ligado, como conseqüência *natural*, com o moralmente mau, ainda assim se deveria unir a ele como conseqüência, segundo os princípios de uma legislação moral. Pois bem: se cada delito, ainda

mesmo que não se levassem em conta as conseqüências físicas em relação ao agente, é por si mesmo passível de punição, isto é, faz perder a felicidade (pelo menos em parte), seria manifestamente absurdo dizer que o crime consistiu precisamente no fato do réu ter atraído para si uma pena, tendo prejudicado a sua própria felicidade (no que deveria consistir, segundo o princípio do amor-próprio, o conceito de todo o crime). Desse modo, a pena tornar-se-ia o motivo de chamar crime a alguma coisa, consistindo a justiça principalmente em abandonar todo o castigo e até em impedir o natural, porque, então, não ficaria na ação nada mais do mal (*Böses*), desde que os males que antes saíam dela, e pelos quais apenas a ação era inculcada de mal, resultariam agora afastados. Mas considerar todo o castigo e qualquer recompensa apenas como instrumento que deveria, em mãos de uma potência superior, servir só para pôr os seres racionais em atividade diante da consecução de sua intenção final (a felicidade), resultaria visivelmente em mecanismo destruidor de toda a liberdade da vontade, sendo desnecessário, portanto, determo-nos nisso.

Mais sutil, embora identicamente falso, é o que pretendem aqueles que admitem um certo sentido moral, particular, o qual, e não a razão, determinaria a lei moral; assim, pois, a consciência de virtudes estaria imediatamente

conjugada com o contentamento e o prazer, mas a consciência do vício se imiscuiria à inquietação do ânimo e à dor; desse modo, ambos reduzem tudo à aspiração da própria felicidade. Sem repetir o que eu disse acima, quero observar apenas a ilusão que aqui tem lugar. Para apresentar-se o viciado como atormentado com intranqüilidade de ânimo pela consciência de suas faltas, devemos, de antemão, representá-lo, no fundamento principal do seu caráter, pelo menos até certo ponto, como já moralmente bom, a exemplo daquele que se felicita com a consciência por ações conformes ao dever, que deve ser representado também de antemão como virtuoso. Dessa forma, o conceito da moralidade e do dever deveria preceder a toda referência a esse contentamento, não podendo de modo algum dele ser derivado. Devemos, ainda, apreciar com antecedência a importância do que chamamos dever, a autoridade da lei moral e o valor imediato que a observância da mesma faculta à pessoa diante dos seus próprios olhos, para sentir aquela satisfação na consciência que tem de sua conformidade com a lei, e a mais amargosa imputação quando se sente como infrator da mesma. Como se vê, esse contentamento ou essa intranqüilidade de ânimo não é dado sentir antes do conhecimento da obrigação, não podendo esta resultar como fundamento em tal caso. Deve o indivíduo ser já, pelo menos às meias, um homem

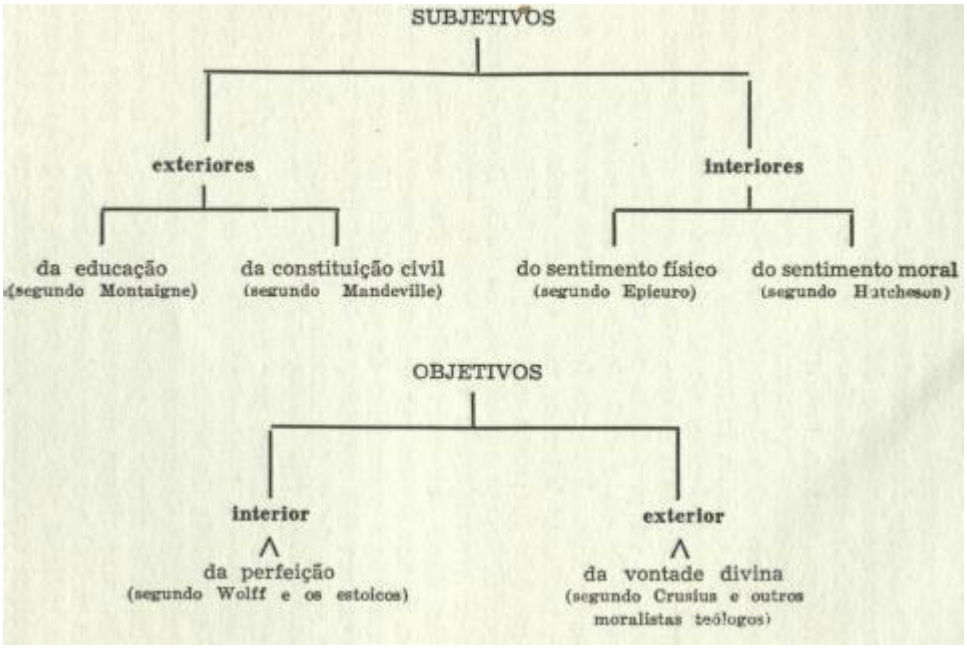
honrado para poder animar uma representação daquelas sensações.

Além disso, eu não nego que, assim como, na virtude da liberdade, a vontade humana pode ser imediatamente determinável pela lei moral, também o repetido exercício, de conformidade com esse fundamento de determinação, seja levado a efetuar, no final, subjetivamente, um sentimento de satisfação consigo mesmo; ainda, compete ao dever também fundamentar e cultivar esse sentimento, que, propriamente, é o único que merece ser denominado sentimento moral, mas o conceito do dever não pode ser derivado dele, pois, de outro modo, teríamos que pensar um sentimento de uma lei como tal, tornando objeto da sensação o que só pode ser pensado pela razão; isso, se não for uma vulgar contradição, suprimirá inteiramente todo o conceito do dever, colocando em seu lugar simplesmente um conjunto de inclinações requintadas, às vezes em choque com as mais toscas.

Se compararmos agora o nosso princípio *formal* supremo da razão pura prática (como uma autonomia da vontade) com todos os princípios *materiais* da moralidade até aqui expostos, podemos apresentar em um quadro todos os demais, como princípios mediante os quais estão, ao mesmo tempo, realmente esgotados todos os

demais casos possíveis, exceto um só, mostrando assim desde logo que se torna inútil buscar outro princípio formal, além deste, agora apresentado. Todos os motivos determinantes possíveis da vontade são ou simplesmente *subjetivos* e, portanto empíricos, ou *objetivos* e racionais; mas ambos são *exteriores* ou *interiores*.

Os fundamentos determinantes práticos materiais no princípio da moralidade, são;


SUBJETIVOS
exteriores
interiores
da educação
(segundo Montaigne)
da constituição civil
(segundo Mandeville)
do sentimento físico
(segundo Epicuro)
do sentimento moral
(segundo Hutcheson)
OBJETIVOS
interior
exterior
da perfeição
(segundo Wolff e os estoicos)
da vontade divina
(segundo Crusius e outros
moralistas teólogos)

SUBJETIVOS

exteriores

da educação

(segundo Montaigne)

da constituição civil

(segundo Mandeville)

interiores

do sentimento físico

(segundo Epicuro)

do sentimento moral

(segundo Hatcheson)

OBJETIVOS

interior

da perfeição

(segundo Wolff e os estóicos)

exterior

da vontade divina

(segundo Crusius e outros moralistas teólogos)

Os indicados em primeiro termo são todos empíricos, não servindo nenhum deles, evidentemente, para o princípio universal da moralidade. Os dois que se apresentam abaixo fundamentam-se na razão (pois a perfeição como a *constituição* das coisas e a suprema perfeição, representada em *substância*, isto é, Deus, só podem ser concebidas, ambas, mediante conceitos da razão). Mas o primeiro conceito ou seja o da *perfeição* pode ser tomado em seu significado *teórico* não significando então nada mais além da integridade de cada coisa em seu gênero (transcendental) ou de uma só coisa como coisa em geral (metafísica), do que não podemos aqui tratar. Mas o conceito da perfeição, no seu significado *prático*, é a conveniência ou a suficiência de uma coisa para toda a classe de fins. Esta perfeição, como constituição do homem, portanto interna, não é nada mais do que *talento* e o que este fortaleça ou complete, *habilidade*. A suprema perfeição em *substância*, ou seja, Deus e, portanto, exterior (considerada sob o aspecto prático), é a suficiência desse ser para todos os fins em geral. Desse modo, se nos devem ser dados previamente fins, em relação aos quais o conceito da *perfeição* (de uma perfeição interna, em nós mesmos, e de uma externa, em Deus), pode ser o único fundamento determinante da vontade; se, porém, um fim,

como *objeto* deve preceder à determinação da vontade, por meio de uma regra prática e por encerrar o fundamento da possibilidade da mesma, logo a *matéria* da vontade, tomada como fundamento da determinação da mesma, é sempre empírico e, por conseguinte, pode servir de princípio *epicúreo* à teoria da felicidade, mas nunca de princípio da razão pura para a teoria moral e o dever (do mesmo modo que os talentos e sua cultura não podem ser causa motoras da vontade só porque contribuem para as vantagens da vida, ou a vontade de Deus, se o conformar-se a ela seja tomado como objeto da nossa vontade sem que um princípio prático antecessor dessa vontade divina, independente da sua idéia, venha a ser causa motora da vontade, apenas porque disso esperamos a felicidade) resulta: *primeiro*, que todos os princípios aqui expostos são materiais; *segundo*, que eles compreendem em si todos os princípios materiais possíveis e, *finalmente*, a conclusão de que, já que os princípios materiais não servem de modo algum como suprema lei moral (como demonstrei), assim, também, o princípio *prático formal* da razão pura, segundo o qual a forma vulgar de uma legislação universal, possível mediante a nossa máxima, deve constituir o supremo e imediato fundamento de determinação da vontade, é o *único possível* para servir aos imperativos categóricos, isto é, dar leis práticas

(que fazem das ações deveres), e, em geral, para o princípio da moralidade, tanto no juízo como na aplicação à vontade humana, quanto à determinação da mesma.

I
DA DEDUÇÃO DOS PRINCÍPIOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Revela esta analítica que a razão pura pode ser prática, isto é, pode determinar por si mesma a vontade, independentemente de todo elemento empírico; — e demonstra-o na verdade mediante um fato, no qual a razão pura se manifesta em nós como realmente prática, ou seja, a autonomia, no princípio da moralidade, por meio do que determina a mesma a vontade no ato. — Por sua vez, a Analítica mostra que este fato está inseparavelmente ligado à consciência da liberdade da vontade, identificando-se, além disso, com ela, do que resulta reconhecer-se a vontade de um ser racional participante do mundo dos sentidos, bem como das demais causas eficientes, necessariamente submetido às leis da causalidade, na prática, mas, ao mesmo tempo, por outro lado, como ser em si mesmo, tem consciência de sua existência, a saber, determinável em uma ordem inteligível das coisas, não por certo segundo uma intuição particular de si mesmo, mas de conformidade com algumas leis dinâmicas que podem determinar a sua causalidade no mundo dos

sentidos; por isso, já ficou suficientemente em outra parte demonstrado (no *Fundamento da Metafísica dos Costumes*) (9) que a liberdade, quando nos é atribuída, também nos translada a uma ordem inteligível das coisas.

Pois bem: se confrontarmos com isso a parte analítica da crítica da razão pura especulativa resulta um notável contraste entre uma e outra. Não eram princípios mas sim uma *intuição* pura sensível (espaço e tempo) que ali constituíam o primeiro dado que tornava possível o conhecimento *a priori* e, na verdade, isso apenas para objetos dos sentidos. Princípios sintéticos derivados de simples conceitos sem intuição eram impossíveis; mas só podiam os conceitos ter lugar em relação com essa situação que era sensível, por conseqüência também só em relação com objetos de experiência possível, porque os conceitos do entendimento unidos a essa intuição, só tornam possível o conhecimento a que denominamos experiência. — Fora dos objetos da experiência e portanto das coisas como "noumenos", negou-se, com pleno direito, à razão especulativa qualquer conhecimento positivo. — Esta, contudo, fez o possível para pôr em segurança o conceito dos "noumenos", isto é, para assegurar-lhes a possibilidade e, ainda mais, a necessidade de meditá-los e de mostrar, em contraposição a toda a objeção, que aceitar, por assim dizer, a liberdade considerada

negativamente, é em tudo compatível com aqueles princípios e limitações da razão pura teórica, sem todavia dar a conhecer qualquer determinação ou ampliação relativa a tais objetos, impedindo, de preferência, toda a visão concernente aos mesmos.

Por outro lado a lei, embora não faculte qualquer *visão* (*Aussicht*), proporciona, contudo, um fato absolutamente inexplicável mediante os dados do mundo sensível e dentro de todo o âmbito do uso teórico da nossa razão, não conseguindo explicar, em toda a sua extensão, um fato que anuncia um mundo puro do entendimento, porque até o *determina positivamente*, dando-nos a conhecer alguma coisa dele, ou seja — uma lei.

Esta lei deve proporcionar ao mundo dos sentidos, como *natureza sensível* (no concernente aos seres racionais) a forma de um mundo do entendimento, isto é, uma *natureza supra-sensível*, mas sem danificar o mecanismo daquela. Agora, convenhamos: natureza, no mais amplo sentido, é a existência das coisas sob leis. A natureza sensível dos seres racionais em geral é a existência dos mesmos debaixo de leis empiricamente condicionadas, o que, para a razão, conseqüentemente, é *heteronomia*. A natureza supra-sensível dos mesmos seres é, por outro lado, a existência deles segundo leis

independentes de toda a condição empírica e que, portanto, pertencem à *autonomia* da razão. E como as leis segundo as quais a existência das coisas depende do conhecimento, são práticos, a natureza supra-sensível, quando delas podemos formar um conceito, não é outra coisa mais do que *uma natureza sob a autonomia, da razão pura prática*. A lei desta autonomia, contudo, é lei moral, sendo, por isso, a lei fundamental de uma natureza supra-sensível e de um mundo intelectivo puro, cuja cópia (*Gegenbild*) deve existir em um mundo dos sentidos, sem mais dano ao mesmo tempo, das leis deste. Poder-se-ia denominar aquela *natureza modelo* (*natura archetypa*), que só nos é dado conhecer na razão, e esta, todavia, já que contém o efeito possível da idéia da primeira, como fundamento determinante da vontade, *natureza copiada* (*natura ectypa*). Porque, com efeito, a lei moral nos transporta idealmente a uma natureza na qual a razão pura, se fosse acompanhada do poder físico correlato, produziria o sumo bem, determinando a nossa vontade em conferir ao mundo sensível uma forma como que de um todo de seres racionais.

Que esta idéia serve de modelo, por assim dizer, como um esboço para a determinação da nossa vontade resulta confirmado pela mais vulgar observação sobre si mesmo.

Se a máxima segundo a qual eu nutra a intenção de formular um falso testemunho fosse examinadas mediante a razão prática, nisso eu levaria em conta, segundo o mesmo, o que representaria se fosse e se valesse como lei universal da natureza. É evidente que dessa forma compeliria ela todo o mundo à veracidade, porquanto não é compatível com a universalidade de uma lei natural deixar prevalecer enunciados como demonstrativos e, não obstante a isso, como intencionalmente falsos. De modo idêntico, a máxima que eu adoto, em consideração à livre disposição de minha vida, resulta imediatamente determinada, se acaso indago de mim mesmo o que seria necessário para que uma natureza se conserve de acordo com a lei de tal máxima. É evidente que em tal natureza ninguém poderia terminar a sua vida *arbitrariamente*, porque tal constituição não seria uma ordem natural durável, inclusive nos casos restantes. Pois bem: enquanto a natureza real é um objeto da experiência, a livre-vontade não se determina por si mesma em relação a máximas tais que, também por si mesmas, pudessem fundar uma natureza, segundo leis universais, ou que se conluiassem por si com uma natureza que fosse ordenada segundo elas. São apenas inclinações particulares que, embora constituam um todo natural segundo leis patológicas (físicas), não representam uma natureza que só por nossa

vontade seria possível segundo leis puras práticas. Todavia, mediante a razão, somos conscientes de uma lei à qual estão conexas todas as nossas máximas, como se mediante a nossa vontade devesse originar-se uma ordem natural. Esta lei, por conseguinte, deve constituir a idéia de uma natureza não dada empiricamente, mas, não obstante, possível mediante a liberdade, portanto, supra-sensível, à qual concedemos a realidade objetiva, porque, enquanto somos puros seres racionais, consideramo-la como objeto de vossa vontade.

Resulta, portanto, que a diferença entre as leis de uma natureza à qual *está submetida a vontade* e as de uma natureza que *está submetida a uma vontade* (em consideração ao que implica uma relação entre a vontade e suas livres ações), consiste em que, naquela, os objetos devem ser causa das representações que determinam a vontade, mas, nesta a vontade deve ser causa dos objetos, de tal modo que a causalidade tem o seu fundamento de determinação exclusivamente na faculdade racional pura, a qual, por isso, também pode ser chamada razão pura prática.

Dessa forma, são bem distintos os dois problemas, a saber: como, *por uma parte*, a razão pura pode conhecer *a priori* objetos e, *por outra parte*, como pode constituir imediatamente um fundamento de determinação da vontade, isto é, a

causalidade do ser racional com referência à realidade dos objetos (simplesmente mediante o pensamento do valor universal de suas próprias máximas como leis).

O primeiro problema, como pertencente à crítica da razão pura especulativa, exige que se explique, antes de tudo, como são possíveis intuições *a priori*, porque sem elas não é possível a um objeto ser dado de um modo absoluto e, portanto, impossível se torna conhecer sinteticamente qualquer objeto. Chega-se à conclusão deste problema, considerando: que as instruções são todas elas sensíveis, não deixando, por isso, nenhum conhecimento especulativo possível que vá além do que alcança a experiência possível, convindo-se portanto, que todos os princípios daquela razão pura especulativa não conseguem nada mais do que tornar possível a experiência, seja dos objetos dados, ou daqueles que podem ser dados no infinito, mas nunca são inteiramente dados.

O segundo problema, como pertencente à crítica da razão prática, não exige qualquer explicação de como sejam possíveis os objetos da faculdade de desejar, porque esse, como problema do conhecimento teórico da natureza, fica adstrito à crítica da razão especulativa, mas, apenas, como a máxima da vontade pode determinar a razão, se tal ocorre só mediante

representações empíricas como fundamentos de determinação, ou se também a razão pura é prática e lei de uma ordem natural possível, mas não cognoscível sob o ponto de vista empírico. A possibilidade de semelhante natureza supra-sensível, cujo conceito, concomitantemente, poderia ser o fundamento da realidade da mesma, mediante a nossa livre vontade, não necessita de nenhuma intuição *a priori* (de um modo inteligível), que neste caso, sendo supra-sensível, resultar-nos-ia também impossível. Trata-se, portanto, unicamente do fundamento de determinação do querer, o qual se inclui nas máximas desse conceito, de ver se é empírico ou fundamento da razão pura — da conformação à lei (*Gesetzmässigkeit*) da razão pura em geral — e de como e porque pode ser um conceito. Se a causalidade da vontade é ou não suficiente para a realidade dos objetos, isso fica a cargo do julgamento dos princípios teóricos da razão, como pesquisa da possibilidade dos objetos do querer, cuja intuição, por isso, não constitui qualquer momento no problema prático. Trata-se apenas da determinação da vontade e do fundamento de determinação da máxima da vontade como vontade livre; não se apreciam os seus resultados. Porque, conquanto a *vontade* seja conforme à lei para a razão prática, pode ser o que for a *faculdade* da vontade na execução; das máximas da legislação de uma natureza possível

pode ela realmente surgir ou não, porque isso é indiferente à crítica, que investiga se e como a razão pura pode ser prática, isto é, imediatamente determinante da vontade.

Nesse particular, portanto, a crítica pode e deve, sem expor-se à censura, começar por leis puras práticas e pela realidade destas. Em lugar da intuição, contudo, coloca por base das mesmas o conceito de sua existência no mundo inteligível, isto é, a liberdade. Porque esse conceito não significa mais do que isso, sendo aquelas leis somente possíveis em relação com a liberdade da vontade, resultando, todavia, necessárias se pressupormos a liberdade, ou, dito ao inverso, a liberdade é necessária porque aquelas leis são necessárias como postulados práticos. Pois bem: como essa consciência das leis morais ou — o que é a mesma coisa — da liberdade seja possível, isso já não é dado explicar; pode-se unicamente defender na crítica teórica a admissibilidade da liberdade.

A *exposição* do supremo princípio da razão prática já está feita, isto é, demonstrou-se primeiramente o que contém, que ele subsiste por si mesmo inteiramente *a priori* e independentemente de princípios empíricos, no que, logo, é diverso de todos os demais princípios práticos. Na *dedução*, isto é, na justificação do valor objetivo e universal deste princípio e no

exame da possibilidade de tal proposição sintética *a priori*, não podemos esperar que tudo ocorra tão bem como sucedem com os princípios do entendimento puro teórico. Referiam-se estes a objetos da experiência possível, isto é, a fenômenos, podendo-se demonstrar que só trazendo esses fenômenos submetidos às categorias, em razão daquelas leis, podem tais fenômenos ser conhecidos como objetos da experiência e, por conseguinte, que toda a experiência possível tem que ser conforme a estas leis. Mas uma marcha semelhante eu não posso adotá-la na dedução da lei moral. É que esta não concerne ao conhecimento da constituição dos objetos, que podem ser dados à razão em outra parte, por qualquer outro meio, mas sim a um conhecimento tal que pode chegar a ser um fundamento da existência dos próprios objetos, tendo a razão por meio dele causalidade em um ser racional, isto é, a razão pura, que pode ser considerada como uma faculdade que determina imediatamente a vontade. Mas toda a sagacidade humana termina logo que cheguemos às forças fundamentais ou faculdades fundamentais, pois a sua possibilidade não pode ser concebida de forma alguma, nem tampouco inventada e admitida arbitrariamente. Por isso, no uso teórico da razão, só a experiência pode dar-nos o direito de aceitá-las. Este recurso, porém, que consiste em aduzir empíricas ao invés de uma dedução

resultante das fontes de conhecimento *a priori*, aqui também nos é vedado em relação à faculdade pura prática da razão. É que todo aquele que necessita colher da experiência a prova de sua realidade deve, nos fundamentos de sua possibilidade, depender de princípios experimentais, sendo impossível considerar como tal a razão pura e, contudo, prática, ainda que apenas fosse pelo seu conceito. Além disso, a lei moral, por assim dizer, é apontada como um caso da razão pura, do qual somos conscientes *a priori* e que apoditicamente é certo, ainda mesmo supondo que não se possa encontrar na experiência exemplo algum que se haja seguido com exatidão. Desse modo, portanto, a realidade objetiva da lei moral não pode ser demonstrada por qualquer dedução, nem com todos os esforços da lei teorética ou especulativa, como, ainda, tampouco pode ser sustentada empiricamente, não podendo chegar, ainda que quiséssemos renunciar à certeza apodítica, a ser confirmada mediante a experiência e, por conseguinte, demonstrada *a posteriori*; contudo, ela se mantém firme por si mesma.

Alguma coisa distinta, mas inteiramente paradoxal (*widersinniges*), torna o lugar desta dedução, procurada em vão, do princípio moral, que é, a saber, que este serve inversamente como princípio da dedução de uma faculdade impenetrável que nenhuma experiência pode

demonstrar, mas que a razão especulativa (para encontrar entre as suas idéias cosmológicas o incondicionado, segundo a sua causalidade própria, não se contradizendo assim a si mesmo), teve que aceitar, pelo menos como possível, a saber, a da liberdade, da qual a lei moral, que não necessita, em si mesma, fundamentos que a justifiquem, demonstra não só a possibilidade, mas a realidade nos seres que reconhecem essa lei como obrigatória para eles. A lei moral é, na realidade, uma lei da causalidade pela liberdade e, portanto, da possibilidade de uma natureza supra-sensível, assim como a lei metafísica dos acontecimentos no mundo dos sentidos era uma lei da causalidade da natureza sensível; e aquela, conseqüentemente, determina o que a filosofia especulativa tinha que deixar indeterminado, isto é, a lei para uma causalidade cujo conceito na filosofia especulativa era só negativo, proporcionando assim a esse conceito, pela primeira vez, realidade objetiva.

Esta espécie de título de crédito da lei moral, pelo qual a mesma se afirma qual um princípio de dedução da liberdade, como causalidade da razão pura, é completamente suficiente, desde que a razão teórica se viu obrigada a aceitar pelo menos a possibilidade de uma liberdade, para completar uma necessidade da razão, em lugar de toda a justificação *a priori*. Porque a lei moral demonstra a sua realidade suficientemente também para a

crítica da razão especulativa, acrescentando-se a uma causalidade pensada de um modo meramente negativo, cuja possibilidade resultava incompreensível para essa crítica, obrigada contudo a admiti-la, acrescentando a essa causalidade uma determinação positiva, isto é, o conceito de uma razão que determina imediatamente a vontade (mediante a condição de uma forma legal universal de suas máximas) e, assim, consegue dar pela primeira vez à razão, que com as suas idéias, quando queria proceder especulativamente, resultava sempre transcendente (*überschwenglich*), realidade objetiva embora só prática, transformando o seu uso *transcendente* (*transzendent*) da razão em uso *imanente* (a própria razão, que é a causa eficiente, no campo da experiência, mediante as idéias).

A determinação da causalidade dos seres no mundo dos sentidos, como tal, nunca podia ser incondicionada, embora tenha de haver, para toda a série das condições, necessariamente, alguma coisa incondicionada, portanto, também, uma causalidade que se determine totalmente por si mesma. Por isso a idéia da liberdade, como uma faculdade de espontaneidade absoluta, não era uma exigência (*Bedürfnis*) mas, *no concernente a sua possibilidade*, um princípio analítico da razão pura especulativa. Mas como é absolutamente impossível dar em qualquer experiência um exemplo dela, porque entre as

causas das coisas como fenômenos não pode resultar qualquer determinação da causalidade que seja incondicionada de um modo absoluto, poderíamos tão somente defender o *pensamento* de uma coisa que age livremente, aplicando-o a um ser no mundo dos sentidos, enquanto por outro lado esse ser é considerado também como *noumeno*, mostrando que não é contraditório considerar todas as suas ações como fisicamente condicionadas, enquanto sejam elas fenômenos e, apesar de tudo, considerar, nesse tempo, a causalidade das mesmas enquanto o ser operante é um ser intelectual, como fisicamente incondicionada, fazendo assim do conceito da liberdade um princípio regulador da razão, mediante o qual não me é dado conhecer o que seja o objeto a que se atribui tal causalidade, mas eu removo o obstáculo, embora, por um lado, na explicação das eventualidades do mundo e, por conseguinte, também nas ações dos seres racionais, ao mecanismo da necessidade natural, que é ascender do condicionado à condição no infinito, conservando aberto à razão especulativa o lugar que permanece vazio para ela, isto é, o inteligível, para colocar nele o incondicionado.

Mas eu não podia *conceber esse pensamento*, isto é, transformá-lo em conhecimento de um ser que assim opere, nem mesmo apenas segundo a sua possibilidade. Esse lugar vazio é agora preenchido pela razão pura prática, mediante

uma determinação da lei da causalidade em um mundo inteligível (mediante liberdade) isto é, a lei moral. É certo que com isto a razão especulativa não se amplia em consideração ao seu conhecimento, (*Einsicht*); mas, apesar de tudo aumenta em relação à *certeza* do seu conceito problemático da liberdade, ao qual aqui se proporciona *realidade objetiva* e, embora apenas prática, indubitável. A aplicação do próprio conceito de causalidade e, portanto, o seu significado, tem lugar apenas na relação dos fenômenos para conjugá-los em experiências (como demonstra a crítica da razão pura), não o amplificando a razão prática de tal modo que estenda ela além dos seus limites previstos o uso desse conceito. Porque, se viesse parar aí, teria que mostrar como a relação lógica entre o fundamento e a conseqüência pode ser usada simplesmente em outra espécie de intuição que não seja a sensível, isto é, como resulta possível a *causa noumenon*, o que não pode ela levar a cabo e do que, além disso, como razão prática, também não se preocupa, pois ela apenas coloca o *fundamento de determinação* da causalidade do homem como ser dotado de sentidos (causalidade que, efetivamente, é dada). Por isso, usa do conceito da própria causa, de cuja aplicação aos objetos para o conhecimento teorético pode ela abster-se (porque este conceito é sempre encontrado *a priori* no intelecto e até

independente de toda a intuição), não para conhecer os objetos mas sim para determinar a sua causalidade, em geral, relativamente aos objetos, do que resulta não ter o seu emprego outra finalidade que não seja a prática, podendo, conseqüentemente transladar o motivo determinante da vontade à ordem inteligível das coisas, confessando assim que não pode compreender qual seja a determinação do conceito de causa apresentável para o conhecimento dessas coisas. Em consideração das ações da vontade no mundo dos sentidos, a causalidade deve ser conhecida pela razão prática, isso de um modo determinado, porque, de forma inversa, à razão prática não seria dado produzir na realidade qualquer ato. Mas o conceito que ela forma da sua própria causalidade como *noumeno* não é necessário ser determinado teoricamente para o conhecimento de sua existência supra-sensível, nem, ainda, para facultar-lhe significação nessa medida (*sofern*), porque, ainda que seja para o uso prático, já recebe indiretamente uma significação mediante a lei moral. Além disso, se a considerarmos teoricamente, permanece sempre como um conceito da inteligência pura, dado *a priori* e que pode ser aplicado a objetos, sejam estes apresentados sensivelmente ou não, porque no último caso não tem nenhuma significação determinada ou aplicação teórica. Seria, então,

simplesmente um pensamento formal mas essencial do intelecto, no concernente a um objeto em geral. É exclusivamente prática a significação que lhe proporciona a razão por meio da lei moral, pois a idéia da lei de uma causalidade (da vontade) tem uma causalidade em si mesma ou constitui o motivo determinante dessa causalidade.

II
DO DIREITO DA RAZÃO PURA, NO USO PRÁTICO, A UMA AMPLIFICAÇÃO QUE NÃO É POSSÍVEL POR SI NO ESPECULATIVO

Instauramos no princípio moral uma lei da causalidade que coloca o fundamento de determinação da mesma acima de todas as condições do mundo sensível; mas não consideramos como a vontade, enquanto determinável como pertencente a um mundo inteligível e, por conseguinte, o sujeito desta vontade (o homem), não só como pertencente a um mundo inteligível puro, embora para nós desconhecido nessa relação (como poderia ocorrer segundo a crítica da razão pura especulativa) mas *determinado* em relação à sua causalidade e mediante uma lei, a qual não pode ser incluída entre as leis naturais do mundo sensível. Fomos, portanto, levados a *aventurar* o nosso conhecimento para além dos limites do mundo sensível, embora a crítica da razão pura

declarasse nula essa pretensão diante de qualquer pesquisa.

Pois bem: como é possível conciliar aqui o uso prático e o teórico da razão pura no concernente à determinação dos limites de sua faculdade?

David Hume, de quem podemos dizer que iniciou todos os ataques contra os direitos da razão pura, ataques que tornaram propriamente necessária uma completa investigação dos mesmos, chegou à conclusão seguinte: o conceito da *causa* é um conceito que contém a *necessidade* da conexão da existência de coisas diferentes, porque o seu valor resulta dessa mesma diversidade; de modo que se eu suponho A, reconheço que alguma coisa diferente dele, B, deve necessariamente existir. A necessidade, todavia, não pode ser atribuída também a uma conexão, salvo enquanto esta é conhecida *a priori*, porque a experiência facultaria apenas conhecer a existência dessa conexão, não proclamando, todavia, a necessidade da mesma.

Pois bem — diz Hume —, é impossível conhecer *a priori* e como necessária a conexão existente entre uma coisa e *outra* coisa (ou entre uma determinação e outra em tudo diferente dela) desde que não seja tal ligação facultada à nossa percepção. Desse modo, portanto, o próprio

conceito de uma causa é falso e enganoso e, para falar de uma forma mais benigna, constitui uma ilusão, desculpável só porque o *costume* (uma necessidade *subjetiva*) de perceber certas coisas ou suas determinações, com freqüência juntas ou umas atrás de outras, como associadas em sua existência, é adquirido sem que se perceba por uma necessidade *objetiva* de dar tal conexão aos próprios objetos; e, assim, o conceito de uma causa é usurpado e não adquirido por direito, acrescendo, ainda, que não pode, nunca, ser adquirido e justificado, porque exige uma conexão impossível, quimérica e insustentável que, portanto, não resiste ao exame da razão, na qual não pode corresponder-lhe qualquer objeto. Assim, pois, o *empirismo*, foi introduzido primeiramente como a fonte única dos princípios, em consideração a todo o conhecimento referente à existência das coisas (ficando a matemática, portanto, dele excluída); mas com ele surge, ao mesmo tempo, o mais duro ceticismo, embora em consideração a toda ciência da natureza (como filosofia).

Segundo tais princípios, não podemos nunca, de certas determinações das coisas, de acordo com a existência destas, *concluir* com uma conseqüência (porque para isso se exigiria o conceito de uma causa, conceito que inclua a necessidade de tal conexão), mas apenas com a regra da imaginação aguardando casos

semelhantes a esses, como sói acontecer; mas esta expectativa nunca é segura ou invariável, por mais vezes que alcance confirmação. Pelo contrário, de nenhum sucesso poder-se-ia dizer que *teve de ser* precedido por alguma coisa, resultando *necessariamente* disso o ocorrido, isto é, que tinha de ter uma *causa* e assim, portanto, ainda mesmo supondo que conhecêssemos numerosos casos nos quais pudéssemos encontrar tal antecedente e assim deduzir deles uma regra, não se poderia, contudo, admitir que isso ocorresse sempre e necessariamente assim; porque, a afirmarmos isso, equivaleria a abandonar-se a uma cega causalidade, na qual cessa todo o uso da razão. Isso fundamenta com firmeza o ceticismo no que concerne às conclusões que resultam do efeito à causa, tornando-o irrefutável.

As matemáticas haviam saído airosamente disso, enquanto Hume sustentou que as suas proposições eram todas analíticas, isto é, que iam de uma determinação a outra, em virtude da identidade, por conseguinte segundo o princípio da contradição (o qual, todavia, é falso, porque todas essas proposições são preferentemente sintéticas, ainda mesmo quando, por exemplo, a Geometria não se ocupe da existência das coisas, mas apenas da sua determinação *a priori* em uma intuição possível, encaminhando, contudo, tal ciência como se fosse por meio de conceitos

causais de uma determinação A a outra, completamente distinta, B, porém como se esta estivesse necessariamente ligada com A). Mas aquela ciência, tão altamente apreciada pela sua certeza apodítica, deve necessariamente sucumbir também diante do *empirismo em princípios*, motivo também pelo qual Hume colocou o costume em lugar da necessidade objetiva no conceito da causa; a isso, porém, deve resignar-se humildemente, prescindindo do seu orgulho, ao ter de rebaixar as suas audaciosas pretensões de exigir imperiosamente *a priori* a nossa aquiescência acerca do valor universal de suas proposições; deve aguardar a aprovação para a validez universal de suas proposições do favor dos observadores que, como testemunhas, não se negariam a confessar que aquilo que o geômetra apresenta como princípios, eles sempre o acataram; por conseguinte, ainda que não fossem precisamente necessários, continuariam merecendo essa expectativa. Desse modo, o empirismo em princípios de Hume conduz também inevitavelmente ao ceticismo, inclusive em consideração da matemática e, em conseqüência em todo o uso teórico *científico* da razão (porque este uso pertence à filosofia ou à matemática). Sairá porventura o uso comum da razão (em tão terrível devastação como a que vamos lançar às diretivas do conhecimento) mais lúcido que o resto, ou correrá o risco de ver-se

irremediavelmente envolvido nessa mesma destruição de todo o saber, não deixando, portanto, de resultar um ceticismo *universal* desses mesmos princípios (ceticismo, todavia, que apenas alcançará os doutos)? É esse um assunto que eu deixo ao critério de cada um.

Convenhamos: no concernente ao meu trabalho na Crítica da razão pura, ao qual deu origem aquela teoria da dúvida de Hume, foi-me dado ir muito mais além, ao compreender no mesmo todo o campo da razão pura teórica no uso sintético e, por conseguinte, também o que se denomina metafísica em geral, sendo-me dado proceder do seguinte modo no que se relaciona à dúvida do filósofo escocês em relação ao conceito de causalidade. Se declara Hume, tornando os objetos da experiência como *coisas em si mesmas* (como ocorre também em quase todas as partes) o conceito da causa uma enganosa e falsa ilusão, fez muito bem com isso, pois nas coisas em si mesmas e suas determinações como tais, não se pode compreender como e em virtude do que se admitirmos uma coisa A, devamos necessariamente admitir outra coisa B; como conseqüência, não podia admitir semelhante conhecimento *a priori* das coisas em si mesmas. Muito menos ainda poderia admitir uma origem empírica desse conceito aquele homem arguto, simplesmente porque essa origem contradiz de modo expresso a necessidade da conexão que

constitui o essencial do conceito de causalidade; por conseguinte, resultava prescrito o conceito e em seu lugar se infiltrou o costume na observância do curso das percepções.

Resultou contudo das minhas indagações que os objetos com os quais devemos tratar na experiência não são de modo algum coisas em si mesmas, mas só fenômenos e que, embora em coisas dessa natureza não se pode ver e até impossível seja compreender como, se posto A, deva ser *contraditório* não pôr B, que é inteiramente distinto de A (a necessidade da conexão entre A como causa e B como efeito); entretanto, podemos conceber que estes, como fenômenos, devem necessariamente estar ligados de certo modo a *uma experiência* (por exemplo, relativamente às relações de tempo) e que, por conseguinte, esses fenômenos não os podemos separar sem incorrer em *contradição* para com aquela conexão, mediante o que se torna possível a experiência no qual os mesmos são objetos e, além disso, objetos apenas cognoscíveis para nós. Isso resultou verdadeiro pelo próprio fato, de tal modo que se pode não apenas demonstrar o conceito da causa segundo a sua realidade objetiva relacionada com os objetos da experiência, mas também *deduzi-lo* como conceito *a priori*, em virtude da necessidade de conexão que encerra em si mesmo, isto é, expor a sua possibilidade, tirando-o do entendimento puro

sem fontes empíricas, e assim, depois de apartar o empirismo da sua origem, destruir na própria base a conseqüência inevitável desse empirismo, ou seja: o ceticismo, primeiro em consideração da ciência da natureza e logo após, também, em relação à matemática, já que esta se origina completamente de idênticos fundamentos, ciências essas referentes, ambas, a objetos da experiência possível, sendo-lhe dado, com isso, destruir radicalmente a dúvida total de tudo o que a razão teórica sustenta que compreende.

Mas como ocorre, se aplicarmos esta categoria de causalidade (e assim também as demais, pois não é possível sem elas qualquer conhecimento do que existe) a coisas que não são objetos da experiência possível mas que se situam para além dos limites da experiência? Com efeito, eu não consegui deduzir a realidade objetiva destes conceitos a não ser em consideração dos *objetos de experiência possível.*

Mas precisamente isso, a circunstância de ter eu apenas salvado os mesmos nesse caso e ter, apesar de tudo, mostrado que por meio deles podemos pensar os objetos, ainda quando não sejam determinados *a priori*, é o que lhe faculta um lugar no entendimento puro, por meio do qual eles se referem aos objetos em geral (sensíveis ou insensíveis). Se ainda alguma coisa falta, é a condição da *aplicação* dessas categorias,

especialmente a da causalidade, aos objetos, isto é, a intuição, que onde não é dada, torna impossível a aplicação *para o conhecimento teórico* do objeto como noumeno, aplicação que então, se alguém se arrisca fazê-la, (como também ocorreu na Crítica da razão pura), deparam-se-lhe obstáculos, ao mesmo tempo que sempre permanece a realidade objetiva do conceito, podendo este ser usado também por noumenos, mas sem poder determinar teoricamente em mínima parcela esse conceito e produzir assim um conhecimento. Porque este conceito não contém também, em relação com um objeto, nada de impossível; como ficou demonstrado, assegurando-se-lhe a sua estabilidade no entendimento puro para toda a aplicação a objetos dos sentidos; e, ainda mesmo quando ele, referentemente a coisas em si mesmas (que não podem ser objetos da experiência), não seja, segundo isto, capaz de qualquer determinação para a representação de *um objeto* determinado, com o fim (*zum Behuf*) de um conhecimento teórico, entretanto, com algum outro fim (*Behuf*) — quiçá o prático — poderia ser capaz de uma determinação aplicável a si mesmo, coisa que não poderia ser possível se, segundo Hume, esse conceito da causalidade encerrasse alguma coisa que não se pudesse conceber.

Pois bem: para desvendar essa condição de aplicação do conceito da causalidade aos

noumenos, devemos recordar *porque não estamos satisfeitos com a aplicação dos mesmos a objetos da experiência* e porque, também, queremos aplicá-lo às coisas em si mesmas.

Mostra-se então prontamente que não é uma intenção teórica mas sim prática, a que torna esse uso, para nós, uma necessidade. No campo da especulação, ainda que levássemos a efeito tal aplicação, não obteríamos, contudo, um verdadeiro proveito para o conhecimento da natureza e, em geral, relativamente aos objetos que não podem ser apresentados de modo algum; quando muito, articularíamos mais um passo além do sensivelmente condicionado (permanecer nele, palmilhando cautelosamente através dos elos das causas, já nos dá bastante que fazer) ao supra-sensível, com o objetivo de completar e limitar o nosso conhecimento pelo lado dos fundamentos, embora permanecesse sempre sem encher um abismo infinito entre aqueles limites e o que conhecemos, deixando-nos conduzir mais por uma curiosidade supérflua do que por um desejo real de saber.

Mas, além da relação em que se mantém o *entendimento* para com os objetos (no conhecimento teórico), existe uma relação com a faculdade de desejar, que por isso a denominamos vontade, e vontade pura, enquanto o entendimento puro (que em tal caso se chama

razão) é prático, mediante a simples representação de uma lei.

A realidade objetiva de uma vontade pura, ou, o que é a mesma coisa, de uma razão pura prática está dada *a priori* na lei moral, por assim dizer como por um acaso; pois assim se pode denominar uma determinação da vontade, que é inevitável, ainda mesmo quando assentar em princípios empíricos. Mas no conceito de uma vontade já se contém o conceito da causalidade; por conseguinte, no de uma vontade pura, encontramos o conceito de uma causalidade com liberdade, isto é, não resulta determinável segundo as leis da natureza, não sendo, conseqüentemente, capaz, como prova da realidade dessa vontade, de qualquer intuição empírica. Mas, não obstante a isso, na lei pura prática *a priori* justifica plenamente a sua realidade objetiva, ainda que (como é fácil de ver) não para o uso teórico, mas, sim, para o da razão.

Pois bem: o conceito de um ser que possua livre vontade é o conceito de uma *causa noumenon*, e de que tal conceito não se contradiz a si mesmo, já o demonstramos com segurança, porque o conceito de uma causa, como inteiramente originado no entendimento puro e, ao mesmo tempo, também assegurado em sua realidade objetiva relativamente aos objetos em geral, pela dedução, independente, além disso,

segundo a sua origem, de todas as condições sensíveis, portanto, não limitado por si mesmo aos fenômenos (a não ser onde se deva fazer do mesmo um determinado uso teórico), podia ser, dando-se o caso, aplicável às coisas tidas como puros seres do entendimento. Mas como não se pode colocar debaixo desta aplicação nenhuma intuição além da que possa ser constantemente sensível, resulta que a *causa*, *noumenon*, em consideração do uso teórico da razão, é um conceito, se bem possível e imaginável, de todo vazio.

Contudo, eu não reclamo, mediante isso, *conhecer teoricamente* a natureza de um ser, enquanto dotado de uma vontade *pura*; basta-me designá-lo, mediante esse conceito, só como tal e, por conseguinte, unir apenas o conceito da causalidade com o da liberdade (e, o que dele é inseparável, com a lei moral, como motivo de determinação da mesma); em todo o caso, esse direito me assiste em absoluto, em virtude da origem pura, não empírica, do conceito da causa, não me julgando eu autorizado a fazer uso dele, a não ser em relação com a lei moral determinante de sua realidade, isto é, unicamente um uso prático.

Se eu, como Hume, tivesse despojado o conceito de causalidade de sua realidade objetiva no uso teorético, não só em relação às coisas em

si mesmas do supra-sensível, mas também, em consideração aos objetos dos sentidos, houvesse perdido tal conceito qualquer significação e tivesse sido declarado inteiramente inútil como conceito teoricamente impossível, e como não se pode fazer do nada qualquer uso, da mesma forma, o uso de um conceito *teoreticamente nulo* resultaria de todo absurdo. Tratando-se, contudo, do conceito de uma causalidade empiricamente incondicionada, embora teoricamente vazio (sem intuição a ele apropriada), esse conceito é sempre possível, podendo-se referi-lo a um objeto indeterminado e isso, não obstante, na lei moral e, por conseguinte, para sua relação prática, adquire uma significação, muito embora, na verdade, dele eu não tenha uma intuição que determine a sua realidade objetiva e teorética; mas ele tem, contudo, uma aplicação real que se manifesta concretamente em intenções ou máximas, isto é, possui realidade prática, que pode ser assinalada e que é suficiente para a sua justificação, ainda mesmo em relação aos noumenos.

Mas, uma vez introduzida esta realidade objetiva de um conceito puro do entendimento no campo do supra-sensível, vai dar a mesma sucessivamente a todas as demais categorias, ainda que seja apenas quando se acham necessariamente unidas o motivo determinante da vontade pura (com a lei moral), também

realidade objetiva, embora que seja somente uma realidade praticamente aplicável, que não possui a menor influência sobre os conhecimentos teóricos desse objetos, como penetração na natureza dos mesmos pela razão pura, com o fito de ampliar tais conhecimentos. Desse modo, constataremos também, sucessivamente: que as categorias sempre se referem só aos seres apenas como *inteligências* e, por conseqüência, só à relação da sua *razão* com a *vontade*, isto é, exclusivamente ao que é *prático*, não se atribuindo além disso, conhecimentos algum de tais seres; que por fim, no concernente às propriedades pertencentes ao modo teorético da representação destas coisas supra-sensíveis, poder-se-ia, além disso, uni-las com esses seres, contando-se todas elas não como saber mas apenas como direito (no sentido prático correspondem à necessidade) de supô-las e de admiti-las, inclusive ali onde se admitem seres supra-sensíveis (como Deus), segundo uma analogia, isto é, segundo aquela relação pura da razão, de que nos utilizamos praticamente em consideração aos seres sensíveis, e bem assim à razão pura teórica, com essa aplicação ao supra-sensível apenas sob o ponto de vista prático, não se dá qualquer oportunidade para sulcar no transcendental (*zum Schwärmen ins Überschwengliche*).

CAPÍTULO SEGUNDO

DO CONCEITO DE UM OBJETO DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Entendo como conceito da razão pura prática a representação de um objeto concebido como um efeito capaz de ser produzido pela liberdade. O conhecimento prático tem, portanto, como objeto desse teor somente a significação da relação de desejar uma ação mediante a qual o móvel ou seu contrário seria realizado; e julgar se determinada coisa é ou não objeto da razão pura prática é discernir singelamente a impossibilidade de *querer a ação* mediante a qual, se fôssemos dotado do poder necessário (o que cabe à experiência ajuizar) seria possível levar a efeito determinado objeto. Se supomos que o objeto constitui o motivo determinante de nossa faculdade de desejar, devemos admitir que, mediante o uso de nossas forças, esse objeto é *fisicamente possível*, urgindo acolhê-lo antes do juízo que deve estabelecer se é ou não um objeto da razão prática. Por outro lado, se não for dado considerar que a lei *a priori* é o motivo determinante da ação e, conseqüentemente essa

ação resultar como determinada mediante a razão pura prática, conviremos que esse juízo independe por completo do nosso poder físico. Dado isso, a questão fica reduzida a saber se nos é permitido *querer* uma ação que tem como finalidade um *objeto*, supondo-se que ele esteja dentro do nosso poder; então, se conseguimos isso, é a *possibilidade moral* da ação a que atua, porque neste caso o objeto não é mais do que a lei da vontade, o motivo que determina a ação.

Os únicos objetos de uma razão prática são, portanto, os do *bem* e do *mal*. O primeiro é um objeto necessário da faculdade de desejar; o segundo é um objeto necessário da aversão, mas ambos se regem segundo um princípio da razão.

Não se origina o conceito do bem de uma lei prática que lhe preceda, devendo, antes, servir de base a esta, só então lhe sendo dado servir de conceito a algo cuja existência faculte prazer, determinando assim a causalidade do sujeito para a produção dessa faculdade de desejar. Como porém é impossível discernir *a priori* qual a representação que será acompanhada de *prazer* e qual a aliada à *dor*, seria coisa resultante exclusivamente da experiência decidir o que é imediatamente bom ou mau. A propriedade do sujeito, em relação à qual apenas essa experiência pode ser instaurada, é o *sentimento* do prazer ou da dor, tomados como receptor

pertencente ao sentido interno, vindo assim o conceito do que seja imediatamente bom parar apenas naquilo com que se relaciona a sensação de *prazer*, tendo o conceito do que seja absolutamente mau de reportar-se somente ao que excita imediatamente o *sofrimento*. Mas como isso se contrapõe ao uso da língua, que distingue o *agradável* do *bom*, o *desagradável* do *mau*, exigindo que o bem e o mal sejam julgados sempre pela razão, conseqüentemente por conceitos passíveis de comunicação no sentido universal, portanto não por mera sensação que se limita a sujeitos individuais e à receptividade destes e como, todavia, um prazer ou uma dor não podem por si mesmos unir-se como qualquer representação imediata de um objeto *a priori*, resulta que o filósofo que se julga obrigado a colocar uma sensação de prazer como base do seu juízo prático, designaria como *bom* o que não passa de um *meio* para chegar ao aprazível, tendo assim por *mau* aquilo que só é *causa* de desagrado ou de sofrimento, porque o julgamento de relação entre os meios e os fins pertence certamente à razão. Porém quando apenas a razão tivesse o poder de penetrar a conexão dos fins com as suas intenções (de forma tal que também se pudesse definir a vontade como faculdade dos fins, sendo estes fundamentos permanentes de determinação da faculdade de desejar, segundo princípios agentes), também as

máximas práticas que, como meios, podiam derivar-se do conceito do bem já aludido, não conteriam nunca, como objeto da vontade, algo que fosse bom por si mesmo, mas encerrariam algo de bom *para outra coisa*; então, o bem não seria apenas o útil, e aquele para o qual este útil fosse útil, deveria achar-se sempre fora da vontade, ou digamos, na sensação. Pois bem: se esta, como sensação agradável, tivesse que ser distinguida do conceito do bem, não haveria em parte alguma nada que fosse imediatamente bom, devendo o bem ser procurado só nos meios para alcançar alguma outra coisa, isto é, uma satisfação agradável.

A velha fórmula da escolástica: *nihil oppetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamur, nisi sub ratione mali*, é freqüentemente empregada de um modo exato, porém muitas vezes também de um modo funesto para a filosofia, porque as expressões *boni* e *malo* contêm uma ambigüidade da qual é culposa a pobreza idiomática, na sua ambigüidade de sentido, originando inevitavelmente confusão para as leis práticas e obrigando a filosofia, que no uso da mesma pode muito bem inteirar-se da diferença de conceito na própria palavra, sem poder, contudo, achar qualquer expressão particular para ela, o que torna impossível qualquer acordo, devido ser impossível indicar a

diferença imediata por parte de alguma expressão adequada.

O idioma alemão tem a ventura de posuir nesse particular expressões exatas que não permitem passar desapercebida tal diferença. Para o que os latinos denominam com uma só palavra *bonum*, tem dois conceitos muito diferentes e também expressões de todo diversas: para *bonum*, *Güte* e *Wohl*; para *malum*, *Böse* e *Übel* (ou *Weh*), de forma que são dois juízos bem diversos a considerar numa só ação o *Güte* e o *Böse*, ou melhor o nosso *Wohl* e *Weh* (*Übel*). Daqui se deduz que a proposição psicológica que acabamos de citar e pelo menos incerta em demasia se a traduzirmos assim: nada desejamos que não seja com referência ao nosso *Wohl* ou *Weh*; por outro lado, essa proposição, se a expressarmos assim: nada desejamos por indicação da razão, senão o que temos por bom (*gut*) ou mau (*böse*), está então indubitavelmente certa e expressa ao mesmo tempo com perfeita clareza.

Wohl e *Übel* significam sempre só uma relação com o nosso estado de *satisfação* ou *desagrado*, de contentamento e de pesar; e se por isso desejamos ou detestamos um objeto, a ocorrência se observa só no referente à nossa sensibilidade e ao sentimento de prazer e de dor que produz.

O *bem* (*Güte*) ou o *mal* (*Böse*) significam contudo sempre uma relação na *vontade*, quando esta for determinada pela *lei da razão* a formular com algo um objeto que consentaneamente, porquanto a vontade nunca se determina imediatamente pelo objeto e sua representação, constitui uma faculdade de fazer, mediante uma regra da razão e para si mesma, a causa geradora de uma ação (mediante a qual um objeto pode ser realizado), *Güte* ou *Böse* contém pois o sentido que se deve referir às ações e não ao estado sensível da pessoa; e se alguma coisa tivesse de ser absolutamente boa ou má (*gut* ou *böse*), em todo o sentido e sem qualquer condição ulterior, ou ser como tal considerada, seria apenas o modo de agir, a máxima da vontade, e conseqüentemente a própria pessoa operante, não, porém, uma coisa que fosse denominada boa ou má.

Desse modo poderemos rir do estóico, que espezinhado pela mais violenta das dores artríticas, exclamava: Dor ainda me podes atormentar outro tanto, mas nunca reconhecerei que sejas um mal! Contudo tinha ele razão. O que afetava e o que o seu grito acusava era um *übel*, mas nem por isso poderia ele conceder que por ele sofria um *Böse*, porque a dor não diminuía em nada o valor de sua pessoa; o que resultava diminuído era o valor do seu estado. Uma só mentira da qual ele tivesse tido consciência seria

um motivo para deprimir o seu ânimo. Mas a dor só lhe dera motivo para elevá-lo, embora tivesse consciência de não ter merecido isso por qualquer ação injusta que se tornasse merecedora de castigo.

O que devemos denominar bom (*gut*), é necessariamente em todo o juízo de um homem sensato um objeto da faculdade de desejar; por outro lado, todo o objeto digno de aversão aos olhos do mundo deve ser designado como *böse* (*mal*): é este, por conseguinte, um julgamento que, além da sensibilidade, requer o emprego da razão. O mesmo ocorre na distinção entre a verossimilidade e a falsidade, entre a justiça e a violência, etc. Podemos todavia denominar um mal (*Übel*) alguma coisa, quando, ao mesmo tempo, todos devam declará-la, umas vezes mediata e outras imediatamente como um bem (*Güt*); por exemplo, quem suporta uma operação cirúrgica, experimenta isso como um mal (*Übel*) mas ele próprio e todos serão unânimes em proclamar que se trata de um bem (*Gut*).

Pelo contrário, se alguém se diverte molestando aos outros e ao fim de um certo tempo lhe é ministrada uma sova de pau, este fato constitui sem dúvida alguma para ele um mal (*Übel*) mas todo o mundo o aplaude, considerando-o bom (*gut*); contudo, o mesmo que recebeu as pauladas, logo após, diante da sua

própria consciência, reconhecerá que a sova lhe foi ministrada merecidamente, porque com isso se põe rigorosamente em prática a proporção entre o bem-estar e a boa conduta que a razão lhe apresenta.

O nosso bem e o nosso mal (*Wohl e Weh*) influirão *muito* nos juízos da nossa razão prática quando os consideramos; em nossa natureza sensível *tudo* se reporta à nossa *felicidade*, quando sobre ela formulamos um julgamento, como o exige preferentemente a razão, não segundo a sensação transitória, mas de acordo com a influência que o caso fortuito da felicidade exerce durante toda a nossa existência e relativa ao contentamento que a mesma nos pode proporcionar; mas *tudo em geral* não é dependente desse fim.

O homem é um ser que experimenta necessidades enquanto pertence ao mundo sensível, tendo por sua vez a razão como um mandato que não pode repelir nem deixar de cumprir, a saber: a de velar pelos interesses da sensibilidade e de formar princípios práticos em vista do seu bem-estar nesta vida e ainda, se for possível, na futura. Todavia não é ele materializado a ponto de permanecer indiferente a tudo quanto a razão por si mesma lhe dita e de utilizar-se desta apenas como instrumento para a satisfação de suas necessidades como ser

sensível. Porque se assim não fosse, de nada lhe serviria o dom da razão, que o eleva sobre a natureza animal; o mesmo só existe nele para desempenhar o ofício que no animal cabe ao instinto, não sendo então mais do que um meio particular de que a natureza se serviria para conduzir o homem ao mesmo fim a que destina os animais, sem lhe designar outro superior. O homem, segundo dispôs a natureza, necessita certamente da razão para ter sempre presente o seu bem ou o seu mal (*Wohl* e *Weh*), mas, também, possui razão para uma finalidade superior, isto é, não só para discernir e considerar o que é *gut* (bem) ou *böse* (mal) em si, coisa acerca da qual só a razão pura, não interessada diretamente, pode julgar, como também para distinguir este juízo daquele outro, tornando-o uma condição suprema deste último.

No julgamento do bem e do mal em si mesmo, diferenciado do que se possa chamar bem ou mal só relativamente ao *Wohl* e ao *Übel* devemos considerar os seguintes pontos: ou um princípio racional é considerado em si como um motivo determinante da vontade, sem relação aos objetos possíveis da faculdade de desejar (só, pois, mediante a forma da lei de uma máxima) e então este princípio é uma lei prática *a priori*, devendo-se admitir a razão pura como prática por si mesma. Se isso é assim, então a lei determina *imediatamente* a vontade, sendo a ação conforme

esta lei boa por si mesma; logo uma vontade cuja máxima é sempre conforme a essa lei, é *absolutamente, sob todos os aspectos, boa* (*gut*), *contendo a condição suprema de todo o bem*. Se, pelo contrário, a máxima da vontade precede um motivo determinante da faculdade de desejar que supõe um objeto capaz de prazer ou de dor e, por conseguinte, algo que produza satisfação ou dor, sendo então a máxima da razão, a de buscar o prazer e evitar a dor, a que determina as ações, quando são elas boas relativamente a nossas inclinações, donde resulta que só mediatamente (em relação a algum outro fim como meio para o mesmo) e com essas máximas não podem nunca chamar-se de leis, embora sejam preceitos naturais práticos. O próprio fim, o prazer que buscamos, não é neste último caso um bem no sentido da palavra *Güte* mas sim no da palavra *Wohl*; não é um conceito da razão, mas sim um conceito empírico de um objeto da sensação; e se a primeira palavra pode explicar-se ao emprego do meio que se deve seguir para alcançar este fim, isto é, a ação (porque ela exige uma deliberação da razão) não pode convir-lhe no seu sentido absoluto, porquanto não é absolutamente boa, mas só relativamente à nossa sensibilidade, ao seu sentimento de prazer ou de dor; mas quando a máxima da vontade venha a afetar-se em virtude disso, já não é uma vontade pura,

porque esta só pode encontrar-se onde a razão pura possa ser por si mesma também prática.

Eis-nos chegados ao lugar adequado para explicar o paradoxo do método em uma crítica da razão prática, a saber: *que o conceito do bem e do mal* (*Guten und Bösen*) *não deve ser determinado antes da lei moral* (*para a qual esse conceito aparentemente deverá servir de fundamento*) *mas somente* (*como ocorre aqui*) *depois desta lei e pela mesma.*

Ainda que não soubéssemos que o princípio da moralidade é uma lei pura *a priori* que determina a vontade, seria necessário, para admitir princípios gratuitos (*gratis*), deixar indeterminada, pelo menos inicialmente, a questão de saber se a vontade possui apenas motivos determinantes empíricos, ou se também possui motivos que a determinem, puramente *a priori*; porque contradiz todas as regras fundamentais do método filosófico admitir já preliminarmente como resolvido aquilo que só depois se discutirá. Suponde agora que quiséssemos começar pelo conceito do bem para fazer derivar dele as leis da vontade; este conceito de um objeto (concebido como bom) nô-lo ofertaria ao mesmo tempo como único fundamento determinante da vontade. Não possuindo tal conceito nenhuma lei prática *a priori* como seu fio condutor, só se poderia colocar

a pedra de toque do bom ou do mau na conformidade do objeto com o nosso sentimento do prazer ou da dor, e o uso da razão só poderia consistir em determinar de uma parte este prazer ou esta dor em completa conexão com todas as sensações de minha existência e, por outro lado, os meios para proporcionar-me o objeto do mesmo. Como porém o que é conforme ao sentimento do prazer só pode ser decidido pela experiência e como a lei prática, segundo o que se estabeleceu, deve assentar sobre este sentimento como condição, ficando assim completamente excluída a possibilidade de leis práticas *a priori*, já que se acreditaria necessário encontrar previamente para a vontade um objeto cujo conceito (concebido como bom) nos seria proposto como o fundamento de determinação universal da vontade, embora empiricamente. Entretanto, como era necessário investigar preliminarmente se não há também um fundamento de determinação *a priori* da vontade (que nunca teria sido encontrado neste caso a não ser em uma lei prática, enquanto esta prescreve às máximas a mera forma legal, sem ter em conta um objeto). Mas como já se colocava na base de toda a lei prática um objeto segundo conceitos do bem e do mal, este objeto todavia, sem uma lei anterior, não podia ser cogitado senão mediante conceitos empíricos, resultava suprimida de antemão a possibilidade ainda mesmo de apenas pensar

acerca de uma lei pura prática; mas quando, pelo contrário, buscássemos antes analiticamente essa lei, resultaria que não é o conceito do bem como objeto o que determina e torna possível a lei moral, mas, pelo contrário, é a lei moral a que determina e torna possível o conceito do bem, quando este merece absolutamente tal nome.

Esta observação que concerne só ao método das investigações morais superiores, tem importância. Explica a mesma de uma só vez o fundamento que ocasionou todos os erros dos filósofos em relação ao princípio supremo da moral. Buscavam eles um objeto da vontade para tornar o mesmo a matéria e o fundamento de uma lei (a qual, então, deveria ser o fundamento da determinação da vontade, não imediatamente, mas mediante aquele objeto, relacionado ao sentimento do prazer ou da dor); eles, por outro lado, deveriam buscar antes de tudo uma lei que determinasse *a priori*, imediatamente, a vontade, e só depois, segundo essa lei, o objeto. Conseqüentemente, ao colocar o objeto do prazer, que deveria proporcionar-lhes o preceito do bem, na felicidade, ou então na perfeição, no sentimento moral ou na vontade de Deus, o resultado seria o mesmo princípio de heteronomia e tinham inevitavelmente que deparar com condições empíricas para uma lei moral; porque não podiam eles denominar bom ou mal o seu objeto, como imediato fundamento de

determinação da vontade, mas que segundo sua relação imediata com o sentimento, que é sempre empírico. Só uma lei formal, isto é, uma lei que não prescreva à razão nada mais do que a forma de sua legislação universal, como suprema condição das máximas, pode ser *a priori* um fundamento de determinação da razão prática. Os antigos deixavam ver abertamente esta falta ao situar a sua investigação moral inteiramente no conceito da determinação do sumo bem, por conseguinte de um objeto, do qual tentavam imediatamente fazer o princípio determinante da vontade na lei moral, quando, pelo contrário, este objeto só podia ser apresentado à vontade muito mais tarde, quando a lei moral estiver estabelecida por si mesma e justificada como fundamento imediato de determinação da vontade, surgindo então como objeto para a vontade, já uma vez determinada *a priori*, segundo a sua forma, tarefa que queremos empreender na dialética da razão pura prática. Os modernos, para os quais a questão do supremo bem parece ter caído em desuso ou pelo menos resultado um tanto secundária, ocultam a falha acima citada (como em muitos outros casos), atrás de algumas palavras indeterminadas; essa falha, todavia, resulta descoberta através do seu sistema, que logo se dilata a todas as partes heteronômicas da razão

prática, da qual nunca pode surgir uma lei moral que ordene universalmente *a priori.*

Uma vez que os conceitos do bem e do mal, como conseqüências da determinação *a priori* da vontade, pressupõem também um princípio puro prático, por conseqüência uma causalidade da razão pura, resulta que não se referem originariamente (de certo modo como determinações da unidade sintética na multiplicidade de intuições operadas em uma consciência) a objetos, como os conceitos puros do entendimento ou categorias da razão usada teoricamente, pois consideram elas estes objetos de preferência como já dados anteriormente, quando são em conjunto modos de uma categoria única, isto é, a de causalidade quando o fundamento da determinação da mesma consiste na representação racional de uma lei da razão que, como lei da liberdade, faculta a razão a si mesma, mostrando-se desse modo *a priori* como prática. Mas como as ações, embora *por uma parte* estejam sob uma lei da liberdade e pertençam conseqüentemente à conduta dos seres inteligíveis, *por outra parte*, entretanto, ainda como acontecimentos do mundo dos sentidos, pertencem aos fenômenos, resultando que as determinações de uma razão prática só poderão ter lugar em relação com esta razão, por conseguinte, embora segundo as categorias do entendimento; não, todavia, mediante a intenção

de um uso teórico do mesmo para reunir e conduzir debaixo de uma consciência *a priori* essa multiplicidade da *intuição* (sensível), mas sim para submeter o múltiplo das *apetições* à unidade da consciência de uma *razão* prática que manda com a lei moral ou de uma vontade pura *a priori*.

Estas *categorias da liberdade*, que preferimos denominar assim para distingui-las dos conceitos teóricos que denominamos categorias da natureza, possuem evidentemente uma vantagem sobre estas últimas. Enquanto estas não são mais do que formas do pensamento que designam só indeterminadamente, por meio de conceitos universais, objetos em geral a toda a intuição possível para nós, por outro lado, aquelas, como tendem à determinação de um *livre arbítrio* (para o qual, em verdade, não pode ser facultada nenhuma intuição de todo correspondente, mas que tem como base uma lei prática *a priori*, coisa que não se encontra em nenhum conceito do uso teórico de nossa faculdade de conhecer) possuem em sua base como conceitos elementares práticos, em lugar de uma forma da intuição (espaço e tempo) que não se encontra na própria razão, mas que deve ser tomada de outro lado, isto é, o da sensibilidade, a *forma de uma vontade pura* que reside na razão, portanto na própria faculdade de pensar; por isso ocorre que, como em todos os preceitos da razão pura prática se trata só da *determinação da vontade* e não das

condições da natureza (da faculdade prática) para a *execução de seu propósito*, os conceitos práticos *a priori* em relação com o supremo princípio da liberdade, podem chegar em seguida a ser conhecimentos, não esperando intuições para adquirir significação, e isso, pelo notável motivo que eles mesmos produzem a realidade daquilo a que se referem (a intenção da vontade) o que não acontece com conceitos teóricos. É mister notar bem que estas categorias não concernem mais do que à razão prática em geral; desse modo, na sua ordem, passam das que estão ainda moralmente indeterminadas e condicionadas sensivelmente às que, sensivelmente incondicionadas, estão determinadas só pela lei moral.

Observar-se-á facilmente no gráfico, que se considera a liberdade como uma espécie de causalidade, a qual, todavia, não está submetida a fundamentos de determinação empíricos, em consideração das ações possíveis por meio dessa mesma causalidade, como fenômenos no mundo dos sentidos; disso se conclui que se refere às categorias de sua possibilidade natural, enquanto que, não obstante cada categoria ser tomada tão universalmente, o fundamento da determinação daquela causalidade pode ser admitido também fora do mundo dos sentidos, na liberdade, como qualidade de um ser inteligível, até que as categorias da modalidade operem a transição dos princípios práticos em geral aos da moralidade,

mas só *problematicamente*, não podendo, logo, estes últimos ser expostos *dogmaticamente* por meio da lei moral.

Não acrescento nada mais aqui para explicar a tábua acima, porque ela, por si mesma, é bastante clara. Uma divisão como esta, fundamentada segundo princípios, é sobremodo útil a toda a ciência, tanto em relação à solidez de sua construção como à sua clareza.

TÁBUA DAS CATEGORIAS DA LIBERDADE EM RELAÇÃO AOS CONCEITOS DO BEM E DO MAL

I
DA QUANTIDADE

-Subjetivamente, segundo máximas (**opiniões da vontade** do indivíduo).

-Objetivamente, segundo princípios (**preceitos**).
-Princípios a priori, tanto objetivos como subjetivos, na liberdade (leis).

II
DA QUALIDADE

-Regras práticas de **ação** (**preceptivæ**).
-Regras práticas de **omissão** (**proibitivæ**).
-Regras práticas de **exceção** (**exceptivæ**).

III
DA RELAÇÃO

-Com a **personalidade**.
-Com o **estado** da pessoa.
-**Recíproca** de uma pessoa com o estado das outras.

IV
DA MODALIDADE

-O **lícito** e o **ilícito**.
-O **dever** e o **contrário** do dever.
-**Dever perfeito** e **dever imperfeito**.

Desse modo esse quadro nos ensina, por exemplo, no seu primeiro número, por onde se deve começar nas considerações práticas: das máximas que cada um fundamenta sobre as suas próprias inclinações dos preceitos que ante toda uma espécie de seres racionais adquirem relativo valor quando estes seres concordam em certas inclinações; e, por fim, da lei que igualmente vale para todos, exceto para as suas inclinações, etc.

Desse modo se alcança com um só golpe de vista todo o plano do que se deve fazer, inclusive cada questão da filosofia prática a ser contestada e, ao mesmo *tempo, a ordem* que se deve seguir.

DA TÍPICA DO JUÍZO PURO PRÁTICO

Os conceitos do bem e do mal determinam primeiramente um objeto para a vontade. Mas esses mesmos conceitos estão submetidos a uma regra prática da razão que, como razão pura, determina a vontade *a priori* em relação ao seu objeto. Para decidir, portanto, se uma ação que nos é possível no mundo sensível constitui ou não um caso que se enquadra nessa regra, cabe ao juízo prático decidir, por meio do qual o que está dito na regra universalmente (*in abstrato*) é aplicado *in concreto* a uma ação. Mas como uma regra prática da razão pura zela pela existência do *objeto* em *primeiro lugar* na qualidade de *regra*

prática da razão pura, leva necessidade implícita relativamente à ação, sendo portanto, lei prática e não uma lei natural que se rege mediante fundamentos de determinação empíricos, mas sim uma lei da liberdade segundo a qual a vontade deve ser determinável independentemente de todo o elemento empírico (só mediante a representação de uma lei em geral e de sua forma), enquanto em todos os casos que ocorrem para ações possíveis não podem ser mais do que empíricos, isto é, atinentes à experiência e à natureza, resultando que parece absurdo (*widersinnisch*) querer encontrar no mundo sensível um caso que, devendo participar sempre do mundo sensível como caso, só debaixo da lei da natureza permita, todavia, aplicar-lhe uma lei da liberdade, e ao qual possa ser aplicada a idéia supra-sensível do bem moral, que deve surgir no *in concreto*. Desse modo, pois. o juízo da razão pura prática está submetido às mesmas dificuldades que se deparam ao juízo da razão pura teórica. Esta última, contudo, tinha á sua disposição um meio para fugir a essas dificuldades, a saber: que, enquanto em relação ao uso teórico se tratava de intuições, às quais pudessem ser aplicadas conceitos puros do entendimento, podem tais intuições (ainda quando apenas de objetos dos sentidos) ser dadas *a priori* (como *esquemas*) e, portanto, no que concerne à conexão da multiplicidade das

mesmas, constante aos conceitos puros *a priori* do entendimento. Por outro lado, o bem moral é um tanto supra-sensível, de acordo com o objeto, não podendo, para ele, achar-se portanto, em nenhuma intuição sensível correspondente, e o juízo, sob as leis da razão pura prática, parece estar, por isso, submetido a dificuldades particulares, as quais se estribam no ditame de uma lei da liberdade a ser aplicada às ações como eventualidades que ocorrem no mundo sensível e que, como tais, nesse particular pertencem à natureza.

Mas aqui se abre uma nova perspectiva favorável ao juízo puro prático. Quando se trata da subsunção de um ato para mim possível no mundo dos sentidos, sob uma *lei pura prática*, não se trata da possibilidade da ação como uma ocorrência no mundo dos sentidos, pois essa possibilidade, para o juízo do uso teórico, pertence à razão, segundo a lei da causalidade, conceito racional puro, para o qual tem ela um *esquema*, na intuição sensível. A causalidade física, ou a condição sob a qual esta tem lugar, pertence aos conceitos da natureza, cujo esquema é esboçado pela imaginação transcendental. Não se trata, porém, nesta altura, do esquema de um caso, segundo as leis, mas do esquema (se esta palavra é apropriada a isso) de uma lei em si, porque a *determinação da vontade* (não a ação relativamente ao seu êxito) só pela lei, sem outro

fundamento de determinação, congloba o conceito da causalidade com outras condições bem distintas das que constituem a conexão natural dos efeitos com as causas.

À lei natural, como lei à qual estão submetidos os objetos de intuição sensíveis como tais, deve corresponder um esquema, isto é, um processo universal da imaginação (para expor aos sentidos, *a priori*, o conceito puro do entendimento determinado pela lei). Mas sob a lei da liberdade (como lei de uma causalidade não condicionada sensivelmente) e, portanto, também debaixo do conceito incondicional do bem, não se pode supor qualquer intuição e, por conseguinte, nenhum esquema para a sua aplicação *in concreto*. A lei moral, portanto, não tem maior faculdade de conhecimento que lhe proporcione aplicação a objetos da natureza do que seja o entendimento (não a imaginação) o qual pode postar ao juízo, debaixo de uma idéia da razão, não um *esquema* da sensibilidade, mas uma lei, porém, apesar de tudo, uma lei tal que pode ser exposta *in concreto* nos objetos dos sentidos, portanto, uma lei da natureza, mas só segundo a sua forma, motivo por que podemos apontar essa lei como o *tipo* da lei moral.

A regra do juízo sob as leis da razão pura prática é a seguinte: — Indaga de ti mesmo se a ação que concebes poderias considerá-la possível,

mediante a tua vontade, supondo-se que deveria acontecer segundo uma lei da natureza da qual fosses tu mesmo uma parte.

Mediante esta regra cada um, efetivamente, julga se as ações são boas ou más sob o aspecto moral. É assim que se diz: Como! se *cada qual* consente em molestar-se quando acredita agir com vantagem própria, ou se, para abreviar a vida, julga-se autorizado, quando o domina um aborrecimento completo da mesma; se pode assistir indiferente a miséria alheia, incluindo-te em semelhante ordem de coisas, encontrarias assentimento por parte de tua vontade? Pois bem: cada qual sabe que se assente secretamente no engano, na prática de uma ação malévola, nem por isso permite que todo o mundo faça outro tanto; que se alguém é insensível, quiçá sem dar-se conta disso ante o próximo, nem todos são insensíveis diante dele; tal comparação, portanto, a das máximas das suas próprias ações com a lei universal da natureza, não constitui de forma alguma o motivo determinante de sua vontade. Contudo, esta lei é o *tipo* do juízo das ações, segundo os princípios morais. Mas, se a máxima da ação não pode resistir a um confronto com a forma de uma lei natural em geral, tal máxima é moralmente impossível. Isto é passível de julgamento por parte da inteligência mais vulgar, porque a lei natural é sempre a base de todos os seus juízos mais usuais e também de todos os

sens juízos empíricos. Este intelecto tem, portanto, sempre ao seu alcance esta lei; mas, por outro lado, nos casos em que deve julgar a causalidade da liberdade, faz ele singelamente desta *lei da natureza* o tipo de uma lei *da liberdade*, porque sem ter em mãos algo de que pudesse tornar um exemplo nos casos de experiência, não poderia proporcionar à lei de uma razão pura prática um uso na aplicação da mesma lei.

Desse modo, é permitido usar a *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma natureza inteligível, desde que eu não transporte a esta última as intuições e o que delas depende, mas só refira à forma da conformidade a uma lei geral (cujo conceito também é possível para o uso mais comum da razão, mas não pode ser conhecido determinadamente *a priori* em qualquer sentido diverso, a não ser para o uso prático da razão). É que as leis como tais e enquanto leis, são idênticas, tomem elas onde porventura tomarem os seus motivos de determinação.

Acresce que, como de todo o inteligível não existe absolutamente nada mais do que a liberdade (por meio da lei moral) que para nós possua realidade e, ainda, só como liberdade é uma suposição inseparável da lei moral, como também todos os objetos inteligíveis, aos quais quiçá pudesse conduzir-nos a razão, guiada por

essa lei, não têm, para nós, chegada a sua vez, nenhuma realidade que não seja em relação a essa mesma lei, e ao uso da razão pura prática, e como esta razão está autorizada e compelida a usar da natureza (segundo as formas puras de entendimento da mesma) como tipo do juízo, resulta que a presente observação serve para impedir que o que pertence só à *típica* dos conceitos seja incluído entre os próprios conceitos. Esta, portanto, como típica do juízo vem preservar-nos do *empirismo* da razão prática, o qual situa os princípios correlatos advindos do bem e do mal simplesmente nas conseqüências da experiência (na chamada felicidade), embora esta e um número infinito de conseqüências úteis de uma vontade determinada mediante o amor próprio, se essa vontade arvorasse ao mesmo tempo em si mesma a lei universal da natureza, pode, na verdade, servir de tipo em tudo adequado ao bem moral, sem ser, contudo, idêntico a ele. Esta mesma típica também nos preserva do *misticismo* da razão prática, o qual, daquilo que só servia como *símbolo* faz um *esquema*, isto é, submete à aplicação dos conceitos morais intuições reais, mas, contudo, insensíveis (de um reino invisível de Deus), perdendo-se no transcendental. Correlato ao uso dos conceitos morais, só temos como apto o racionalismo do juízo, porque este não toma da natureza sensível mais do que aquilo que lhe é

dado pensar por si mesma a razão pura, isto é, a conformação à lei, não introduzindo no suprassensível nada mais do que aquilo que por si mesmo, dada a sua vez, possa realmente ser representado no mundo dos sentidos mediante ações, segundo a regra formal de uma lei da natureza em geral. Entretanto, preservar-se contra o *empirismo* da razão prática é muito mais importante e digno de recomendação especial, porque o *misticismo* também se imiscui na sublime pureza da lei moral, não sendo, além disso, adequado com precisão natural ao modo de pensar comum distender a imaginação própria até onde residem as intuições supra-sensíveis; por isso, neste setor, o perigo não é tão generalizado. Por outro lado, como o empirismo extirpa a raiz da moralidade nas intenções (nas quais e não apenas nas ações reside o alto valor que a humanidade pode e deve adquirir mediante a moral), substituindo o dever, por coisa bem distinta, ou seja, pelo interesse empírico, com isso as inclinações em geral entram em relação entre si; e como, além disso, precisamente por estar unido com todas as inclinações que (tomem as formas que porventura recebem), elevadas à dignidade de um princípio supremo prático, degradam a humanidade, por favoráveis que sejam, embora, no modo de pensar de todos, resulte esse empirismo, por isso mesmo, mais perigoso do que qualquer exaltação mística, a

qual, de forma geral, nunca pode constituir um estado durável para muitos homens.

CAPÍTULO TERCEIRO

DOS IMPULSIONADORES DA RAZÃO PURA PRÁTICA

O valor moral das ações, depende em sua essência do fato de *que a lei moral determine imediatamente a vontade*. Se a determinação da vontade, todavia, nesse caso todo particular, evidentemente, também se efetua *em conformidade* com a lei moral, mas só mediante um sentimento de qualquer espécie que seja, é necessário pressupô-lo para que esse sentimento possa vir a ser um fundamento de determinação suficiente para a vontade, não ocorrendo, portanto, a ação exclusivamente mediante a lei moral, ação esta que encerrará, certamente, *legalidade* mas não conterá *moralidade*. Pois bem: se qual *motor* (*elater animi*) se entende o movimento subjetivo determinante da vontade de um ser cuja razão, por uma disposição natural, não se conforma necessariamente à lei objetiva, resultará aqui, antes de tudo, que não se podem atribuir à vontade divina quaisquer motores, porque o motor da vontade humana (e de todo o ser racional criado) não pode ser outro senão a lei

moral e, por conseguinte, o fundamento objetivo de determinação tem que ser sempre e por si apenas, ao mesmo tempo, o fundamento subjetivo suficiente de determinação da ação, porque esta responde perante o espírito da lei, não encerrando somente a sua letra.

Para a finalidade da lei moral e para proporcionar-lhe um influxo sobre a vontade, não há necessidade de buscar qualquer motor estranho que substituísse o da lei moral, pois isso tudo resultaria em pura e inconsistente hipocrisia, sendo até *perigoso* (*bedenklich*) deixar que alguns outros motores (como o do proveito) cooperem com a lei moral, ainda que seja apenas *paralelo* a ela; disso resulta, portanto, que não resta mais do que determinar cuidadosamente de que modo a lei moral resulta em motor, ou, quando o seja, o que ocorre com a faculdade humana de desejar, como conseqüência de tal fundamento determinante dessa faculdade. Porque a questão de como uma lei possa ser, imediatamente e por si mesma, o motivo determinante de uma vontade (que é essencial de toda a moralidade) é um problema insolúvel para a razão humana e idêntico ao de como seja possível uma vontade livre. Desse modo, devemos assinalar *a priori* não o fundamento pelo qual a lei moral em si proporciona um motor, mas o que ela, sendo motor, leva a efeito no espírito (ou, para dizer-se com mais propriedade, o que deve

levar a efeito). Qualquer determinação da vontade mediante a lei moral tem alguma coisa essencial e que, como vontade livre, sem cooperação, portanto, não só de impulsos sensíveis, mas, ainda, com exclusão de todos eles e em prejuízo de todas as inclinações quando contrárias a essa lei, apenas pela lei é determinada. Nesta medida, portanto, o efeito da lei moral como motor é só negativo e, como tal, esse motor pode ser conhecido *a priori*. Mas, na verdade, toda a inclinação e todo o impulso sensível tem como base um sentimento, sendo o efeito negativo sobre tal sentimento (pelo dano que infere às inclinações) também um sentimento. Por conseguinte, podemos constatar *a priori* que a lei moral, como fundamento de determinação da vontade, deve produzir um sentimento ao prejudicar as inclinações, ao qual poderemos denominar dor; e aqui temos agora o primeiro e quiçá, também, o único caso em que podemos determinar por conceitos *a priori* a relação de um conhecimento (neste caso de uma razão pura prática) com o sentimento do prazer ou da dor. A união de todas as inclinações (que podem ser reduzidas a um sistema vulgar, ao qual se denominaria felicidade) constituem o *egoísmo* (*solipsismus*). É este o do *amor de si mesmo*, de uma benevolência excessiva para consigo mesmo (*philautia*) ou da satisfação de si mesmo (*arrogantia*). Aquele denominamos

particularmente *amor-próprio* (*Eigenliebe*) e este *presunção* (*Eigendünkel*). A razão pura prática infere *prejuízo* ao amor-próprio pelo fato de apenas conceder-lhe os limites estritamente justos e que correspondem à lei moral, estando, ainda antes da mesma manifestar-se, natural e vivo em nós mesmos; então, é chamado de *amor-próprio racional*. Todavia, é completamente subjugada pela presunção, sendo todas as pretensões da estimativa de si mesmo, que precedem à coincidência com a lei moral, ocas e destituídas de qualquer direito (*ohne alle Befugnis*), pois a certeza precisa de uma intenção que coincide com essa lei é a condição primordial de todo o valor da pessoa (como logo veremos com mais clareza), sendo toda a pretensão anterior a ela falsa e contrária à lei. A tendência à estimativa de si mesmo pertence às inclinações a que a lei moral causa dano, enquanto essa estimativa só assenta na sensibilidade. Com isso a lei moral aniquila a presunção. Convenhamos, porém, que sendo essa lei moral, alguma coisa positiva por si mesma, isto é, a forma de uma causalidade intelectual, ou seja, da liberdade, resulta que, ao *debilitar* a presunção, opondo-se à resistência subjetiva, a saber, às inclinações que se manifestam em nós mesmos, é, ao tempo, objeto de *respeito* (*Achtung*) e ao derrotá-la completamente ou, então, humilhando-a, resulta um objeto de sumo respeito, sendo portanto

também o fundamento de um sentimento positivo, que não é de origem empírica e que é conhecido *a priori*. Desse modo, pois, o respeito para com a lei moral é um sentimento que se produz por um fundamento intelectual, sendo esse sentimento o único que nos é dado conhecer anteriormente *a priori* e cuja necessidade podemos ter como evidente. No capítulo anterior vimos que tudo aquilo que se apresenta como objeto da vontade *antes* da lei moral, resulta excluído dos fundamentos de determinação da vontade que levam o nome do bem incondicionado, mediante essa mesma lei como condição suprema da razão prática e, ainda, que a mera forma prática, consistente na aptidão das máximas para a legislação universal, determina em primeiro lugar o que é absolutamente bom em si, fundamentando a máxima de uma vontade pura que é boa em todos os sentidos. Julgamos, todavia, que a nossa natureza, como seres sensíveis que somos, constituindo-se de tal modo que a matéria da faculdade de desejar (objetos da inclinação, da esperança ou do temor) logo se impõe, antes de qualquer outra coisa, resultando o nosso eu (*Selbst*) patologicamente determinável, ainda que seja mediante as suas máximas totalmente desconforme à legislação universal; contudo, como se constituísse todo o nosso eu, esforça-se em fazer valer anteriormente as suas pretensões à guisa de principais e de mais

genuínas na sua origem. Esta tendência de em fazer de si mesmo, segundo os fundamentos objetivos da determinação do seu arbítrio, o fundamento objetivo da determinação da vontade em geral, pode denominar-se de *amor a si mesmo*, o qual, em se tornando legislador é princípio prático incondicionado, pode chamar-se *presunção* (*Eigendünkel*). Pois bem: a lei moral, que só é verdadeira (em todo o sentido) como objetiva, exclui totalmente o influxo do amor a si mesmo sobre o princípio prático supremo, inferindo à presunção que prescreve como leis as condições subjetivas do amor a si mesmo, um dano infinito. Mas tudo o que infere dano à nossa presunção julgamos uma humilhação. Assim, portanto, a lei moral humilha inevitavelmente a todo o homem quando este compara a tendência sensível da sua natureza com aquela lei. Resulta disso que aquilo cuja representação, *como motivo determinante de nossa vontade*, humilha a nossa consciência, é o que excita (porque é um motivo positivo e determinante) em nós o *respeito* próprio. Desse modo, portanto, a lei moral é também um fundamento subjetivo do respeito. Pois bem: como tudo o que se situa, nessa objetivação, no amor de si mesmo pertence à inclinação, repousa também, como toda inclinação, nos sentimentos, e, portanto, o que infere dano no amor a si mesmo a todas as inclinações em conjunto tem, por isso mesmo,

influência sobre o sentimento por isso, concebemos como é possível compreender *a priori* que a lei moral, ao excluir as inclinações e a tendência a fazer delas a condição prática suprema, isto é, o amor a si mesmo, de todo o acesso à legislação suprema, possa exercer um efeito no sentimento, efeito que por um lado é meramente *negativo*, sendo por outro — isso em consideração da razão pura prática — *positivo*, não podendo para isso ser admitida qualquer espécie particular de sentimento com a nominação de prático ou moral, na qualidade de sentimento que precedesse ou que servisse de base à lei moral.

O efeito negativo sobre o sentimento (do desagrado) é, como todo o influxo sobre o mesmo, e como todo o sentimento em geral, *patológico*. Mas o efeito da consciência da lei moral, conseqüentemente correlato com uma causa inteligível, a saber, o sujeito da razão pura prática, como suprema legisladora, designamos certamente assim a esse sentimento de um ser racional afetado por inclinações, humilhações (desprezo intelectual), mas, em relação com o fundamento positivo da humilhação, com a lei, chama-se, ao mesmo tempo, respeito a essa lei; para esta lei não há lugar em qualquer sentimento, a não ser no juízo da razão, quando a lei afasta do caminho a resistência, sendo então a remoção do obstáculo tida como igual a um

impulso positivo da causalidade. Por isso, pode este sentimento ser denominado agora também um sentimento de respeito para com a lei moral, embora por esses dois fundamentos em conjunto possa ser denominado um *sentimento moral,*

A lei moral, portanto, assim como é fundamento formal de determinação da ação mediante a razão pura prática, assim como, também é fundamento material, embora só objetivo da determinação dos objetos da ação sob o nome de bem e de mal, constitui também fundamento subjetivo de determinação, isto é, o motor dessa ação, porque tem influência sobre a sensibilidade do sujeito, produzindo um sentimento que fomenta o influxo da lei sobre a vontade. Aqui não *precede* ao sujeito qualquer sentimento que se sentisse com disposição à moralidade. Contudo, isso é impossível, dada a sensibilidade de todo o sentimento; o motor da intenção moral deve, todavia, estar livre de toda condição sensível. Preferentemente, é o sentimento sensível o que se encontra como fundamento de todas as nossas inclinações e a condição de toda a sensação a que denominamos de respeito; mas a causa da determinação desse sentimento reside na razão pura prática; por isto, e pela sua origem, não devemos chamá-la de uma sensação patológica, mas sim de uma sensação *praticamente efetuada*; porque, como a representação da lei moral usurpa ao amor de si

mesmo o influxo, e à presunção a ilusão, é diminuto o obstáculo que se depara à razão pura prática, produzindo-se no juízo da razão a representação da superioridade de sua lei objetiva, acima dos impulsos da sensibilidade, resultando, portanto, aumentando o peso da lei de um modo relativo (em consideração de uma vontade afetada pelos impulsos sensíveis) mediante a supressão do contrapeso. Desse modo, o respeito para com a lei não constitui motor para a moralidade, mas sim a própria moralidade, considerada subjetivamente qual motor, porque a razão pura prática, ao deitar por terra todas as pretensões do amor a si mesmo em oposição a ela, proporciona autoridade (*Anseken*) à lei, que só agora tem influência. Deve-se notar agora nisso que, assim como o respeito é um efeito sobre o sentimento, portanto também sobre a sensibilidade de um ser racional, tal respeito presume essa sensibilidade e, assim, também o caráter finito daqueles seres a quem a lei moral impõe respeito, não podendo atribuir respeito para com a lei a um ser supremo ou também a um ser livre de toda a sensibilidade, para o qual, não pode, todavia, esta constituir qualquer obstáculo da razão prática.

Esse sentimento (sob a designação de sentimento moral) é, portanto, produzido somente pela razão. Não serve para julgar as ações nem para fundamentar a própria lei moral objetiva,

mas apenas de motor para desta lei, em si mesma, erigir a máxima. Mas qual será o nome mais apropriado para este singular sentimento que não possa ser confrontado com qualquer sentimento patológico? É tão característica a sua natureza que parece só encontrar-se à disposição da razão, e precisamente da razão pura prática. O respeito só pode referir-se às pessoas, nunca às coisas. Podem estas fazer surgir em nós a *inclinação*; e se são animais, (como, por exemplo, cavalos, cães, etc.), também infundir *amor* ou *terror*, como o mar, um vulcão, uma fera, mas nunca *respeito*. O que mais se acerque deste respeito constitui a admiração, e esta, como emoção, a estupefação, podendo também aplicar-se às coisas como sejam, digamos, montanhas que se elevam ao céu, a magnificência, a multiplicidade e o distanciamento dos corpos do Universo, a força e a velocidade de certos animais, etc. Mas tudo o que por eles experimentamos não constitui respeito. Um homem pode ser para mim objeto de amor, de terror ou de admiração, inclusive até a estupefação e, contudo, não constituir objeto do meu respeito. A sua bravura, o seu bom-humor ou a sua força, o poder da sua posição e tudo o que o destaca entre os demais homens, pode inspirar-me sentimentos análogos mas sempre me falta o respeito íntimo para com ele. *Ante um grão-senhor eu me inclino* — diz Fontenelle —;

mas o meu espírito, esse não se inclina. Eu posso aduzir: Ante um homem de condição humilde, do vulgo, no qual reconhecerei mais integridade de caráter do que em mim próprio, *inclinarei o meu espirito*, queira eu ou não, ainda que a minha atitude e a ufania do meu porte se impusessem, para não deixar-lhe passar despercebida a minha superioridade. E por que isso tudo? O seu exemplo apresenta-me uma lei que aniquila a minha presunção, quando comparo essa lei com minha conduta, cujo cumprimento e, portanto, efectibilidade (*Tunlichkeit*) aqui se me deparam passíveis de realização. Pois bem: ainda que eu tenha consciência de possuir idêntico grau de integridade, permanece, contudo, o respeito. Porque, sendo no homem todo o bem imperfeito, a lei, tornada evidente mediante um exemplo, abate a minha presunção, porque o homem que tenho diante de mim — ainda que a sua imperfeição não fosse menos visível que a minha própria presunção — aparece como que aureolado de uma luz mais pura, que me serve para tal cotejo. O *respeito* é um *tributo* que não podemos negar ao mérito, queiramos ou não; embora, em todo o caso, possamos deixar de manifestá-lo exteriormente, não podemos, todavia, impedir de senti-lo interiormente.

O respeito está tão *longe* de ser um sentimento de *prazer* que só contrafeitos a ele nos atemos em relação a um outro homem. Tratamos

com afinco de encontrar algo que possa aliviar-nos dessa carga, um defeito qualquer no exemplo que nos deixa humilhados, buscando uma compensação a esse desfavor. Os próprios mortos, sobretudo se o seu exemplo parece inimitável, não estão a salvo de semelhante crítica. Pretende-se até que a própria lei moral, na sua majestade solene, aja em oposição ao respeito. Acreditai por acaso que o desejo de reduzir a lei moral ao nível da nossa inclinação íntima, que o esforço que fazemos para tornar esta lei o preceito favorito do nosso próprio interesse, ou seja de determinado interesse, provenha de outras causas que não a de livrar-nos do atribulador respeito que tão severamente nos revela a nossa indignidade? Entretanto, *tão pouca dor*, apesar de tudo, nele existe, que quando, uma vez abandonada a presunção e concedido ao respeito a sua influência prática, não nos é possível satisfazer o desejo de admirar a majestade dessa lei, acreditando a nossa alma elevar-se no mesmo grau que vê ascender sobre a sua frágil natureza tão santa lei. Os grandes talentos, equilibrados por uma atividade correlata, podem certamente ser fontes de respeito de um sentimento análogo a este, bem merecendo, por outro lado, que tal respeito se lhes dedique; mas, nestes casos, parece que a admiração é idêntica ao sentimento de respeito. Entretanto, observando este ponto com mais

vagar, concluiremos que é difícil apreciar com exatidão até em que ponto o talento inato influi na habilidade e até onde influi nesta mesma cultura, mediante a aplicação que lhe é própria; resultará provavelmente, que a razão nos apresenta essa habilidade como fruto de cultura, portanto como um mérito que abate em muito a nossa presunção ou, antes, recrimina aos que não seguem o exemplo de um modo que mais próprio resulte, exemplo que, de sua parte, trata de impor-nos. Não é, portanto uma admiração vulgar esse exemplo que nutrimos por uma pessoa semelhante a nós (ou, com mais propriedade, pela lei cujo exemplo nos manifesta), confirmando isso também o fato de que a massa comum dos diletantes acredita estar suficientemente informada do quanto de censurável possa ter o caráter de um homem (como Voltaire, por exemplo), o que faz cessar todo o respeito para com ele; entretanto, sempre nutrirá respeito pelo verdadeiro sábio, ainda que seja só sob o ponto-de-vista do seu talento, porque cada um está empenhado em ocupação ou ofício que o coloca na situação de, por certo modo, constituir uma lei, a qual o leva a imitar aquele homem.

O respeito pela lei moral é, portanto, não só o único objetivo moral mas, também, não pode constituir móvel de qualquer dúvida; além disso esse sentimento não se aplica a qualquer outro

objeto que não seja essa lei, nem com fim diverso do de constituir um motivo moral. Determina a lei moral, antes de tudo, objetiva e imediatamente a vontade no juízo da razão; mas a liberdade, cuja causalidade só é determinada pela lei, consiste precisamente em que ela limita todas as inclinações e, por isso, também a estima da própria pessoa, com a condição de observar a sua lei pura. Essa redução tem um efeito no sentimento, produzindo sensação de dor que pode ser conhecida *a priori*, mediante a lei moral. Mas como ela é nesse sentido um efeito *negativo* que, nascido do influxo de uma razão pura prática, causa dano principalmente à atividade do sujeito quando as inclinações são os fundamentos de determinação do mesmo e, portanto à opinião que tem do seu valor pessoal (que sem a concordância com a lei moral fica rebaixado ao nada), resulta que o efeito dessa lei sobre o sentimento é apenas humilhação que, embora possamos compreendê-la *a priori*, não podemos, todavia, conhecer nela a força da lei puramente prática como motor, mas apenas a sua oposição ante os motores da sensibilidade. Mas como a mesma lei, objetivamente, ou seja na representação da razão pura, é um motivo determinante imediato da vontade e, por isso, tal humilhação só se verifica relativamente à pureza da lei, resulta que o retraimento das pretensões da estima moral de si mesmo, ou seja, a humilhação, pelo lado sensível,

é uma elevação da estima moral, ou então, prática da própria lei, pelo lado intelectual, numa palavra, respeito para com a lei, e, portanto, também um sentimento, positivo segundo a sua causa intelectual, sendo conhecido *a priori*. Age como fomento desta mesma atividade qualquer diminuição dos obstáculos. Mas o reconhecimento da lei moral é a consciência de uma atividade da razão prática originada em fundamentos objetivos, não exteriorizando o seu efeito em ação só porque o impedem causas subjetivas (patológicas). Desse modo, portanto, o respeito para com a lei moral tem que ser considerado também como efeito positivo, mas indireto, da mesma sobre o sentimento enquanto ela debilita a influência oposta das inclinações pela humilhação da presunção e, por conseguinte, deve ser considerado como fundamento subjetivo da atividade, isto é qual *motor* para a observância da lei moral e como fundamento para máximas de um modo de vida a ela conforme. Do conceito que formamos de um motor surge o de um *interesse* que nunca é atribuído a um ser caso não tenha razão, significando: um *motor* da vontade *enquanto adquire representação mediante a razão*. Da mesma forma que a própria lei deve ser, em uma vontade moralmente boa, o motor, assim, também, o interesse moral é interesse só da razão prática, puro e livre dos sentidos. Sobre o

conceito de um interesse também assenta o de u'a *máxima*. Mas esta só é moralmente verdadeira quando repousa no interesse vulgar que tomamos pela observância da lei. Só aos seres finitos podem ser aplicados os três mencionados conceitos: o de motor, o de interesse e o de máxima. É que todos eles supõem uma limitação da natureza de um ser no qual a constituição subjetiva do seu livre-arbítrio não concorda por si mesma com a lei objetiva de uma razão prática; supõe, também, uma necessidade de ser impulsionado de qualquer forma à atividade, porque um obstáculo interior se opõe a essa atividade. Não podem, portanto, ser aplicados à vontade divina.

Há na lei moral pura uma isenção de tudo o que é útil, tal como se nos apresenta à observância a razão prática na sua ilimitada estimativa, alguma coisa de singular existe cuja voz íntima faz tremer até ao mais audacioso malfeitor, obrigando-o a esquivar-se de surgir diante dela; não há, portanto, do que admirar-se pelo fato de não encontrar-se fundamento na razão especulativa para esse influxo de uma idéia singelamente intelectual sobre o sentimento, devendo satisfazer-se com a compreensão *a priori* de apenas isto, a saber: esse sentimento está inseparavelmente ligado com a representação da lei moral em todo o ser racional finito. Se este sentimento do respeito fosse patológico e,

portanto, um sentimento de prazer fundamentado no *sentido* interior, seria inútil tratar de descobrir uma conjugação do mesmo com qualquer idéia *a priori*. Pois bem: é um sentimento que só se dirige ao prático e depende da representação de uma lei, vulgarmente segundo a sua forma, e não mediante objeto algum da mesma, não podendo ser, portanto, isto em conta de prazer ou de dor, embora produza um *interesse* na observação da lei, interesse a que denominamos *moral*; assim, também, a capacidade de tomar tal interesse na lei (ou o respeito para com a própria lei moral) é propriamente o *sentimento moral*.

A consciência de uma *livre* submissão da vontade à lei, consenso também ligado a uma violência inevitável que é preciso exercer sobre todas as inclinações, violência essa que deve ser exercida unicamente mediante o ditame da própria razão, constitui o respeito à lei. Como acabamos de constatar, a lei que exige esse respeito não é outra senão a lei moral, que também o inspira (porque nenhuma outra exclui as inclinações, em razão da influência imediata que estas exercem sobre a vontade). A ação que por sua vez, segundo esta lei, exclui a participação dos motivos determinantes derivados da inclinação é uma ação objetivamente prática que se denomina *dever* contendo em virtude desta exclusão e no seu próprio conceito, uma *compulsão* (*Notigung*) prática, isto é, uma

determinação que produz as ações, embora ocorram à nossa *revelia*. Do fato de ter consciência desse constrangimento, resulta um sentimento que não é patológico, assemelhando-se ao que fosse produzido por um objeto dos sentidos, mas apenas prático, isto é, possível mediante uma determinação precedente (objetiva) da vontade e pela causalidade da razão. Não encerra este sentimento, portanto, como *submissão* a uma lei, isto é, como mandato recebido (que significa coação para um sujeito sensivelmente afetado), prazer algum; antes, contém pesar para com a ação em si mesma. Mas, pelo contrário, como essa coação só é exercitada pela legislação da *própria* razão, encerra também *elevação* e o efeito subjetivo no sentimento, enquanto a sua causa única é a *razão* pura prática, podendo chamar-se portanto *aprovação de si mesmo*, no sentido vulgar, em consideração à última, desde que se conhece alguém como determinado a ele sem qualquer interesse mas, apenas, mediante a lei. Em virtude disso adquirimos imediatamente a consciência de um interesse diverso e, por esse motivo, produzido subjetivamente, o qual é inteiramente prático e *livre*, interesse que, segundo nos aconselha uma inclinação, não deveríamos tomar para uma ação que se coadune ao dever e que, por outro lado, a razão, mediante a lei prática, não só nos impõe como mandato para tomarmos

interesse em tal ação, como, também produz por si mesma esse interesse, designando-o, por isso, com um nome especial: o de respeito.

O conceito do dever exige portanto da ação, objetivamente, a concordância com a lei, mas da máxima da ação, reclama, *subjetivamente*, o respeito para com a lei como o único modo de determinação da vontade pela lei. Repousa nisso a diferenciação entre a consciência do dever cumprido *de acordo com o dever e por dever*, isto é, por respeito para com a lei, sendo o primeiro caso (a *legalidade*) possível, ainda mesmo quando só as inclinações tivessem sido os fundamentos de determinação da vontade; mas no segundo (a *moralidade*) o valor moral deve ser posto exclusivamente no fato da ação ocorrer pelo dever, isto é, somente pela lei.

Nos juízos morais é de importância capital empregar a mais diligente das atenções para com a exatidão do princípio subjetivo de todas as máximas, isso com o escopo de que a necessidade das mesmas no concernente à moralidade contida nas ações, seja colocada por *dever* e por respeito à lei, mas não por amor e inclinação ao que tais ações devam produzir. Para os homens e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é compulsão, ou seja, obrigação, devendo toda a ação fundamentada por ela apresentar-se como dever, e não como um modo vulgar de proceder,

que nos é ou que nos possa chegar a ser agradável. Isso equivaleria a que nós, sem o respeito à lei, respeito esse que se liga ao temor ou, pelo menos, com a apreensão de infringi-la, pudéssemos, qual divindade sobreposta a toda dependência, chegar alguma vez por nós mesmos ou, digamos assim, mediante uma coincidência, resultante em natureza íntima nossa, indefectível, entre a vontade e a lei moral (a qual, portanto, já que nunca poderíamos ceder à tentação de ser-lhe infiéis, cessaria finalmente de representar mandato para cumprirmos) chegar a possuir uma *Santidade* da vontade.

A lei moral é, com efeito, para com a vontade de um ser todo perfeito uma lei da *Santidade*, mas para a vontade de todo ser raciocinante finito uma lei de *dever* de compulsão moral e de determinação da ação desse ser por meio de *respeito* para com a lei e por veneração de seu dever. Não pode ser admitido como motor qualquer outro princípio subjetivo, porque, de outra forma, certamente, a ação pode ocorrer tal como a lei a prescreve, mas como no concernente ao dever, não aconteceu, contudo, por dever, resulta que a intenção, que é do que aqui propriamente se trata nessa legislação, não é moral.

Edificante é praticar o bem para com os homens, por amor dos mesmos e por

benevolência compassiva, ou ser justo por amor à ordem, mas esta, todavia, não é a genuína máxima da moral de nossa conduta, adequada à nossa situação entre seres racionais, *como homens*, se não tivermos a pretensão, como se fôssemos soldados voluntários, de elevarmo-nos acima do sentido do dever com a mais orgulhosa das ilusões, pretendendo fazer, independente do mandato, só por uma satisfação pessoal, aquilo para o qual nenhum mandato seria necessário. Encontramo-nos debaixo de uma *disciplina* da razão e em todas as nossas máximas da subordinação sob a mesma devemos não esquecer que não podemos subtrair-lhe nada, nem diminuir no mais leve que seja a autoridade da lei, ainda que lhe seja esta propiciada pela nossa própria razão com uma ilusão egoísta, colocando o fundamento de determinação da nossa vontade, embora conforme à lei, contudo em lugar diverso da mesma lei e no respeito para com esta lei. Dever e obrigação (*Schuldigkeit*) são as denominações exclusivas que devemos dar à nossa relação com a lei moral. Em verdade, somos membros legisladores de um reino da moralidade, possível ante a liberdade, proposto pela razão prática em relação a nós, mas, contudo, somos ao mesmo tempo, súditos e não o mandante do mesmo, sendo já o desconhecimento da nossa posição subalterna como criaturas e a rebelião da presunção contra a

autoridade da santa lei um abandono da mesma consoante ao espírito, ainda quando cumpríssemos a letra à risca.

Coaduna-se perfeitamente com isso a possibilidade do mandato que ordena: *Ama a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo* (10). Porquanto isto, na qualidade de mandamento, exige o respeito a uma lei *que ordena amor*, não relegando à escolha arbitrária a faculdade de fazer ou não de tal um princípio. Entretanto o amor de Deus, como inclinação (amor patológico) é impossível, porque não é nenhum objeto dos sentidos. Esse mesmo amor para com os homens, embora possível, não pode, todavia, ser ordenado, pois não está na faculdade de qualquer homem amar a alguém só por mandato. Assim, portanto, só ao *amor* prático concerne esse núcleo de leis. Amar a Deus, nessa significação, quer dizer: cumprir *com satisfação* os seus mandamentos; amar ao próximo quer dizer cumprir *com satisfação* todos os deveres para com o próximo. Mas o mandamento que com todo o ditame perfaz uma regra para nossa conduta, pode, entretanto, não ordenar que as nossas ações, consoantes ao dever, *contenham* a disposição de ânimo, (*Gesinnung*) que constitui essa regra, mas que encerrem apenas a *aspiração* a isso. É que um mandato de que se deve fazer algo *com satisfação* é, em si mesmo contraditório, porque se já sabemos por nós mesmos o que

devemos fazer e se, ainda, tivéssemos consciência de que o faríamos com satisfação, seria um mandato sobre ele inteiramente desnecessário; mas se na verdade o fizéssemos, mas não precisamente com satisfação e sim apenas por respeito para com a lei, então um mandato que torna esse respeito precisamente o motor da máxima, agiria exatamente em sentido contrário à disposição de ânimo ordenada. Aquela lei de todas as leis, apresenta, pois, como todo o preceito moral do Evangelho, a disposição moral de ânimo em toda a sua perfeição, assim como, enquanto um ideal de santidade é inexequível para toda criatura, é também, apesar de tudo, o protótipo para o qual devemos propender a igualá-lo em progresso ininterrupto mais infinito. Pudesse alguma vez um ser racional chegar a cumprir com plena satisfação todas as leis morais, isso significaria tanto como não encontrar-se nele nem mesmo a posição de um desejo que o incitasse a separar-se delas, porque superar semelhante desejo importa sempre em sacrifício para o sujeito; necessita, portanto, de coação sobre si mesmo, isto é, constrangimento íntimo no que não se opera inteiramente a seu gosto. Mas uma criatura nunca pode chegar a esse grau de disposição moral de ânimo. Porque, sendo uma criatura e, por conseqüência, sempre, em relação ao que exige para completa satisfação com seu estado, é dependente, nunca pode estar

inteiramente livre de desejos e inclinações, os quais, assentando em causas físicas, não concordam por si mesmos com a lei moral, que tem uma fonte inteiramente diversa, tornando, por isso, sempre necessário que, tendo em conta essas inclinações, venha fundir-se a intenção de suas máximas em constrangimento moral, não em elevação espontânea mas, sim, no respeito que a observância da lei *requer*, embora este cumprimento não seja levado a efeito de boa-vontade, fazendo-se deste último, isto é, do amor vulgar à lei (que cessaria então de ser *mandato*, deixando também a moralidade, que se transformaria então subjetivamente em santidade, de ser virtude) o termo constante embora inexequível dos seus esforços. É que naquilo que muito prezamos, mas todavia (por termos consciência da nossa debilidade) tememos, isso para maior facilidade em satisfazê-lo, substituindo-se ainda ao respeito o amor, o que seria, pelo menos, a perfeição de uma intenção dedicada à lei, se a uma criatura tal perfeição fosse dado alcançar.

Esta consideração está destinada nesta altura não só a reduzir a conceitos claros o mencionado mandato evangélico para reprimir ou, na medida do possível, prevenir o *misticismo religioso* fanático em consideração ao amor de Deus, mas, também, a determinar com exatidão a intenção moral, também imediatamente no que se

refere aos deveres para com os homens e, na medida do possível, reprimir ou prevenir um misticismo fanático *meramente moral*, que infeccione muitos espíritos. O grau moral em que o homem determinadamente se encontra (e assim, segundo o que nos é dado saber através dos nossos conhecimentos, também qualquer criatura racional) constitui respeito para com a lei moral. A intenção que lhe é imposta para cumprir essa lei é a de cumpri-la por *dever*, um dever do qual o mesmo tomou a iniciativa, não o sendo por arbitrária propensão ou por um esforço que alguém lhe ordene. O estado moral em que poderá encontrar-se sempre é o da *virtude*, isto é, a intenção moral na *luta* e não a *santidade* em suposta *posse* de uma *pureza* completa nas intenções da vontade. É simplesmente misticismo moral e crescimento da presunção a que se dispõem os ânimos quando incitados a ações apresentadas como nobres, sublimes e magnânimas, colocando-se os mesmos na ilusão equívoca de que não é o dever, isto é, o respeito para com a lei, cujo jugo (embora suave, por ser imposto pela razão) ainda que a contragosto, devem suportar, o que constitui o motivo determinante de suas ações e, também, a sua humilhação, sempre que tal ilusão aceitam (*obedecem*), como se dela e da presunção se devessem esperar as ações e, por conseguinte, não por dever mas por merecimento puro.

Acresce que se eles imitassem essas ações ou fatos, isto é, além de não terem, mediante esses princípios, cumprido o espírito da lei nem mesmo no mínimo, o qual consiste na submissão da intenção à lei e não na conformação da ação à lei (seja qual for o princípio), não só assentam o motor *patologicamente* (na simpatia ou também na gabação) e não moralmente (na lei), produzindo desse modo um modo de pensar ligeiro, superficial e fantástico, por meio do qual se compenetram da bondade voluntária do seu espírito, que não necessita de látego e de freio, nem mesmo de mandato, esquecendo a sua sujeição (*Schuldigkeit*), na qual, preferentemente ao mérito, deveriam pensar. Pode-se, perfeitamente, exaltar ações alheias, operadas com grande sacrifício, e ao certo só pelo dever, dando-lhes a denominação de *nobres* e *sublimes*, embora apenas, não obstante a isso, enquanto houver indícios que deixam supor que tenham ocorrido em tudo por respeito ao seu dever e não por um impulso do coração. Mas se quisermos apresentar alguém como exemplo a seguir, devemos usar imperativamente como motor o respeito ao dever (qual único sentimento moral verdadeiro), preceito sério e sagrado, que não permite ao amor-próprio fátuo julgar com impulsos patológicos (enquanto sejam análogos à moralidade) nem vangloriar-se de um valor *meritório*. Se investigarmos bem, encontraremos

para todas as ações que são dignas de exaltação uma lei do dever que *ordena* e não deixa depender do nosso capricho o que pudesse ser agradável à nossa inclinação. É esse o modo exclusivo de representação que a alma perfaz moralmente, porque só ele é capaz de princípios firmes e exatamente determinados.

Se o *misticismo*, na sua mais ampla significação constitui um passo articulado, segundo os princípios gerais, para além dos limites da razão humana, o *misticismo moral*, portanto, representa uma transposição dos limites que a *razão* pura prática colocou à humanidade, proibindo colocar o fundamento subjetivo de determinação das ações correlatas ao dever, isto é, o motor moral das mesmas em qualquer parte que não seja na própria lei e na disposição de ânimo que assim é conduzida à máxima, em alguma outra parte que não seja no respeito moral para com essa lei, ordenando, por conseguinte, fazer do pensamento do dever, que destrói toda a arrogância como vã *philautia*, o supremo *princípio* de vida de toda moralidade no homem.

Não são apenas os novelistas e os pedagogos sentimentais (embora combatam a sensibilidade afetada com relativa veemência) mas, por vezes até filósofos, inclusive os mais severos deles, os estóicos, os introdutores do *misticismo moral* em

lugar da rude mas sábia disciplina dos costumes, ainda mesmo quando o misticismo dos últimos fosse mais heróico e o dos primeiros de condição mais insípida, embora mais terna. Pode-se, também, repetir sem hipocrisia, com a máxima verdade, diante de toda a doutrina moral do Evangelho, que este é o primeiro que, pela pureza do princípio moral, mas, ao tempo, pela acomodação do mesmo com as limitações dos seres finitos, submeteu toda a boa-conduta do homem à disciplina de um dever posto ante os seus olhos, não os deixando extraviar-se em imaginárias perfeições morais, impondo à presunção, bem como ao amor próprio, que ambos prazeirosamente desconhecem, as limitações da humanidade (isto é do desconhecimento de si mesmo).

Dever! — Nome sublime e grande, tu que não encerras nada amável que leve consigo alguma insinuante lisonja, mas que pedes submissão, sem contudo ameaçar com algo que desperte natural aversão no ânimo, atemorizando-o para mover a vontade, tu que só exiges uma lei que por si mesmo encontra acesso ao ânimo e que, não abstante, conquista, ainda mesmo contra a nossa vontade, veneração por si mesma (embora nem sempre a observemos); tu, ante quem emudecem todas as inclinações, mesmo quando agem secretamente contra ti — qual é a origem digna de ti? Onde se encontra a razão de tua nobre

ascendência, que repele orgulhosamente todo o parentesco com as inclinações, essa raiz da qual é condição necessária que proceda aquele valor que só os homens podem dar a si mesmos?

Não pode ser nada menos do que o que eleva o homem acima de si mesmo (como uma parte do mundo dos sentidos), o que o conjuga com uma ordem de coisas, que só o entendimento pode pensar e que, ao mesmo tempo, tem debaixo de si todo o mundo dos sentidos e com ele a existência empiricamente determinável do homem no tempo e em todos os fins (conformando-se unicamente a leis práticas incondicionadas, como seja, entre elas, o moral). Não é nada mais do que a *personalidade*, isto é, a liberdade e independência do mecanismo de toda a natureza, considerada essa liberdade, apesar de tudo, ao mesmo tempo como uma faculdade de um ser que está submetido a leis puras práticas correlatas, isto é, facultadas pela sua própria razão; por conseguinte, a pessoa, como pertencente ao mundo sensível, está sujeita a sua própria personalidade, ao mesmo tempo que pertence ao mundo inteligível. Não é portanto de admirar que o homem, como pertencente a ambos os mundos, tenha que considerar o seu próprio ser em relação com a sua segunda e mais elevada determinação, devendo, também, considerar com o máximo respeito as leis dessa determinação.

Fundamentam-se nessa origem várias expressões que indicam o valor dos objetos segundo idéias morais. A lei moral é *santa* (inviolável). O homem, conquanto bastante profano, deve conceituar a *humanidade* em sua pessoa como santa. Tudo o que existe na criação e sobre a parte que se tenha suficiente poder, poderemos empregar como *simples meio*; unicamente o homem, e com ele toda a criatura racional, é *fim em si mesmo*. É ele, efetivamente, o sujeito da lei moral, que resulta santa graças à autonomia da sua liberdade. Precisamente por isso, toda a vontade, como, também, a vontade própria de cada um, dirigida sobre a mesma pessoa, está limitada à condição do acordo com a autonomia do ser racional, a saber: não submeter o mesmo a qualquer intenção que não seja possível, segundo uma lei que possa originar-se na vontade do próprio sujeito passivo; não empregar este apenas como meio mas, ao mesmo tempo, também, como fim. Atribuímos esta condição até à vontade divina em relação aos seres racionais no mundo e como criaturas suas, porque ela apresenta como fundamento a *personalidade* desses seres, sendo que eles só através dela constituem fins em si mesmos.

Esta idéia da personalidade, que faz surgir em nós o respeito e que nos põe diante dos olhos a sublimidade de nossa natureza (segundo a sua determinação), deixando-nos perceber ao mesmo

tempo a falta de conformação de nossa conduta para com ela e, por isso, destruindo a presunção, é uma idéia fácil de perceber até para a mais vulgar razão humana. Todo o homem, ainda que só medianamente honrado, não poderia, pelo fato de alguma vez abster-se de mentir, mentira por fim inofensiva, mas por meio da qual poderia ele esquivar-se de um assunto desagradável e, com isso, auxiliar a um amigo que, sendo dileto para ele, também era merecedor disso, achar-se no direito (*dürfen*) de considerar-se na intimidade sem desprezar-se? Para um homem de bem que se encontre na mais atribulada situação de sua vida, situação que sempre poderia ter evitado se não se preocupasse com o dever, não será porventura um conforto a consciência de ter permanecido na sua dignidade de homem justo, honrando desse modo na sua pessoa a humanidade, além de não encontrar motivo algum capaz de envergonhá-lo perante si mesmo, como, ainda, de não ter ocasião de experimentar o mínimo temor interno diante do olhar prescrutador da própria consciência? Este consolo não é todavia felicidade nem sequer parte mínima da mesma. Ninguém em verdade desejará ter ocasião para isso, preferindo até não prolongar a vida em semelhantes circunstâncias. Contudo, vive e não poderá tolerar a idéia de ser a seus próprios olhos indigno da vida. Esse alívio interior é, todavia, apenas negativo em

consideração de tudo o que pode tornar agradável a vida; evita, mediante isso, o perigo de declinar em valor pessoal desde que renunciou ao dever do seu próprio estado. Essa paz tem como efeito um respeito para com algo totalmente diverso da vida, sendo que esta, comparada e oposta a esse algo, em que pese à sua deleitação, não tem nenhum valor. Mas esse homem continua vivendo ainda que seja só por dever, não porque encontre nisso qualquer prazer.

É essa a natureza do verdadeiro motor da razão pura prática; não é este nenhum outro que não seja a lei moral pura em si mesma, enquanto nos faz sentir a sublimidade da nossa existência supra-sensível, produzindo subjetivamente nos seres, por sua vez conscientes de sua existência sensível e de sua dependência da própria natureza patologicamente afetada, o respeito para com a causa superior que os determina. Mas tantos são os atrativos e os afazeres da vida que se podem associar a esse motor que, embora apenas fosse pela prudência da escolha, um *Epicúreo* que meditasse sobre o maior bem (*Wohl*) da vida, optaria pela boa conduta moral, julgando, quiçá, digno de aconselhar-se a conjugação desta perspectiva de um evidente gozo da vida com aquela causa motora suprema, já por si mesma suficientemente determinante, isso apenas para manter o equilíbrio com as atrativas lisonjas que não deixam de fazer o vício brilhar no

lado oposto ao dever, não colocando ali a força propriamente motora, quando se trata de dever. Isso importaria em enturvar na sua própria fonte a intenção moral. A majestade do dever nada tem que ver com o gozo da vida; aquela tem a sua lei própria e também o seu próprio tribunal e, por muito que se pretendesse sacudi-las juntas para misturá-las e dá-las, por assim dizer, como um medicamento à alma enferma, logo se separam por si mesmas; mas ainda que a vida física alguma força adquirisse com isso, desapareceria porém irremediavelmente a vida moral.

ELUCIDAÇÃO CRÍTICA À ANALÍTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Entendo por elucidação crítica de uma ciência ou de uma parte da mesma que constitua um sistema por si mesmo, a investigação e a justificativa pela qual deva ter ela essa forma sistemática e não outra, quando a comparamos com um sistema que tenha como base faculdade semelhante de conhecimento. Pois bem: a razão prática tem como base uma faculdade de conhecimento idêntica à especulativa, enquanto são ambas *razão pura*. Desse modo, portanto, a diferença da forma sistemática de uma e de outra deverá ser determinada pela comparação de ambas, devendo-se dar o fundamento dessa diferenciação.

A analítica da razão pura teórica trata do conhecimento dos objetos que possam ser dados ao entendimento, devendo, portanto, iniciar-se pela *intuição*, e por isso (já que esta é sempre sensível), pela sensibilidade, avançando só depois aos conceitos (dos objetos desta intuição) para, após essa dupla preparação, terminar *com princípios*. Por outro lado, como a razão prática não se ocupa de objetos para *conhecê-los*, mas sim de sua própria faculdade, para *torná-los reais* (segundo o conhecimento dos mesmos) isto é, ocupa-se de uma *vontade* que é uma causalidade, ao mesmo tempo que a razão contém o fundamento de determinação da mesma; e embora, como conseqüência disso, não tenha que proporcionar qualquer objeto à intuição, mas apenas (porque o conceito da causalidade contém sempre a referência a uma lei que determina a relação de múltiplos elementos entre si) como razão prática, *uma só lei* da *razão*, resulta que uma crítica analítica da razão, enquanto esta deve ser uma razão prática, (que é o problema próprio), deve começar pela *possibilidade de princípios práticos a priori*. Só daqui em diante me é dado passar a *conceitos* dos objetos de uma razão prática, isto é aos conceitos do absolutamente bom e mau, para dá-los, antes de qualquer outra matéria e como inteiramente conformes a esse princípios (porque esses conceitos do *bem* e do *mal* não podem ser dados

antes daqueles princípios por nenhuma faculdade de conhecer) e só depois disso poderia concluir essa parte e capítulo em que se trata da relação que a razão pura prática estabeleceu com a sensibilidade e da influência que aquela deve necessariamente exercer sobre esta, influência que devemos conhecer *a priori* como sendo do *sentimento moral*. Desse modo, portanto, a Analítica da razão pura prática dividiu de uma forma inteiramente análoga à teórica a esfera total de todas as condições do seu uso, mas em ordem inversa. A analítica da razão pura teórica ficou dividida em Estética transcendental e em Lógica transcendental; o da prática, de modo diverso, em Lógica e Estética da razão pura prática (se aqui me é permitido usar destas denominações inadequadas só por analogia); a Lógica, por sua vez, foi dividida ali em Analítica dos conceitos e dos princípios e, aqui, na de princípios e de conceitos. A Estética, ainda, possuía ali duas partes, em razão do duplo modo de uma intuição sensível; não é a sensibilidade considerada aqui como capacidade de intuição, mas só como sentimento (que pode ser um fundamento subjetivo da apetência) e com relação a isso não permite qualquer outra divisão extraordinária a razão pura prática.

O que nesta divisão em duas partes aqui não se empreendeu, com as respectivas subdivisões (como de começo, pelo exemplo da primeira,

poder-se-ia ser levado a intentar) tem um fundamento que se compreenderá perfeitamente bem. É que sendo a razão pura considerada aqui no seu uso prático, por conseguinte, partindo de princípios *a priori* e não de fundamentos de determinação empíricos, resulta que terá que ocorrer a divisão da analítica da razão pura prática, de modo semelhante ao de um silogismo (*Vernunftschhus*), isto é, passando do geral na *maior* (princípio moral) por meio de uma subsunção de ações possíveis (como boas e más) empreendidas na *menor* à *conclusão*, ou seja, à determinação subjetiva da vontade (interesse no bem prático possível e na máxima nele fundamentada). A quem se tenha convencido das proposições que se apresentam na Analítica, equivalências dessa natureza proporcionarão deleite, porque nos fazem elas conceber a esperança de poder chegar, quiçá, ao conhecimento da unidade total do poder da razão pura (tanto da teorética como da prática) e que possamos, em tudo, fazê-lo originar-se em um só princípio, a saber: a necessidade inevitável da razão humana, que só encontra plena satisfação em uma unidade completamente sistemática dos seus conhecimentos.

Mas se considerarmos também o conteúdo do conhecimento que possamos obter de uma razão pura prática e, ainda, que mediante ela, tal como se apresenta a analítica da mesma,

encontraremos uma extraordinária analogia com a teórica, surgirão diferenciações não menos evidentes. Em considerações à teórica, pode a *faculdade de um conhecimento puro da razão* ser demonstrada *a priori*, com evidência e facilidade, por meio de exemplos colhidos das ciências (nas quais não há que temer embaralhamento secreto de fundamentos empíricos do conhecimento, tão facilmente como no conhecimento vulgar, já que as ciências põem à prova os seus princípios de maneiras diversas, mediante o uso metódico). Mas que a razão pura, sem qualquer mistura de fundamento empírico da determinação, seja por si só também prática, isso teve que expor *pelo uso prático mais vulgar* da *razão*, atestando o supremo princípio prático como um princípio desse teor, conhecido completamente *a priori* por toda a razão humana natural, independente de qualquer dado sensível como lei suprema da sua vontade. Foi necessário prová-lo e justificá-lo primeiramente quanto à força de sua origem, embora no *juízo dessa razão vulgar*, antes que a ciência pudesse tomá-lo em suas mãos para dele fazer uso como um fato que anteceda, por assim dizer, a toda a sutilidade acerca da sua possibilidade e a todas as conseqüências que pudessem ser dali tiradas. Mas esta circunstância é perfeitamente explicável pelo que se disse um pouco mais acima, porque a razão pura prática tem que começar necessariamente

por princípios que devem, portanto, ser colocados como base de toda a ciência, como primeiros dados, não podendo originar-se inicialmente dela. Esta justificativa dos princípios morais, como princípios de uma razão pura, mediante um apelo vulgar ao juízo comum do entendimento humano, poderia ser concluída perfeitamente bem e com suficiente segurança, porque tudo o que é empírico e que, como fundamento de determinação da vontade, pudesse ser introduzido em nossas máximas, *dá-se a conhecer* logo, por meio do sentimento do prazer ou da dor que, necessariamente, a ele se une, enquanto excita apetites, *opondo-se* porém aquela razão pura prática a admitir precisamente esse sentimento como condição em seu princípio.

A heterogeneidade dos fundamentos de determinação (empírico e racional), dá-lhe a conhecer essa resistência de uma *razão* praticamente legisladora contra toda a inclinação que se imiscua, por meio de um modo de *sensação* peculiar a isso, a qual, todavia, não procede à legislação da razão prática, mas é efetuada de melhor forma só por esta mesma e na verdade como uma coação que é o sentimento de um respeito que nenhum homem tem para com as inclinações, sejam da classe que forem, mas sim para com a lei. Esta diferença ressalta de um modo tão claro e evidente que não há nenhum intelecto, ainda que seja o mais comum, que não

se convença no momento, proposto um exemplo, de que, mediante fundamentos empíricos do querer, podemos certamente aconselhar-lhe a que siga as suas seduções, mas nunca se pode exigir dele que *obedeça* a outra coisa que não seja a lei pura prática da razão.

A distinção entre a doutrina da felicidade e a da moralidade, na primeira das quais os princípios empíricos constituem todo o fundamento, enquanto na segunda nem a menor intervenção dos mesmos se registra, é, na analítica da razão pura prática, a principal ocupação a que a mesma seja primacialmente obrigada, devendo nela proceder tão *exatamente* e, por assim dizer, tão *escrupulosamente* como o geômetra em relação aos seus cálculos. Mas para o filósofo que aqui deve (como sempre, no conhecimento racional por meros conceitos, sem operar-se a construção dos mesmos) lutar com maior dificuldade, porque não pode colocar nenhuma intenção como fundamento (em seu *noumeno*), assiste, contudo, a vantagem de poder, quase tanto como o químico, estabelecer aqui, a todo o tempo, uma experimentação com a *razão* prática de cada homem para distinguir o fundamento de determinação moral (puro) do empírico, podendo acrescentar à vontade empiricamente afetada (por exemplo a daquele que quisesse de bom grado mentir porque com isso pode ganhar alguma coisa) a lei moral (como

fundamento de determinação.) É como que se o químico acrescentasse um álcali a uma solução de cal em espírito de sal; o espírito de sal abandona logo a cal, une-se com o álcali, precipitando-se aquela no fundo. Da mesma forma, apresentai a alguém que acima de tudo é um homem honrado (ou se coloca, pelo menos esta vez, só mentalmente, no lugar de um homem honrado) a lei moral, por meio do que reconhece ele a indignidade de um mentiroso e em seguida a sua razão prática (no juízo acerca do que mediante ele deveria ocorrer) abandona a utilidade para unir-se com aquilo que mantém o respeito para com a sua própria pessoa (a veracidade); então observareis que a vantagem, apenas separada de tudo o que possa constituir uma espécie de lastro para a razão (a qual se encontra apenas ao lado do dever) será agora apreciada no justo valor exigido para colocá-la em relação com a razão, embora em casos diversos deste, exceto onde poderia resultar inconciliável com a lei moral, porque a razão está intimamente unida a ela, não a abandonando nunca.

Mas esta *distinção* do princípio da felicidade do da moralidade não é, por isso, imediatamente *oposição* de ambos, sendo que a razão pura prática não consente que se deva, por sua parte, *renunciar* à pretensão de ser felizes, exigindo porém que, apenas entre em jogo o dever, não se tenha mais qualquer contemplação para com a

felicidade. Pode até resultar em dever, sob certos aspectos, cuidar da própria felicidade; é que ela contém, em parte (já que a ela pertencem a habilidade, a saúde e a riqueza), meios para o cumprimento do dever e, em parte, porque a carência da mesma (por exemplo, a pobreza) encerra tentações de infligir o dever. Fomentar apenas a felicidade não constitui nunca um dever imediato e, muito menos, um princípio de todo o dever. Pois bem, embora todos os fundamentos de determinação da vontade, com exceção da única lei pura prática da razão (a moral) são em conjunto empíricos, pertencendo, como tais, ao princípio da felicidade; devem, portanto, todos eles, ser separados do princípio moral supremo e nunca ser incorporados a ele como condição, porque isso suprimiria todo o valor moral, da mesma forma que a mescla do empírico com os princípios geométricos suprimiria toda a evidência matemática, o que constitui (a juízo de Platão) a maior excelência que contém em si a matemática, precedendo à toda utilidade contida na mesma.

Em lugar da dedução do princípio supremo da razão pura prática, isto é, da explicação da possibilidade de semelhante conhecimento *a priori*, poderíamos aduzir apenas que, se pudéssemos considerar como possível a liberdade de uma causa eficiente, também poder-se-ia assegurar não só essa possibilidade, mas, ainda,

a necessidade da existência da lei moral como lei prática suprema para os seres racionais aos quais se atribui liberdade na causalidade de sua vontade; é que ambos os conceitos se acham unidos tão inseparavelmente que a liberdade prática poderia ser definida também mediante a independência da vontade de toda outra lei, excetuada a lei moral. Mas a liberdade de uma causa eficiente, com especialidade no mundo dos sentidos, não pode ser compreendida de modo algum segundo a sua possibilidade; felizes somos nós se pudermos estar suficientemente seguros de que não pode existir prova alguma da sua impossibilidade e, agora, mediante a lei moral, que postula essa liberdade, obrigados e, precisamente também por isso, autorizados a aceitá-la. Mas ainda existe muita gente que acredita poder explicar sempre esta liberdade segundo princípios empíricos, como qualquer outra faculdade natural, considerando-a propriedade *psicológica* cuja explicação dependesse exclusivamente de uma lei investigadora mais exata da *natureza da alma* e dos motores da vontade, e não como predicado *transcendental* da causalidade de um ser, que pertence ao mundo dos sentidos (como em verdade aqui ocorre), suprimindo desse modo a magnífica perspectiva que abre diante de nós a *razão* pura prática por meio da lei moral, isto é, a perspectiva de um mundo intelectivo mediante à

realização desse conceito, acima de tudo transcendente da liberdade, suprimindo, conseqüentemente, a própria lei moral que não admite nenhum motivo determinante empírico; devido isso tudo, será necessário apresentar aqui alguma coisa que nos ponha em guarda contra esta ilusão e, por sua vez, apresente o *empirismo* com toda a nudez própria de sua superficialidade.

O conceito de causalidade como necessidade natural, divergindo da causalidade como *liberdade*, concerne apenas à existência das coisas como *determinável no tempo* e, por conseguinte, também a causalidade, das mesmas coisas em si (que é o modo mais vulgar de apreciá-las) e das suas relações causais com a liberdade não podem ser unidas de qualquer modo, porque umas se opõem às outras. Resulta da primeira que toda a eventualidade, e, portanto, toda a ação que ocorre em dado momento se encontra necessariamente condicionada por aquilo que ocorreu no tempo anterior. Mas não estando o tempo anterior mais em meu poder, deve ser necessária toda a ação que eu exercito, por meio de fundamentos determinantes *que não estão em meu poder*, o que equivale a dizer que no momento em que ajo nunca sou livre. Digamos antes: ainda que eu admitisse a minha existência total como independente de toda a causa externa (por exemplo, de Deus) de modo que a minha existência total ou, melhor dizendo, os motivos

determinantes da minha causalidade e até da minha existência não se encontrassem fora de mim, isto não transmudaria, nem mesmo no mínimo, essa necessidade natural em liberdade. É que em qualquer ponto do tempo eu me encontro sempre sob a necessidade de ser levado a agir determinadamente *pelo que não está em meu poder* e a série infinita das eventualidades que eu deveria ser levado a seguir e a executar ocorreria segundo uma ordem já pre-determinada e que nunca se iniciaria em mim mesmo, resultando em uma infinita sucessão de elos naturais, na qual não haveria lugar para a liberdade.

Desse modo, se quiséssemos atribuir liberdade a um ser cuja existência seja determinada no tempo, não podemos fugir, pelo menos sob esse ponto de vista, à existência desse ser e, conseqüentemente, também às suas ações, à lei da necessidade física, à qual estão submetidos, todas as eventualidades de sua existência e, portanto, de suas ações, o que equivaleria a abandoná-la ao mais cego acaso. Mas como esta lei, por outro lado, é concernente como inevitável a toda causalidade das coisas, enquanto a sua *existência* for determinável *no tempo*, resulta que, se não houvesse uma forma diversa de representar a *existência dessas coisas consideradas em si mesmas*, seria necessário repelir a liberdade como um conceito quimérico e

impossível. Por conseguinte, se ainda desejarmos salvá-la, não nos resta outro caminho que não seja o de atribuir a existência de uma coisa enquanto determinável no tempo e, por isso, também a causalidade, segundo a lei da necessidade natural, *simplesmente ao fenômeno, atribuindo, ainda, a liberdade a esse mesmo ser, considerado como coisa em si mesma*. Certamente, isso logo resulta inevitável se desejarmos conservar ao mesmo tempo esses dois conceitos, que colidem entre si; mas na aplicação, quando desejarmos explicá-los como unidos em uma só ação, quando pretendemos explanar essa mesma união, surgem tão grandes dificuldades que parecem tornar impossível tal união.

Se em relação a um homem que cometeu um furto eu afirmo que tal ação, segundo a lei natural da causalidade para os motivos determinantes do tempo passado, é uma eventualidade necessária, isso equivale a dizer que não poderia deixar de cometê-la. Mas, então, como pode o juízo, segundo a lei moral, operar aqui qualquer modificação e aventar que tal ato poderia ser evitado porque a lei diz que não deveria ocorrer? Isso equivale a dizer: como pode, ao mesmo tempo, tendo a intenção dirigida para a mesma ação, ser qualificado completamente livre, quem ao mesmo tempo e com idêntica intenção está submetido a uma inevitável necessidade natural? Buscar uma saída dizendo que só

ajustamos o modo dos fundamentos de determinação de sua causalidade, de acordo com a lei natural, a um conceito comparativo da liberdade (segundo o qual chamamos não raro efeito livre àquele cujo fundamento natural determinante está *interiormente* no ser agente, por exemplo o que leva ao termo um corpo arrojado quando esteja em livre movimento e assim como, em tal caso, usamos da palavra liberdade porque o corpo, enquanto está em marcha, não é impulsionado por nada que se encontre fora, ou também, como dizemos livre o movimento de um relógio porque move os seus ponteiros, sem que isso seja feito por impulso de fora, do mesmo modo as ações do homem, ainda quando para os seus fundamentos de determinação, que ocorrem no tempo, sejam necessárias, chamamo-las, não obstante a isso, livres, porque são representações interiores produzidas por nossas próprias forças, que possuem, como efeitos, desejos nascidos segundo circunstâncias ocasionais e, por conseguinte, ações produzidas segundo o nosso próprio gosto) — é um recurso mesquinho, com o qual ainda vão se entretendo certos indivíduos que pensam ter, desse modo, resolvido com uma minudência inexpressiva de palavras aquele dificílimo problema, para cuja solução se trabalhou inutilmente durante séculos e que, portanto, não poderia encontrar-se assim, tão superficialmente.

Na questão daquela liberdade, que deve ser colocada na base das leis morais e da imputação conforme às mesmas, não se trata, de modo algum, de saber se a causalidade, determinada segundo a lei natural, é necessária por fundamentos de determinação situados no sujeito ou fora dele e, no primeiro caso, se tais fundamentos de determinação são instintivos ou pensados pela razão. Se essas representações determinantes, segundo confessam esses mesmos homens, possuem o fundamento de sua existência no tempo e precisamente em *estado anterior* e este, por sua vez em estado precedente e, assim, sucessivamente, então, por anteriores que sejam essas determinações, ainda que tenham uma causalidade psicológica e não mecânica, isto é, que realizem a ação por meio de representações e não por meio de movimento corpóreo, serão sempre *fundamentos de determinação* da causalidade de um ser, enquanto a sua existência é determinável no tempo, estando, portanto, sob condições do tempo passado, que agem necessariamente e, quando o sujeito deve agir, *não se encontram mais em seu poder*. Isto, sem dúvida, implica em liberdade psicológica (se quisermos designar desta forma uma aplicação a encadeamento vulgarmente interior nas representações da alma) mas, contudo, também em necessidade natural, não deixando portanto nenhuma *liberdade*

transcendental, a qual deve ser concebida como independente de todo elemento empírico e, também, alheia à natureza em geral, consideremo-la como sujeito do sentido interno, como existente no tempo, como sujeito dos sentidos externos ou, ainda, como existente de uma só vez no espaço ou no tempo. Sem essa liberdade (na última significação apropriada) que só é prática *a priori*, não há lei moral possível e não existe também qualquer imputação viável, segundo a lei. Precisamente por isso, podemos dar, de acordo com a lei da causalidade, o nome de *mecanismo* da natureza a toda necessidade dos sucessos no tempo, embora por isso não seja de entender que as coisas a esse mecanismo submetidos tenham que ser verdadeiras máquinas materiais. Aqui só nos referimos à necessidade da conglobação das ocorrências em uma série temporal, tal e como se desenvolve segundo a lei natural, no sujeito a quem podemos denominar *Automaton materiale*, se a máquina é movida pela matéria ou, com Leibnitz, *Automaton spirituale*, quando é determinada a agir mediante representações; e se a liberdade da nossa vontade não fosse mais do que a esta última (a psicológica e relativa e não a transcendental ou, digamos, absoluta), não seria fundamentalmente melhor que a liberdade de um mecanismo que, dada a corda, por si mesmo executa os seus movimentos.

Entretanto, para que desapareça do exemplo em apreço a aparente contradição que resulta entre o mecanismo natural e a liberdade, dentro da mesma ação, devemos reaviver, no caso exposto, o que ficou dito na Crítica da razão pura ou então o que disso resulta: que a necessidade natural, que não pode coexistir com a liberdade do sujeito, só se refere às determinações da coisa que se encontre sob as condições do tempo, por conseguinte, só às do sujeito agente considerado como fenômeno, cujas ações, como também os motivos que os determinam, jazem no tempo passado e que *não está mais em seu poder* (dentro do qual também se deve compreender os seus atos já realizados e o caráter por eles determinável ante os seus próprios olhos, mediante o estudo de suas ações como fenômenos. Todavia o mesmo sujeito que, precisamente, por outro lado, tem a consciência de si mesmo como de uma coisa em si, considera também a sua existência *como não submetida às condições do tempo* e a si próprio como determinada simplesmente por leis que recebe da razão individual. Nessa existência não há nada anterior à determinação da sua vontade, mas toda a ação e, em geral, qualquer mutação de determinação que ocorre na sua existência em correlação com o sentido íntimo, como, também a totalidade das suas ocorrências na existência *como não submetida às condições do tempo*,

considerando-se a si mesmo como determinável em virtude de leis que recebe da própria razão, sendo que, por sua existência, não concebe nada que seja anterior à determinação de sua vontade; mas toda a ação, e, em geral, toda a determinação de sua existência, determinação que varia segundo a transmutação que se opera em seu sentido interno e, também, a totalidade de ocorrências de sua existência como ser sensível, não se relaciona com a consciência de sua inteligência, determinação que varia segundo a mudança que se opera em seu sentido interno, inclusive toda a sucessão de sua inteligência, como ser de sentidos, não é de considerar-se, na consciência de sua existência inteligível, senão como conseqüência, mas nunca como fundamento de determinação de sua causalidade como *noumeno*. Entretanto, pode, sob tal aspecto, o ser racional dizer, em verdade, de toda a ação que contraria a lei que ele leva a cabo, ainda mesmo quando como fenômeno esteja suficientemente determinada no passado e seja, nesse sentido, absolutamente necessária, que poderia ser levado a omiti-la; é que ela, com todo o passado que a determina, pertence a um único fenômeno do seu caráter que ele se proporcionou e, segundo o qual, como causa independente de toda a sensibilidade, vem imputar a si mesmo a causalidade daqueles fenômenos.

Concordam em tudo com isto os fatos daquela maravilhosa faculdade que denominamos consciência (*Gewissen*). Um homem pode usar de todos os recursos para justificar ação contrária à lei, alegando que o fez por erro involuntário ou simples inadvertência, coisas que, por outro lado, nem sempre é possível evitar; pode, ainda, encontrar-se em uma situação desagradável, arrastado por uma necessidade natural e, contudo, declarar-se inocente; não obstante a isso, pensará sempre que o advogado que pleitear em seu favor não pode, de modo algum, sufocar em si o acusador, caso tenha tão somente consciência de que no tempo que praticou a injustiça se encontrava em perfeito juízo, isto é, em pleno uso de sua liberdade. Ainda que explique a sua falta por certo vezo que tiver nesse particular, adquirido por um lento abandono da atenção sobre si mesmo, até o ponto de não poder considerá-la como uma conseqüência natural da mesma, isto tudo, entretanto, não pode livrar-lhe da própria crítica e da acusação que formula contra si próprio. Fundamenta-se também nisso o arrependimento de um ato cometido faz longo tempo, quando é recordado, sensação dolorosa, experimentada pela disposição moral do ânimo. É, porém, um sentimento tão estéril que não consegue evitar tudo aquilo que se fez; isso, aliás, seria absurdo (como reconheceu Priestley, *fatalista* verídico que procede conseqüentemente,

sendo esta a franqueza pela qual merece mais aplausos do que aqueles que enquanto sustentam na realidade o mecanismo da vontade e só por palavras a liberdade da mesma, querem, contudo, ser considerados como partidários da liberdade, porque, sem tornar compreensível a possibilidade da imputação, todavia a admitem no seu sistema sincrético), mas, como dor, esse arrependimento é legítimo, porque a razão, quando se trata da lei de nossa existência inteligível (da lei moral) não reconhece distinção alguma de tempo, indagando se o caso me pertence como ato, unindo em seguida, sempre com ele, moralmente, a mesma sensação, ocorra esse fato agora ou tenha acontecido há muito tempo. É que a *vida sensível* tem, em consideração da consciência inteligível de sua existência (da liberdade) a absoluta unidade de um fenômeno (*Phänomens*) que, enquanto só contém fenômenos (*Erscheinungen*) da disposição de ânimo que convém à lei moral (do caráter) não tem que ser julgado segundo a absoluta espontaneidade da liberdade. Pode-se, portanto, admitir que se nos fosse possível ter no modo de pensar de um homem, tal como se mostra por atos interiores e exteriores, uma visão tão profunda a ponto de todo o motor, ainda mesmo o mais insignificante, resultasse conhecido e, do mesmo modo, todas as circunstâncias exteriores que ajam sobre ele, chegar-se-ia então a calcular com segurança a

conduta de um homem no porvir, como as eclipses do sol ou da lua e, não obstante a isso, sustentar que o homem é livre. Se fôssemos capazes de outra contemplação (que não nos foi concedida, mas da qual só possuímos conceitos racionais), isto é, se fôssemos capazes de uma intuição intelectual do mesmo sujeito, logo nos aperceberíamos de que toda esta cadeia de fenômenos, naquilo que só pode interessar sempre à lei moral, depende da espontaneidade do sujeito como coisa em si mesma, de cuja determinação não se pode dar nenhuma explicação física. Em conseqüência desta intenção, assegura-nos a lei moral esta diferença de relação que se refere às nossas ações como fenômenos, ao ser sensível do nosso sujeito, daquela outra pela qual este ser sensível é propriamente referido ao substrato inteligível em nós mesmos. Em relação a isso, que é natural perante a nossa razão, ainda mesmo quando resulta explicável para ela, podemos também justificar juízos pronunciados com plena consciência e que parecem, todavia, à primeira vista, contradizer completamente toda a eqüidade. Casos há em que homens, desde a infância, ainda mesmo quando dotados de uma educação proveitosa para outros que se educaram ao mesmo tempo, mostram, contudo, malícia tão precoce e continuam a aumentá-la de tal modo até a idade de homem que os temos por

perversos natos e inteiramente incorrigíveis, isso no que concerne ao modo de pensar, mas, se os julgarmos por suas ações e omissões, recriminando-os pelos seus deslizes e culpas, até eles próprio (os meninos) encontram fundamento nessas imputações, como se eles, sem ter em conta a condição natural desesperada que se atribui ao seu ânimo, tão responsável fossem como qualquer outro homem. Isso não teria ocorrido se nós não propuséssemos que tudo o que se origina em seu arbítrio (como, sem dúvida, em toda a ação levada a efeito premeditadamente), tem como base uma livre causalidade que, desde a mais tenra juventude, revela o caráter nos seus fenômenos (as ações), as quais, em conseqüência da uniformidade da conduta, dão a conhecer uma conexão natural que, todavia, não torna necessária a perversa condição da vontade, sendo isso, acima de tudo, a conseqüência dos princípios maus e imutáveis, livremente adotados, os quais o tornam ainda mais dignos de castigo e reprováveis.

Resta ainda uma dificuldade no que concerne à liberdade, quando deve ela ser unida com o mecanismo natural, em um ser pertencente ao mundo dos sentidos, dificuldade que, ainda mesmo depois que todo o anteriormente exposto deva ser admitido, ameaça ainda a liberdade da mais completa ruína. Mas nesse perigo, ao mesmo tempo, uma circunstância faculta a

esperança de um feliz resultado para a afirmação da liberdade, sendo que esta mesma dificuldade oprime com força bem maior (na realidade, como veremos logo, apenas oprime) o sistema onde se colhe a existência determinável no tempo e no espaço, existência tornada como das coisas em si mesmas, não nos obrigando, portanto, a abandonar a nossa principal suposição da idealidade do tempo, qual forma vulgar de intuição sensível e, conseqüentemente, mero processo de representação, próprio ao sujeito enquanto pertencente ao mundo dos sentidos, exigindo apenas, portanto, uni-la com esta idéia.

Se, também alcançarmos que o sujeito inteligível possa ser livre em relação a determinada ação, ainda quando, como sujeito pertencente também ao mundo dos sentidos, esteja mecanicamente condicionado no referente a ela, parece que, desde que se aceite que *Deus*, como primeiro ser universal, é também a *causa da existência da substância* (proposição que nunca pode ser abandonada sem que se abandone, ao mesmo tempo e com ela, o conceito de Deus como ser de todos os seres e, conseqüentemente, a sua onisuficiência, da qual, na Teologia, tudo depende), deveremos, também, aceitar que as ações do homem têm n'Aquele o seu fundamento determinante, *estando isso, desse modo, inteiramente fora do seu poder*, isto é, na causalidade de um ser supremo distinto

inteiramente dele, do qual depende em tudo a existência do primeiro e toda a determinação de sua causalidade. Na realidade, se as ações do homem, assim como pertencem à sua determinação no tempo, não fossem determinações vulgares do mesmo como fenômeno, mas sim como coisa em si mesma, a liberdade não se salvaria. O homem não passaria de um fantoche ou de um autômato de Vaucanson, construído, carregado de força e posto em movimento pelo Supremo Artífice de todas as coisas, tornando-o a consciência de si mesmo, na verdade, um autômato pensante no qual, todavia, a consciência de sua espontaneidade, considerada como liberdade, seria um simples equívoco, já que só comparativamente mereceria ser assim denominada, porquanto embora as causas próximas determinantes do seu movimento e uma extensa série das mesmas para além de sua causa determinante, são na verdade interiores; por outro lado, a última e suprema se encontra de todo em mão alheia. É por isso que eu não vejo como os que ainda se empenham em considerar o tempo e o espaço como determinantes pertencentes à existência das coisas em si mesmas, querem evitar aqui a fatalidade das ações; ou então, se admitem eles ambas as determinações (como fez o arguto Mendelssohn) diretamente, só como condições que pertencem

necessariamente à existência de seres finitos e derivados, mas não à do ser primeiro infinito, não como irão justificar onde colherão eles o direito de fazer tal distinção, nem como possam evitar a contradição em que incidem considerando a existência no tempo como determinação adstrita necessariamente às coisas finitas em si mesmas, embora Deus, que é a causa desta existência, não pode, contudo, ser a causa do tempo (ou do espaço) em si (porque este, como condição necessária *a priori*, deve ser pressuposto à existência das coisas), e sua causalidade, por conseguinte, deve, em relação à existência destas próprias coisas, ser condicionadas segundo o tempo, com o qual devem, inevitavelmente, entrar todas as contradições relativas aos conceitos de sua finalidade e independência. Por outro lado, a determinação da existência divina, como independente de todas as condições de tempo, diferenciando-se da de um ser o mundo sensível, é fácil de ser distinguida *como existência de um ser em si mesmo*, diversamente *da de uma coisa no fenômeno*. Por isso, quando não se admite aquela idealização do tempo e do espaço não resta mais do que o espinozismo, no qual tanto o espaço como o tempo são determinações essenciais do primeiro ser propriamente dito, mas as coisas, dependentes dele (dessa forma, também nós) não são substâncias mas só acidentes a ele inerentes, porque se estas coisas

existem apenas como seu efeito, *no tempo*, o qual seria a condição da existência em si mesma, também as ações desses seres teriam que ser só ações que levou ele a termo em algum tempo e lugar. Por isso, o espinozismo, posto de lado o absurdo de sua idéia fundamental, conclui, apesar de tudo, com muito maior vigor lógico do que se possa concluir segundo a teoria da criação, quando, considerando os seres como substâncias e como seres *existentes em si no tempo*, são tidos como efeitos de uma causa suprema e, contudo, ao mesmo tempo, como não pertencentes a ela e à sua ação, mas por si mesmos como substâncias.

Dir-se-ia, entretanto, que a solução apontada acima pode ser exposta com clareza do seguinte modo: Se a existência *no tempo* é só um modo de representação sensível dos seres pensantes no mundo e, por conseguinte, não pertence a estes seres como coisas em si, a criação destes seres é uma criação das coisas em si mesmas, porque o conceito de uma criação não pertence ao modo de representação sensível da existência nem à causalidade mas só pode referir-se aos *noumenos*. Assim como seria uma contradição dizer que Deus é um criador de fenômenos, da mesma forma é uma contradição dizer que Ele, como criador, é a causa das ações no mundo sensível, isto é, das ações como fenômenos, ainda quando seja causa da existência dos seres agentes (como

noumenos). Pois bem, se é possível (admitindo tão somente a existência no tempo como algo que só vale pelos fenômenos e não pelas coisas em si mesmas) afirmar a liberdade, sem prejuízo do mecanismo natural das ações como fenômenos, então o fato dos seres agentes serem criaturas não pode produzir aqui a mínima transformação, porque a criação concerne à sua existência inteligível, mas não à sensível, não podendo, ser considerada, portanto, como fundamento de determinação dos fenômenos; mas isso resultaria de todo distinto se os seres do mundo existissem *no tempo* como coisas em si mesmas, pois o criador da substância seria ao mesmo tempo o autor de toda a maquinaria de tal substância.

Disso resulta a grande importância da separação feita na Crítica da razão pura especulativa entre o tempo (assim como o espaço) e a existência das coisas em si mesmas.

A solução aqui proposta para a dificuldade tem, na verdade, muitas dificuldades em si, sendo apenas suscetível de ser exposta com clareza. Mas será que qualquer outra das que se tentaram ou se tentarão resulta mais fácil, mais compreensível? Poder-se-ia dizer com maior propriedade que os mestres dogmáticos da Metafísica mostraram mais astúcia do que sinceridade, deslocando da vista o quanto possível este ponto dificílimo, com a esperança de

que, se nada disséssemos nesse particular, ninguém facilmente em tal pensaria. Se devemos ajudar a uma ciência, é necessário *descobrir* todas as dificuldades e até buscar aquelas que secretamente se encontram no seu caminho; é que cada uma delas requer um remédio que se não pode encontrar sem propiciar à ciência um relativo crescimento, seja em extensão ou em determinação, donde se conclui, portanto, que os próprios obstáculos chegam a constituir meios de fomentar a solidez da ciência. Por outro lado, se as dificuldades se ocultam intencionalmente ou se resolvem apenas com paliativos, resultarão, cedo ou tarde, em males irremediáveis que precipitarão a ciência no mais completo ceticismo.

***

Como o conceito da liberdade é propriamente o único, entre todas as idéias da razão pura especulativa, que faculta um extenso conhecimento no campo do supra-sensível, ainda que seja apenas em relação ao conhecimento prático, eu sou levado a perguntar: *onde poderá ter obtido, exclusivamente para si, tão grande fecundidade*, enquanto que os demais, embora assinalem o lugar vago para colocar os possíveis seres racionais puros, não conseguem, todavia, determinar com algo o conceito desses seres? A minha compreensão logo dirá que, já que nada

posso pensar sem categoria, esta deve ser colhida primeiramente também na idéia de razão da liberdade, com a qual eu me ocupo, categoria que aqui é a *causalidade* e, logo, saberei que, ainda mesmo quando ao *conceito racional* da liberdade, como conceito transcendente, não pode ser submetida nenhuma intuição correspondente, todavia, ao *conceito intelectivo* (a causalidade) para cuja síntese requer aquele conceito racional o incondicionado, deve ser propiciada ao mesmo, anteriormente, uma intuição sensível mediante a qual lhe é assegurada, antes de tudo, a realidade objetiva. Ainda bem: todas as categorias são divisíveis em duas classes, a saber: as *matemáticas*, que só se referem à unidade da síntese na representação dos objetos, e as *dinâmicas*, que se referem à unidade da síntese na representação da existência dos objetos. As primeiras (as de grandeza e qualidade) contêm sempre uma síntese do homogêneo, na qual o incondicionado não pode surgir no condicionado, no espaço e no tempo, dado na intuição sensível, porque, nesse caso, ele próprio, por sua vez, deveria pertencer ao espaço e ao tempo e, por isso, ser sempre novamente condicionado; é por essa razão, também, que na dialética da razão pura teorética os modos de encontrar o incondicionado e a totalidade das condições para essas categorias, sendo opostos um ao outro, eram ambos inteiramente falsos. As categorias da

segunda classe (as da causalidade e da necessidade de uma coisa) não exigiam de modo algum essa homogeneidade (do condicionado e da condição na síntese), porque aqui o que se deve considerar na intuição não é o conjunto dos elementos que contém, mas, sim, a existência do objeto condicionado a ela, unindo-se à existência da condição (no entendimento, como conexa à existência do objeto), sendo, então, lícito colocar no mundo dos sentidos, para o condicionado total (tanto em relação à causalidade como à existência causal das próprias coisas), o incondicionado, ainda mesmo quando indeterminado pelo demais, no mundo inteligível, tornando, dessa forma, transcendente a síntese. Por isso, na dialética da razão pura especulativa, resultou também que ambos os modos, opostos, na aparência, um ao outro, de encontrar o incondicionado para o condicionado na síntese da causalidade, na realidade não eram contraditórios entre si; não há por exemplo, na síntese da causalidade qualquer contradição no fato de conceber-se para o condicionado, que consiste na série das causas e dos efeitos do mundo sensível, uma causalidade sequer que não esteja submetida a condição sensível, seja qual for a própria ação que, enquanto pertence ao mundo sensível, está sempre submetida a condições sensíveis, isto é, resulta mecanicamente necessária, pode, ao mesmo tempo, como pertencente ao ser agente

participante do mundo inteligível, ter por fundamento uma causalidade sensivelmente incondicionada e, por conseguinte, ser concebida como livre. Convenhamos: só se tratava de demonstrar com singeleza como este *poder* pode ser transformado em *ser*, isto é, de tornar evidente, em um caso real, por assim dizer, mediante um fato, que certas ações fazem supor uma causalidade semelhante (a intelectual, sensivelmente incondicionada), sejam elas reais ou apenas ordenadas, isto é, prática e objetivamente necessárias. Não podíamos esperar de ações reais dadas na experiência, como sucesso do mundo sensível, esta conexão, porque a causalidade deve ser colhida pela liberdade fora do mundo sensível — no inteligível.

Fora dos seres sensíveis não nos são dadas outras coisas além das atinentes à percepção e à observação. Não nos restava, portanto, nada mais do que encontrar um princípio incontroversível e objetivo da causalidade, capaz de excluir da sua determinação qualquer condição sensível, isto é, um princípio cuja relação não se fundamentasse sobre *alguma coisa* como princípio determinante da causalidade, mas que ela mesma constituísse esse princípio, no qual, por conseguinte, sendo razão pura, surgisse ela própria como razão prática. Não era porém necessário buscar ou destruir este princípio; encontrava-se o mesmo há longo tempo, na razão de todos os homens, sendo

corporificado à sua essência e constituindo o princípio da *moralidade*. Deste modo, portanto, esta causalidade, não se sujeita a condição alguma e o seu poder, a liberdade, e com esta um ser (eu mesmo) que pertence ao mundo sensível, não só é, como pertencente também ao intelectivo, indeterminada e problematicamente pensado (coisa que já a razão especulativa poderia descobrir como possível) mas, também, conhecido e assertoricamente determinado até *em relação à lei* de sua causalidade, sendo-nos esta, assim, dada a realidade do mundo inteligível, em verdade, praticamente *determinada*, resultando tal determinação, que seria *transcendente* no seu sentido teórico, *imanente* sob o ponto de vista prático. Não podíamos articular porém o mesmo passo em relação à segunda idéia dinâmica, isto é, a de um *ser necessário*. Sem a mediação da primeira idéia dinâmica, não nos seria dado chegar a ele, partindo do mundo sensível. Se quiséssemos tentar isso, deveríamos ousar fazer um longo salto, abandonando tudo o que nos é possível conhecer aqui para lançarmo-nos até onde nada conhecemos capaz de proporcionar-nos algo de útil, onde pudéssemos facilitar a reunião de semelhante ser inteligível com o mundo sensível (porque o ser necessário devia ser conhecido como existente fora de nós); mas, por outro lado, isto constitui agora, como o prova a evidência, ação bem possível em relação ao nosso

próprio sujeito, quando a lei moral se determina *por um lado* como ser inteligível (graças à liberdade), *por outro lado* conhecendo-se a si mesmo como ativo, segundo esta determinação, no mundo sensível. Só o conceito da liberdade permite que não tenhamos que sair fora de nós mesmos para encontrar o incondicionado e inteligível para o condicionado e sensível. É a nossa própria razão que se conhece a si mesma por meio da suprema e incondicionada lei prática, reconhecendo-se o ser que tem consciência desta lei (a nossa pessoa), como pertencente ao mundo puro do entendimento e, por certo, até com a determinação do modo que com ele, como tal, pode ser ativo. Pode-se compreender desse modo porque, em toda a faculdade da razão, *só* pode ser a *prática* aquela que nos ajuda a sair do mundo sensível, proporcionando-nos conhecimentos de uma ordem e conexão supra-sensível e que, por isso mesmo, não podem ser estendidos mais do que até onde seja necessário sob o ponto de vista puro prático.

Seja-me apenas permitido neste momento chamar a atenção sobre uma coisa: que todo o passo que se dá com a razão pura, inclusive no campo prático, é onde não se leva em conta qualquer especulação, por sutil que seja, ajuste-se a mesma, em verdade e exatamente por si mesma com todos os momentos da crítica da razão teórica, como se cada passo fosse

prudentemente imaginado para chegar a esta confirmação. Um confronto exato, de modo algum procurado, mas (como nos podemos convencer por nós mesmos, desde que desejemos prosseguir as pesquisas morais até as suas raízes) que se depare entre os princípios mais importantes da razão prática, juntamente com aquelas observações da crítica da razão especulativa, que amiudadamente se parecem sutis em demasia e até desnecessárias, é coisa surpreendente e maravilhosa, confirmando a máxima conhecida e exaltada por tantos outros, de que em toda a indagação científica há necessidade de prosseguir tranqüilamente o caminho próprio, com toda a exatidão e sinceridade possíveis, sem levar em conta tudo aquilo que poderia opor-se à mesma fora do seu domínio, executando-se por si mesma, enquanto possível, de um modo complexo e verdadeiro.

Uma freqüente observação já me convenceu de que, quando este assunto se conduziu a seu fim, o que em meio dele e em relação a outras doutrinas se me afigurava quiçá muito incerto, desde que eu não atendesse a essa incerteza e me consagrasse simplesmente ao meu objetivo, uma vez terminada essa tarefa, concordava a mesma, de um modo inesperado mas perfeitamente bem, com o que encontrara ela por si mesma sem a mínima consideração para com as citadas doutrinas, sem qualquer parcialidade ou

deferência para com elas. Os escritores evitariam muitos erros e demasiados esforços inúteis (porquanto foram empregados em ilusões) se determinassem pôr mãos à obra com um pouco mais de sinceridade.

LIVRO SEGUNDO

DIALÉTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

CAPÍTULO PRIMEIRO

DE UMA DIALÉTICA DA RAZÃO PURA PRÁTICA EM GERAL

A razão pura, considerada no seu uso especulativo ou prático, tem sempre a sua dialética, pois exige a absoluta totalidade das condições para um dado condicionado, não podendo ela encontrar-se absolutamente fora das coisas em si mesmas. Mas como todos os conceitos das coisas só podem ter referências a intuições, as quais em nós, os homens, não podem apresentar-se senão sensíveis, não deixando, por conseguinte, conhecer os objetos como coisas em si mesmas, mas só como fenômenos, em cuja série do condicionado e das condições não podemos encontrar nunca o incondicionado, surge assim uma inevitável ilusão ao aplicarmos essa idéia da razão da totalidade das condições (por conseguinte, do incondicionado) aos fenômenos, como se estes fossem coisas em si mesmas (pois como tais são considerados sempre, quando lhes falta uma

crítica preventiva); mas essa ilusão não seria notada como enganosa, se não se delatasse a si próprio por uma *contradição* da razão para com si mesma, ao aplicar aos fenômenos o seu princípio de supor o incondicionado para todo o condicionado. Mas, por isso, a razão se vê obrigada a procurar as pegadas dessa ilusão, donde provêm e como pode ser resolvida, coisa que só poderá fazer-se mediante uma crítica completa de toda a faculdade pura da razão, de tal modo que a antinomia da razão pura, que se manifesta em sua dialética, é na realidade, o erro mais benfazejo em que pudesse por uma vez incorrer a *razão* humana, pois nos impele finalmente a buscar a chave para sair de tal labirinto; e essa chave, uma vez encontrada, vem revelar-nos o que não se procurava e, contudo, aqui se necessita, a saber: uma perspectiva em mais elevada ordem de coisas, imutável, na qual já estamos e, mediante certos preceitos, poderemos, através dela, continuar a nossa existência, de acordo com a suprema determinação da razão.

Como mediante o uso especulativo da razão pura devamos resolver aquela dialética natural e possamos evitar o erro, surgido de uma ilusão além de tudo natural, é coisa que encontraremos com amplos detalhes na crítica daquela faculdade. Mas para a razão, no seu uso prático, as coisas não correm da melhor forma possível. É

que, com razão pura prática, busca ela para o praticamente condicionado (que é o que se fundamenta sobre as inclinações e sobre necessidade natural) também o incondicionado, e não como princípio de determinação da vontade, mas, embora tenha esta sido dada (na lei moral) a totalidade do *objeto*, não condicionado, na razão pura prática com o nome de *sumo bem*.

Determinar essa idéia praticamente, isto é, de um modo suficiente para a máxima da nossa conduta racional, constitui a *doutrina da sabedoria*; por sua vez, esta, como *ciência*, é a filosofia no significado que os antigos davam à tal palavra, em meio dos quais era um ensino do conceito em que se devia colocar o sumo bem e a conduta necessária para conquistá-lo. Seria conveniente que deixássemos a esta palavra a sua antiga significação como uma *doutrina do sumo bem* enquanto a razão procura elevá-la até a *ciência*. Por um lado, com efeito, a condição restritiva que conduz em si mesma seria correlata à expressão grega (que significa amor à *sabedoria*) e, ao mesmo tempo, suficiente para compreender sob o nome de filosofia, o amor à *ciência* e, por conseguinte, a todo o conhecimento especulativo da razão, enquanto o serve tanto para aquele conceito, como também para o fundamento prático de determinação, sem contudo perder de vista o fim principal pelo qual somente pode ser denominada doutrina da

sabedoria. Por outro lado, não seria também nocivo atemorizar a presunção daquele que se atrevesse a pretender o título de filósofo, apresentando-lhe logo, na própria definição, a medida de sua estimativa real, o que rebaixaria em muito as suas pretensões; é que ser *um mestre de sabedoria* deve significar sempre um pouco mais do que a condição de discípulo que ainda não chegou bastante longe para dirigir-se a si mesmo e, muito menos, aos outros, com a esperança segura de conseguir um fim tão elevado; significaria um *mestre no conhecimento da sabedoria*, o que indica mais do que um homem modesto possa atribuir-se a si mesmo, continuando sempre a filosofia, como a própria sabedoria, na posição de um ideal que objetivamente, só na razão, é completamente representado, mas, para o indivíduo, constitui apenas o objeto do seu esforço constante.

Proclamar que está na posse disso tudo e inculcar-se o nome filósofo é situação a que só tem direito aquele que também pode apresentar como exemplo em sua pessoa o efeito indefectível do mesmo (o domínio de si próprio e o interesse indubitável que, preferentemente, vem a tomar no bem comum); é isso, também, que os antigos exigiam para que se pudesse merecer aquele honroso nome.

Em relação à dialética da razão pura prática, no concernente à determinação do conceito do *sumo bem* (que, se a sua solução se consegue tão bem como a da teórica) admite esperar o mais benéfico dos efeitos, porque as contradições, sinceramente apresentadas e não ocultas da razão pura prática em si mesma, obrigam a uma crítica completa de sua própria faculdade, apenas nos resta recordar uma coisa.

A lei moral é o único motivo determinante da vontade pura. Mas, embora esta lei seja formal (isto é, só exige que a forma da máxima possa ser universalmente legisladora), vem abstrair-se, como princípio determinante, de toda matéria e, conseqüentemente, de todo objeto do querer. Por conseguinte, ainda que o sumo bem seja o *objeto* de uma razão pura prática, isto é, de uma vontade pura, não se deve considerá-lo como o fundamento de determinação da mesma, devendo a lei moral ser considerada só apenas como o fundamento para propor-se como objeto àquele supremo bem, o que poderá ser obtido mediante a sua realização ou antecipação. Esta observação em um caso tão delicado como a determinação de princípios morais é de grande importância, porquanto o mais leve mal entendido é suficiente para falsear as intenções. Por meio da Analítica, já se poderá ter visto que, aceitando antes da lei moral algum objeto sob o nome de um bem como fundamento de determinação da vontade, para

derivar dele o supremo princípio prático, então equivaleria este a uma heteronomia que se imiscuirá no princípio moral.

Da mesma forma, facílimo é compreender que se no conceito do bem supremo já está incluída a lei moral como suprema condição, então o sumo bem não só é objeto como, também, o conceito e a representação da existência do mesmo, possível mediante a nossa razão prática, constitui ao mesmo tempo o fundamento de determinação da vontade pura, porque então, na realidade, a lei moral, já incluída neste conceito é concebida mediante ele e não para com algum outro objeto, determina a vontade segundo o princípio da autonomia. Esta ordenação dos conceitos da determinação da vontade não se deve perder de vista, porque, de modo inverso advirão falsas interpretações, acreditando-se encontrar contradições onde, na realidade, reina a mais completa, recíproca e perfeita das harmonias.

CAPÍTULO SEGUNDO

DA DIALÉTICA DA RAZÃO PURA NA DETERMINAÇÃO DO CONCEITO DO SUMO BEM

O conceito do sumo contém por si um equívoco que, não sendo tido em conta, pode criar inúteis disputas. Sumo pode significar supremo (*supremum*) ou também acabado (*consumatum*). Designa o primeiro aquela condição que é incondicionada em si mesma, isto é, não está submetida a qualquer outra (*originarium*); o segundo exemplifica aquele todo que não é parte alguma de um todo maior da mesma classe (*perfectissimum*). Que a *virtude* (como dignidade de ser feliz) seja a mais elevada condição de tudo o que nos possa parecer apenas apetecível e, por conseguinte, também de toda a nossa busca de felicidade, demonstrou-se por meio da analítica, onde ficou patente ser ela o bem *mais elevado*. Mas nem por isso constitui o bem mais completo e acabado como objeto da faculdade de desejar nos seres racionais finitos, pois para sê-lo

também se exige *felicidade*, e isto, em verdade, não só na opinião da pessoa parcial que de si mesmo faz o fim, como, também, no juízo de uma razão imparcial que a considera no mundo, em geral, como fim em si mesmo. Porquanto é necessário convir que aspirar a felicidade, ser digno dela e, contudo, não participar da mesma é coisa que não pode coexistir com o perfeito desejo de um ser racional que tivesse ao mesmo tempo todo o poder, se imaginarmos um ser semelhante, ainda que seja a simples título de ensaio. Pois bem: enquanto a virtude e a felicidade constituem conjuntamente a posse do sumo bem em uma pessoa e enquanto, além disso, estando a felicidade repartida exatamente, em proporção idêntica, à moralidade (como valor da pessoa e da sua dignidade de ser feliz), constituem ambas o *sumo bem* de um mundo possível, isto significa o mais completo e acabado bem; neste, todavia, a virtude é sempre, como condição, o bem mais elevado, porque não tem sobre si nenhuma outra condição, enquanto a felicidade apresenta alguma coisa que é agradável para aquele que possui, mas sem ser por si mesma absolutamente boa sob todos os aspectos, dado que supõe, constantemente, de acordo com a lei, a conduta moral como condição.

Duas determinações *necessariamente* ligadas num conceito, devem ser conexas como princípio e conseqüência, isso de tal modo que esta

unidade seja considerada como *analítica* (conexão *lógica*) ou como *sintética* (ligação *real*), aquela segundo a lei da identidade e esta segundo a da causalidade. A correlação da virtude com a felicidade pode ser compreendida de tal modo que, ou o esforço de um ser virtuoso e a racional procura da felicidade sejam duas ações não diversas entre si, mas idênticas em tudo, porque então, pela primeira vez, seria prescindível a necessidade de qualquer outra máxima afora aquela que serve de base à segunda; ou então, aquela conexão deve ser fundamentada no fato da virtude produzir a felicidade como coisa distinta da consciência daquela, da mesma forma que a causa produz o efeito.

Entre as antigas escolas gregas só duas houve que seguiram propriamente um método idêntico na determinação do conceito do sumo bem, pois não davam à virtude e à felicidade o valor de dois elementos distintos do sumo bem, buscando, por conseguinte, a unidade do princípio, segundo a regra da identidade; mas, por outro lado, essas escolas se separavam no concernente à escolha do conceito fundamental. Diziam os *epicúreos*: possuir a consciência da máxima que conduz à felicidade, tal é a virtude; diziam os *estóicos*: ter consciência da virtude, é a felicidade. Para os primeiros, a *prudência* equivalia à moralidade; para os segundos, que escolhiam uma denominação mais elevada para a

virtude, só a *moralidade* era a sabedoria verdadeira.

É de lamentar que a perspicácia destes homens (que devemos, ao mesmo tempo, admirar, porque já haviam empreendido em época tão distanciada a conquista dos caminhos plausíveis da filosofia) fosse tão desafortunadamente empregada para descobrir uma identidade entre conceitos sumamente heterogêneos: o da felicidade e o da virtude. Mas ao espírito dialético daquele tempo convinha o que agora também seduz, não raras vezes, certas mentalidades sutis: suprimir nos princípios diferenciações essenciais e irredutíveis, tratando de transformá-las em discussões verbais e, assim, instaurando artificiosamente uma unidade aparente do conceito, só debaixo de distintas denominações. É o que ocorre comumente naqueles casos, quando a união de princípios heterogêneos tão profunda se torna ou tão elevada, ou, ainda, viria exigir tão radical transformação de doutrinas, sobretudo acolhidas no sistema filosófico, que é de temer aprofundar-se em sua diferença real, tratando-se preferentemente como dissidência em coisas formalísticas comuns.

Embora tratassem ambas as escolas de descobrir a identidade do princípio prático da virtude e o da felicidade, nem por isso eram

concordantes acerca do modo de estabelecê-la: uma colocava o seu princípio no lado estético, outra no lógico; aquela na consciência da necessidade sensível, esta na independência da razão prática em relação a todos os fundamentos sensíveis de determinação. O conceito do sensível já se encontrava, segundo os *epicúreos*, na máxima fomentadora de sua própria felicidade; o sentimento da felicidade, por outro lado, já se incluía, segundo os *estóicos*, na consciência da sua virtude. Mas o que já está incluído em outro conceito, se bem seja idêntico a uma parte do conteúdo, não o é, entretanto, com o todo, podendo, além disso, dois todos ser especificamente distintos um do outro, ainda quando consistam precisamente em idêntica matéria, se em ambos as partes estão unidas no todo de modo bem diverso. Os estóicos sustentavam que a virtude era *todo o sumo bem*, e que a felicidade não passava da consciência da posse do mesmo, como pertencente ao estado do sujeito. Os *epicúreos* que a felicidade era todo o *sumo bem*, não sendo a virtude nada mais do que a forma da máxima para adquiri-la, isto é, no uso racional dos meios para a mesma.

Estabeleceu, contudo, a analítica com a maior clareza que as máximas da virtude e as da própria felicidade são, em relação ao seu princípio superior prático, totalmente heterogêneas e, longe de concordarem, embora pertençam a um

supremo bem, para torná-lo possível, limitam-se, prejudicando imenso uma e outra no mesmo sujeito. De modo que a questão: *como é praticamente possível o sumo bem*, continua sendo sempre um problema insolúvel, não obstante todas as *tentativas de coalisões*, até agora ensaiadas. Mas o que torna ela um problema difícil de resolver está exposto na analítica, sendo que a felicidade e a moralidade constituem dois *elementos* do sumo bem, especificamente distintos, não podendo, entretanto, a sua união ser conhecida *analiticamente* (como se aquele que busca a sua felicidade resultasse, nesta conduta, *ipso facto*, virtuoso pela mera análise dos seus conceitos, ou aquele que pratica a virtude se desse por feliz *ipso facto* pela consciência de tal conduta), a não ser como uma *síntese* de conceitos. Mas, sendo esta união conhecida como que *a priori* e, por conseguinte, praticamente necessária, não se deduzindo portanto da experiência, e como a possibilidade do sumo bem não repousa em nenhum princípio empírico, a dedução deste conceito deverá ser transcendental. Torna-se, *a priori*, moralmente necessário produzir o supremo bem pela liberdade da vontade; desse modo, pois, a condição da possibilidade do mesmo deve assentar também só sobre fundamentos *a priori* do conhecimento.

I
ANTINOMIA DA RAZÃO PRÁTICA

O sumo bem é para nós prático; isto é, devemos realizá-lo mediante a nossa vontade, concebendo nele a virtude e a felicidade necessariamente ligados, de modo que não é possível, para uma razão pura prática, admitir aquela e não admitir esta. Mas como esta relação (como, em geral, qualquer outra) é *analítica* ou *sintética*. Mas não podendo ser esta relação (como já ficou demonstrado) analítica, devemos concebê-la como sintética e como conexão entre a causa e o efeito, embora seja concernente a um bem prático, isto é, a um bem possível mediante as ações. Portanto, ou é o desejo de felicidade, o que há de ser a causa móvel da máxima da virtude, ou é a máxima da virtude a que deve ser a causa eficiente da felicidade. O primeiro resulta *absolutamente* impossível porque (como se demonstrou na Analítica) as máximas, que colocam o fundamento de determinação da vontade no desejo de sua felicidade, não são morais e não podem fundamentar virtude alguma. Mas o segundo é *também impossível*, porque toda a relação prática das causas com os efeitos no mundo, como conseqüência da determinação da vontade, não se rege pelas intenções morais da vontade, mas sim pelo conhecimento das leis naturais e pela faculdade física de usá-las para os seus desígnios, não se

podendo, por conseguinte, esperar no mundo um conjugamento necessário e suficiente para o supremo bem da felicidade com a virtude, mediante a mais pontual observância das leis morais. Constituindo, porém, o fomento do *sumo bem*, que contém essa relação no seu conceito, um objeto *a priori* necessário da nossa vontade, estando ainda em inseparável conexão com a lei moral, a impossibilidade do primeiro tem que demonstrar também a falsidade da segunda. Desse modo, portanto, se o sumo bem é impossível segundo as leis práticas, então a lei moral, que ordena a propulsão do mesmo, deve necessariamente, também, ser fantástica e dirigida a um fim vazio, imaginário e, por conseguinte, falso em si mesmo.

II
SOLUÇÃO CRÍTICA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PRÁTICA

Na antinomia da razão pura especulativa encontramos contradição idêntica entre a necessidade natural e a liberdade, no concernente à causalidade das eventualidades do mundo. Resolveu-se isso com a demonstração de que não era uma contradição verdadeira, considerando-se os fatos no próprio mundo em que ocorrem (e assim devemos fazer) só como fenômenos; com efeito, o único e próprio ser agente, *como fenômeno* (ante o seu sentimento íntimo) tem uma causalidade no mundo sensível,

sempre conforme ao mecanismo natural; mas em relação ao mesmo sucesso, enquanto a pessoa agente se considera ao mesmo tempo como *noumeno* (como inteligência pura cuja existência não é determinável no tempo), podendo conter um motivo determinante para essa causalidade, em virtude de leis naturais, motivo determinante esse que é, por si mesmo, independente de toda a lei natural.

É precisamente isso mesmo o que ocorre com a atual antinomia da razão pura prática. A primeira das duas proposições, ou seja, a de que a busca da felicidade venha a produzir uma intenção virtuosa, *é absolutamente falsa*; a segunda, ou seja a de que a intenção virtuosa proporcione necessariamente a felicidade, *não é absolutamente falsa*; só é falsa enquanto a considerarmos como a forma da causalidade no mundo sensível e, por conseguinte, é falsa se eu admito a existência nela do ser racional como único modo de existência; não é, portanto, falsa em tudo, mas, apenas, de uma forma *condicionada*. Mas estando eu não só facultado a pensar a minha existência também como *noumeno* num mundo do entendimento, como ainda, possuo até na lei moral um fundamento puramente intelectual de determinação de minha causalidade (no mundo sensível) não é, pois, impossível que a moralidade da disposição de ânimo tenha uma conexão, se não imediata, pelo

menos mediata (graças ao autor inteligível da natureza) e que, em verdade, seria necessário, como causa, uni-la à felicidade como efeito no mundo sensível, relação esta que, em uma natureza que é somente objeto dos sentidos, jamais pode registrar-se senão acidentalmente, não podendo, por conseguinte, ser suficiente para o sumo bem.

Desse modo, em que pese a aparente contradição da razão prática para com si mesma, o sumo bem é a finalidade suprema e necessária de uma vontade moralmente determinada, constituindo um verdadeiro objeto dessa vontade, porque é praticamente possível, tendo as máximas da vontade, no que este objeto concerne às suas matérias realidade objetivada. Esta realidade é a que, em princípio, parecia encontrar-se na antinomia da ligação da moralidade com a felicidade, segundo uma lei universal, mas isso não passou de equívoco vulgar, dado que se considerou a relação entre os fenômenos como sendo relação das coisas em si para com os citados fenômenos.

Se formos constrangidos a buscar em tal extensão a possibilidade do sumo bem, esse fim de todos os desejos morais, adjudicado pela razão a todos os seres racionais, isto é, a buscá-la na relação com um mundo inteligível, deve estranhar, necessariamente, que os filósofos,

tanto no mundo antigo como no moderno, tenham podido julgar a felicidade unida à virtude em proporção bem adequada, já *nesta* vida (num mundo sensível) ou tenham podido persuadir-se de que possuem consciência dela. Tanto Epicuro como os estóicos exaltavam a felicidade acima de todas as coisas, como algo que surge da consciência da virtude na vida; o primeiro, com os seus preceitos práticos, não mostrava as grosseiras intenções que, segundo os princípios de sua teoria, poderia argüir-se que nela existem, usados por ele para explicação e não para a ação, ou, como muitos, transtornados pela expressão "volúpia" em vez de "satisfação", assim o interpretaram: porquanto colocava ele a prática desinteressada do bem entre as formas do gozo mais íntimo, e a frugalidade e a continência das inclinações, como pode exigir o mais severo dos moralistas, entravam no seu plano de regozijo (com isso julgava manter o coração sempre em alegria). No que se separava ele dos estóicos, principalmente, era só no fato de colocar neste prazer o fundamento motor, coisa que os últimos, na verdade com razão, sempre negavam. Por um lado, convenhamos, o virtuoso epicúreo, como também agora muitos outros nomes cheios de boa intenção moral, ainda que escassos de profundidade na reflexão acerca dos seus princípios, caiu na falta de supor já a *disposição de ânimo* virtuosa na pessoa a quem queria dar

ele o motor para a virtude (e, de fato, não pode o indivíduo honrado ser feliz, se não tem antes consciência de sua retidão, porque, naquela disposição de ânimo, as reprimendas a que se veria obrigado para consigo mesmo, segundo o seu próprio modo de pensar, pelas transgressões e pela condenação moral de sua pessoa, certamente o privarão de todo o gozo do agrado que, acima de tudo, a sua situação poderá conter). Mas a questão é de saber-se por onde chega a ser possível tal disposição de ânimo e esse modo de pensar no apreço do valor de sua existência, porquanto, antes dela, não se encontraria no sujeito nenhum sentimento de um valor moral em geral. É indubitável que o homem, se for virtuoso, não viverá feliz sem ser consciente de que as suas ações são honestas, ainda mesmo que a sorte venha a proporcionar-lhe tudo o que possa favorecê-lo na sua vida física; mas para torná-lo virtuoso e, por conseguinte, antes que estime em tão alto grau o valor de sua existência poder-se-ia recomendar-lhe a paz da alma como recompensa merecida por ser consciente da honestidade, virtude esta acerca da qual ainda não tem qualquer noção?

Mas aqui pode haver também a possibilidade de um erro de revestimento (*vituim subreptionis*), isto é, de que na consciência da nossa operosidade possa produzir-se uma espécie de ilusão ótica capaz de levar-nos a confundir o que

fazemos com o que *sentimos*, coisa que até o homem mais experimentado não pode evitar completamente. A intenção moral está necessária e imediatamente ligada pela lei à consciência da determinação da vontade. Mas, convenhamos, a consciência da determinação da faculdade de desejar sempre teve, como motivo determinante da ação produzida, uma complacência correlata àquela ação; mas este prazer, esta complacência de si mesmo não é, contudo, o verdadeiro motivo determinante da ação, porque o que determina imediatamente a vontade é, mediante a razão, o sentimento de prazer, sendo aquela determinação, portanto, uma determinação pura prática, e não estética, da faculdade de desejar. Mas esta determinação produz interiormente um efeito semelhante a um impulso à atividade, como o que produziria o sentimento da satisfação que se espera da ação desejada, resultando-nos, de certo modo, fácil conceituar o que praticamos nós mesmos como algo que só sentimos de um modo passivo e, por isso, confundimos o móvel moral com o impulso sensível, tal como sói acontecer na ilusão dos sentidos (aqui, do sentido interno). É coisa sublime na natureza humana determinar-se imediatamente as ações por meio de uma lei pura da razão, sendo-o também a ilusão de tomar o subjetivo dessa determinabilidade intelectual da vontade como algo estético, efeito de um sentimento particular sensível (porque um

sentimento intelectual seria uma contradição). Também é de grande importância atendermos a essa propriedade de nossa personalidade e cultivarmos o melhor possível o efeito de um sentimento particular sensível (pois um sentimento intelectual seria uma contradição). Também é de grande importância atendermos a essa propriedade da nossa personalidade e cultivarmos o melhor possível o efeito da razão sobre esse sentimento. Mas também se deve ter muito cuidado para não rebaixar ou desfigurar por meio de um falso encômio desse fundamento moral de determinação, como um motor e, por assim dizer, com uma falsa demência, o próprio e verdadeiro motor, que é a lei em si, colocando na base daquele fundamento de determinação sentimentos de alegrias particulares (os quais, contudo, não passam de conseqüências). O respeito e não o prazer ou o gozo da felicidade é, portanto, alguma coisa para a qual não se torna possível sentimento algum *precedente*, colocado na base da razão (pois esse sentimento seria sempre estético e patológico) e, assim, a consciência da imediata compulsão da vontade pela lei é apenas análoga ao sentimento do prazer, porque na relação com a faculdade de desejar faz o mesmo, mas com fontes diversas; só com esse modo de representação podemos conseguir o que procuramos, isto é, que não só sejam conformes com o dever (como conseqüência

de sentimentos agradáveis) como, também, ocorram por dever, coisa que tem que ser o fim verdadeiro de toda a cultura moral.

Será que não existe palavra alguma que assinale, não um gáudio como o vocábulo felicidade, mas sim uma satisfação na própria existência, um análogo da felicidade que tem que acompanhar necessariamente a consciência da virtude? Existe, sim, constituindo tal palavra o *contentamento de si mesmo*, que, na sua significação apropriada, designa constantemente só uma satisfação negativa em sua existência, que nos faculta a consciência de não necessitar de nada. A liberdade e a consciência desta, como faculdade de seguir a lei moral com uma disposição preponderante de ânimo, é *independência* das *inclinações*, pelo menos como causas matrizes determinantes (embora não afetivas — *afficierenden*) do nosso desejo; mas enquanto tenho consciência dessa independência na observância das minhas máximas morais, constitui ela o único repositório de um contentamento imutável, necessariamente ligado a si e não fundamentada sobre qualquer sentimento particular, podendo esta satisfação classificar-se como intelectual. A satisfação estética (assim impropriamente denominada), que se alicerceia sobre a satisfação das inclinações, por refinadas que sejam as imagens, não podem ser nunca correlatas ao que com elas se

representa. É que assim como as inclinações mudam, crescem com o favor que a ela se concede e deixam sempre um vácuo ainda maior do que aquele que se acreditava preencher. Constituem elas, por isso, uma constante carga para um ser racional; se não as pode evitar, deseja, contudo, livrar-se delas. Embora uma inclinação conformada ao dever (por exemplo, a benificência) possa facilitar em muito a eficácia das máximas *morais*, não pode, todavia produzir nenhuma destas máximas. Não se deve, para isso, fundamentar tudo sobre a representação da lei, como motivo determinante, se é que a ação não deve conter simplesmente a *legalidade* mas, sim, a *moralidade*. A inclinação é cega e servil, seja uma inclinação benigna ou qualquer outra, não devendo a razão, quando se trata de moralidade, constituir-se em tutora da inclinação, mas deve, sem qualquer contemplação para com ela, na qualidade de razão pura prática, velar pelo seu próprio interesse. Este sentimento da compaixão e da ternura, que nasce da simpatia, se também precedesse da reflexão quando consideramos que é o dever e, por isso, viesse a tornar-se o seu motivo de determinação, poderia resultar agravante até para as pessoas de intenções retas, porque produziria certa confusão nas máximas que eles converteram em objetos de estudo e reflexão, introduzindo nos mesmos, além

disso, o desejo de libertar-se dessas máximas e de ser, apenas, dependentes da legislação da razão.

Torna-se, portanto, fácil compreender de que modo a consciência de uma razão pura prática pode produzir, por esse próprio fato (a virtude) uma consciência de supremacia sobre as nossas próprias inclinações e, por conseguinte, como e até em que ponto podemos considerar a nossa independência delas e, também, em virtude disso mesmo, conhecer tudo o que de inapetecível sempre as acompanha, isto é, conseqüentemente, um *contentamento* que, na sua fonte, representa um contentamento do indivíduo para com a sua própria pessoa. Até a liberdade, desse modo (indireto) pode constituir um prazer que não deve ser chamado propriamente de felicidade, porquanto não depende da intervenção positiva de um sentimento e, para sermos mais exatos, também não pode ser denominada, *bem-aventurança*, pois não encerra uma independência total de inclinações e de necessidades, embora seja semelhante à última quando pelo menos a determinação da vontade pode permanecer livre da influência das inclinações e, pelo menos na sua origem, análoga à qualidade do bastar-se a si mesma, a qual só podemos atribuir ao ser supremo.

Desta solução da antinomia da razão pura prática deduzimos que, nos princípios práticos,

uma relação natural e necessária entre a consciência da moralidade e a esperança de uma felicidade que lhe seja proporcionada em conseqüência daquela, pode ser julgada pelo menos sendo possível (mas nem por isso pode ser imediatamente conhecida e penetrada); pelo contrário, os princípios da procura da felicidade não podem, de modo algum, produzir moralidade e, portanto, resulta que o *mais elevado* bem (como primacial condição do sumo bem) constitui a moralidade, sendo a felicidade, embora segundo elemento do mesmo, contudo, de tal modo que é a conseqüência moralmente condicionada, mas não necessária da primeira. Nesta subordinação apenas o sumo bem é o objeto total da razão pura prática, que esta deve representar-se necessariamente como possível, porque é um mandato da mesma contribuir de todo o modo possível para a sua produção. Mas como a possibilidade de semelhante conjunção do condicionado com a sua condição pertence inteiramente à relação supra-sensível das coisas e não pode ser dada segundo leis do mundo sensível, ainda quando as conseqüências práticas desta idéia, isto é, as ações dirigidas com o escopo de tornar real o bem supremo, pertencem ao mundo sensível, trataremos de expor os fundamentos daquela possibilidade, primeiro em relação ao que está imediatamente em nosso poder e, depois, no que nos oferece a razão como

complemento da nossa incapacidade para a possibilidade do sumo bem (necessária mediante princípios práticos) e que não está em nosso poder.

III
DO PRIMADO DA RAZÃO PURA PRÁTICA EM SUA UNIÃO COM A ESPECULATIVA

Por primado entre duas ou mais coisas ligadas pela razão, entendo eu a vantagem que uma tem de ser o primeiro fundamento de determinação da união com as demais. No sentido prático, estritamente, significa a vantagem do interesse de uma enquanto a tal interesse (que não pode ser colocado atrás de qualquer outro) está subordinado o interesse das outras. A toda a faculdade do espírito podemos atribuir um interesse, isto é, um princípio que encerra a condição sob a qual somente o exercício da mesma é favorecido. A razão, como faculdade dos princípios, determina o interesse de todos os poderes do espírito e o seu próprio. O interesse do seu uso especulativo consiste no *conhecimento* do objeto até chegar aos princípios *a priori* mais elevados, ao uso prático na determinação da *vontade*, em relação ao fim último e mais completo. O que é exigível para a possibilidade de um uso da razão em geral, isto é, para que os princípios e afirmações da mesma não se contradigam um ao outro, não constitui uma parte do seu interesse mas, sim, a condição de ter

uma razão em geral; só a amplificação, não o simples acordo íntimo, será computado como interesse.

Se a razão prática não pode admitir nem julgar como dado nada mais do que a razão especulativa, por si mesma e pelo seu conhecimento, possa proporcionar-lhe, então o primado será dela. Mas na suposição de que tivesse por si princípios originários *a priori*, com os quais fossem unidas inseparavelmente certas posições teóricas que, apesar de tudo, se subtraem a toda a penetração viável da razão especulativa (ainda quando não se contradizem também com as mesmas), então a questão de qual seja o mais alto interesse (não de qual deles tenha que ceder a outro, porquanto não se contradizem necessariamente) é esta: se a razão especulativa, que não conhece nada do que lhe oferece a prática para que o aceite, deva admitir essas proposições e, ainda que para elas sejam transcendentes, procurar uni-las aos seus conceitos como uma posse estranha a ela transportada, ou se ela está autorizada a seguir tenazmente o seu próprio interesse em separado e, segundo o ditame de Epicuro, a repelir como sutilidade ociosa tudo aquilo que possa justificar a sua realidade objetiva por meio de evidentes exemplos a apresentar na experiência, por muito ligado que esteja com o interesse do uso prático (puro) e, embora não seja contraditório também

com o do teórico, só porque realmente prejudica o interesse da razão especulativa enquanto levanta os limites que esta coloca a si mesma, abandonando-a a todos os contra-sensos ou desvarios da imaginação.

Na realidade, enquanto se coloque como fundamento a razão prática, como patologicamente condicionada, isto é, administrando somente o interesse das inclinações, sob o princípio sensível da felicidade, não se pode fazer essa reclamação à razão especulativa. O paraíso de Maomé ou a união delinqüente dos *teósofos* e *místicos* com a divindade, conforme assenta a cada um, imporia à razão a sua monstruosidade, tanto valendo não ter nenhuma como entregá-la desse modo a todos os sonhos. Mas se a razão pura pode ser por si mesma prática e realmente o é, como a consciência da lei moral já o manifesta, então resulta sempre só, unicamente uma, a mesma *razão*, a que, seja no aspecto teórico ou no prático, julga segundo princípios *a priori*, resultando então claro que, embora a sua faculdade não consiga fixar, no primeiro, afirmando-as, certas proposições, contudo, não a contradiz, devendo admitir precisamente esta tese, desde que pertençam elas *inseparavelmente ao interesse prático* da razão pura, embora como coisa estranha que não germinou em seu solo, todavia, como justificada, tratando-se de compô-

las e conglobá-las com tudo o que, com razão especulativa se encontre em seu poder, embora seja de convir que não são conhecimentos seus, mas apenas extensões do seu uso sob outro ponto de vista, isto é, o prático, o qual não é precisamente contrário a seu interesse, que consiste na limitação da temeridade especulativa.

O *primado* na união da razão pura especulativa com a razão pura prática em um conhecimento correspondente à última, sempre na suposição de que a referida união não seja *contingente* e arbitrária, mas fundamentada *a priori* sobre a mesma razão e, portanto, necessária. Com efeito, sem esta subordinação, a razão ver-se-ia em conflito consigo mesma, porque se fossem simplesmente associadas uma com a outra (coordenadas), a primeira comprimiria estreitamente os seus limites, sem admitir nada da segunda em sua esfera, ao mesmo tempo que esta última distenderia os seus limites sobre todas as coisas e, onde a sua necessidade o exigisse, procuraria incluir a primeira em seus limites. Mas, por outro lado, não se pode pretender da razão prática que se mantenha subordinada à razão especulativa, invertendo-se desse modo a ordem das coisas, porque, em último termo, todo o interesse é prático, sendo o próprio interesse da razão especulativa condicionado e só no seu uso prático é completo.

IV
A IMORTALIDADE DA ALMA COMO UM POSTULADO DA RAZÃO PURA PRÁTICA

A atuação do sumo bem no mundo é o objeto necessário de uma vontade determinável mediante a lei moral. Mas tal vontade é a *total correlação* da disposição de ânimo com a lei moral, a mais elevada condição do seu sumo bem. Deve ela, portanto ser tão possível quanto o seu objeto, porque está contida no mesmo mandato de fomentar que o fomenta. Mas a completa correlação da vontade à lei moral constitui a *santidade*, ou seja, uma perfeição para a qual nenhum ser racional está capacitado no mundo sensível, seja qual for o momento de sua existência. Mas como ela, não obstante a tudo, é exigida como praticamente necessária, não pode, também, ser encontrada fora de um *progresso* que vai ao *infinito*, àquela correlação total, sendo que, segundo os princípios da razão pura prática, é necessário admitir tal progressão prática como o objeto real da nossa vontade.

Este progresso infinito, todavia, só é possível sob a suposição de uma *existência* e personalidade duradoura no infinito do mesmo ser racional (a que chamamos imortalidade da alma). Assim, portanto, o sumo bem só é praticamente viável sob o aspecto da imortalidade da alma, sendo, por conseguinte, esta, ligada

inseparavelmente à lei moral como se encontra, um *postulado* da razão pura prática (pelo qual entendo eu uma proposição teórica mas não demonstrável como tal, enquanto depende inseparavelmente de uma lei prática que possua um valor incondicionado *a priori*).

A proposição da determinação moral da nossa natureza de não poder alcançar a completa correlação com a lei moral a não ser em um progresso que vá ao infinito é da maior utilidade não só em relação ao atual complemento da incapacidade da razão especulativa, como também no concernente à religião. Na ausência de tal proposição, ou se despojaria a lei moral por completo de sua *santidade*, imaginando-a *indulgente* e adequada à nossa conveniência, ou então se exaltaria a sua missão e, ao mesmo tempo, a esperança de uma determinação inexeqüível, isto é, aguardar-se-ia a posse completa da santidade da vontade, divagando-se em sonhos místicos e *teosóficos*, de tão extravagantes, completamente contraditórios com o conhecimento de si mesmo; só o *esforço* incessante para o cumprimento pontual e completo de um mandato racional severo, não indulgente e, contudo, não real, mas sim de todo verdadeiro, em ambos os casos ficaria impedido. Para um ser racional, mas finito, só é possível o progresso ao infinito, na lei moral, partindo-se dos graus inferiores aos superiores. O *Infinito*,

para quem a condição do tempo nada representa, vê nesta série, para nós infinita, o todo da correlação à lei moral e a santidade, exigida incessantemente por seu mandato para ser concordante à sua justiça na participação por ele assinalada a cada um no sumo bem, deve encontrar-se em uma só intuição intelectual da existência de seres racionais. O que somente pode corresponder à criatura relativamente à esperança desta participação seria o ser consciente de um modo seguro de sua intenção para esperar do seu progresso obtido do mau ao bem no campo moral e do propósito imutável de que esse ser consciente se houvesse formado, em razão de conhecer uma continuidade ulterior deste progresso, enquanto a sua existência possa durar, e para além desta vida (11), e assim, em verdade, nem aqui nem em qualquer momento previsível de sua existência futura, mas apenas no infinito da sua continuação (que só Deus pode dominar) ser de todo conforme à vontade deste (sem indulgências ou remissões incompatíveis para com a justiça).

A EXISTÊNCIA DE DEUS COMO POSTULADO DA RAZÃO PURA PRÁTICA

A lei moral, na análise precedente, conduziu-nos ao problema prático que, sem a intervenção de qualquer motor sensível, está prescrito só pela razão pura como elemento necessário para o

conhecimento da primeira parte, a principal e mais complexa do sumo bem: a *moralidade* e, como este problema só pode ser completamente resolvido mediante a eternidade, também nos conduz ao postulado da *imortalidade*. Essa mesma lei deve levar-nos, também, à possibilidade do segundo elemento do sumo bem, isto é, à *felicidade*, adequada àquela moralidade, com o mesmo interesse anterior, unicamente pela razão, imparcial, ou seja, na suposição de uma causa adequada a este efeito na postulação da existência à possibilidade do sumo bem (objeto da nossa vontade que está necessariamente ligado à legislação moral da razão pura). Explanemos de uma forma convincente esta conexão.

A *felicidade* é o estado de um ser racional no mundo, para o qual, no conjunto de sua existência, *tudo ocorre segundo o desejo de sua vontade*; assenta, portanto, na concordância da natureza com a finalidade total a que se propõe e, também, com o fundamento essencial de determinação da sua vontade. Pois bem: a lei moral, como lei da liberdade, ordena por meio de fundamentos de determinação, que devem ser inteiramente independentes da natureza e da coincidência da mesma com a faculdade de desejar (como motor); mas o ser agente racional no mundo não é ao mesmo tempo causa do mundo e da própria natureza. Desse modo, portanto, não há na lei moral o menor

fundamento para uma conexão necessária entre a moralidade e a felicidade proporcionada à natureza de um ser pertencente, como parte, ao mundo, e, por conseguinte, por isso mesmo, esse ser não pode ser causa dessa natureza mediante a sua vontade, sendo que, no que concerne à sua felicidade, não pode, pelos seus próprios meios, produzir um acordo contínuo entre essa natureza e seus princípios práticos. Entretanto, no problema prático da razão pura, isto é, na faina necessária do desenvolvimento do sumo bem, tal conexão se postula como necessária: *devemos* tratar de fomentar o supremo bem (que, portanto, tem que ser possível). Postula-se também, por conseguinte, a existência de uma causa da natureza em seu todo, distinta da natureza e que encerra o fundamento dessa conexão, isto é, da concordância exata entre a felicidade e a moralidade. Mas esta causa superior deve conter o fundamento de uma coincidência da natureza, não só com uma lei da vontade dos seres racionais, como também para com a representação *dessa lei*, quando estes a colocam como fundamento mais elevado de determinação da vontade, desse modo não só com os costumes, consoante à sua forma, mas também com a sua moralidade como fundamento motor das mesmas, isto é, com a sua disposição de ânimo moral. Assim, portanto, o sumo bem só é possível no mundo enquanto for admitida uma causa

superior da natureza, causa essa que encerre uma causalidade consoante à disposição de ânimo moral. Um ser, portanto, que é capaz de ações segundo a representação de leis, constitui uma *inteligência* (ser racional), sendo a causalidade de um ser semelhante, segundo essa representação das leis, uma *vontade* do mesmo. Assim, portanto, a causa suprema da natureza, enquanto for ela um pressuposto para o sumo bem, é um ser que, por *razão* e *vontade*, constitui a causa (conseqüentemente, é o autor) da natureza, isto é, *Deus*. Por conseguinte, o postulado da possibilidade do *sumo bem derivado* (um mundo ótimo) é ao mesmo tempo o postulado da realidade de um *sumo bem originário*, isto é, da existência de Deus. Constituía um dever imposto a nós mesmos fomentar o sumo bem; por isso, não só era um direito mas também uma necessidade arraigada ao dever, como exigência, pressupor a possibilidade deste supremo bem, o qual, ocorrendo apenas sob a condição da existência de Deus, congloba inseparavelmente a suposição do mesmo para com o dever, isto é, torna-se moralmente necessário admitir a existência de Deus.

Deve-se notar aqui que esta necessidade moral é *subjetiva*, ou seja, exigência, e não *objetiva*, isto é o próprio dever; porquanto não pode haver qualquer dever em aceitar a existência de uma coisa (dado que isto só interessa ao uso

teorético da razão). Também não se deve entender com isso que seja necessário admitir a existência de Deus como *princípio fundamental de toda a obrigação em geral* (porque, como ficou demonstrado de maneira suficiente, este princípio tem a sua base exclusivamente na autonomia da própria razão). Pertence ao dever, neste ponto, tão somente o trabalho para a produção e o fomento do sumo bem no mundo, cuja possibilidade, portanto, pode ser postulada, embora a nossa razão não o julgue cogitável senão sob o pressuposto de uma suprema inteligência; a admissão da existência desta está, portanto, relacionada com a consciência do nosso dever, ainda quando esta mesma aceitação pertença à razão teorética, diante da qual pode chamar-se *hipótese*, se a considerarmos como fundamento da explicação; mas em relação com a compreensibilidade de um objeto a nós proposto (do sumo bem) pela lei moral, por conseguinte, de uma exigência em sentido prático, pode chamar-se *fé* e *fé racional* pura, porque a razão pura (tanto considerada segundo o uso teórico como o prático) é a única fonte donde esta fé emana.

Mediante esta dedução já se torna agora compreensível porque as escolas gregas não podiam chegar nunca à solução do seu problema da possibilidade prática do sumo bem; é que elas faziam sempre da regra do uso, que a vontade do homem faz de sua liberdade, o único e por si só

suficiente fundamento dessa possibilidade, sem necessitar para isso, segundo a sua opinião, da existência de Deus. Em verdade, tinham razão ao fixar o princípio da moral, independentemente deste postulado, por si mesmo, na relação da razão em si mesma com a vontade e, por conseguinte, ao torná-lo condição *superior* prática do sumo bem; mas nem por isso era a condição completa da possibilidade do mesmo. Pois bem: os epicúreos aceitaram, na verdade, como superior um princípio da moralidade inteiramente falso, isto é, o da felicidade e propuseram a máxima escolha arbitrária, cada qual segundo as suas inclinações, em lugar de uma lei; mas agiram com bastante *conseqüência*, apesar de tudo, rebaixando o seu sumo bem em proporção à exigüidade de seu princípio, não esperando nenhuma felicidade maior do que a que se possa adquirir pela prudência humana (à qual pertencem também a moderação e a contingência nas inclinações), felicidade que, como se sabe, deve ser bastante apoucada e bem diferente, segundo as circunstâncias sem contar as exceções que tinham de permitir incessantemente em suas máximas e que as tornavam impróprias para as leis. Os *estóicos*, por outro lado, tinham escolhido muito bem o seu princípio superior prático, a saber, a virtude, como condição do sumo bem; mas ao representar o grau de virtude exigível para a lei pura do sumo bem, como

completamente realizável nesta vida, não só tinham estendido a faculdade moral do *homem*, sob o nome de *sábio* para além dos limites de sua natureza e admitido algo que contradiz todo o conhecimento humano como, também, haviam deixado o segundo elemento pertencente ao sumo bem, isto é, a felicidade, sem querer dar-lhe o valor de um objeto particular da faculdade humana de desejar; o seu *sábio*, como uma divindade na consciência da excelência de sua pessoa, tornaram-no eles completamente independente da natureza (no que concerne ao seu contento), expondo-o mas não o submetendo aos males da vida (ao mesmo tempo que também o representavam como livre do mal), abandonando assim o segundo elemento do sumo bem, a própria felicidade, colocando-a só na atividade e no contento com o valor pessoal, incluindo-a, portanto, na consciência do modo de pensar moral, no qual todavia, poderiam ser eles suficientemente refutados pela voz de sua própria natureza.

A doutrina do cristianismo (12), ainda mesmo quando não a considerarmos como doutrina religiosa, apresenta neste ponto um conceito do sumo bem (o reino de Deus), que é o único que satisfaz à mais severa exigência da razão prática. A lei moral é santa (inflexível) e exige santidade dos costumes, ainda quando toda a perfeição moral a que o homem possa chegar constitua

sempre virtude, isto é, disposição de ânimo conforme à lei e, por conseguinte, uma estimativa de si mesmo unida à humildade; portanto, em relação à santidade, que é exigida pela lei cristã, não deixa a lei moral à criatura nada mais do que um progresso ao infinito, mas, precisamente por isso, justifica também na criatura a esperança de sua continuidade, que vai ao infinito. O *valor* de uma disposição de ânimo *inteiramente* adequada à lei moral é infinito, porque toda a felicidade possível não tem, no juízo de um distribuidor da mesma, sábio e onipotente, outro limite que não seja a falta de adequação dos seres racionais ao seu dever. Mas a lei moral só por si não *promete* felicidade alguma, porque esta, segundo os preceitos de uma ordem natural, não está, em geral, necessariamente unida com a observância da lei moral. A doutrina moral cristã completa esta falta (do segundo elemento necessário do sumo bem), por meio da representação do mundo, onde os seres racionais se consagram à lei moral com toda a alma, como um *reino de Deus*, no qual a natureza e a moralidade chegam a uma harmonia, estranha por si mesma a cada uma delas, mediante um credor santo, que torna possível o bem supremo. A *santidade* dos costumes já lhes é mostrada nesta vida como um guia; mas o bem proporcionado a ela, a *bem-aventurança* só se representa acessível em uma eternidade, porque *aquela*, a santidade, tem que

ser sempre o modelo de sua conduta em todo o estado, sendo o progresso, para a mesma, possível e necessário já nesta vida, mas esta, a bem-aventurança, sob o nome de felicidade, não pode ser alcançada neste mundo (enquanto depende da nossa felicidade), fazendo-se, tão somente por isso, objeto da esperança. Não obstante a isso, o princípio cristão da própria *moral* não é teológico (por conseguinte, heteronomia) mas sim autonomia da razão pura prática por si mesma, porque não faz ele do conhecimento de Deus e de sua vontade o fundamento destas leis, mas apenas o princípio de alcançar o sumo bem mediante a condição da observância destas leis; o próprio motor para a observância das últimas não a coloca na desejada conseqüência, mas apenas na representação do dever, como única coisa em cuja fiel observância consiste a dignidade da aquisição da felicidade.

Desse modo, a lei moral, mediante o conceito do sumo bem, como objeto e fim último da razão pura prática, conduz à *religião*, isto é, *ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não como sanções, ou seja, ordens arbitrárias e por si mesmas contingentes de uma vontade estranha*, mas sim como leis essenciais de uma vontade livre por si mesma, as quais, não obstante a isso, devem ser consideradas como mandamentos do ser supremo, porque não nos é dado esperar o sumo

bem, que a lei moral projeta como um dever colocar-nos qual objeto do nosso esforço, para além de uma vontade moralmente perfeita (santa e boa), ao mesmo tempo onipotente e, por conseguinte, mediante uma concordância com essa vontade. Por isso, aqui tudo ocorre de um modo desinteressado e fundamentado simplesmente sobre o dever, sem que seja necessário colocar o temor ou a esperança em seu fundamento, qual motores, porquanto, se chegam a ser princípios, aniquilam todo o valor moral das ações. A lei moral ordena-me fazer do sumo bem, possível em um mundo, o fim último de toda a minha conduta. Mas eu não posso esperar quando não seja por um acordo de minha vontade com a de um autor santo e bom do mundo; e ainda que a *minha própria felicidade* se contenha no conceito do sumo bem, como o de um todo no qual esteja representada como ligada, na mais exata proporção, a maior felicidade com o maior conjunto de perfeição moral (possível nas criaturas), todavia, não é ela mais do que a lei moral (que limita, imediata e preferentemente, dentro das condições mais rigorosas, o meu ilimitado desejo) o motivo determinante da vontade que se atém à impulsão do sumo bem. Por isso, a lei moral não é também propriamente a doutrina que nos ensina como nos *tornamos* felizes, mas, sim, como devemos chegar a ser *dignos* da felicidade, só depois, quando a

realização sobrevém, vemos apresentar-se também a esperança de ser um dia participantes da felicidade na medida em que tratamos de não ser indignos dela.

Alguém é *digno* da posse de uma coisa ou de um estado, quando o fato de estar nessa posse concorda com o sumo bem. Pode-se compreender agora facilmente que toda a *dignidade* só depende da conduta moral, porque esta, no conceito do sumo bem, constitui a condição do remanescente (que pertence ao estado), isto é, da participação na felicidade. Deduz-se daqui que nunca se deve tratar a moral em si como *doutrina da felicidade*, isto é, como uma disciplina para chegar a ser participante da felicidade, porquanto ela só tem relação com a condição racional da última (*conditio sine qua non*), mas não com um meio de adquiri-la. Entretanto, quando ela (impondo apenas deveres e não dando regras aos desejos interessados) foi inteiramente exposta, só então, depois que despertado o desejo moral fundamentado em uma lei, de fomentar o sumo bem (conduzir a nós o reino de Deus), desejo que não poderia nascer anteriormente em qualquer alma egoísta, e depois de que, para satisfazer esse desejo, foi articulado o passo à religião, podemos denominar esta doutrina moral também doutrina da felicidade, porque a esperança desta última só desperta mediante a religião. Também se pode compreender com isso tudo que, se buscarmos o

fim último de Deus na criação do mundo, não se deve aduzir a isso como fim a *felicidade* dos seres racionais neste mundo, mas sim o *sumo bem*, o qual acrescenta àquele desejo dos seres racionais ainda uma condição, a saber, a de ser digno da felicidade, isto é, a *moralidade* de todos esses mesmos seres racionais, que contém a única medida segundo a qual podem eles aspirar à participação da felicidade por mão de um criador *sábio*. Ainda que, com efeito, a *sabedoria*, considerada teoricamente, importe no *conhecimento do sumo bem* e, praticamente, na *correlação da vontade ao sumo bem*, não se pode atribuir a uma sabedoria suprema, independente, um fim que apenas se fundamentasse na *bondade*. É que não se pode conceber o efeito da bondade (relativamente à felicidade dos seres racionais) senão sob a condição restritiva de um acordo com a *santidade* (13) de sua própria vontade como conformada ao sumo bem na sua própria origem. Por isso, aqueles que colocam o fim da criação na honra de Deus (supondo que julgue este antropomorficamente como a inclinação a ser exaltada) encontraram a melhor expressão. É que nada honra tanto a Deus do que tê-lo como o que haja de mais apreciável no mundo: o respeito pelo seu mandato, a observância do santo dever que nos impõe a sua lei, quando vem acrescentar-se a sua magnífica disposição de coroar tão formosa ordem com

felicidade que a ela se coadune. Se esta última a torna amável (para falarmos em linguagem humana) é, por outro lado, objeto de adoração para a primeira. Os próprios homens, praticando o bem, podem ser dignos de amor; mas somente com isso não podem conquistar nunca o respeito; desse modo a maior beneficência só os honra quando executada segundo a sua dignidade.

Que, na ordem dos fins, o homem (e com ele todo o ser racional) seja *um fim em si mesmo*, isto é, não possa nunca ser utilizado só como meio por alguém (nem mesmo por Deus), sem ao mesmo tempo ser um fim; que, portanto, a humanidade, em nossa pessoa, deve ser para nós sagrada, é coisa conseqüente, porquanto o homem é o *sujeito da lei moral*, e, por conseguinte, também do que é em si santo, do que permite chamar santo a tudo o que com isso for concordante. É que esta lei moral se fundamenta na autonomia de sua vontade como vontade livre, a qual, necessariamente, deve poder *concordar*, ao mesmo tempo, segundo as suas leis universais, com tudo aquilo ao qual se deve *submeter*.

VI
SOBRE OS POSTULADOS DA RAZÃO PURA PRÁTICA EM GERAL

Derivam-se todos estes do princípio da moralidade, o qual não constitui nenhum

postulado, mas sim uma lei por meio da qual a *razão* determina imediatamente a vontade. Esta vontade, precisamente por ser assim determinada, como vontade pura que é, exige essas condições necessárias na observância dos seus preceitos. Estes postulados não são dogmas teóricos, mas pressuposições em sentido necessariamente prático; portanto, se não distendem em verdade o conhecimento especulativo, dão, contudo, realidade objetiva às idéias da razão especulativa em geral (por meio de sua relação com o que é prático), autorizando-a a formular conceitos que sem isso não poderia intentar nem sequer a afirmativa de sua possibilidade.

Estes postulados são os da *imortalidade*, da *liberdade*, considerada positivamente (como a causalidade de um ser enquanto pertence ao mundo intelectivo) e da *existência de Deus*. O *primeiro* é derivado da condição praticamente necessária da adequação da durabilidade ao cumprimento integral da lei moral; o *segundo* da necessária suposição da independência do mundo sensível e da faculdade da determinação da sua vontade, segundo a lei de um mundo inteligível, isto é, da liberdade; o *terceiro*, da necessidade da condição que exige esse mundo inteligível para ser o sumo bem, mediante a suposição do sumo bem independente, ou seja, a existência de Deus.

A aspiração ao sumo bem, necessária mediante o respeito à lei moral, e a suposição, dele derivada da realidade objetiva desse bem supremo, conduz portanto, pelos postulados da razão prática, a conceitos que a razão especulativa pode exprimir como problemas, mas não conseguiu resolver por si mesma. Desse modo, digamos: 1.°) conduz ao conceito em cuja solução da razão teórica não podia fazer nada mais do que *paralogismos* (isto é, o conceito da imortalidade), porque faltavam aqui os caracteres da persistência para contestar o conceito psicológico de um sujeito derradeiro, atribuindo necessariamente à alma na consciência de si mesmo, isso para chegar à representação real de uma substância, coisa que a razão prática leva a termo por meio do postulado de uma duração que exige a concordância com a lei moral no sumo bem, como fim completo da razão; 2.°) conduz o conceito que sumia a razão especulativa na *antinomia*, cuja solução só podia fundamentar-se em um conceito, embora problematicamente imaginável, não demonstrável e determinável em sua realidade objetiva, isto é, a idéia *cosmológica* de um mundo inteligível e a consciência de nossa existência no mesmo por meio do postulado da liberdade (cuja realidade da razão prática a expõe mediante a lei moral, e com ela, ao mesmo tempo, a lei de um mundo inteligível), o qual a razão especulativa só podia assinalar mas não

determinar o seu conceito; 3.°) proporciona significação ao conceito que só a razão especulativa podia imaginar, mas teve de deixar indeterminado, como simples *ideal* transcendental, o conceito *teológico* do ser primordial (em um sentido prático, isto é, como uma condição da possibilidade do objeto de uma vontade determinada por aquela lei) como princípio superior do sumo bem num mundo inteligível, mediante uma legislação moral para o mesmo onipotente.

Mas desta maneira, mediante a razão prática, distender-se-á realmente o nosso conhecimento, e o que era *transcendente* para a razão especulativa, será *imanente* para a prática? Indubitavelmente, mas apenas *no sentido prático*. Mas, desde que, na verdade, não conhecemos mediante estes conceitos nem a natureza da nossa alma, nem o mundo inteligível, nem o ser supremo, como também não temos qualquer conhecimento exato acerca do que estas coisas são em si mesmas, reunindo somente os conceitos delas em um conceito prático do sumo bem, como objeto da nossa vontade, completamente *a priori* mediante a razão pura, mas só por meio da lei moral e também apenas em relação com a mesma, em consideração ao objeto por ela ordenado. Mas como a liberdade seja possível e como, teórica e positivamente, deve representar-se este modo de causalidade, é

coisa que não se pode compreender mediante tais conceitos; por conseguinte, podemos apenas postular que, em virtude da existência da lei moral e para a sua finalidade, deve essa causalidade necessariamente existir. Não ocorre coisa diversa com as idéias, isto é, quanto à sua possibilidade de existência; nenhum entendimento humano jamais as penetrará, nem qualquer sofismabilidade, nem mesmo a inteligência mais comum, poderá persuadir-nos de que não sejam elas verdadeiros conceitos.

VII
DE COMO É CONCEBÍVEL UMA AMPLIFICAÇÃO DA RAZÃO PURA EM SENTIDO PRÁTICO, SEM QUE POR ISSO SE DISTENDA O SEU CONHECIMENTO COMO ESPECULATIVA

Para que não nos tornemos demasiado abstratos, vamos resolver esta questão, aplicando-a em seguida ao caso presente. Na amplificação prática de um conhecimento puro, deve ser dada uma intenção *a priori*, isto é, um fim como objeto (da vontade) que, independentemente de todo o princípio teórico, seja representado como praticamente necessário por um imperativo que determine imediatamente a vontade (um imperativo categórico), o que, consiste aqui no *sumo bem*. Mas este não é possível sem pressupor três conceitos teóricos (para as quais não se pode encontrar qualquer intuição correspondente, porque são eles meros

conceitos puros da razão e, por conseguinte, não podemos encontrar para os mesmos realidade objetiva alguma no roteiro teórico), os quais são: liberdade, imortalidade e Deus. Desse modo, portanto, mediante a lei prática, que ordena a existência do sumo bem num mundo, resulta postulada a viabilidade daqueles objetos da razão especulativa, a realidade objetiva que esta razão não podia assegurar-lhes, por meio do que, imediatamente, o conhecimento teórico da razão pura recebe um acréscimo, consistente, muito embora, tão somente no fato daqueles conceitos que para ela são problemáticos (simplesmente imagináveis), são agora afirmados assertoricamente, como conceitos aos quais correspondem realmente objetos, porque a razão prática necessita inevitavelmente da existência dos mesmos para a possibilidade do seu objeto, o sumo bem, que praticamente é em absoluto necessário, resultando a teórica autorizada, portanto, a supô-los. Mas esta amplificação da razão teórica não o é da especulativa, ou seja, para fazer desse ponto em diante um uso positivo dela em sentido teórico. Entretanto, como aqui a razão prática não fez mais do que mostrar que esses conceitos são reais e têm realmente os seus objetos (possíveis), e como, além disso, não é dada intuição alguma deles (o que também não pode ser exigido), resulta assim impossível uma proposição sintética por meio dessa admitida

realidade. Esta descoberta (*Eröffnung*) não nos serve de ajutório em sentido especulativo para ampliar o nosso conhecimento, ainda que nos sirva no que se refere ao uso prático da razão pura diante do objeto de propiciar maior extensão ao nosso conhecimento. As três idéias anteriores da razão especulativa não constituem por si mesmas qualquer conhecimento; contudo, são *pensamentos* (*transcendentes*) onde não existe nada de impossível. Todavia, mediante uma lei prática apodítica e como condições necessárias da possibilidade daquilo que esta lei manda *considerar como objeto*, recebem realidade objetiva, isto é, mediante essa lei devemos compreender que as idéias *encerram objetos* sem poder, contudo, mostrar como o seu conceito se refere a um objeto, não sendo todavia isso conhecimento *desses objetos*, pois com isso não se torna possível julgar nada sinteticamente acerca deles nem determinar teoricamente a sua aplicação, portanto, fazer deles qualquer uso teórico da razão, no que consiste propriamente todo conhecimento especulativo da mesma. Entretanto, o conhecimento teórico, embora não desses objetos da razão, todavia, em geral, foi ampliado na medida em que pelos postulados práticos foram dados objetos àquelas idéias, adquirindo assim realidade objetiva um mero pensamento problemático. Desse modo, portanto, não era nenhuma ampliação do conhecimento de

dados *objetos supra-sensíveis*, mas só uma ampliação da razão teórica e do conhecimento da mesma em relação ao supra-sensível em geral, enquanto se viu a mesma constrangida a admitir que *existem tais objetos* sem poder determiná-los com mais precisão e, por conseguinte, sem poder ampliar este conhecimento dos objetos (que lhe foram dados agora por um fundamento prático e só também para o uso prático); este crescimento, portanto, da razão pura teórica, para quem todas aquelas idéias são transcendentes e sem objeto, é devido a esta faculdade pura prática.

Estas idéias chegam a ser aqui *imanentes e constituitivas*, porque são princípios fundamentais da possibilidade de tornar real o objeto *necessário* da razão pura prática (o sumo bem), enquanto que sem isto são *transcendentes* e só princípios *reguladores* da razão especulativa, que não propõem a esta a admissão de um novo objeto para além da experiência, mas apenas aproximar da totalidade o seu uso na experiência. Mas uma vez que a razão está de posse deste acréscimo, resulta negativa como razão especuladora (propriamente só para assegurar o seu uso prático), isto é, inextensiva, mas purificante, para chegar-se à obra com aquelas idéias e deter, por um lado, o *antropomorfismo*, como fonte da *superstição* ou visível amplificação daqueles conceitos mediante uma suposta experiência, e, por outro lado, o *fanatismo*, que

promete essa amplificação por meio de uma intuição supra-sensível ou de sentimentos análogos; todos eles constituem obstáculos do uso prático da razão pura, cuja remoção pertence, como se vê, à amplificação do nosso conhecimento no seu sentido prático, sem que resulte contraditório com este confessar ao mesmo tempo que a razão, no seu sentido especulativo, nada lucrou com isso.

Para todo uso da razão em consideração a um objeto, são requeridos conceitos puros do entendimento (*categorias*), sem as quais não podemos pensar qualquer objeto. Podem estes ser aplicados somente ao uso teorético da razão, isto é, a tal conhecimento, enquanto ao mesmo tempo se coloca na sua base a intuição (que é sempre sensível), apenas para representar assim, por meio deles, um possível objeto de experiência. Convenhamos, portanto, que nesse caso são *idéias* da razão que não podem ser dadas em qualquer experiência, o que me levaria a pensar por meio de categorias para conhecê-los. Mas também não se trata aqui do conhecimento teórico do objeto destas idéias, mas só de que elas em geral possuem objetos. Proporciona-lhe esta realidade a razão pura prática, não tendo nada que ver com isso a razão teórica, salvo quando lhe é dado *pensar* aqueles objetos por meio de categorias, coisa que, como demonstramos com clareza, pode ser feito preferentemente sem

necessidade de intuição (seja sensível ou supra-sensível), porque as categorias têm a sua localização e origem no entendimento puro, independentemente e antes de toda a intuição, unicamente como faculdade de pensar, significando elas sempre só um objeto em geral, *seja qual for o modo com que se venha a apresentar*. Não se pode, portanto, nas categorias, enquanto devem ser aplicadas àquelas idéias, apresentar um objeto na intuição; mas não obstante, está suficientemente assegurado que semelhante objeto é real, por conseguinte, que a categoria, como uma mera forma de pensamento não é aqui vazia, mas apresenta significação por meio de um objeto exposto indubitavelmente pela razão prática no conceito do sumo bem; está, com isso, assegurada a realidade dos conceitos que pertencem à possibilidade do sumo bem, sem que, todavia, com esse acréscimo, venha registrar-se a menor amplificação do conhecimento, segundo princípios teóricos.

***

Se, além disso, as idéias de Deus, de um mundo inteligível (o reino de Deus) e da imortalidade, determinadas mediante predicados deduzidos da nossa própria natureza, não se pode considerar esta determinação como *representação sensível* daquelas idéias racionais puras (antropomorfismo), nem como

conhecimento transcendente de objetos *supra-sensíveis*, dado que estes predicados não são outra coisa mais do que a inteligência e a vontade, consideramo-los em relação recíproca, tais como os devemos conceber na lei moral e, por conseguinte, só enquanto deles fizermos um uso puro prático. Então, fazendo abstração de tudo o que depende psicologicamente destes conceitos, isto é, enquanto observamos empiricamente esta nossa faculdade no *seu exercício* (por exemplo, que o entendimento do homem é discursivo, sendo por conseguinte, as suas representações pensamentos e não intuições; que estas representações ocorrem no tempo; que a sua vontade tem sempre a sua satisfação dependente da existência de seu objeto, etc., fatos esses que não ocorrem desse modo no ser supremo), não resultando assim dos conceitos, mediante os quais nos é dado representar um ser puro do entendimento, nada mais do que é exigido precisamente para a possibilidade de conceber e, por conseguinte, o conhecimento de Deus, mas somente na relação prática. Por isso, se tentarmos distender este conhecimento a um ponto de vista teorético, resultará que possuímos um entendimento que não pensa mas apenas *intui*; uma vontade que se dirige a objetos de cuja existência não depende, nem em parcela mínima, a sua satisfação (nem ao menos pretendo mencionar os predicados transcendentais, como,

por exemplo, uma ampla existência, ou seja duração, mas que não encontra lugar no tempo, único meio possível para representarmos a existência como sendo magnífica), propriedades estas acerca das quais não podemos formular qualquer conceito que sirva para o *conhecimento* do objeto, concluindo com isso que eles nunca podem ser utilizados para uma *teoria* de seres supra-sensíveis e, portanto, não podem, nesse particular, estabelecer qualquer conhecimento especulativo, cabendo-lhe apenas limitar o seu uso ao exercício da lei moral.

Este último é tão evidente e pode ser demonstrado tão claramente por esse próprio fato que se pode, com toda a confiança reptar a todos os que se inculcam *doutos em teologia natural* (14) (nome extravagante) para que nos indiquem um nome a uma só que seja das propriedades desse seu objeto (fora dos predicados meramente ontológicos), ou seja do entendimento ou da vontade, sem que se possa demonstrar em seguida, de um modo irrefutável, que tirando tudo o que for de antropomórfico, não nos fique mais do que a palavra, sem poder conglobar com ela o mínimo conceito por meio do qual se pudesse esperar um amplificação do conhecimento teórico. Mas em relação ao uso prático, ainda nos resta nas propriedades de um entendimento e de uma vontade, o conceito de uma relação, à qual a lei prática (que determina

precisamente *a priori* esta relação do entendimento com a vontade) proporciona realidade objetiva. Mas uma vez que isso ocorreu, é proporcionada realidade ao conceito do objeto de uma vontade moralmente determinada (ao do sumo bem), e com ele às condições de sua possibilidade, às idéias de Deus, de liberdade e de imortalidade, mas sempre só em relação com o exercício da lei moral (e não para uma necessidade especulativa).

Depois dessa observação, fácil se torna encontrar a resposta à importante questão de *se o conceito de Deus é um conceito pertencente à física* (por conseguinte também à metafísica, como a que só contém os princípios puros *a priori* da primeira na significação universal), *ou um conceito pertencente à moral*. *Explicar* as disposições naturais, ou as suas mutações, recorrendo a Deus como autor de todas as coisas, não é certamente uma explicação física, constituindo isso, sempre, uma confissão de que é ali onde a filosofia termina a sua tarefa, porquanto desse modo, somos obrigados a admitir algo cujo conceito não as encerra em si mesmo, para podermos formar um conceito da possibilidade daquilo que temos diante da nossa vista. Entretanto, alcançar por meio da metafísica o conceito de Deus e a prova da sua existência *mediante conclusões seguras*, partindo do conhecimento *deste* mundo, é impossível, porque

não nos compete conhecer este mundo como o todo mais perfeito possível; por conseguinte, para tal fim, deveríamos conhecer todos os mundos possíveis (para podê-los confrontar com este) e, portanto, ser onicientes, para dizer que esse mundo só é possível mediante um *Deus* (tal e como nos é dado ter uma idéia desse conceito). Mas, além disso, é absolutamente impossível conhecer a existência deste ser por simples *conceitos*, porque uma proposição existencial, isto é, aquela que acerca de um ser, do qual eu formulo um conceito, diz que ele existe, é uma proposição sintética, isto é, uma proposição por meio da qual eu vou além daquele conceito, dizendo mais do que foi pensado no conceito, ou seja, que a este conceito *do entendimento*, corresponde um objeto *fora do entendimento*, o qual é manifestamente impossível de produzir-se mediante qualquer raciocínio. Desse modo, resta apenas o único procedimento à razão para alcançar esse conhecimento, a saber: que ela, como razão pura, partindo do princípio superior de seu uso puro prático (dirigido este, além disso, só à *existência* de algo, como conseqüência da razão), determine o seu objeto, e então mostre-se inevitável no seu problema, isto é, a direção necessária da vontade para o sumo bem, não apenas a necessidade de aceitar esse primeiro em relação com a possibilidade deste bem no mundo, mas, também, o que ainda é mais de notar,

alguma coisa que faltava em absoluto ao progresso da razão no caminho da natureza, ou seja, *um conceito exatamente determinado por este ser originário*. Como só conhecemos deste mundo uma pequena parte e, por isso, não podemos compará-lo com todos os mundos possíveis, embora possamos, pela sua ordem, deduzir que o autor do universo deve ser *sábio, bom, poderoso*, etc.; isso tudo nos é dado deduzir da ordem, da finalidade e da grandeza do universo, mas não podemos conceber a *oniciência*, a *bondade infinita* e a *onipotência*, etc., deste autor. Podemos, ainda, admitir que temos o direito de suprir a nossa carência de poder para conceber os atributos desse autor mediante uma hipótese totalmente racional e permitida, isto é, que se em todas as partes que se apresentam ao nosso conhecimento brilham a sabedoria, a bondade, etc., em todas as demais deverá ser assim, sendo portanto racional atribuir ao Criador do mundo toda a perfeição possível; mas estas não são *conclusões* por meio das quais possamos enaltecer a nossa penetração, mas apenas direitos que nos podem ser concedidos e que, apesar de tudo, necessitam de um assentimento alheio para deles fazermos uso. O conceito de Deus resulta, assim, portanto, no caminho empírico (da física) um conceito não exatamente determinado da perfeição do ser primordial, não se podendo considerá-lo adequado ao conceito de uma divindade (em sua

parte transcendental, a metafísica, nada se pode levar a cabo).

Cabe-me agora relacionar este conceito com o objeto da razão prática, sendo-me dado achar que o princípio não moral admite a possibilidade deste objeto apenas sob a suposição de um criador do mundo que encerre *suprema perfeição*. Deve ser este *onisciente* para conhecer a minha conduta até no mais recôndito de minha disposição de ânimo, em todos os casos possíveis e em qualquer porvir; *onipotente*, para dar à minha conduta as conseqüências adequadas a ela; também *onipresente, eterno*, etc... Por conseguinte a lei moral, mediante o conceito do sumo bem, como objeto da razão pura prática, determina o conceito do ser primordial como o de um *ser supremo*, o que não pode ser feito pela marcha física (e prosseguindo para o alto, a metafísica) e, por conseguinte, a marcha total especulativa da razão. Assim, portanto, o conceito de Deus não pertence originariamente à física, isto é, à razão especulativa, mas à moral, podendo-se dizer precisamente o mesmo dos demais conceitos da razão, de que já tratamos acima, como postulados da mesma no seu uso prático.

Se na história da filosofia grega não se encontra nenhum indício manifesto de uma teologia racional para lá de Anaxágoras, o motivo

reside no fato de que aos antigos faltaram intelecto e perspicácia para elevar-se a esta teologia por meio da especulação, pelo menos com o auxílio de uma hipótese inteiramente racional. Que poderia ser mais fácil, mais natural do que o pensamento, que se apresenta por si mesmo a cada um, de aceitar, em lugar do grau indeterminado da perfeição de causas distintas do mundo, uma única racional que encerre *toda a perfeição*? Mas todos os males do mundo lhes pareceram ser objetos demasiados importantes para considerar justificada tal hipótese. Por conseguinte, mostraram com isso, precisamente, entendimento e penetração, não admitindo aquela hipótese e buscando, de preferência, nas causas naturais se entre elas não poderiam ser encontradas a propriedade e a faculdade exigíveis pelo ser primário. Contudo, quando este povo atilado progrediu nas investigações até tratar filosoficamente dos próprios objetos morais, acerca do que os demais povos não tinham feito mais do que parlengas, então viram deparar-se-lhes uma nova exigência, uma exigência prática, que não deixou de dar-lhes determinadamente o conceito de ser primário. Nisso tudo, a razão especulativa era o espectador, possuindo, além disso, o mérito de aformosear um conceito que não crescera em seu canteiro e de favorecer com uma série de confirmações tiradas da consideração da natureza pela vez primeira,

certamente não para dar-lhes autoridade (que já fora estabelecida), mas o esplendor de um presumido conhecimento *teorético* da razão.

***

Por meio destas observações, o leitor da Crítica da razão pura especulativa, convencer-se-á perfeitamente como foi necessária e útil para a teologia e para a moral, aquela laboriosa *dedução* das categorias. Só por meio dela é dado impedir, situando-a no intelecto puro, de conceituá-los com Platão, como inatas, e de fundamentar nelas, sobre pretensões transcendentais, infinito número de teorias do suprasensível, tornando, assim a teologia uma fantasmagórica lanterna mágica; e, considerando-as como adquiridas, evitar a limitação que faz Epicuro do seu uso em qualquer caso, ainda mesmo no sentido prático, só em relação a objetos e a fundamentos de determinação dos sentidos. Convenhamos, a crítica, naquela dedução, demonstrou *primeiramente* que não são de origem empírica, mas têm o seu fundamento e a sua fonte a *priori* no entendimento puro; e, em *segundo lugar*, também, que, embora todas elas sejam referentes *a objetos em geral*, independentemente da intuição dos mesmos, produzem o *conhecimento teorético* só quando se aplicam a objetos *empíricos*; entretanto, aplicadas a um objeto dado pela razão pura prática servem para o

pensamento determinado do suprasensível, ainda mesmo só enquanto este suprasensível resulte determinado de um modo vulgar por predicados que pertencem necessariamente ao *propósito prático*, como fim puro, dado *a priori*, e à possibilidade do mesmo. A limitação especulativa da razão pura e a amplificação prática da mesma colocam a razão naquela *relação de igualdade*, na qual a mesma, em geral, pode usar-se de conformidade com os fins, demonstrando-se por meio deste exemplo, melhor do que por qualquer outro, que o caminho para a *sabedoria* (*Weisheit*), há de ser seguro e praticável, não devendo conduzir a erro. Deve, necessariamente, passar entre nós, os cientistas; não nos pode, porém, convencer de que conduz a tal fim sem que percorramos todo o caminho.

VIII
DO ASSENTIMENTO RESULTANTE DE UMA EXIGÊNCIA DA RAZÃO PURA

Uma *exigência* da razão pura no seu uso especulativo conduz somente à *hipótese*, enquanto uma necessidade da razão pura prática conduz a *postulados*, porque, no primeiro caso, eu me elevo do derivado na série de fundamentos tão alto *quanto quero*, necessitando de um fundamento primário, não para dar realidade objetiva àquele derivado (por exemplo, a relação causal das coisas e das mutações no mundo), mas só para satisfazer inteiramente a minha

razão investigadora em consideração ao mesmo. Diante de mim, eu vejo ordem e finalidade na natureza, não necessitando recorrer à especulação para assegurar-me de sua *realidade* mas, apenas, para explicá-la, necessito *pressupor uma divindade* como sua causa; mas como a conclusão que passa de um efeito a uma causa determinada, sobretudo a uma causa tão exata e completamente determinada como a devemos de pensar em Deus, é sempre insegura e duvidosa, não podendo ir semelhante pressuposição para além do grau de uma opinião, a mais racionável para todos os homens (15). Por outro lado, uma exigência da razão pura *prática*, é fundamentada em um *dever*, o de tornar algo (o supremo bem) objeto de minha vontade para fomentá-lo com todas as minhas forças; mas, para isso, devo eu pressupor a possibilidade do mesmo e, por conseguinte, também as condições dessa possibilidade, a saber, Deus, a liberdade e a imortalidade, porque não posso demonstrá-las mediante a minha razão especulativa, nem mesmo repudiá-las. Este dever está fundamentado em uma lei, imediata e inteiramente independente destas últimas pressuposições, apoditicamente certa por si mesma, isto é, na lei moral, não necessitando portanto de qualquer outro apoio em uma opinião teórica sobre a natureza interior das coisas, sobre o fim secreto da ordem no mundo ou sobre um

governante que o presida, para obrigar-nos perfeitamente a ações incondicionadas conforme à lei. Mas o efeito subjetivo dessa lei, isto é, a *disposição de ânimo* a ela adequada e também por ela própria necessária para fomentar o supremo bem praticamente possível, pressupõe, contudo, no mínimo, que este último resulte, possível, porque, do contrário, seria praticamente impossível esforçar-se para o objeto de um conceito que fosse, no fundo, vão e sem objetivo. Pois bem, os postulados anteriores concernem somente às condições físicas ou metafísicas, em uma palavra, localizadas na natureza das coisas, ante a possibilidade do sumo bem, não para qualquer intenção especulativa mas, sim, para um fim praticamente necessário da vontade racional pura, que aqui não *escolhe* mas *obedece* a um preceito inflexível da razão, que se fundamenta *objetivamente* na constituição das coisas, quando elas devem ser julgadas universalmente pela razão pura, não se fundamentando em uma *inclinação* que, em relação àquilo, desejamos só por fundamentos *subjetivos*, não está autorizada de qualquer modo a admitir os meios como que possíveis para isso, ou o próprio objeto como real. Assim, portanto, é essa *uma exigência em sentido absolutamente, necessário*, justificando a sua pressuposição não só como hipótese permitida, mas também como postulada em sentido prático. Uma vez que seja

reconhecido o fato da lei moral pura obrigar a cada um irremissivelmente como mandato (não como regra de prudência), o homem honrado pode afirmar convictamente: eu *quero* que exista um Deus, quero que a minha existência neste mundo seja também, fora da relação natural, uma existência no mundo puramente racional; quero, finalmente, que a minha duração seja infinita, nisso persisto e não consinto que essa fé me seja arrebatada, porque este é o único caso que me interessa, permitindo-me dizer que, não tendo o direito de desprender-me de nada, determina inevitavelmente o meu juízo, sem ter em conta sutilidades, embora eu não esteja em situação de contestá-las ou de contrapor-lhes argumentos mais convincentes (16).

***

Para precaver-se ante interpretações errôneas no uso de um conceito, ainda mesmo quando tão desusado como o de uma fé racional pura prática, seja-me permitido aduzir uma observação. Poderia até parecer que esta fé racional fosse aqui enunciada como *o mandamento* de admitir como possível o sumo bem. Mas uma crença imposta constitui um absurdo. Recordemos, contudo, a análise anterior daquilo que pedimos que se admita no conceito do sumo bem e concluir-se-á que não é lícito ordenar, de modo algum, a aceitação dessa possibilidade, não se podendo

exigir a sua admissão de qualquer intenção prática, porquanto a razão especulativa deve admiti-la sem que a isso seja requerida, desde que ninguém, não obstante a isso, pode querer afirmar que seja impossível uma dignidade em si, consoante à lei moral, de que os seres racionais no mundo sejam felizes em relação a uma posse dessa felicidade proporcionada àquela dignidade. Pois bem: no que se refere à primeira parte do sumo bem, a moralidade, a lei moral só nos faculta um mandato, sendo tanto quanto pôr em dúvida a própria lei moral duvidar da possibilidade desse elemento. Mas, no que concerne ao segundo elemento daquele objeto, isto é, à harmonia entre a felicidade continuamente proporcionada àquele mérito e a possibilidade de admitir esta felicidade em geral, não necessitamos, em verdade, de um mandamento, porque a razão teórica nada tem a objetar em sentido contrário; mas o *modo* como devemos conceber tal harmonia das leis naturais com a da liberdade encerra algo em acerca do qual nos corresponde uma *escolha*, porque a razão teorética não decide com apodítica certeza, podendo haver, neste ponto, em relação a ela, um interesse moral que lhe vibre o golpe decisivo.

Havíamos dito mais acima que, segundo o curso meramente natural do mundo, não é de esperar, devendo considerar-se impossível, a felicidade exatamente adequada ao valor moral e

que, portanto, a possibilidade do sumo bem só poderia, nesse ponto, ser admitida sob a suposição de um autor moral do mundo. Abster-me-ei, deliberadamente, de limitar este juízo às *condições* subjetivas de nossa razão, para fazer uso desta restrição só quando fosse melhor determinado o modo de sua adesão. Com efeito, a mencionada impossibilidade é *apenas subjetiva*, ou seja, a nossa razão tem como *impossível para ela* tornar concebível, segundo um mero curso natural, uma conexão tão exatamente adequada e toda conforme a um fim, entre as ocorrências do mundo, que sucedem segundo leis distintas; contudo, como em todo o resto a natureza se conforma ao fim, não pode ela também demonstrar, isto é, expor suficientemente, por meio de causas objetivas, a impossibilidade dessa finalidade segundo leis naturais universalizadas.

Agora, porém, entra em jogo o fundamento de decisão de outra espécie para decidir, diante da vacilação da razão especulativa. O mandato de fomentar o sumo bem está objetivamente fundamentado (na razão prática), e a possibilidade do mesmo, em geral, é do mesmo modo objetivamente fundamentada (na razão teórica, que nada objeta em contrário). Mas a razão não pode decidir objetivamente de que modo devemos representar essa possibilidade: se segundo leis universais da natureza, sem um sábio regedor que a presida, ou apenas sob a

pressuposição da existência do mesmo. Aqui, agora, vemos apresentar-se uma condição *subjetiva* da razão: a única maneira teoricamente possível para ela e, ao mesmo tempo, a única forma conveniente para a moralidade (que se encontra debaixo de uma lei *objetiva* da razão) conceber a exata concordância do reino da natureza com o reino da moralidade, como condição da possibilidade do sumo bem. Entretanto, sobrevém aqui uma condição *subjetiva* da razão (mas só no referente à razão prática) e, ao mesmo tempo, encontramos ao nosso alvitre o modo como queremos conceber o sumo bem, de forma que um livre interesse da razão pura prática pode decidir pela aceitação de um sábio criador do mundo, resultando disso, portanto, que o princípio que determina o nosso juízo em relação a isso é certamente *subjetivo*, como exigência, mas, ao mesmo tempo, como meio de fomentar aquilo que é *objetivamente* (praticamente) necessário: o fundamento de u'a máxima do assentimento no sentido moral, isto é, de *uma fé racional prática pura*. Esta fé, portanto, não é ordenada, mas sim derivada da disposição moral de ânimo como uma determinação espontânea de nosso juízo em admitir aquela existência e colocá-la, além disso, como base do uso da razão, determinação essa que é livre e consciente para o propósito moral (mandato), sendo, também, concordante com a exigência

teorética da razão; por conseguinte, nos que forem moralmente bem intencionados, embora esta fé possa vacilar com freqüência, nunca poderá fazê-los resvalar para a incredulidade.

IX
DA PROPORÇÃO DA FACULDADE DE CONHECER, SABIAMENTE COADUNADA À DETERMINAÇÃO PRÁTICA DO HOMEM

Se a natureza humana está determinada a aspirar o sumo bem, devemos admitir também que a medida das suas faculdades de conhecimento, principalmente na relação destas faculdades entre si, seja convenientemente adequada a essa finalidade. Mas a crítica pura *especulativa* demonstra a dilatada insuficiência da mesma para resolver, de conformidade com o fim, os mais importantes problemas que lhe são propostos, embora não ignore as indicações naturais e não desprezíveis dessa mesma razão, nem os grandes passos que ela possa articular para acercar-se dessa finalidade grandiosa que lhe é proposta e que, todavia, nunca alcança por si mesma, nem que o seja com o ajutório de um maior conhecimento da natureza. Neste caso, parece que a natureza, ao prover-nos de uma faculdade necessária para a nossa finalidade, exerceu um papel de madrasta.

Supondo todavia que tivesse sido neste ponto favorável ao nosso desejo e que nos conferisse

aquela capacidade de penetração ou de luzes que de bom grado quiséramos possuir, de cuja posse muitos *imaginam* estar, qual seria a conseqüência disso, segundo todas as aparências? A menos que ao mesmo tempo toda a nossa natureza não se houvesse transformado, as *inclinações* às quais, nesse ponto, sempre cabe a primeira palavra, reclamariam primeiramente a sua satisfação e, unidas à reflexão racional, a satisfação máxima possível e contínua sob o nome de *felicidade*; logo se manifestaria a lei moral para manter as mesmas nos seus limites convenientes, incluindo-se nisso a submissão de todas elas em conjunto a um fim superior que não leve em conta qualquer inclinação. Contudo, em lugar de observar-se agora a luta que a disposição moral de ânimo deve sustentar com as inclinações, na qual, após alguns revezes adquirimos, entretanto, pouco a pouco, a fortaleza moral da alma, divisaríamos, permanente, ante os nossos olhos, *Deus* e a *eternidade* com a sua *terrível majestade*, pois o que podemos demonstrar completamente vale para nós, em relação à certeza, tanto quanto nos asseguram os nossos próprios olhos. A transgressão da lei seria, imediatamente, evitada; o mandato seria cumprido; *mas* como a disposição de ânimo por meio da qual devem ocorrer as ações não pode ser introduzida em nós por nenhum mandato e, por outro lado, o aguilhão da atividade está aqui sempre à mão e é

externo, prescindindo a razão de qualquer esforço para recolher diante de tudo isso, por meio da representação viva da dignidade da lei, as forças mediante as quais possa resistir às inclinações, a maior parte das ações consoantes à lei ocorreriam por temor, poucas por esperança e nenhuma por dever, não existindo, nesse caso o valor moral das ações, do qual não só depende o valor do indivíduo e até o do mundo aos olhos da suprema sabedoria. A conduta do homem, enquanto durasse a sua natureza e tal como é hoje, resultaria em mero mecanismo, como ocorre no teatro de fantoches, onde todos *gesticulariam* perfeitamente bem, mas *vida* alguma nas figuras se encontraria. Como somos constituídos de um modo bem distinto desse, só podemos, ainda mesmo diante de todos os esforços da nossa razão, ter acerca do futuro uma perspectiva sobremodo obscura e equívoca. O regente do mundo, embora nos faculte conjecturas a sua existência e a sua majestade, não nos deixa vê-la nem demonstrá-la claramente; mas, por outro lado, em nós, a lei moral, sem nada prometer nem ameaçar algo com segurança, exige o nosso respeito desinteressado e, além disso, quando esse respeito se eleva a ativo e dominante, então, só por isso, vem facultar-nos perspectivas no reino do suprasensível, embora só mediante um débil vislumbre; por isso, pode haver uma verdadeira disposição moral de ânimo consagrada

imediatamente à lei, por isso, também, pode a criatura racional chegar a ser digna de participar do sumo bem, na proporção adequada ao valor moral de sua pessoa e não simplesmente na relativa às suas ações. Desse modo, portanto, também poderia ser exato o que nos ensina suficientemente o estudo da natureza e do homem, isto é: que a sabedoria impenetrável, por meio da qual existimos, não é menos digna de veneração por aquilo que nos negou do que pelo que nos concedeu.

SEGUNDA PARTE
da

Crítica da Razão Prática

METODOLOGIA DA RAZÃO PURA PRÁTICA

Por metodologia da razão pura *prática* não se deve entender o modo (tanto na reflexão como na exposição) de proceder com princípios puros práticos, em relação a um conhecimento científico dos mesmos, o que se denomina, além disso, no conhecimento *teórico*, método propriamente dito (pois o conhecimento vulgar necessita de um modo, porém, a ciência de um *método*, isto é, um processo *por princípios* da razão, mediante o que apenas o múltiplo de um conhecimento pode chegar a ser um *sistema*). Neste caso, entretanto, devemos entender por metodologia principalmente o modo como se pode proporcionar às leis da razão pura prática um acesso ao ânimo do homem, incutindo-lhe *influência* sobre as suas máximas, ou seja, para tornar *subjetivamente* prática a razão objetivamente prática.

Pois bem: é evidente que os princípios determinantes da vontade, que tornam por si mesmos propriamente morais as máximas, dando-lhes um valor moral, a representação imediata da lei e a observância objetivamente necessária da mesma, como dever, têm de ser representados como os verdadeiros móveis da

ação, porquanto, de forma diversa, seria observada a *legalidade* das ações mas não a *moralidade* das intenções. Não é porém tão evidente, sendo até inverossímil, à primeira vista, que também subjetivamente aquela representação da virtude pura possa ter, sobre o ânimo do homem, também subjetivamente, *mais poder* e dar-lhe um motor muito mais forte ainda para realizar aquela *legalidade* das ações e produzir decisões mais enérgicas, de forma a preferir a lei no seu respeito, sobre qualquer outra coisa que possa resultar de todas as soluções oriundas do reflexo dos prazeres e, em geral, de tudo o que se possa computar à felicidade, ou também às ameaças de dores e de males. Contudo isso acontece, e se a natureza humana não estivesse assim constituída, jamais um modo de representar a lei mediante circunlóquios e meios de recomendação poderia produzir a moralidade da intenção.

Tudo seria hipocrisia pura, a lei se tornaria odiada e até desacatada, obedecendo-se a mesma apenas por considerações de proveito próprio. A letra da lei (legalidade) surgiria em nossas ações, mas o espírito da mesma não repontaria em nossas intenções (moralidade); e como nós por muito que nos esforcemos, não podemos nos desfazer de todo da razão em nosso juízo, teríamos que aparecer inevitavelmente ante os nossos próprios olhos como indignos, homens

réprobos não obstante tratássemos de nos manter sem prejuízo em face dessa humilhação, perante o tribunal íntimo, regozijando-nos nos prazeres que uma lei natural ou divina, aceita por nós, conglobasse, baseada em nossa crença demente com a máquina de sua polícia, regulada somente segundo o que se faz, sem preocupar-se com os fundamentos motores por meio dos quais se opera.

Em verdade não se pode negar que, para fazer entrar no caminho do bem moral uma alma inculta ou degradada, seja necessário prepará-la, atraindo-a com a perspectiva da vantagem pessoal ou intimidando-a mediante abantesma; mas, apenas estes mecanismos, estes recursos tenham produzido algum efeito, então há necessidade de mostrar à alma o motivo moral em toda a sua pureza, porque não somente este motivo é o único que pode fundar um caráter, um modo prático e coerente de pensar segundo máximas invariáveis, mas ainda porque ensina ao homem sentir a sua própria dignidade, dá ao ânimo uma força que ele mesmo não esperava, para desfazer-se de toda a dependência sensível enquanto esta quer ser predominante e para encontrar na independência de sua natureza inteligível, e na grandeza de alma a que é destinado, uma farta compensação do sacrifício que realiza.

Vamos, portanto, demonstrar mediante observações que cada um pode fazer que esta propriedade do nosso ânimo, esta receptividade de um puro interesse moral e, por conseguinte, a força motriz da representação pura da virtude, quando se coloca convenientemente no coração humano, é o motor mais poderoso para o bem e, tratando-se da duração e da pontualidade na observância das máximas morais, o motor único. Com este propósito devemos recordar ao mesmo tempo que se estas observações demonstram só a realidade desse sentimento, mas não a melhoria moral por ele realizada, isso não prejudica em nada o único método, que consiste em fazer das leis objetivamente práticas da razão pura, por meio de mera representação pura do dever, leis subjetivamente práticas. Não tendo este método nunca sido posto em ação, não pode a experiência demonstrar nada de seu êxito; pode-se, apenas, exigir as provas da receptividade nos objetivos em que assenta. Vou expô-las sucintamente e gizar em poucos traços o método apto para fundamentar e cultivar as verdadeiras intenções morais.

Considerando o desenrolar de uma conversação em sociedade mista, que não se componha apenas de sábios e de polemistas, mas de homens de negócios e de mulheres, observaremos que além do anedotário e da ironia, o raciocínio tem também o seu lugar no diálogo,

porquanto a anedota, que para ter interesse deve encerrar alguma novidade, logo se esgota, e o chiste se torna insípido. Mas entre todos os raciocínios não há nenhum que seja tão bem acolhido entre pessoas para as quais, por outro lado, toda a discussão sutil logo causa um profundo fastio, que melhor anime uma sociedade do que aquele que versa sobre o *valor moral* desta ou daquela ação e tem por objeto decidir acerca do caráter de alguma pessoa. Aqueles para quem tudo o que é sutil e amaneirado nas questões teóricas, tendo-as como secas e desagradáveis, logo se intrometem na conversação quando se trata de julgar o valor moral de uma ação boa ou má; e no concernente à imaginação timbram em salientar o que possa rebaixar a pureza da intenção e, por conseguinte, o grau de virtude da mesma, ou pelo menos torná-las suspeita, colocando nesse propósito uma exatidão, uma finura, uma sutilidade que nunca se poderia esperar delas, tratando-se de um objeto de especulação. Nesses juízos pode-se ver amiudadamente o reflexo do caráter da pessoa que julga as outras. Algumas há que parecem mais inclinadas, exercendo a sua jurisdição de preferência sobre mortos, a defender contra todos as acusações humilhantes o que nas mesmas possa haver de bem, protegendo o valor moral total da pessoa contra a acusação de simulação ou de maldade velada; outras, de modo inverso,

são propensas à pesquisar os motivos dessa acusação com o fito de impugnar esse valor. Não se pode todavia atribuir a estes últimos a intenção de tirar toda a virtude nos exemplos que se narram dos homens, para fazer dela um nome vazio; trata-se geralmente de uma boa intenção a que os torna severos na apreciação do valor moral das ações. Julgam em virtude de uma lei que não admite tergiversações e que, tomada a modo de exemplos, por termo de comparações, rebaixa em muito toda essa nossa presunção nas coisas morais, não exemplificando apenas a modéstia, mas fazendo-a sentir a todo aquele que a examine com uma penetração aguda de si mesmo. Em muitos casos porém nos é dado observar que os defensores da pureza da intenção nos exemplos citados, querem apagar na mesma até a mínima das manchas que possam salpicar o fundamento motor da ação onde assentam em seu favor a aparência de retidão, fazendo-o porque se for negada a verdade de todos os exemplos e repelida a pureza na virtude humana, acabaria esta sendo considerada como uma quimera e, conseqüentemente, todo o esforço para consegui-la resultaria menosprezado como afetação supérflua e presunção enganosa.

Não sei porque os educadores da juventude não fizeram há mais tempo uso dessa tendência da razão em empreender com satisfação o exame mais sutil das questões práticas propostas e

porque, depois de ter posto como base um catecismo meramente moral, não rebuscaram nas biografias antigas e modernas para dispor de documentos dos deveres prepostos, mediante os quais, principalmente comparando ações semelhantes em circunstâncias diversas, poriam em jogo o juízo dos seus educandos no discernimento do maior ou menor conteúdo moral dessas ações. Concluiriam logo com isso que, inclusive a primeira juventude, ainda não amadurecida para a especulação, logo se torna muito mais perspicaz e, além disso, chega a interessar-se diante do sentido que possui do progresso de sua faculdade de julgar.

Outra coisa ainda mais importante podem esperar, mediante a certeza de que o exercício freqüente de conhecer a boa conduta em toda a sua pudera e de aprová-la, assim como também de observar, compungidos ou reprovantes, o mínimo deslize da mesma, embora até então se realize apenas como um mero jogo do juízo, no qual as crianças competirão entre elas, deixando uma impressão duradora, por um lado de alto respeito e por outro de repulsa, podendo constituir-se assim, para a vida, no futuro, uma excelente base de retidão mediante o mero costume de considerar amiudadamente tais ações como dignas de aplausos ou de censura. Desejo apenas que se omitam os exemplos das ações denominadas *nobres* (super-meritórias) das quais

os nossos escritos sentimentais estão repletos e que se referem em tudo ao dever e ao valor a que um homem pode e deve atingir, julgando-se a seus próprios olhos um homem que tem a consciência de nada haver infringido, porquanto essas aspirações de uma perfeição inacessível só produzem heróis de novela os quais, buscando com ufania uma grandeza imaginária, esquecem da observância da obrigação comum e corrente, a qual lhes parece demasiado insignificante (17).

Contudo, se perguntarmos em que consiste propriamente a moralidade *pura*, que nos deve servir de pedra de toque para julgar do valor moral de toda a ação, sou forçado a confessar que só os filósofos podem tornar duvidosa a resolução desta questão, porque na razão humana comum está decidida há longo tempo, não por fórmulas gerais e abstratas, mas por um uso constante, como a distinção entre a mão direita e a esquerda. Vamos, portanto, antes de tudo mostrar com um exemplo o caráter distintivo da virtude pura e, supondo o exemplo proposto ao juízo de um menino de dez anos, veremos se este menino, por si mesmo e sem auxílio de seu mestre, deveria julgar necessariamente assim.

Narrai a história de um homem honrado a quem se pretenda comover para que auxilie a caluniadores de uma pessoa inocente, mas sem prestígio (como, por exemplo, Ana Bolena,

acusada por Henrique VIII, rei da Inglaterra). Oferecem ao mesmo grandes vantagens, como sejam ricos presentes ou uma posição de destaque, e ele os recusa. Esta conduta excitará assentimento e aplausos no ânimo do ouvinte, porque se trata de vantagens. Suponde, porém, que se chegou às últimas ameaças. Em meio dos difamadores, estão os seus melhores amigos, que lhe recusam agora a sua amizade; os seus parentes próximos, que ameaçam deserdá-lo (ele, que é falho de recursos); indivíduos poderosos que podem persegui-lo e mortificá-lo em qualquer condição ou lugar; um príncipe que ameaça de tirar-lhe a liberdade e a própria vida. Mas, para que extravase a medida do sofrimento e para fazer-lhe sentir também a dor que só um coração moralmente bom possa sentir intimamente, afigure-se a família ameaçada pela extrema miséria e necessidade, *suplicando-lhe que ceda*; pode-se também imaginar o mesmo, apesar de honesto, contudo impressionável aos sentimentos da compaixão e aos da sua própria miséria, num momento em que não desejaria ter jamais vivido este dia que o submete a tão rude dor, fiel, entretanto, a seu propósito de honradez, sem qualquer vacilação ou dúvida. Então o jovem ouvinte vai se elevando gradativamente da simples aprovação à admiração, desta ao assombro e, finalmente, à maior veneração e ao vivo desejo de poder ser ele esse homem (embora

não em tal situação). A virtude, todavia, tem nesse caso muito valor porque custa tanto e não porque traga alguma vantagem. Toda a admiração e o próprio esforço para assemelhar a este caráter, assenta aqui plenamente na pureza do princípio moral, o qual não pode ser representado ou destacar-se com evidente clareza sem separar dos móveis da ação tudo o que os homens possam computar à felicidade. Desse modo a moralidade tem tanto mais força sobre o coração humano quanto mais pura a mostramos. Disso resulta que se a lei moral, se a imagem da santidade e da virtude deve exercer alguma influência em nossa alma, não poderá fazê-lo senão enquanto se apresente com um móvel puro e despido de toda a consideração de interesse pessoal, porque é sobretudo na desgraça que mostra toda a sua dignidade. Tudo aquilo cuja ausência fortaleça o efeito de uma força motriz deve ser tido como um obstáculo. Por conseguinte, todo o misto de móveis que resultem da própria felicidade constituem um obstáculo na influência da lei moral sobre o coração humano. Além disso eu sustento que até naquela ação que merece admiração, se não se supõe outro motivo além da consideração do dever, este respeito à lei agirá mais fortemente sobre a alma do ouvinte, que poderá nutrir uma espécie de pretensão íntima à grandeza de ânimo, aos sentimentos nobres e meritórios, e que, conseqüentemente, é o

dever e não o mérito o que produz sobre a alma não apenas a mais determinada influência, mas ainda, se estiver representado na verdadeira luz de sua invulnerabilidade, a mais penetrante.

Em nossos dias, quando se espera, com sentimentos ternos e compassivos, além de outras pretensões de alto voejar, todas elas vaidosas e que mais debilitam do que fortificam o coração, melhor influir sobre o ânimo do que com a representação seca e severa do dever, que mais se coaduna à imperfeição da natureza humana e a seus progressos no caminho do bem, urge mais do que nunca a referência a este método. Apresentar como um exemplo aos meninos ações que se inculcam de nobres, generosas e meritórias com o escopo de interessar-lhes entusiasmo, é processo inteiramente contrário à finalidade proposta. Como não estão eles ainda suficientemente adiantados na observância do dever mais comum e até na exata apreciação dos mesmos, a sua imaginação resulta fantasiosa e sonhadora. Ainda mesmo na parte mais instruída e experimentada da humanidade, este pretenso meio, quando não é funesto, produz qualquer efeito moral apreciável sobre o ânimo como se desejava alcançar através do mesmo.

Todos os *sentimentos*, especialmente aqueles que têm de produzir tão extraordinário esforço, devem fazer o seu efeito no momento de sua

veemência e antes que eles se abrandem, pois de outro modo não são eficazes; porque o coração torna naturalmente a seu movimento vital, moderado e natural, caindo em seguida na tibieza que antes lhe era própria, porque se conseguiu excitá-lo um instante mas não fortalecê-lo. Os *princípios* têm que estabelecer-se sobre conceitos; sobre outros fundamentos só se elevam movimentos passageiros que não podem proporcionar à pessoa qualquer valor moral, nem mesmo a confiança em si mesmo, sem a qual a consciência de seu estado moral de ânimo e de seu caráter, supremo bem do homem, não pode efetivar-se. Pois bem: para que estes conceitos sejam subjetivamente práticos, não devem ser aplicados de forma que do seu uso resultem motivos de admiração ou de estima para a humanidade, mas que devem ser considerados em sua representação no que se relacionam com o homem e para o seu uso individual. Esta lei, embora se nos apresente sob um aspecto verdadeiramente respeitável, não produz contudo a atraente impressão com que nos proporcionaria se pertencesse ao elemento a que o homem está naturalmente habituado, mas o obrigaria a abandonar amiudadamente, não sem pouca abnegação, aquela inclinação, e a entregar-se a outra, mais elevada, na qual só se pudesse manter com dificuldade, dominado por um inconstante temor de retrocesso. Numa palavra, a

lei moral exige a sua observância por dever e não por uma predileção ou por amor do dever, o que não se deve nem se pode supor.

Seja-me permitido ver agora no exemplo seguinte se na representação de uma ação nobre e magnânima há uma força de impulsão interna mais poderosa que opere sobre o móvel subjetivamente, do que se esta só representasse como dever, em relação com a severa lei moral. A ação pela qual alguém, com o maior perigo, trata de salvar náufragos, o que acaba por sacrificar-lhe a vida, pode ser computada por um lado ao dever, mas por outro, na sua maior parte, como uma ação meritória; mas a nossa estimativa por essa ação resulta muito diminuta quando analisamos o conceito do dever *para consigo mesmo*, que aqui parece ser desprezado. O generoso sacrifício da vida pela pátria é mais decisivo; mas embora se trate de um dever perfeito consagrar-se por si mesmo e imponderadamente a esse fim, pode-se ter algum escrúpulo relativamente a isso, não tendo a questão em si toda a força de um modelo e o estalão para imitar-se. Trata-se porém de um dever rigoroso, cuja violação fere a lei moral considerada em si mesma e independente de toda a consideração acerca do bem humano, de um atentado à sua santidade (deveres estes que soem ser chamados deveres para com Deus, porque incluímos neles o ideal da santidade em

substância); consagramo-nos então à sua observância, com sacrifício de tudo o que possa ter algum valor para a mais íntima de todas as nossas inclinações, por perfeita que seja a sua estima, julgando o nosso ânimo fortalecido e elevado mediante esse exemplo, porque no mesmo vemos de quanto é capaz a natureza humana, não obstante tudo quanto nela mesma se possa opor a esse móvel. Juvenal propõe um exemplo desse teor seguindo uma gradação apropriada a fazer sentir vivamente ao leitor a potência motora que reside na lei do dever como dever:

Esto bonus miles, tutor bonus,
arbiter idem
Integer; ambigusæ si quando
citabere testis
Incertæ que rei, Phalari sbicet
imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet
perjuria tauro:
Summum crede nefas animam
præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere
causas (18)

Se introduzíssemos em nossa ação algo de lisongeiro acerca da idéia do mérito, então o móvel ficaria confundido com o amor próprio; há portanto um apoio por parte da sensibilidade. Por

outro lado, tudo subordinar à idéia da santidade do dever e nutrir a consciência de que se *pode* por reconhecê-lo a nossa própria razão como mandato seu, proclamando que se *deve* fazê-lo, significaria elevar-se, por assim dizer, muito acima do mundo sensível. É nessa consciência da lei que se situa, inseparavelmente da mesma, o móvel de uma faculdade que *domina a sensibilidade*, embora nem sempre com o efeito desejado; mas a realização exata desse efeito nos é dado esperar quando, mediante freqüentes ensaios e exercícios de seu uso, inicialmente escassos, faculta-nos a esperança de sua realização, produzindo pouco a pouco em nós um interesse maior, embora puramente moral.

Vê-se portanto que o método se desenrola do seguinte modo: Primeiro se trata só de fazer com que o juízo, por meio de leis morais, venha a ser ocupação natural paralela a todas as ações que nos são próprias, sem contudo perder de vista as ações livres alheias, de forma a chegar ser, por assim dizer, um costume que se fortifique em nossa faculdade de julgar, inquirindo, cada vez com maior penetração e antes de qualquer outra coisa, se a ação está objetivamente *conforme à lei moral* e a que lei. Distinguimos nisso a atenção àquela lei que só nos é dado proporcionar pelo *princípio* da obrigação daquela outra que é de fato *obrigatória* (*leges obligandi a legibus obligantibus*) como, por exemplo, a lei que manda aliviar a

penúria do homem e o direito desse mesmo homem; a última prescreve deveres essenciais, enquanto a primeira exige deveres acidentais, podendo cada um capacitar-se assim dos diferentes deveres que coincidem na mesma ação. Outro ponto acerca do qual se torna necessário chamar a atenção, é a questão de saber se a ação se realizou também (subjetivamente) *prismada, na lei moral* e, conseqüentemente, se está enquadrada na sua máxima; se possui, como fato, a exatidão moral, e se teve, como intenção, um verdadeiro moral. Não resta dúvida de que este exercício e a consciência da cultura que resulta de nossa razão quando formula os seus juízos, atendo-se somente ao prático, deva produzir paulatinamente em nós algum interesse para com a lei que rege a nossa razão e, por conseguinte, as nossas ações moralmente boas, porque, por fim, acabamos por amar aquilo que consideramos como fator principal de conhecimentos amplos no uso mais extenso de nossas faculdades cognoscitivas, extensão esta que devemos precisamente e de forma especial àquilo onde encontramos a exatidão moral, porquanto nessa ordem de coisas podemos encontrar a razão perfeitamente enquadrada nos seus limites quando pode determinar *a priori*, segundo certos princípios, o que deva ocorrer. Desse modo acaba um observador da natureza por afeiçoar-se aos objetos que de começo

repugnam aos seus sentidos, ao descobrir nos mesmos a grande finalidade de sua organização, alimentando assim nessas pesquisas a sua razão. Leibnitz, por exemplo, depois de ter examinado cuidadosamente um inseto ao microscópio, tornou a colocá-lo cuidadosamente na folha onde o encontrara, porque, tendo-o instruído, e portanto proporcionado um benefício, resultara credor de sua gratidão.

Mas esta preocupação de julgar, que nos faz perceber o desenvolvimento de nossas faculdades cognoscitivas, não representa ainda o interesse que se une às ações quando descobrimos a moralidade das mesmas. Apenas faz com que alguém se entretenha com satisfação em formular juízos sobre essa ação, dando à virtude ou ao modo de pensar, segundo leis morais, uma forma de beleza que admiramos, mas que nem por isso a buscamos (*laudatur et alget*). Acontece o mesmo quando, considerando tudo aquilo que produz subjetivamente em nós uma espécie de consciência da harmonia que existe entre as nossas faculdades representativas, na qual encontramos inteiramente fortalecida a nossa faculdade de conhecer (entendimento e imaginação), determina uma satisfação, que pode ser comunicada aos demais, mas que nos torna indiferentes à existência do próprio objeto, considerando-o apenas como a oportunidade de conhecer a índole e a disposição de dotes que se

elevam em nós sobre a *natureza animal*. Agora entra em ação o *segundo* exercício, o qual terá como objeto atrair, mediante a representação escorreita da intenção moral que encerram os exemplos, a atenção sobre a pureza da vontade, acima de tudo como perfeição negativa da própria vontade, porquanto em uma ação realizada por dever não exercem qualquer influência os móveis da inclinação, como fundamento da determinação, donde resulta que a atenção do discípulo se focaliza sobre a consciência da sua *liberdade*, embora esta renúncia às inclinações se assemelha à primeira vista uma espécie de sensação inicial de dor. Logo, quando o discípulo se vê alijado da coação das verdadeiras necessidades, perceberá então uma espécie de libertação da multiplicidade amargurosa em que o envolvem todas essas necessidades, tornando-se assim o espírito sensível às mostras de contentamento advindas de outras fontes, inteiramente diversas. O coração fica portanto livre e aliviado do peso que o oprime sempre ocultamente, quando nas resoluções puramente morais, cujos exemplos se propõem, vê o homem deparar-se-lhe uma faculdade interior, que ele mesmo, além disso, não conhece bem: *a liberdade interna* de libertar-se da impetuosa violência das inclinações até o ponto em que nenhuma, nem mesmo a que nos for mais cara, possa influir sobre uma resolução na qual se faz mister o uso

de nossa razão. Suponhamos, por exemplo, um caso em que só eu saiba que a culpa me cabe, no qual a minha confissão espontânea e a espectativa da satisfação em reparar a mesma se encontrem em oposição na vaidade, no interesse próprio e até na antipatia não ilegítima que sinto por esse indivíduo, cujo direito lesei, oposição que se torna tenaz; todavia, se posso vencer todas essas dúvidas, então fica patente aí a consciência das inclinações e das circunstâncias felizes, além da possibilidade de bastar-se a si mesmo, que sempre me resulta proveitosa sob outros aspectos. Resultará disso que a lei do dever, no valor positivo que a observância da mesma nos faz sentir, encontrará fácil acesso em nosso recôndidto, graças ao *respeito para com nós mesmos*, que se origina na consciência da nossa liberdade. Se este respeito for bem estabelecido, se o homem não teme nada tanto quanto encontrar-se diante de seus próprios olhos em exame de consciência desprezível e repugnante, pode agora fundamentar-se sobre este sentimento todas as boas disposições morais, porque isso constitui a melhor custódia, talvez a única capaz de impedir que instintos pouco nobres, capazes de corrupção, penetrem no ânimo.

Não quis indicar aqui senão as máximas mais generalizadas da metodologia de uma doutrina para o método da educação e da prática moral. Como a multiplicidade dos deveres exigia para

cada classe dos mesmos outras determinações especiais, e isso constituiria um assunto sobremodo extenso, se me excusará se eu, em um trabalho como este, que é apenas um exercício preliminar, exponha tão somente pontos fundamentais.

CONCLUSÃO

Duas coisas enchem o ânimo de crescente admiração e respeito, veneração sempre renovada quanto com mais freqüência e aplicação delas se ocupa a reflexão: *por sobre mim o céu estrelado; em mim a lei moral*. Ambas essas coisas não tenho necessidade de buscá-las e simplesmente supô-las como se fossem envoltas de obscuridade ou se encontrassem no domínio do transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as diante de mim, coadunando-as de imediato com a consciência de minha existência. A primeira começa no lugar que eu ocupo no mundo exterior sensível e congloba a conexão em que me encontro com incalculável magnificência de mundos sobre mundos e de sistemas, nos tempos ilimitados do seu movimento periódico, do seu começo e da sua duração. A segunda começa em meu invisível eu, na minha personalidade, expondo-me em um mundo que tem verdadeira infinidade, porém que só resulta penetrável pelo entendimento e com o qual eu me reconheço (e, portanto, também com todos aqueles mundos visíveis) em uma conexão universal e necessária, não apenas contingente, como em relação àquele outro. O primeiro espetáculo de uma inumerável

multidão de mundos aniquila, por assim dizer, a minha importância como *criatura animal* que tem que devolver ao planeta (um mero ponto no universo) a matéria de que foi feito depois de ter sido dotado (não se sabe como) por um curto tempo, de força vital. O segundo, por outro lado, realça infinitamente o meu valor como inteligência por meio de minha personalidade, na qual a lei moral me revela uma vida independente da animalidade e também de todo o mundo sensível, pelo menos enquanto se possa inferir da determinação consoante a um fim que recebe a minha existência por meio dessa lei que não está limitada a condições e limites desta vida, mas, pelo contrário, vai ao infinito.

Mas admiração e respeito podem incitar à investigação sem, contudo, suprir a sua falta. Que se deve pois fazer para instaurá-la de uma forma útil e adequada à elevação do objeto?

Os exemplos, aqui, podem servir de advertência mas, também, de modelo. A consideração do mundo começou pelo mais fulgurante espetáculo que se possa apresentar aos sentidos do homem e que ao seu entendimento seja facultado abraçar na mais ampla das suas extensões, terminando pela astrologia. A moral começou com a mais nobre propriedade da natureza humana, cujo desenvolvimento e cultura se encaminham a uma

utilidade infinita, terminando pelo misticismo ou na superstição. Assim ocorre em todos os ensaios, ainda que rudes, nos quais a parte dominante do assunto depende do uso da razão, porque tal uso não se adquire por si só mediante exercício freqüente, como ocorre com o uso dos pés, sobre tudo o que seja relativo a propriedades que não se deixem expor tão imediatamente na experiência ordinária. Mas assim que, embora tarde, chegue a ter potencialidade a máxima de refletir de antemão todos os passos que a razão se propõe articular, não deixando seguir tal máxima senão dentro do roteiro de um método previamente examinado, imprimir-se-á ao juízo do edifício do mundo uma diretriz totalmente diversa, obtendo-se então, por meio desta, um resultado incomparavelmente mais feliz. A queda de uma pedra e o movimento de uma funda, analisados nos seus elementos e nas forças por eles exteriorizadas, quando tratados matematicamente, produzem, em seu final, essa concepção do mundo, clara e imutável para todo o futuro, que pode esperar ampliar-se com observações progressivas, sem o temor de qualquer retrocesso.

Empreender esse mesmo caminho no estudo das disposições morais da nossa natureza é coisa que esse exemplo pode aconselhar-nos, dando-nos a esperança de idêntico feliz êxito. Temos à mão os exemplos do juízo moral da razão.

Devemos, portanto, analisá-los nos seus conceitos elementares, empreendendo por falta de *matemáticas*, um processo semelhante ao da *química*, o da separação entre o empírico e o racional que pode encontrar-se nesse particular, isso por meio de repetidos ensaios sobre o entendimento humano ordinário, podendo conhecer a ambos *puros* e saber com segurança o que pode produzir cada um por si mesmo, impedindo, assim, ora o erro de um juízo, embora tosco e sem tirocínio, e, em parte (o que é mais necessário ainda) as tiradas geniais que, como sói acontecer aos adeptos da pedra filosofal, prometem, sem investigação metódica nem conhecimento da natureza, tesouros imaginários, sem qualquer apreço pelos verdadeiros. Uma só palavra: a ciência (procurada mediante a crítica e conduzida com método) é a porta exígua que conduz à *doutrina da sabedoria*, se entendermos esta não apenas pelo que se *deve fazer*, mas pelo que deve servir de fio condutor aos *mestres* para explanar bem e com pleno conhecimento o caminho da sabedoria, que todos devem seguir, preservando os outros dos erros, ciência esta que deve ser custodiada pela filosofia, não devendo o público tomar parte em tão sutil investigação, embora deva participar com vivo interesse nas *doutrinas* que possam surgir, depois dessa elaboração, com uma clareza meridiana.

Notas

As notas foram renumeradas para conversão para eBook.

(1) – Para que alguém não julgue encontrar aqui inconsequências, pelo fato de agora denominar a liberdade condição da lei moral e logo mais, neste mesmo tratado, afirmar-se que a lei moral é a condição sob a qual podemos adquirir consciência da liberdade, quero lembrar aqui apenas que a liberdade é indubitavelmente a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade. Se a lei moral não fosse, em nossa razão, pensada anteriormente com clareza, não poderíamos nunca julgarmo-nos como autorizados a admitir alguma coisa tal como é a liberdade (ainda quando esta não se contradiz). Mas se não houvesse qualquer liberdade, de forma alguma poderia a lei moral encontrar-se em nós.

(2) – Horácio. Sát., I, 1-19.

(3) – A união da causalidade como liberdade, com a causalidade como mecanismo natural, afirmando-se aquela como meio de lei moral e esta por meio da lei natural, num único e mesmo sujeito, o homem, é impossível sem representar este como ser em si mesmo em relação à

primeira, e como fenômeno em relação à segunda, no primeiro caso na consciência pura, e, no segundo caso, na consciência empírica. Sem isso é inevitável a contradição em si mesma.

(4) – Um crítico que quis dizer alguma coisa em censura deste trabalho, acertou mais do que ele próprio pudesse crer, dizendo que não se expõe nele nenhum novo princípio da moralidade, mas apenas uma fórmula nova. Mas quem pretendia introduzir um novo princípio de toda moral, inventando esta, como se diria, pela primeira vez; Como se, antes dele, o mundo tivesse vivido sem que se soubesse o que fosse o dever, ou em erro constante acerca desse ponto! Mas aquele que sabe o que significa para o matemático uma fórmula que determine com toda a exatidão, sem erro, o que se deva fazer para solucionar um problema, não julgará que uma fórmula que desempenha tal função em consideração de todo o dever em geral, seja coisa insignificante ou supérflua.

(5) – Poderiam fazer-me a objeção seguinte: — Por que não explicaste também com antecedência o conceito da faculdade de desejar ou do sentimento de prazer? Contudo tal observação seria injusta, porque, com justiça, dever-se-ia pressupor essa explicação como referente à psicologia. Mas, na verdade, a definição poderia

estar ali disposta de tal forma que deslocasse o sentimento do prazer como base da determinação da faculdade de desejar (como também sói acontecer comumente); então, segundo isso, o princípio supremo da filosofia prática resultaria necessariamente empírico, coisa que todavia deve decidir-se antes de mais nada e que está cabalmente refutada nesta crítica. Por isso, quero dar aqui esta explicação tal como deve ser, para deixar sem resolver, ao começar, como é justo, este ponto controvertido. — Vida é a faculdade que possui um ser de agir segunda as leis da faculdade de desejar. A **faculdade de desejar** é a **faculdade** desse mesmo ser, **de ser, por meio de suas representações, causa da realidade dos objetos dessas representações. Prazer é a representação da coincidência do objeto ou da ação com as condições subjetivas da vida**, isto é, com a faculdade da **causalidade de uma representação em consideração da realidade do seu objeto** (ou da determinação das forças do sujeito para a ação de produzi-lo). Para a crítica dispenso os conceitos tomados da psicologia; o resto a própria crítica proporcionará. Percebe-se facilmente que a questão de saber-se se o prazer deve sempre ser situado à base da faculdade de desejar, ou se também, debaixo de certas condições, o prazer segue somente a determinação dessa faculdade, fica indecisa com essa explicação, pois a mesma se compõe

exclusivamente de notas do entendimento puro, isto é, categorias que não contêm nada de empírico. Tal corcunspecção é muito recomendável em toda a filosofia, se bem descuidada, entretanto, com freqüência, consistindo em não antecipar os seus julgamentos por meio de uma definição ousada, antes da análise completa do conceito, análise que freqüentemente só se alcança bem tarde. Também se observará em todo o decurso da crítica (tanto da razão teórica como da prática) que nele se encontram muitas ocasiões de completar numerosos defeitos da velha marcha dogmática da filosofia e de fazer desaparecer faltas que não se observam até quando se faz dos conceitos da razão um uso que se distende com o conjunto completo da mesma (*).
(*) Reportemo-nos ao texto: ...*als wenn man von Begriffen einem Gebrauch des Vernunft macht, der caufs Granze derselben.*

(6) – Bem mais do que aquela incompreensibilidade, temo, neste caso, que às vezes se interpretem mal algumas expressões que eu procurei focalizar com sumo cuidado, para não deixar falho o conceito a que se referem. Dessa forma, na tábua das categorias da razão prática, no título da moralidade, o permitido e o não permitido (prática-objetivamente possível e impossível), tem no uso corrente do idioma quase

o mesmo sentido que a categoria que os segue imediatamente, a do dever e o contrário ao dever; mas aqui deve significar o primeiro, aquele que está de acordo ou em contradição com o preceito prático meramente possível (como, v. gr., a solução de todos os problemas da geometria e da Mecânica); o segundo, o que está na mesma relação com uma lei que se confina realmente na razão em geral; e essa diferença de significação não é tão pouco totalmente estranha ao uso corrente do idioma, ainda que seja pouco freqüente. Assim, por exemplo, a determinado orador não é permitido forjar palavras ou construções novas; ao poeta isso é permitido até certo ponto: em nenhum desses casos se cogita do dever. A quem quer prejudicar-se na fama de orador, nada se pode impedir. Trata-se aqui somente da distinção dos imperativos como fundamento da determinação problemático, assertórico e apodítico. Da mesma forma, naquela nota em que coloquei, umas diante de outras, as idéias morais de perfeição prática segundo as diversas escolas filosóficas, distinguiu a idéia de sabedoria (Weisheit) da de santidade (Helligkeit), ainda que, no fundo e objetivamente, eu as declarasse idênticas. Mas naquele caso eu entendo por sabedoria aquela que o homem (o estóico) se arroga, isto é, subjetivamente, como uma qualidade ao homem atribuída. (Quiçá o termo virtude, usado com tanta freqüência pelo

estóico, pudesse melhor assinalar a característica da sua escola). Mas a expressão de um postulado da razão pura prática podia ainda ser a que mais ocasião de péssima interpretação oferecesse, se se entremeiasse com ela a significação que têm os postulados da matemática para, os quais levam em si mesmos verossimilidade apodítica. Estes todavia, postulam a possibilidade de uma ação cujo objeto se conheceu previamente, a priori, teoricamente, com certeza total, como possível. Aquele, por outro lado, postula a possibilidade de um objeto (Deus e a imortalidade da alma) inclusive por leis apodíticas práticas, portanto somente para uma razão prática; com efeito, essa certeza da possibilidade postulada não é de modo algum teórica, por conseguinte apodítica, isto é, não constitui uma necessidade conhecida em consideração do objeto, mas uma admissão necessária em consideração do sujeito, para o cumprimento de suas leis objetivas, mas práticas; é portanto apenas uma hipótese necessária. Para esta necessidade subjetiva, mas todavia verdadeira e incondicionada, da razão, não me foi possível encontrar melhor expressão.

(7) – Nomes que designam a filiação a uma seita levaram sempre consigo muita injustiça, como se disséssemos: N. é um idealista. Pois ainda que o mesmo não só admite por completo, mas insiste que, às nossas representações de coisas

exteriores, correspondem objetos reais de coisas exteriores, pretende, contudo, que a forma da intuição dos mesmos depende não deles, mas só do espirito humano.

(8) – As proposições que nas matemáticas ou na física se chamam práticas deveriam mais propriamente chamar-se técnicas. Efetivamente, nestas ciências, não se trata da determinação da vontade, limitando-se estas proposições a determinar as condições particulares da ação, ajustada a produzir um efeito, sendo, portanto, tão teoréticas como nas proposições referentes à relação da causa com o efeito. Donde se conclui: a quem convém o efeito convirá também a causa.

(9) – Kant – Fundamenta da Metafísica dos Costumes. "Biblioteca de Autores Célebres" – Vol. 7 – Edições e Publicações Brasil Editora S/A.

(10) – Contrasta esta lei com o princípio da nossa própria felicidade, princípio com o qual alguns pretendem fazer a base da moralidade, a qual equivaleria a reputar ajustado o ditame: Ama-te a ti mesmo sobre todas as coisas; mas a Deus e ao teu próximo, ama-os por amor de ti mesmo.

(11) – A convicção da imutabilidade das intenções no progresso para o bem, faz com que a criatura se tenha como impossibilitada para tanto. Por

isso mesmo, é que a doutrina cristã faz essa convicção derivar do próprio espírito que opera a santificação, isto é, do firme propósito e, assim, da consciência da perseverança no progresso moral. Mas também de uma forma natural, aquele que tem consciência de ter perseverado até o fim de sua vida no progresso para o bem e agido na verdade mediante fundamentos estritamente morais, pode ter direito a acariciar a suavizadora esperança, se não a certeza, de que em uma existência para além desta vida, ser-lhe-á dado permanecer no grau em que se encontra e que, embora diante de si e nesta vida, jamais tenha conseguido ser absoluta e exatamente justo, como, ainda, poderá esperar sê-lo, em que pese ao progresso de sua perfeição natural que aguarda no porvir e, com isso, também nos seus deveres, pode, contudo, nesse progresso, que, ainda quando seja concernente a um progresso situado no infinito, aspirar a um valor de posse para Deus, alentando a perspectiva de um bemaventurado porvir, porquanto é esta a expressão com a qual a razão indica um bem (Wohl) completo, independente de todas as causas contingentes do mundo, sendo, precisamente como a santidade uma idéia que só pode ser situada em um progresso infinito, não podendo, em sua totalidade, por conseguinte, ser alguma vez completamente alcançada pela criatura.

(12) – Considera-se comumente que os preceitos cristãos sobre a moral não levam qualquer vantagem no concernente à sua pureza sobre o conceito moral dos estóicos: mas a diferença entre ambas, todavia, é bem visível. O sistema estóico fazia da consciência da fortaleza da alma o eixo ao redor do qual devia girar toda a disposição moral de ânimo e, embora os partidários deste sistema falassem, em verdade, de deveres, determinando-os até muito bem, colocaram, não obstante a isso, os motores e o fundamento próprio de determinação da vontade em uma elevação do modo de pensar acima dos motores dos sentidos, inferiores e fortes apenas diante da debilidade da alma. A virtude era, portanto, entre eles, um certo heroísmo do sábio, que se eleva acima da natureza animal do homem, que se basta a si mesmo e que, embora prescreva deveres aos demais, está acima deles, não estando submetido a qualquer tentação de violar a lei moral. Mas nada disso poderiam ter feito se tivessem representado tal lei para si próprios com a pureza e a severidade com que o faz o preceito do Evangelho. Se eu entendo por uma idéia, uma perfeição, à qual nada pode ser dado de correlato na experiência, nem por isso são as idéias morais transcendentes em algo, isto é, tais que não possamos nunca determinar suficientemente nem mesmo o seu conceito, o que

é incerto quando lhes corresponde sempre um objeto, como ocorre com as idéias da razão especulativa, mas que servem, contudo, como protótipo da perfeição prática, de guia indispensável da conduta moral e, ao mesmo tempo, de medida de comparação. Convenhamos, se eu considero a Moral cristã sob o ponto-de-vista filosófico, surgiria, ao compará-la com as idéias das escolas gregas, do seguinte modo: – As idéias dos cínicos, dos epicúreos, dos estóicos e dos cristãos são: a simplicidade natural, a prudência, a sabedoria e a santidade. Em relação ao caminho para alcançá-las, distinguem-se uns dos outros os filósofos gregos, sendo que os cínicos consideravam suficiente para isso o entendimento comum humano, os outros só o caminho da ciência; ambos, portanto, só o uso das forças naturais. A moral cristã, ao estabelecer o seu preceito (como tem ele que ser), tão puro e falho de indulgência, tira do homem a confiança, pelo menos aqui na vida, de ser completamente adequado a ele; estabelece-o, todavia, de forma que se agirmos tão bem como está em nossa faculdade, podemos esperar que o que não estiver em nossa faculdade, dessa forma, chegar-nos-á de outra parte, saibamos ou não o modo. Aristóteles e Platão assim se distinguiam; só em consideração à origem de nossos conceitos morais.

(13) – A propósito disso e para dar a conhecer o caráter próprio desses conceitos, observamos apenas que quando se atribuem a Deus diversas propriedades cuja qualidade também é adequada às criaturas, salvo que nele alcançam um grau mais elevado tanto umas como outras, como, por exemplo, o poder, a ciência, a presença, a bondade infinita, etc., existem, contudo, três que, exclusivamente e sem nenhuma adição de grandeza, são atribuídas a Deus, todas as três morais: Ele é o único santo, o único bemaventurado e o único sábio, porque estes conceitos já conduzem em si a ilimitação. Segundo a ordem dos mesmos, já exposta, Ele é o único santo legislador (e criador), o bondoso governante (e conservador) e o juiz justo, três propriedades que encerram em si tudo o que torna Deus o objeto da religião, propriedades essas nas quais as perfeições metafísicas se acrescentam por si mesmas em nossa razão.

(14) – Sabedoria (*Gelehrsankeit*) constitui propriamente apenas um conjunto das ciências históricas. Por conseguinte, só podemos chamar sabedor de Deus (*Gottesgelehrter*) a quem for conhecedor da teologia revelada. Mas se pretender-se dar também o nome de sabedor (*Gelchrte*) a quem estiver de posse das ciências racionais (matemáticas e filosofia), ainda que isto já resultasse contraditório com o significado

dessa palavra (desde que sempre se compreende na sabedoria – *Gelehrsamkeit* – só o que tem que ser ensinado e o que ninguém pode encontrar por si mesmo, mediante a razão), então o filósofo, com o seu conhecimento de Deus como ciência positiva, teria feito um papel bem pouco edificante ao deixar-se chamar de sabedor (*Gelchrte*) nesse sentido.

(15) – Todavia, nem mesmo aqui poderíamos aduzir como desculpa uma exigência da razão, se não tivéssemos em vista um conceito racional problemático, mas não obstante a isso, inevitável, a saber: o de um ser absolutamente necessário. Este conceito quer, agora, ser determinado e assim, quando sobrevém o impulso à amplificação, isto é o fundamento objetivo de uma exigência da razão especulativa, a saber: a de determinar com maior exatidão o conceito de um ser necessário, que deve servir a outros de fundamento primacial, dando a conhecer, de certo modo, este último. Sem a precedência de tais problemas necessários, não existem exigências, pelo menos da razão pura; as demais são exigências da inclinação.

(16) – Em um ensaio no *Deutchen Museum*, de fevereiro de 1787, devido à mentalidade clara e penetrante do falecido Wizenmann, cujo desaparecimento prematuro é de lamentar-se, é

combatido o direito de deduzir de uma exigência a realidade objetiva do objeto da mesma explicando o seu ponto-de-vista pelo exemplo de um enamorado que, tendo enlouquecido por uma idéia de formosura que não passa de uma quimera do seu cérebro, quisesse deduzir disso que semelhante objeto se encontra realmente em alguma parte. Dou-lhe absoluta razão em todos os casos em que a exigência se fundamente na inclinação, a qual nem mesmo pode necessariamente postular a existência do seu objeto para quem por ela está afetado e muito menos contém uma exigência válida para cada qual, sendo, portanto, somente um fundamento subjetivo do desejo. Mas aqui existe uma exigência da razão, nascida de um fundamento objetivo de determinação da vontade, a saber: a lei moral, que congloba necessariamente todo o ser racional, justificando, portanto, *a priori*, a pressuposição das condições adequadas e ela na natureza, tornando estas condições inseparáveis do uso completo prático da razão. É dever realizar o sumo bem segundo a nossa faculdade máxima, devendo, por isso, ser também possível; por conseguinte, é também inevitável para todo o ser racional no mundo pressupor aquilo que para a sua possibilidade objetiva é necessário realizar. Tal pressuposição é, portanto, absolutamente necessária, tanto quanto a própria lei moral; mas, também, só em relação a essa lei resulta a

mesma válida.

(17) – Exaltar ações onde brilha uma grande intenção desinteressada e compassiva, a par de um sentimento de humanidade, é coisa sobremodo aconselhável. Mas aqui se deve atender não só à elevação da alma, que é passageira e fugitiva, como também à submissão de coração ao dever, da qual se pode esperar uma impressão mais ampla, porque esta conduz consigo princípios (e aquela apenas agitações). Por pouca reflexão que se faça, achar-se-á sempre uma culpa cometida, de qualquer forma, em consideração do gênero humano (ainda que não fosse mais do que esta: o gozo de vantagens devidas à designaldade dos homens na constituição civil, das quais resultam outros privados), e assim a presumível imaginação do meritório não exclui o pensamento do dever.

(18) – Juvenal – Sat. 8. 79-84 = Como bom soldado, tutor solícito e também árbitro imparcial, se alguma vez te citarem como testemunha em um caso suspeito, embora Falaria te mande ser falso, e te ordene o perjúrio, ameaçando-te com o touro candente, acredita sempre que é uma abominável iniqüidade preferir a vida à honra e por amor à vida perder o que a torna digna de ser vivida.

(*) - alindo-se no original digitalizado. Não consta do Aurélio. Talvez aliando-se. [NE]

(**) - Noumeno - Conservamos a grafia da fonte digitalizada, mais próxima do grego (noûmenon), de preferência à grafia moderna nômeno (port.) ou númeno (bras.) [NE]

(***) - [que] - Acréscimo desta edição, que se julga correção ou omissão da fonte digital. [NE]

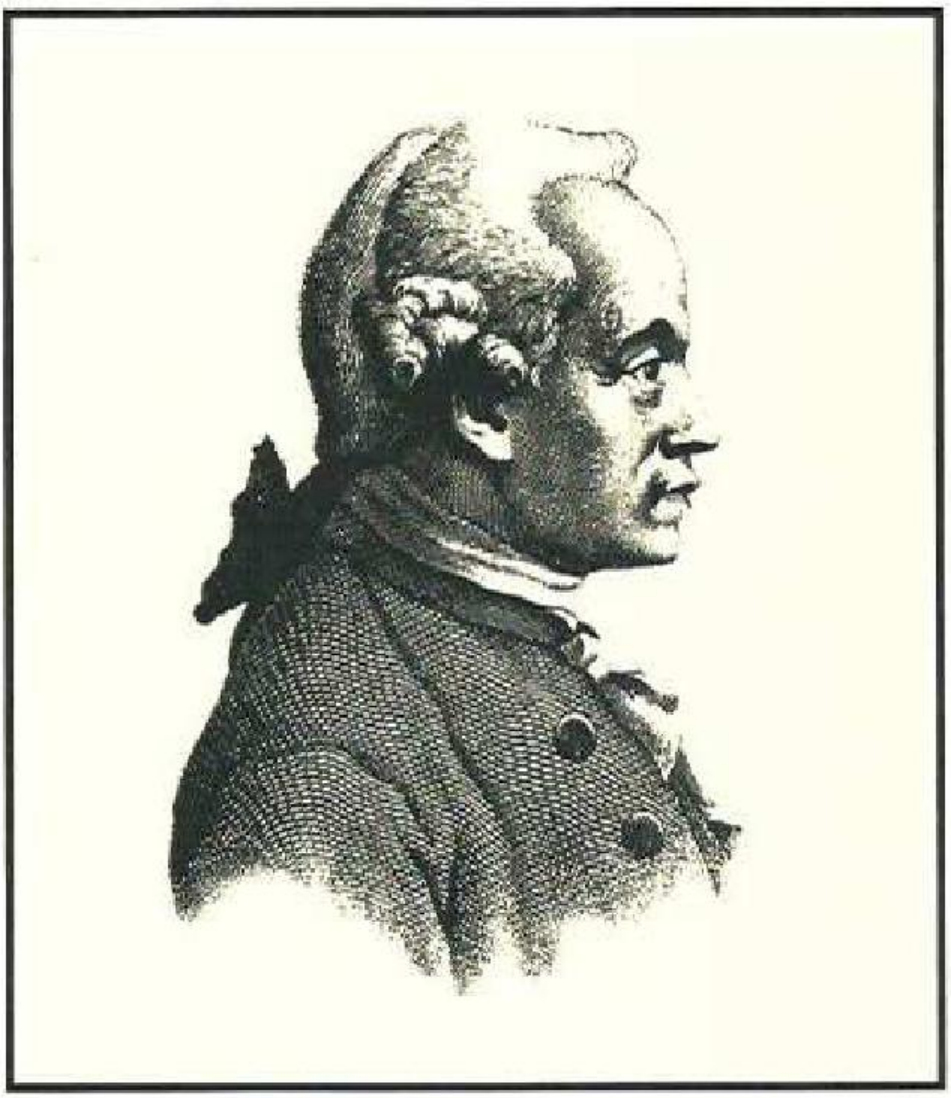
Proibido todo e qualquer uso comercial.
Se você pagou por esse livro
VOCÊ FOI ROUBADO!
Você tem este e muitos outros títulos GRÀTIS
direto na fonte:
www.ebooksbrasil.com

©2004 — Emanuel Kant

Versão para eBook
eBooksBrasil.com

_____
Novembro 2004

Kant (I)



Os Pensadores

Os Pensadores

Kant

"A Lógica deve a vantagem de seu sucesso simplesmente à sua limitação, pela qual está autorizada e mesmo obrigada a abstrair de todos os objetos do conhecimento bem como das suas diferenças, de modo que nela o entendimento tem que lidar apenas consigo mesmo e com sua forma."

"O tempo é uma representação necessária, subjacente a todas intuições. Com respeito aos fenômenos em geral não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante do tempo se possa muito bem eliminar os fenômenos. O tempo é, portanto, dado *a priori*. Só nele é possível toda a realidade dos fenômenos."

"Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento."

"*Ser* evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas."

"A Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana *(teleologia rationis humanae)*, e o filósofo é não um artista da razão, mas sim, o legislador da razão humana."

IMMANUEL KANT: *Crítica da Razão Pura*

Os Pensadores

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

K25c
2.ed.

Kant, Immanuel, 1724-1804.
Crítica da razão pura / Immanuel Kant ; tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. — 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1983.

(Os pensadores)

Inclui vida e obra de Kant.
Bibliografia.
1. Causalidade 2. Conhecimento - Teoria 3. Crítica (Filosofia) 4. Filosofia alemã 5. Razão I. Rohden, Valério. II. Moosburger, Udo Baldur. III. Título. IV. Série.

CDD-193
-121
-122
-142.3
-160

83-0718

Índices para catálogo sistemático:
1. Causalidade : Metafísica : Filosofia 122
2. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
3. Criticismo kantiano : Filosofia 142.3
4. Filosofia alemã 193
5. Filósofos alemães 193
6. Razão : Lógica 160
7. Teoria do conhecimento : Filosofia 121

IMMANUEL KANT

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Tradução de **Valerio Rohden** e **Udo Baldur Moosburger**

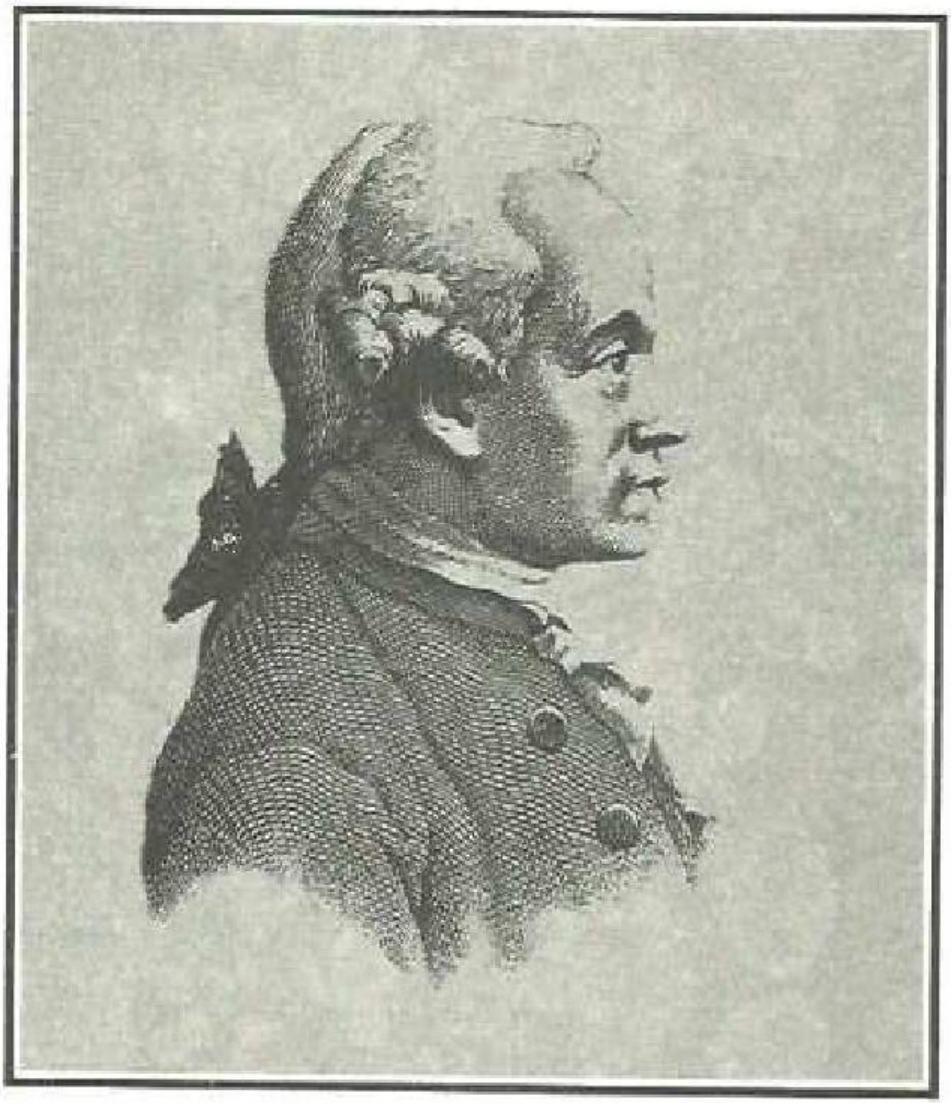
1983
EDITOR: **VICTOR CIVITA**

Título original:
Kritik der reinen Vernunft

© Copyright desta edição, Abril S.A. Cultural,
São Paulo, 1979 - 2.ª edição 1983.

Direitos exclusivos sobre a tradução deste volume,
Abril S.A. Cultural, São Paulo.

Direito exclusivos sobre "Kant — Vida e Obra",
Abril S.A. Cultural, São Paulo.



KANT

VIDA E OBRA

Consultoria: **Marilena de Souza Chauí**

Pouquíssimos filósofos tiveram uma vida tão despida dos elementos que geralmente se encontram nas biografias das grandes personalidades quanto Immanuel Kant. Nascido numa pequena cidade da Prússia, Königsberg, no dia 22 de abril de 1724, Kant era filho de um artesão humilde, que trabalhava com artigos de couro. Estudou no Colégio Fridericianum e na Universidade de Königsberg; nesta última tornou-se professor catedrático, depois de alguns anos como preceptor de filhos de famílias ricas. Kant não casou nem teve filhos. Faleceu a 12 de fevereiro de 1804, sem jamais ter saído da cidade em que nasceu. Era um homem extremamente metódico, de pequena estatura e físico frágil.

Outros acontecimentos relatados sobre sua vida (a impressão causada pela leitura das obras de David Hume (1711-1776), a admiração incontida pelo pensamento de Rousseau (1712-1778), a timidez ao proferir a primeira aula) são todos episódios com um único denominador comum: um cérebro que passou a vida investigando o universo espiritual do homem, à procura de seus fundamentos últimos, necessários e universais.

Ponto de convergência do pensamento filosófico anterior, a obra de Kant constitui, ao mesmo tempo, fonte da qual brota a maior parte das reflexões dos séculos XIX e XX.

O universo espiritual, submetido por Kant ao crivo da análise crítica, compunha-se de elementos variados e contraditórios; apesar dessa dificuldade, esses elementos podem ser sintetizados em torno de duas grandes questões, a partir das quais se desdobram inúmeras outras.

A primeira dessas questões diz respeito ao conhecimento, suas possibilidades, seus limites, suas esferas de aplicação. Com relação a esses problemas, a filosofia do século XVIII defrontava-se com duas ciências que se apresentavam como conjuntos de conhecimentos certos e indiscutíveis: a matemática e a física. A matemática tivera grande desenvolvimento a partir do Renascimento — sobretudo devido à criação da geometria analítica por Descartes (1596-1650) e do cálculo infinitesimal por Newton (1642-1727) e Leibniz (1646-1716) —, constituindo-se no próprio modelo do conhecimento científico, gra-

ças a seu caráter absolutamente necessário e universal. A física matemática, embora fosse uma disciplina jovem (não tinha mais de dois séculos), triunfara de maneira completa com a sistematização realizada por Newton, também se constituindo num conjunto de proposições necessárias e universais. Seus resultados no estudo do movimento dos corpos e na astronomia indicavam o caminho a ser seguido por todos que pretendessem conhecer os fenômenos naturais. Ao lado da matemática e da física, persistiam ainda no pensamento ocidental os grandes sistemas metafísicos — na Alemanha de Kant, imperava o sistema leibniziano na versão de Christian Wolff (1679-1754) — que pretendiam dar respostas para os problemas da realidade última das coisas. A metafísica, contudo, não era matéria pacífica, capaz de oferecer soluções aceitas unanimemente, apesar de tentar demonstrações rigorosas. Kant foi "despertado do sono metafísico" pelo pensamento de David Hume cujas análises, especialmente do conceito de causalidade, demoliam as pretensões do dogmatismo metafísico de afirmar verdades eternas a respeito da essência última de todas as coisas.

A segunda grande questão que sintetiza o universo das idéias ao tempo de Kant é o problema da ação humana, ou seja, o problema moral. Tratava-se de saber não o que o homem conhece ou pode conhecer a respeito do mundo e da realidade última, mas do que deve fazer, de como agir em relação a seus semelhantes, de como proceder para obter a felicidade ou alcançar o bem supremo. Essa área da reflexão filosófica e sua oposição à razão apenas cognitiva foi revelada a Kant sobretudo pelas obras de Rousseau, que formulou uma filosofia da liberdade e defendeu a autonomia e o primado do sentimento sobre a razão lógica. Por outro lado, Kant, embora vivendo na distante Königsberg, longe de Paris e dos grandes centros, sempre teve plena consciência dos problemas sociais e políticos da época e tomou partido favorável à Revolução Francesa, na qual via não apenas um processo de transformação econômica, social e política, mas sobretudo um problema moral.

A essas duas grandes questões aliaram-se no espírito de Kant os problemas da apreciação estética e das formas de pensamento da biologia, cujas peculiaridades em relação ao problema do conhecimento e ao problema da moral articulou numa visão sistemática das funções e dos produtos de razão humana. Todos esses problemas foram analisados por Kant em inúmeras obras, redigidas e publicadas desde 1746 até 1798. Entre elas destacam-se: *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* (1755), *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus* (1763), *Sonhos de um Visionário, Interpretados Mediante os Sonhos da Metafísica* (1766), *Dissertação sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível* (1770), *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência* (1783), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785). Mas foi sobretudo em três obras que todas as questões filosóficas compareceram diante de um tribunal, especialmente formado para julgar a razão: a crítica. O problema do conhecimento é examinado na *Crítica da Razão Pura* (1781); a *Crítica da Razão Prática* (1788) analisa o problema moral; e a *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790) estuda a beleza natural e artística e o pensamento biológico.

Como é possível conhecer

Analisando a faculdade de conhecer, na *Crítica da Razão Pura*, Kant distingue duas formas de conhecimento: o empírico ou *a posteriori*, e o puro ou *a priori*. O conhecimento empírico, como diz a própria expressão, reduz-se aos dados fornecidos pelas experiências sensíveis. Quando se diz, por exemplo, "a porta está aberta", expressa-se um conhecimento que não pode ser desvinculado de uma impressão dos sentidos. O conhecimento puro ou *a priori*, ao contrário, não depende de qualquer experiência sensível, distinguindo-se do empírico pela universalidade e necessidade. Tal é o caso da proposição "a linha reta é a distância mais curta entre dois pontos". Nessa proposição nada se afirma a respeito de determinada linha reta, mas de qualquer linha reta (universalidade); por outro lado, não se declara que a linha reta é a mais curta em certas condições, mas em quaisquer condições (necessidade). A experiência sensível por si só — mostra Kant — jamais produz juízos necessários e universais, de tal forma que todas as vezes que se está diante de juízos desse tipo tem-se um conhecimento puro ou *a priori*.

Ao lado da distinção entre *a posteriori* ou empírico, e *a priori* ou puro, impõe-se — segundo Kant — distinguir entre juízo analítico e juízo sintético. No primeiro, o predicado já está contido no sujeito, de tal forma que o juízo em questão consiste apenas em um processo de análise, através do qual se extrai do sujeito aquilo que já está contido nele. Para Kant, o juízo "os corpos são extensos" é desse tipo, pois o predicado "extensos" está contido implicitamente no sujeito "corpos". Isso significa que não é possível pensar o conceito de corporeidade sem pensar, ao mesmo tempo, o conceito de extensão. Os juízos sintéticos, ao contrário, unem o conceito expresso pelo predicado ao conceito do sujeito, constituindo o único tipo de juízo que enriquece o conhecimento. A esse tipo pertence o juízo "todos os corpos se movimentam".

Feitas as distinções entre *a priori* e *a posteriori*, e entre analítico e sintético, pode-se classificar os juízos em três tipos: analítico, sintético *a posteriori* e sintético *a priori*. Os juízos analíticos não teriam maior interesse para a teoria da ciência, pois, embora universais e necessários, não representam qualquer enriquecimento do conhecimento, na medida em que são tautológicos. Os juízos sintéticos *a posteriori* também carecem de importância porque são todos contingentes e particulares, referindo-se a experiências que se esgotam em si mesmas. Portanto, o verdadeiro núcleo da teoria do conhecimento situar-se-ia no terreno dos juízos sintéticos *a priori*, os quais, ao mesmo tempo, são universais e necessários, enriquecendo e fazendo progredir o conhecimento.

Kant vinculou essa conclusão ao fato de que a matemática e a física apresentavam-se constituídas por verdades indiscutíveis, enquanto a metafísica pretendia a mesma validez. Assim, o problema do conhecimento foi formulado por Kant em torno de três questões: "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na matemática?"; "como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na física?"; "são possíveis os juízos sintéticos *a priori* na metafísica?".

Kant pretendeu solucionar esses problemas mediante uma revolu-

ção (comparável à de Copérnico na astronomia) no modo de encarar as relações entre o conhecimento e seu objeto. A revolução consistiria em, ao invés de admitir que a faculdade de conhecer se regula pelo objeto, mostrar que o objeto se regula pela faculdade de conhecer. A filosofia deveria investigar a possível existência de certos princípios *a priori*, que seriam responsáveis pela síntese dos dados empíricos. Estes, por sua vez, deveriam ser encontrados nas duas fontes de conhecimento, que seriam a sensibilidade e o entendimento.

A primeira parte da *Crítica da Razão Pura* investiga os princípios apriorísticos da sensibilidade, intitulando-a "Estética Transcendental". Pela primeira expressão Kant entende não uma teoria do belo, mas uma teoria da sensibilidade; com o termo "transcendental", Kant denomina todo conhecimento que, em geral, se ocupa não tanto com objetos, mas com o modo de conhecê-los, na medida em que esse conhecimento deva ser possível *a priori*. Na "Estética Transcendental" encontram-se os fundamentos apriorísticos da matemática. Uma segunda parte da *Crítica da Razão Pura*, a "Analítica Transcendental", analisa os elementos apriorísticos do entendimento e traz à luz a estrutura do conhecimento na física. Finalmente, a "Dialética Transcendental" ocupa-se com o uso que a razão pode fazer com as categorias do entendimento, criando a metafísica.

As formas do espaço e do tempo

Na "Estética Transcendental", Kant define a sensibilidade como uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente. É necessário distinguir na sensibilidade — mostra Kant — dois elementos constitutivos: um, material e receptivo; outro, formal e ativo. A matéria do conhecimento são as impressões que o sujeito recebe dos objetos exteriores, enquanto a forma exprime a ordem na qual essas impressões são colocadas.

São duas as formas da sensibilidade: o espaço e o tempo. Kant analisa-as detidamente, procurando demonstrar como são formas apriorísticas e, portanto, independentes da experiência sensível. Para Kant, não é porque o sujeito cognoscente percebe as coisas como exteriores a si mesmo e exteriores umas às outras que ele forma a noção de espaço; ao contrário, é porque possui o espaço como uma estrutura inerente à sua sensibilidade que o sujeito cognoscente pode perceber os objetos como relacionados espacialmente. Kant mostra ainda que é possível abstrair todas as coisas que estão no espaço, não se podendo fazer o mesmo com o próprio espaço.

A argumentação kantiana com relação ao tempo é fundamentalmente a mesma: a simultaneidade das coisas e sua sucessão não poderiam ser percebidas se a representação do tempo não lhes servisse de fundamento; acrescente-se a isso o fato de que todas as coisas que se enquadram dentro do tempo podem desaparecer, mas o próprio tempo não pode ser suprimido.

Espaço e tempo seriam, assim, duas condições sem as quais é impossível conhecer, mas o conhecimento universal e necessário não se esgota neles. É preciso também o concurso dos elementos apriorísticos do entendimento.

Categorias do entendimento

Para encontrar os elementos apriorísticos do entendimento, Kant parte, na "Analítica Transcendental" da *Crítica da Razão Pura*, dos diferente tipos de juízo, classificados pela lógica tradicional, desde Aristóteles (384-322 a.C.). Essa classificação apresenta doze tipos de juízos, agrupados em quatro grupos de três: quantidade (universais, particulares, singulares); qualidade (afirmativos, negativos e indefinidos); relação (categóricos, hipotéticos, disjuntivos); e modalidade (problemáticos, assertórios, apodíticos). As categorias correspondentes seriam, respectivamente: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, substância, causa, comunidade (ou ação recíproca), possibilidade, existência e necessidade.

A demonstração da legitimidade dessas categorias constitui o núcleo da "Analítica Transcendental". Kant designa-a pela expressão "dedução transcendental", usando a palavra "dedução" no antigo sentido jurídico de justificação ou prova legal. O primeiro argumento de Kant em favor da legitimidade das categorias é o de que as diversas representações formadoras do conhecimento necessitam ser sintetizadas, pois de outra forma não se poderia falar de propriamente conhecimento. Tal síntese pode ser estudada desde o ponto de vista da atividade do sujeito. Sua premissa fundamental é a consciência da diversidade no tempo, a qual produz, por um lado, a consciência de um eu unificado (não metafísico ou empírico, mas transcendental) e, de outro lado, a consciência de algo que constitui o objeto, enquanto objeto de conhecimento. O trânsito da diversidade à unidade realizar-se-ia de três modos: mediante síntese da apreensão na intuição ou consciência da simultaneidade e não sucessividade de vários elementos; mediante síntese de reprodução na imaginação, que possibilita nova apresentação das representações; e, finalmente, mediante síntese de reconhecimento do conceito, que permite o reconhecimento da persistência dos mesmos elementos. Todos esses modos teriam suas raízes numa condição fundamental, chamada por Kant "apercepção transcendental ou pura", que se distingue da "apercepção empírica". Esta é própria de um sujeito que possui um sentido interno do fluxo das aparências. Já a apercepção transcendental seria a pura consciência original e inalterável, não uma realidade propriamente, mas aquilo que torna possível a realidade enquanto realidade *para um sujeito*. Trata-se, portanto, de condição de toda percepção: "O *eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações (...), caso contrário, algo seria representado em mim que não poderia ser pensado, e isso equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos, que não seria nada para mim".

A apercepção transcendental, núcleo de todas as sínteses do entendimento, não tem caráter subjetivo; pelo contrário, é totalmente objetiva no sentido de que representa a condição de toda possível objetividade. Assim, a dedução transcendental, nela fundamentada, mostra as condições *a priori* da experiência possível em geral, como condições da possibilidade dos objetos da experiência. A dedução transcendental nada impõe de subjetivo à realidade, nem é constituída por uma indução a partir dos dados da experiência. É antes um modo de mostrar como se constitui o objeto como *objeto de conheci-*

mento, na medida em que esse objeto em geral encontra-se ligado aos objetos reais empíricos.

A teoria transcendental das categorias *a priori* do entendimento como funções sintetizadoras do sujeito cognoscente, tal como justificadas pela dedução transcendental, não pareceu contudo suficiente a Kant para dar conta do problema das relações entre o entendimento e as intuições do espaço e do tempo. Por isso, o filósofo desenvolveu na *Crítica da Razão Pura* a teoria do esquematismo transcendental, cujas dificuldades ele mesmo põe em relevo ao afirmar que "se trata de uma arte oculta nas profundidades da alma humana, cujos modos reais de atividade a Natureza não nos permite jamais descobrir".

O problema poderia ser colocado nos seguintes termos: como é possível que duas coisas heterogêneas, como são as categorias, por um lado, e os fenômenos, por outro, possam ligar-se entre si? Em outras palavras, qual o elemento intermediário existente entre os conceitos e a realidade?

A resposta deveria ser encontrada em algo que fosse, por um lado, sensível e, por outro, inteligível. Esse elemento intermediário, que Kant chama "esquema transcendental", é fornecido pelo tempo, o qual, por um lado, é homogêneo ao sensível por ser a própria condição do sensível e, por outro lado, é universal e necessário, enquanto conceito. O esquema transcendental é sempre produto da imaginação, não se tratando, porém, de imagem propriamente dita; é antes "idéia de um procedimento universal da imaginação" que torna possível uma imagem do conceito. Enquanto a imagem é produto da faculdade empírica da imaginação reprodutiva, o esquema dos conceitos sensíveis é um produto e, por assim dizer, um monograma da pura imaginação *a priori*, mediante o qual tornam-se possíveis as imagens. O esquema da substância, por exemplo, é a permanência do real no tempo; o esquema da causalidade é a sucessão temporal da diversidade, de acordo com uma regra.

Em síntese, a teoria desenvolvida por Kant na "Estética" e na "Analítica" transcendentais mostra que todo conhecimento é constituído por sínteses dos dados ordenados pela intuição sensível espaço-temporal, mediante as categorias apriorísticas do entendimento. Por conseguinte, não seria possível conhecer o *noumenon*, as coisas em si mesmas, mas tão somente o fenômeno, as aparências, ou seja, os objetos tais como resultam das sínteses apriorísticas do próprio ato de conhecer. A matemática e a física, por se constituírem dentro dessas condições, podem arrogar o título de disciplinas científicas. O problema colocado em seguida por Kant (na "Dialética Transcendental") foi o de saber se o mesmo direito poderia ser pretendido pela metafísica.

As antinomias da razão

A metafísica analisada por Kant é a disciplina que sempre pretendeu dar respostas últimas e definitivas para os vários problemas, procurando conhecer as coisas em si mesmas. Nesse sentido a metafísica tradicional afirma a imortalidade da alma humana; diz o que é o universo enquanto totalidade; procura provar, de maneiras diversas, a existência de um ser supremo. Todas essas afirmações, segundo Kant,

não são legítimas porque resultam de um emprego do entendimento humano fora dos limites definidos nas partes anteriores da *Crítica da Razão Pura*. A metafísica, ultrapassando esses limites — tentando atingir o absoluto e tratando de objetos que não são apreendidos empiricamente —, não seria, portanto, uma forma de conhecimento. Nos domínios da metafísica é possível "pensar", mas não é possível "conhecer".

Tratando da psicologia racional (disciplina metafísica que tem como objeto a alma e sua imortalidade), Kant diz que ela repousa, desde Descartes, na proposição "eu penso", cuja verdade é incontestável. Não se pode, contudo, tirar dela a conseqüência de que o eu exista como um objeto real. Para a apreensão de um objeto é necessária uma intuição e no caso em questão se está diante unicamente da forma do pensamento. Pelas mesmas razões, não seria legítimo recorrer ao conceito de substância e afirmar a alma como substância pensante, pois o conceito de substância, para se aplicar a um objeto, também supõe uma intuição. Em outras palavras, não há coisa alguma no espaço e no tempo que possa ser considerado alma, não havendo, portanto, nenhuma percepção sensível, e esta é uma das condições fundamentais do conhecimento.

As mesmas dificuldades, além de outras, encontram-se na cosmologia racional, parte da metafísica que se ocupa da totalidade do universo. Nesse caso, Kant procura mostrar como a razão é conduzida a afirmativas antitéticas, a antinomias resultantes do fato de ela ultrapassar os limites da intuição sensível espaço-temporal e de sua síntese pelas categorias do entendimento. Quando especula sobre a totalidade do universo, a razão tanto pode chegar à conclusão de que o universo tem um princípio no tempo e limites no espaço, quanto pode afirmar exatamente o contrário: o universo é infinito no tempo e no espaço. Assim pensando metafisicamente, poder-se-ia dizer que o universo teve necessariamente um começo no tempo porque, caso contrário, não teria sentido aquilo que o homem chama "acontecer", ou seja, o fato de que tudo começa a existir num certo momento e cessa de existir num outro momento. A antítese, contudo, tem a mesma força lógica: se o universo teve um começo no tempo, o que existia antes dele? Para que o universo tenha vindo a existir é necessário que tenha existido algo antes dele, mas esse algo obviamente faz parte do universo, porque o universo é totalidade das coisas.

A segunda antinomia da razão refere-se à estrutura do universo no espaço. Sua tese diz: tudo quando existe no universo é composto de elementos simples e indivisíveis; a antítese afirma que o universo é composto de elementos infinitamente divisíveis. O adepto da tese argumentaria que se algo existe e é divisível, como realmente as coisas são, a divisão desse algo deveria cessar num certo momento, sem o que se chegaria à absurda conclusão de que esse algo é uma soma de nadas. Por outro lado, o adepto da antítese poderia argumentar, com a mesma força lógica, que as partículas, supostamente finais da divisão, já que constituem partículas espaciais, possuem uma certa dimensão e nesse caso são divisíveis.

Ao mesmo resultado contraditório chegam as afirmações sobre uma primeira causa do universo (terceira antinomia) e sobre a existência ou não existência de um ser necessário, dentro ou fora do universo.

Tanto quanto a psicologia e a cosmologia racionais, a teologia racional (terceira disciplina metafísica) padeceria dos mesmos defeitos. Kant analisa as provas da existência de Deus elaboradas no curso da história do pensamento cristão, agrupando-as em três argumentos principais: o argumento ontológico, o cosmológico e o físico-teológico.

O argumento ontológico, encontrado em Santo Anselmo (1033-1109) e em Descartes, afirma que o homem tem idéia de um ser perfeito, que necessariamente deve existir porque se não existisse não seria perfeito. Kant mostra que a existência é uma das categorias *a priori* do entendimento e como tal não tem qualquer validez (como já demonstrara na "Analítica") a não ser quando aplicada à intuição espaço-temporal.

O argumento cosmológico para provar a existência de Deus consiste na enumeração de causas dos fenômenos até se chegar a uma causa não causada, que seria Deus. Para Kant o erro dessa argumentação é óbvio: não há motivo algum para se cessar a aplicação da categoria de causalidade.

Finalmente, o argumento físico-teológico (todos os seres da natureza cumprem algum fim, servem para alguma coisa, logo deve haver um fim último: Deus) utiliza indevidamente o conceito de fim. Kant mostra que se trata de um conceito metodológico, empregado para descrever a realidade, mas do qual não se pode extrair qualquer outra conseqüência, como fazem os teólogos. Não é lícito, sem se sair dos limites da experiência, tirar da adequação a finalidades quaisquer conclusões referentes a um ser superior.

Em síntese, a metafísica ultrapassaria todas as limitações inerentes ao ato de conhecer (tal como definido na "Estética" e na "Analítica" transcendentais), fazendo afirmações inteiramente ilegítimas. Ela aplica as categorias *a priori* do entendimento fora dos limites da intuição sensível; os juízos sintéticos com os quais se apresenta são na verdade falsos, porque são sínteses no vazio. A metafísica pretende conhecer as coisas-em-si e essa é uma pretensão contraditória: o ato de conhecer, pela sua própria natureza, transforma as supostas coisas-em-si em fenômenos, isto é, aparências.

A metafísica, contudo, existia há séculos e Kant se pergunta quais teriam sido as razões desse fato. É perfeitamente legítimo indagar se não haveria um outro fundamento que pudesse, não validá-la como forma de conhecimento teórico, pois isso é impossível, mas dar conta de sua existência. Com essas questões, transita-se para o segundo grande problema que preocupou o filósofo: o problema moral.

O imperativo categórico

Na parte final da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a razão não é constituída apenas por uma dimensão teórica, que busca conhecer (e ultrapassa os limites do conhecimento), mas também por uma dimensão prática, que determina seu objeto mediante a ação. Nesse sentido, a razão cria o mundo moral e é nesse domínio que podem ser encontrados os fundamentos da metafísica. Para dar conta do problema da moral, Kant escreveu, depois da *Crítica da Razão Pura*, a

Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1885) e a *Crítica da Razão Prática*, suas obras mais importantes nesse terreno.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma a necessidade de se formular uma filosofia moral pura, despida, portanto, de tudo que seja empírico. Repetia, assim, no que diz respeito à ação humana, as linhas mestras do projeto que formulara ao abordar o problema do conhecimento. Dentro dessa perspectiva, a moral é concebida como independente de todos os impulsos e tendências naturais ou sensíveis; a ação moralmente boa seria a que obedecesse unicamente à lei moral em si mesma. Esta somente seria estabelecida pela razão, o que leva a conceber a liberdade como postulado necessário da vida moral. A vida moral somente é possível, para Kant, na medida em que a razão estabeleça, por si só, aquilo que se deva obedecer no terreno da conduta.

Na *Crítica da Razão Prática*, o método kantiano é invertido, em relação à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Nesta, a vida moral aparece como forma através da qual se pode conhecer a liberdade, enquanto na *Crítica da Razão Prática* a liberdade é investigada como a razão de ser da vida moral. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant demonstra que a lei moral provém da idéia de liberdade e que, portanto, a razão *pura* é por si mesma *prática*, no sentido de que a idéia racional de liberdade determina por si mesma a vida moral e com isso demonstra sua própria realidade. Em suma, o incondicionado e absoluto (inatingível pela razão no terreno do conhecimento) seria alcançado verdadeiramente na esfera da moralidade; a liberdade seria a coisa-em-si, o *noumenon*, almejado pela razão. Nesse sentido, a razão prática tem primazia sobre a razão pura.

A *Crítica da Razão Prática* foi dividida por Kant da mesma forma que a *Crítica da Razão Pura*, mas não se encontra nela uma "Estética". Isso se deve ao fato de que, enquanto as funções de conhecimento têm como fundamento a sensibilidade espaço-temporal, a faculdade prática e a atividade moral opõem-se a toda determinação sensível. O elemento sensível no comportamento moral não pode ser pressuposto, mas, ao contrário, deve ser deduzido da racionalidade pura. Esse é o objeto da parte da *Crítica da Razão Prática* intitulada "Analítica".

A "Analítica" da *Crítica da Razão Prática* distingue, inicialmente, as *máximas* morais das *leis* morais. As primeiras seriam subjetivas, contendo uma condição considerada pelo sujeito como válida somente para sua vontade. As leis morais, ao contrário, seriam objetivas, contendo uma condição válida para a vontade de qualquer ser racional. Feitas essas distinções, Kant demonstra que todos os princípios práticos que pressupõem um objeto ou matéria do querer são empíricos e não podem proporcionar leis práticas. Esse objeto material do querer é a felicidade e ela depende da natureza empírica de cada sujeito particular. Por conseguinte, as leis práticas só podem ser formais. Uma vontade determinada apenas pela forma da lei e, por conseqüência, independente de todo estímulo empírico é livre; por isso a liberdade e a lei prática incondicionada mantêm entre si uma correspondência recíproca. Essa lei é chamada por Kant "imperativo categórico", e ele o distingue dos "imperativos hipotéticos". Estes enunciam um mandamento subordinado a determinadas condições (se

queres sarar, toma remédio), enquanto o imperativo categórico é inteiramente desvinculado de qualquer condição. O imperativo categórico formula-se nos seguintes termos: "Age de tal maneira que o motivo que te levou a agir possa ser convertido em lei universal". Segue-se do imperativo categórico que, assim como ele contém apenas a forma da razão (universalidade sem contradição), a razão pura nele implicada é por si mesma prática, dando ao homem uma lei universal de conduta, que se chama lei moral. Em suma, o imperativo categórico afirma a autonomia da vontade como único princípio de todas as leis morais e essa autonomia consiste na independência em relação a toda a matéria da lei e na determinação do livre arbítrio mediante a simples forma legislativa universal de que uma máxima deve ser capaz.

A seguir, Kant, na *Crítica da Razão Prática*, ocupa-se com estabelecer o conceito da razão pura enquanto prática, isto é, o objeto que seja um efeito possível da liberdade, do ponto de vista moral. Kant encontra-o no "bem", que deve ser distinguido do "agradável". O bem deve ser determinado aprioristicamente, isto é, independentemente de todo conteúdo empírico em que se revele; não deve, pois, ser determinado antes da lei moral, mas só depois dela e mediante ela. Da liberdade, postulado da razão prática e seu princípio puro, deve-se deduzir toda atividade moral.

A terceira parte da "Analítica" da *Crítica da Razão Prática* é dedicada ao estudo dos motivos morais, ou seja, aos motivos subjetivos determinantes da vontade moral. Os motivos devem ser empíricos, sem contudo terem origem empírica e natural, tais como o proveito pessoal e a felicidade. Assim, o motivo fundamental da moralidade, segundo Kant, só pode ser o respeito pela lei em si mesma. Esse sentimento de respeito é produzido por um princípio intelectual e é o único que se pode conhecer *a priori* e cuja necessidade pode ser compreendida. Poder-se-ia dizer que o respeito pela lei não é apenas um motor da vontade, mas a própria moralidade, considerada subjetivamente como motivo.

A "Dialética" da *Crítica da Razão Prática* estabelece que o sumo bem é o sujeito completo e absoluto da "razão pura prática". O sumo bem, definido como o acordo entre a felicidade e a virtude, contém uma antinomia: por um lado, o desejo de felicidade deve ser a causa motora para a máxima da virtude, o que é impossível, conforme demonstra a "Analítica" da razão prática; por outro lado, a máxima da virtude deve ser a causa eficiente da felicidade, o que também é impossível porque no mundo reina uma conexão de causas e efeitos, que não se conforma com as intenções morais da vontade. A solução só pode ser encontrada admitindo-se a primazia da razão prática, mediante a fé moral na imortalidade da alma e a existência de Deus, que ressurgem, assim, no sistema kantiano, como postulados da "razão pura prática". A fé moral na imortalidade da alma é necessária para que se conceba uma vida supra-sensível na qual a virtude possa receber seu prêmio. A existência de Deus, por outro lado, é necessária enquanto afirma um ser cuja vontade e cujo intelecto criam um mundo no qual não há abismo algum entre o real e o ideal, entre o que é e o que deve ser.

A Crítica da Faculdade de Julgar

A *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática* opõem a razão teórica à atividade moral, o mundo sensível ao reino do inteligível, o real ao ideal. Poder-se-ia afirmar que constituem dois momentos antitéticos de um processo dialético. A *Crítica da Faculdade de Julgar* constituiria o momento de síntese, no qual Kant investiga o sentimento de prazer e desprazer como uma terceira faculdade fundamental, indagando se ela, como as demais, possui princípios *a priori*. Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, Kant quer ainda saber se existem formas universais e necessárias de subordinação do mundo natural, dominado pela necessidade, ao mundo da liberdade, no qual domina a idéia de fim, tal como almeja a razão prática.

Kant distingue na faculdade de julgar dois tipos de juízos: o juízo "determinante" e o juízo "reflexionante". Este último, à diferença do primeiro, refere-se à representação de um objeto, não a um conceito; refere-se às exigências e estados subjetivos do homem. O sentimento de prazer e desprazer constitui a fonte do juízo reflexionante, que concilia a faculdade de conhecer e a de desejar, na medida em que subordina um conteúdo representativo a um fim.

Para Kant, existem duas espécies de juízos reflexionantes: os teleológicos e os estéticos. Nos teleológicos, o objeto é considerado, segundo as exigências da razão, como correspondendo a uma finalidade objetiva; adaptando-se àquelas exigências, suscita um sentimento de prazer. Nos juízos estéticos, o objeto é relacionado com um fim subjetivo, ou seja, com o sentimento de eficácia sentido pelo homem diante desse objeto.

Depois de estabelecidas essas distinções, Kant passa, na primeira parte da *Crítica da Faculdade de Julgar*, a analisar os juízos estéticos. Em primeiro lugar, distingue o belo do agradável e do útil, mostrando que o sentimento relativo a estes últimos tem como condição uma correspondência entre o objeto e um interesse meramente individual e contingente ou puramente racional. Ao contrário, no sentimento do belo, não ocorre esse tipo de condicionamento: a finalidade a que corresponde o objeto deve ser inteiramente desprovida de qualquer intenção e consistir simplesmente no efeito que produz no modo de considerar as coisas, prescindindo da realidade empírica do objeto. O que importa no sentimento do belo é apenas a forma da representação, na qual se realiza a plena harmonia entre as funções cognoscitiva, sensível e intelectual. Como essa harmonia é inteiramente independente do conteúdo empírico da representação e dos condicionamentos individuais, o sentimento do belo resultante é apriorístico e, como tal, fundamenta a validez universal e necessária dos juízos estéticos. Por isso também, segundo Kant, o sentimento do belo é comunicável, embora não possa ser passível de demonstração.

A beleza pura ou livre de todo interesse pode ser obtida, segundo Kant, somente num jogo de formas em que se realiza a harmonia do pensamento com o sentimento, por si mesmo e sem nenhum significado: nas flores, nos arabescos, na natureza idílica.

Depois de analisar o belo, Kant estuda o sublime, pelo qual entende um estado subjetivo determinado por um objeto cuja infinidade

se alcança com o pensamento, mas não se pode captar pela intuição sensível. Essa discrepância humilha o homem enquanto ser sensível, mas o sublima enquanto ser racional, dando-lhe consciência do triunfo do supra-sensível sobre o sensível. O sublime, tanto quanto o belo, é fonte de sentimento de prazer e é universal.

A obra de arte é concebida por Kant como produção consciente de objetos que geram a impressão de terem sido produzidos sem intenção. Sua faculdade específica é o gênio que atua conscientemente, com necessidade semelhante à das formas naturais, sempre de maneira original e distinguindo-se da atividade científica.

A segunda parte da *Crítica da Faculdade de Julgar* trata do juízo teleológico, segunda forma de ligação do sensível ao inteligível, do real ao ideal, da necessidade à liberdade, do teórico ao prático. Aqui também Kant indaga quais as condições de possibilidade *a priori* de tais juízos, examinando a exigência racional que leva o homem a considerar a natureza do ponto de vista da finalidade. Para Kant, entre o conhecimento *a priori* da natureza, dado pela matemática e pela física, e o conhecimento dos fenômenos particulares, dado pela experiência, existe uma correspondência finalista. Contudo, conhecer de modo universal e necessário o processo pelo qual se realiza tal correspondência somente seria possível por uma inteligência criadora das formas e, ao mesmo tempo, do conteúdo de suas representações, em vez de receber o conteúdo como um dado. A existência de tal espírito não pode ser demonstrada; trata-se de postulado da razão prática que formula um juízo teleológico geral, solucionando a antítese entre mundo sensível e lei moral na totalidade da natureza e subordinando o primeiro à segunda.

Os juízos teleológicos particulares (nos quais se afirma a adequação de um fenômeno particular a determinado fim) somente são possíveis com relação a objetos nos quais o próprio fim seja imanente a eles. Isso significa que se trata de objetos de criação humana. Contudo, embora na natureza domine em geral o mecanicismo, existem os fenômenos biológicos que se apresentam "como se" a idéia de todo, enquanto fim, determinasse a estrutura de cada parte do ser vivo. O conhecimento científico deveria investigar até onde é possível o nexo causal entre os fenômenos biológicos, mas o fato inexplicável da vida em geral imporia, segundo Kant, a passagem ao juízo teleológico.

Cronologia

1724 — *Immanuel Kant nasce a 22 de abril em Königsberg, Prússia.*
1727 — Morre Isaac Newton.
1738 — Publicação do *Tratado sobre a Natureza Humana*, a principal obra de David Hume.
1762 — Nasce Johann Gottlieb Fichte.
1763 — *Publicação de* O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus, *de Kant.*
1766 — *Publicam-se os* Sonhos de um Visionário, Interpretados Mediante os Sonhos de Metafísica, *de Kant.*
1770 — *Kant apresenta à Universidade de Königsberg a* Dissertação sobre a Forma e os Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível. Nasce George Wilhelm Friedrich Hegel.

1781 — *Kant publica a primeira edição da* Crítica da Razão Pura.
1783 — *Publica os* Prolegómenos a Qualquer Metafísica Futura que Possa Vir a Ser Considerada como Ciência.
1785 — *Publica os* Fundamentos da Metafísica dos Costumes.
1788 — *Publica a* Crítica da Razão Prática.
1789 — A 14 de julho, eclode a Revolução Francesa: o povo toma a Bastilha.
1790 — *Publicação da* Crítica da Faculdade de Julgar.
1793 — *Kant publica* A Religião dentro dos Limites da Simples Razão.
1798 — *Publica* O Conflito das Faculdades.
1804 — *Morre a 12 de fevereiro.*

Bibliografia

BRÉHIER, É.: *História de la Filosofía*, 3 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.
PASCAL, G.: *Pour Connaître la Pensée de Kant*, Éditions Bordas, Paris, 1957.
DELEUZE, G.: *La Philosophie Critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
CASSIRER, E.: *Kant: Vida y Doctrina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
LACHIEZE-REI, P.: *L'Idéalisme Kantien*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1950.
GOLDMANN, L.: *Origem da Dialética: A Comunidade Humana e o Universo em Kant*, Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967.
ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía*, Montaner y Simon, Barcelona, 1955.
CASSIRER, E.: *El Problema del Conocimiento*, 4 vols., Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.
WOLFF, R. P.: *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, 1963.
BECK, L. W.: *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason*, Chicago, 1960.
BIRD, G.: *Kant's Theory of Knowledge*, Londres, 1962.
GREGOR, M. J.: *Laws of Freedom*, Oxford, 1963.
VLEESCHAUWER, H. J. DE: *La Déduction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, 3 vols., Antuérpia, 1934-1937.
DAVAL, R. *La Métaphysique de Kant*, Paris, 1951.

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

DE IMMANUEL KANT

Professor em Königsberg, Membro da Academia Real das Ciências de Berlim
Segunda edição revista e melhorada, 1787*

*Título da segunda edição alemã: *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant, Professor in Königsberg, der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin Mitglied. Zweyte hin und wieder verbesserte Auflage. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1787.

NOTA SOBRE A PRESENTE TRADUÇÃO

Esta tradução brasileira da *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant apresenta o texto completo da segunda edição original de 1787. Sobre a primeira edição de 1781, a nova versão kantiana contém ampliações ou reelaborações da Introdução, de partes da Estética Transcendental, da Dedução dos Conceitos Puros do Entendimento, do capítulo sobre o Princípio da Distinção de Todos os Objetos em Geral em Fenômenos e Nôumenos, da Refutação do Idealismo, da Nota Geral sobre o Sistema dos Princípios e do capítulo sobre os Paralogismos da Razão Pura. Das vantagens da segunda edição em confronto com a primeira o próprio Kant informa-nos no Prefácio correspondente.

Até a sétima edição de 1828 reproduziu-se somente o texto desta segunda edição. A partir de 1815, entretanto, teve início com Jacobi uma discussão sobre as vantagens e desvantagens das duas primeiras edições entre si. A propósito dessa discussão, que ainda envolveu sobretudo Schopenhauer, Erdmann e Fischer, o leitor interessado obterá informações no Prefácio de G. Gentile à sua tradução italiana da *Crítica*, Bari, Editore Laterza, 1959, página XII e seguintes.

Nossa tradução teve por base o texto alemão editado por Wilhelm Weischedel em Insel-Verlag Wiesbaden, 1956, reproduzido pela Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968: Immanuel Kant, *Werke in zehn Bänden*, vols. III e IV. Para consultas recorremos constantemente à edição da *Crítica* de Raymund Schmidt, 1930², reproduzida fielmente por Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1956, bem como ao texto da Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften, vol. III, segunda edição de 1787, reeditado por Walter de Gruyter, Berlin, 1968. Para dirimir dúvidas, sempre que nos pareceu necessário cotejamos nossa tradução com outras, ora adotando suas sugestões, ora do mesmo modo que elas seguindo uma interpretação própria do freqüentemente ambíguo texto kantiano. Foram as seguintes as traduções de que fizemos uso: a inglesa de Norman Kemp Smith (1929), editada por St. Martin's Press, New York; a italiana de G. Gentile e G. Lombardo-Radice (1909) na sua versão revista por V. Mathieu (1958), editada por Laterza Bari; a italiana de Giorgio Colli (1957), editada por Giulio Einaudi; a francesa de Tremesaygues et Pacaud (1905), editada por Presses Universitaires de France, Paris; a espanhola de Juan B. Bergua (1970²), editada por Clasicos Bergua, Madrid.

Foi-nos impossível incluir em nossa tradução as variantes da primeira edi-

ção de 1781. Em notas referimos as principais discordâncias entre as várias edições ulteriores a respeito de alguns termos empregados por Kant, carentes de sentido ou contendo supostamente erros de impressão. Com o fim de facilitar ao leitor o confronto com o texto original, incluímos à margem a paginação da segunda edição de 1787, também denominada *Edição B*.

Procedemos a uma cuidadosa revisão do texto parcialmente publicado no volume XXV de "Os Pensadores": *Kant*, primeira edição de 1974. O mesmo fizemos com respeito ao texto completo que entregáramos anteriormente à Editora Abril, melhorando sensivelmente a tradução em conjunto. Sobre muitos termos ensaiamos uma primeira tradução brasileira, na esperança de que o crítico leitor forneça a sua contribuição para aperfeiçoá-la no futuro. Pois fazemos nossas as palavras de Gentile: "in questa specie di lavori, per sforzi che si faccia di acuratezza, non è dato mai di toccare la perfezione".

À participação de Udo Baldur Moosburger deve-se que a tradução tenha podido ser levada a termo com algum sucesso. Heinrich A. W. Bunse merece o nosso reconhecimento pela tradução das citações latinas, e Jorge A. H. Pozzobon pela colaboração na revisão do texto em conjunto.

Resta desejar que esta tradução contribua para a renovação e a criatividade filosóficas em nosso meio, de acordo com o espírito da *Crítica da Razão Pura* que é o de formação de um pensamento crítico e independente. Se deste modo quisermos avançar além de Kant, teremos que percorrer antes com ele o caminho que ele próprio abriu e que nos defronta com a única alternativa do pensamento do futuro: "Somente o caminho crítico ainda está aberto".

Valerio Rohden

Em 8 de setembro de 1978.

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent; ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi... in commune consulant... et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.[1]

BACON DE VERULAMO, *Instauratio Magna*. Prefácio.

De nossa pessoa silenciamos: Quanto ao assunto, porém, de que se trata aqui, pedimos que os homens o considerem não uma simples opinião mas, de fato, uma obra; e que tenham a certeza de que não se trata da fundação de um seita ou da justificação de uma idéia, mas de fundamentação do interesse e da dignidade humanos. Que, então, cada um, no seu próprio interesse... atenda ao bem comum... e se empenhe por ele. Afinal, que cada um tenha boa fé e não julgue a nossa Instauratio algo infinito ou ultramoral e a compreenda; pois, em verdade, ela significa o fim e o devido término de um imenso erro. (Os lugares pontilhados marcam as abreviações do texto de Bacon por Kant. N. dos T.)

/ A SUA EXCELÊNCIA III
O SENHOR MINISTRO REAL DO ESTADO
BARÃO DE ZEDLITZ

/ Excelentíssimo Senhor, V

Trazer a sua contribuição ao crescimento das ciências significa trabalhar no próprio interesse de Vossa Excelência; pois ambas as coisas acham-se estreitamente ligadas, não somente pelas eminentes funções de um protetor, mas também pela relação muito mais íntima de um amante e de um conhecedor esclarecido. Por isso, sirvo-me também do único meio de certo modo em meu poder para demonstrar a minha gratidão pela benévola confiança com que Vossa Excelência me honra, como se eu pudesse contribuir com algo para esse propósito.

/ À mesma benigna atenção com que Vossa Excelência honrou a primeira VI
edição desta obra, dedico agora também esta segunda e com ela ao mesmo tempo tudo o mais que se refere à minha missão literária, e sou com o mais profundo respeito

de Vossa Excelência
o mais humilde e obediente servidor
Immanuel Kant.

/ Prefácio à Segunda Edição

VII

Se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência, é julgável logo a partir do resultado. Quando após muito preparar-se e equipar-se esta elaboração cai em dificuldades tão logo se acerca do seu fim ou se, para alcançá-lo, precisa freqüentemente voltar atrás e tomar um outro caminho; quando se torna igualmente impossível aos diversos colaboradores porem-se de acordo sobre a maneira como o objetivo comum deve ser perseguido: então se pode estar sempre convencido de que um tal estudo acha-se ainda bem longe de ter tomado o caminho seguro de uma ciência, constituindo-se antes um simples tatear; e já é um mérito para a razão descobrir porventura tal caminho, mesmo que se tenha que abandonar como vã muita coisa contida no fim anteriormente proposto sem reflexão.

/ Que a *Lógica* tenha seguido desde os tempos mais remotos esse caminho VIII
seguro depreende-se do fato de não ter podido desde Aristóteles dar nenhum passo atrás, desde que não se considere melhorias a supressão de algumas sutilezas dispensáveis ou a determinação mais clara do exposto, coisas pertencentes mais à elegância do que à segurança da ciência. Digno de nota ainda que até agora tampouco tenha podido dar um passo adiante, parecendo, portanto, ao que tudo indica, completa e acabada. A tentativa de alguns modernos de a ampliarem, interpolando capítulos seja *psicológicos* sobre as diversas capacidades de conhecimento (a imaginação, o sentido de humor), seja *metafísicos* sobre a origem do conhecimento ou sobre os vários modos de certeza conforme a diversidade dos objetos (sobre o idealismo, o ceticismo etc.), seja *antropológicos* sobre preconceitos (suas causas e seus antídotos), provém da sua ignorância peculiar desta ciência. Confundir entre si os limites das ciências não constitui um aumento e sim uma desfiguração das mesmas. O limite da Lógica, porém, acha-se determinado bem precisamente por ser uma ciência que expõe detalhadamente e prova rigorosamente / nada mais que as regras formais de todo o pensamento IX
(seja a priori ou empírico, tenha a origem ou o objeto que quiser, encontre em nossa mente obstáculos acidentais ou naturais).

A Lógica deve a vantagem de seu sucesso simplesmente à sua limitação, pela qual está autorizada e mesmo obrigada a abstrair de todos os objetos do conhecimento bem como das suas diferenças, de modo a que nela o entendimento tem que lidar apenas consigo mesmo e com sua forma. Para a razão tinha natu-

ralmente que ser muito mais difícil encetar o caminho seguro da ciência, posto que precisa ocupar-se não somente de si mesma, mas também de objetos. Por isso, também como propedêutica a Lógica constitui apenas uma espécie de vestíbulo das ciências; quando se fala de conhecimentos, pressupõe-se uma Lógica para julgá-los, mas se tem que procurar adquirir os mesmos nas próprias e objetivamente assim chamadas ciências.

Na medida em que deve haver razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas a priori, e o conhecimento da razão pode ser referido de dois modos
X ao seu objeto: ou meramente para / *determinar* este e seu conceito (que precisa ser dado alhures) ou também para *torná-lo real*. O primeiro é *conhecimento teórico*, o segundo, *conhecimento prático* da razão. Não importa quão grande ou pequeno seja o seu conteúdo, a parte *pura* de ambos, ou seja, aquela em que a razão determina o seu objeto de modo completamente a priori, tem que ser exposta antes sozinha, sem com ela mesclar o que provém de outras fontes; pois constitui péssima economia gastar cegamente todos os ganhos sem poder distinguir depois, quando ela emperra, qual parte dos rendimentos pode arcar com a despesa e de qual parte se deve cortá-la.

Matemática e *Física* são os dois conhecimentos teóricos da razão que devem determinar os seus *objetos* a priori, a primeira de modo inteiramente puro, a segunda de modo pelo menos em parte puro, mas tomando ainda como medida outras fontes de conhecimento que não as da razão.

Desde os tempos mais remotos alcançados pela história da razão humana, já com o admirável povo grego, a *Matemática* encetou o caminho seguro de uma ciência. Só não se deve pensar que lhe tenha sido tão fácil como à Lógica, na qual a razão só se ocupa consigo mesma, encontrar esse caminho imperial
XI ou, / mais ainda, traçá-lo para si mesma. Creio antes que tenha permanecido por longo tempo (sobretudo entre os egípcios) no simples tatear, e que essa transformação se deve atribuir a uma revolução realizada pelo lampejo feliz de um único homem, numa tentativa a partir da qual não se podia mais errar a trilha a seguir, e assim o caminho seguro de uma ciência estava encetado e traçado para todos os tempos e distâncias infinitas. A história desta revolução na maneira de pensar, aliás muito mais importante do que a descoberta do caminho do famoso Cabo [da Boa Esperança], bem como a da feliz pessoa que a levou a efeito, não chegou até nós. Não obstante, a lenda transmitida a nós por *Diógenes Laércio* — que nomeia o suposto inventor dos elementos mínimos das demonstrações geométricas, os quais não precisam de qualquer prova segundo o juízo comum — prova que a lembrança da transformação produzida pelo primeiro passo no descobrimento deste novo caminho tenha parecido extremamente importante aos matemáticos e se tenha tornado por isso mesmo inesquecível. O primeiro a demonstrar o *triângulo eqüilátero* (tenha-se chamado *Tales* ou tenha tido outro no-
XII me qualquer) teve um lampejo, pois achou que / não devia rastrear o que via na figura ou o simples conceito da mesma para através disso aprender suas propriedades, mas que devia produzir (por construção) o que segundo conceitos ele mesmo introduziu pensando e se representou a priori e que, para saber de modo seguro algo a priori, não precisava acrescentar nada à coisa a não ser o que

resultasse necessariamente daquilo que ele mesmo havia posto nela conforme o seu conceito.

A Ciência da Natureza desenvolveu-se muito mais lentamente até encontrar o largo caminho da ciência, pois faz apenas um século e meio que a proposta do engenhoso *Bacon* de Verulamo em parte ensejou esta descoberta e em parte a ativou, uma vez que já se andava em seu encalço, e que igualmente só pode ser explicada por uma súbita revolução precedente na maneira de pensar. Não pretendo considerar aqui senão a Ciência da Natureza, na medida em que está fundada em princípios *empíricos*.

Quando *Galileu* deixou suas esferas rolar sobre a superfície oblíqua com um peso por ele mesmo escolhido, ou quando *Torricelli* deixou o ar carregar um peso de antemão pensado como igual o de uma coluna de água conhecida por ele, ou quando ainda mais tarde *Stahl* transformou metais em cal e esta de novo / em metal retirando-lhes ou restituindo-lhes algo:[2] isso foi uma revela- XIII
ção para todos os pesquisadores da natureza. Deram-se conta que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto, que ela teria que ir à frente com princípios dos seus juízos segundo leis constantes e obrigar a natureza a responder às suas perguntas, mas sem se deixar conduzir por ela como se estivesse presa a um laço; do contrário, observações feitas ao acaso, sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita. A razão tem que ir à natureza tendo numa das mãos os princípios unicamente segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo os seus princípios, claro que para ser instruída pela natureza, não porém na qualidade de um aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer, mas sim na de um juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe. E assim até mesmo a Física deve a tão vantajosa revolução na sua maneira de pensar apenas à idéia de / procurar na natureza (não lhe XIV
imputar), segundo o que a própria razão coloca nela, aquilo que precisa aprender da mesura e sobre o que nada poderia saber por si própria. Através disso, a Ciência da Natureza foi pela primeira vez posta no caminho seguro de uma ciência, já que por muitos séculos nada mais havia sido que um simples tatear.

A *Metafísica*, um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado que através de simples conceitos (não como a Matemática, aplicando os mesmos à intuição), se eleva completamente acima do ensinamento da experiência na qual portanto a razão deve ser aluna de si mesma, não teve até agora um destino tão favorável que lhe permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência, não obstante ser mais antiga do que todas as demais e de que sobreviveria mesmo que as demais fossem tragadas pelo abismo de uma barbárie que a tudo exterminasse. Pois a razão emperra continuamente na Metafísica, mesmo quando quer dar-se conta a priori (como se arroga) daquelas leis confirmadas pela experiência mais comum. Nela se precisa retomar o caminho inúmeras vezes porque se descobre que não leva aonde se quer e, no tocante à unanimidade das / afirmações XV

[2] Não sigo aqui exatamente o fio da história do método experimental, cujos primórdios não são sequer bem conhecidos.

dos seus partidários, ela se encontra de tal modo distante disso que constitui antes um campo de batalha mui propriamente destinado a exercitar suas forças no combate simulado, campo onde ainda combatente algum conseguiu conquistar para si o menor lugar e fundar uma posse duradoura sobre esta vitória. Seu procedimento constituiu até hoje, sem dúvida alguma, um mero tatear e, o que é pior, entre meros conceitos.

A que se deve o fato de não se ter podido aqui encontrar ainda o caminho seguro da ciência? É porventura impossível? Pois de onde a natureza incultou em nossa razão a aspiração incansável de rastreá-lo como um de seus interesses mais importantes? Mais ainda, quão pouco motivo temos para confiar em nossa razão quando não só nos abandona num dos aspectos mais importantes da nossa ânsia de saber, mas ainda nos entretém com simulações e por fim nos ludibria! Ou então só terá sido errado até agora? Em que indícios podemos nos apoiar para esperarmos ser, numa renovada tentativa, mais felizes do que outros o foram até agora?

Eu deveria achar que os exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza,
XVI as quais se tornaram / o que agora são por uma revolução levada a efeito de uma só vez, seriam suficientemente notáveis para fazer meditar sobre os elementos essenciais da transformação na maneira de pensar que lhes foi tão vantajosa e, na medida em que o permite sua analogia com a Metafísica como conhecimentos da razão, para imitá-las nisso ao menos como tentativa. Até agora se supôs que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo a priori sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento a priori dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados. O mesmo aconteceu com os primeiros pensamentos de *Copérnico* que, depois das coisas não quererem andar muito bem com a explicação dos movimentos celestes admitindo-se que todo o exército de astros girava em torno do espectador, tentou ver se não seria melhor que o espectador se movesse em torno
XVII dos astros, deixando estes em paz. Na Metafísica pode-se então / tentar algo similar no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse que se regular pela natureza dos objetos, não vejo como se poderia saber algo a priori a respeito da última; se porém o objeto (como objeto dos sentidos) se regula pela natureza de nossa faculdade de intuição, posso então representar-me muito bem essa possibilidade. Como não posso deter-me nestas intuições caso devam tornar-se conhecimentos, mas preciso referi-las como representações a algo como objeto e determinar este através daquelas, posso então ou aceitar que os *conceitos* através dos quais realizo esta determinação também se regulam pelo objeto, e então me encontro de novo no mesmo embaraço quanto ao modo como posso saber algo a priori a respeito, ou então supor que os objetos ou, o que é o mesmo, a *experiência* unicamente na qual são conhecidos (como objetos dados), se regula por esses conceitos. Neste último caso, vislumbro imediatamente uma saída mais

fácil porque a própria experiência é um modo de conhecimento que requer entendimento, cuja regra tenho que pressupor a priori em mim ainda antes de me serem dados objetos e que é expressa em conceitos a priori, pelos quais portanto todos os objetos da experiência / têm necessariamente que se regular e com eles XVIII
concordar. Com respeito aos objetos, na medida em que apenas pensados pela razão, e isto necessariamente, sem porém (pelo menos do modo como a razão os pensa) poderem de maneira alguma ser dados na experiência, as tentativas de pensá-los (pois tem que ser possível pensá-los) constituirão mais tarde uma esplêndida pedra-de-toque daquilo que tomamos como o método transformado da maneira de pensar, a saber, que das coisas conhecemos a priori só o que nós mesmos colocamos nelas.[3]

Esta tentativa alcança o êxito desejado e promete à Metafísica o caminho seguro de uma ciência na sua primeira parte, na qual se ocupa com conceitos a priori / cujos objetos correspondentes podem ser dados adequadamente na ex- XIX
periência. Após esta mudança na maneira de pensar, pode-se com efeito explicar muito bem a possibilidade de um conhecimento a priori e, mais ainda, dotar de provas satisfatórias as leis que subjazem a priori à natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência, coisas impossíveis segundo a maneira de proceder adotada até agora. Entretanto, na primeira parte da Metafísica esta dedução da nossa faculdade de conhecer a priori conduz a um estranho resultado aparentemente muito prejudicial ao inteiro fim da mesma e do qual se ocupa sua segunda parte, a saber, que com esta faculdade jamais podemos ultrapassar os limites da experiência possível, o que é justamente o interesse essencial desta ciência. Mas aqui / reside precisamente o experimento de uma contraprova da verdade XX
do resultado daquela primeira apreciação do conhecimento a priori da nossa razão, ou seja, que ele só se refere a fenômenos, deixando ao contrário a coisa em si mesma de lado como real para si, mas não conhecida por nós. Pois o que nos impele necessariamente a ultrapassar os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado;* nas coisas em si mesmas, a razão exige o último necessariamente e com todo o direito para todo o condicionado, e mediante tal a completude da série das condições. Admitindo que o nosso conhecimento de experiência se regule pelos objetos como coisas em si mesmas, ver-se-á que o incondicionado de maneira alguma pode *ser pensado sem contradição;* admitindo-se em contrapartida que a nossa representação das coisas como nos são dadas se regule não por estas como coisas em si mesmas, mas antes que estes objetos

[3] Este método copiado do investigador da natureza consiste, portanto, no seguinte: procurar os elementos da razão pura naquilo *que pode ser confirmado ou refutado por um experimento.* Ora, não é possível fazer nenhum experimento com os objetos da razão pura (como na Ciência da Natureza) para testar suas proposições, sobretudo quando ousam ultrapassar todos os limites da experiência possível: portanto, isso só será factível com *conceitos* e *princípios* aceitos por nós a priori na medida em que forem dispostos de tal modo que os mesmos objetos possam ser considerados desde dois aspectos diversos, *por um lado* como objetos dos sentidos / e do entendimento para a experiência, *por outro lado* porém como objetos apenas XIX
pensados, quer dizer, como objetos da razão isolada que aspira elevar-se acima dos limites da experiência. Ora, se ao se considerar as coisas desde aquele duplo ponto de vista ocorrer a concordância com o princípio da razão pura e se desde um só ponto de vista surgir um inevitável conflito da razão consigo mesma, neste caso o experimento decide pela justeza daquela distinção.

como fenômenos se regulem pelo nosso modo de representação, ver-se-á que *a contradição desaparece;* conseqüentemente, o incondicionado precisa ser encontrado não em coisas na medida em que as conhecemos (nos são dadas), mas sim nelas na medida em que não as conhecemos, como coisas em si mesmas, evidenciando-se assim que é fundado o que inicialmente admitíamos apenas a
XXI título de / tentativa.[4] Após ter sido negado à razão especulativa todo o progresso neste campo do supra-sensível, agora ainda nos resta tentar ver se no seu conhecimento prático não se encontram dados para determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e, deste modo, de acordo com o desejo da Metafísica, conseguir elevar-nos acima dos limites de toda a experiência possível com o nosso conhecimento a priori, mas possível somente com propósito prático. Por meio deste procedimento a razão especulativa ainda assim nos conseguiu pelo menos lugar para tal ampliação, embora tivesse que deixá-lo vazio, e ainda
XXII somos por conseguinte livres, e a tanto até exortados por ela, a preenchê-lo, / se o pudermos, com dados práticos da mesma.

O objetivo desta Crítica da razão pura especulativa consiste naquela tentativa de transformar o procedimento tradicional da Metafísica e promover através disso uma completa revolução na mesma segundo o exemplo dos geômetras e investigadores da natureza. É um tratado do método e não um sistema da ciência mesma; não obstante traça como que todo o seu contorno, tendo em vista tanto
XXIII os seus limites como / também toda a sua estrutura interna. Pois a razão pura especulativa possui a peculiaridade de que pode e deve medir a sua própria faculdade segundo as diversas maneiras de escolher os seus objetos de pensamento, bem como enumerar completamente os vários modos dela se propor tarefas e traçar assim todo o esboço de um sistema da Metafísica. Com efeito, no que diz respeito ao primeiro aspecto, no conhecimento a priori não se pode acrescentar aos objetos nada a não ser o que o sujeito pensante retira de si mesmo e, no que diz respeito ao segundo aspecto, com referência aos princípios do conhecimento a razão pura especulativa é uma unidade que subsiste por si de um modo bem peculiar e na qual, como num corpo organizado, cada membro existe em função de todos os demais e todos os demais em função dele, e assim nenhum princípio pode ser tomado com segurança *numa* relação sem ter sido ao mesmo

[4] Este experimento da razão pura tem muito em comum com o que os *químicos* chamam freqüentemente de ensaio de *redução*, em geral porém de *procedimento sintético*. A *análise* do *metafísico* separou o conhecimento puro a priori em dois elementos muito desiguais, a saber, o das coisas como fenômenos e o das coisas em si mesmas. A *dialética* liga de novo ambos para torná-los *unânimes* com a idéia racional necessária do *incondicionado* e descobre que esta unanimidade jamais vem à luz senão através daquela distinção, que é, portanto, a verdadeira.

[5] Desse modo, as leis centrais dos movimentos dos corpos celestes proporcionara certeza manifesta ao que *Copérnico* tomou inicialmente só como hipótese, provando ao mesmo tempo a força invisível que liga a estrutura do mundo (a atração de *Newton*), a qual teria permanecido para sempre oculta não houvesse o primeiro ousado, de maneira paradoxal mas verdadeira, procurar os movimentos observados não nos objetos celestes, mas no seu espectador. Neste prefácio, erijo a transformação da maneira de pensar exposta na Crítica apenas como hipótese análoga à anterior, embora no tratado mesmo seja provada não hipotética, mas apoditicamente pela natureza tanto das nossas representações do espaço e do tempo quanto dos conceitos elementares do entendimento a fim de chamar a atenção para as primeiras tentativas de uma tal transformação, que são sempre hipotéticas.

tempo investigado na sua relação *universal* com todo o uso puro da razão. Para tanto a Metafísica também possui uma rara felicidade da qual não pode participar nenhuma outra ciência da razão que tenha a ver com objetos (pois a *Lógica* só se ocupa com a forma do pensamento em geral), a saber, que uma vez conduzida por esta Crítica ao caminho seguro de uma ciência poderá abranger completamente todo o campo dos conhecimentos a ela pertencentes / e, por conseguinte, XXIV concluir sua obra, podendo legá-la à posteridade como um patrimônio utilizável jamais a ser aumentado, pois ela se ocupa somente com princípios e com as limitações do seu uso determinadas por aqueles mesmos princípios. Como ciência fundamental, por conseguinte, também está obrigada a essa completude, e dela deve poder ser dito: *nil actum reputans, si quid superesset agendum.*[6]

Mas que tesouro é este, perguntar-se-á, que pretendemos legar à posteridade com semelhante Metafísica purificada pela Crítica e conduzida por esse meio a um estado duradouro? Com um lance superficial de olhos sobre esta obra, acreditar-se-á perceber que sua utilidade seja somente *negativa*, ou seja, de jamais ousarmos elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência, e esta é, na verdade, sua primeira utilidade. Ela se tornará porém imediatamente *positiva* se nos dermos conta que os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura além dos seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observarmos mais de perto, não uma *ampliação*, mas uma *restrição* do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, / ameaçando assim XXV anular o uso puro (prático) da razão. Por isso, uma Crítica que limita a razão especulativa é, nesta medida, *negativa;* na medida em que ao mesmo tempo elimina com isso um obstáculo que limita ou até ameaça aniquilar o uso prático, de fato possui utilidade *positiva* muito importante tão logo se esteja convencido de que existe um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o moral) no qual esta se estende inevitavelmente acima dos limites da sensibilidade. Embora neste seu uso não necessite nenhuma ajuda da razão especulativa, precisa assegurar-se contra a sua reação para não cair em contradição consigo mesma. Contestar a utilidade *positiva* desse serviço prestado pela Crítica equivaleria a dizer que a polícia não possui nenhuma utilidade positiva por ser sua principal ocupação fechar a porta à violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que cada um possa tratar tranqüila e seguramente dos seus afazeres. Na parte analítica da Crítica prova-se que espaço e tempo são apenas formas da intuição sensível, portanto somente condições da existência das coisas como fenômenos, que além disso não possuímos nenhum conceito do entendimento e portanto nenhum elemento para o conhecimento das coisas senão na medida em que / a esses conceitos possa ser dada uma intuição correspondente que por con- XXVI seguinte não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; disto segue, é bem verdade, a limitação de todo o possível conhecimento especulativo da razão aos meros objetos da *experiência*. Todavia, note-se bem,

[6] Reputando nada como feito, se algo restasse para fazer. (N. dos T.)

será sempre preciso ressalvar que, se não podemos *conhecer* esses mesmos objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder *pensá-los.*[7] Do
XXVII contrário seguir-se-ia a proposição absurda de haver / fenômeno sem que houvesse algo aparecendo.[8] Suponhamos agora que absolutamente se tivesse feito a distinção, tornada necessária pela nossa Crítica, entre as coisas como objetos da experiência e precisamente as mesmas como coisas em si mesmas; neste caso, o princípio de causalidade e, por conseguinte, o mecanismo natural na determinação dessa causalidade teria que valer cabalmente para todas as coisas em geral enquanto causas eficientes. Com respeito a um mesmo ente, por exemplo, a alma humana, eu não poderia portanto dizer que sua vontade é livre e que está ao mesmo tempo submetido à necessidade natural, isto é, não é livre, sem cair numa evidente contradição; porque em ambas as proposições usei a palavra alma *exatamente na mesma significação*, ou seja, como coisa em geral (como coisa em si mesma), e sem crítica anterior nem sequer podia usá-la diferentemente. Se a Crítica, porém, não errou ensinando a tomar o objeto numa *dupla significação*, a saber, como fenômeno ou como coisa em si mesma; se a dedução dos seus conceitos do entendimento é certa, se por conseguinte o princípio de causalidade só incide sobre coisas tomadas no primeiro sentido, ou seja, na medida em que objetos da experiência, e se as mesmas coisas tomadas contudo na segunda significação não se lhe acham submetidas, então exatamente a mesma vontade será
XXVIII pensada no / fenômeno (nas ações visíveis) como necessariamente conforme à lei natural e nessa medida *não livre*, e por outro lado ainda assim, enquanto pertencente a uma coisa em si mesma, pensada como não submetida à lei natural e portanto como *livre*, sem que nisso ocorra uma contradição. Conquanto não possa *conhecer* a minha alma, considerada sob este último aspecto, mediante razão especulativa alguma (menos ainda pela observação empírica) e por conseguinte tampouco a liberdade como propriedade de um ente ao qual atribuo efeitos no mundo sensível, pois teria que conhecer um tal ente como determinado em sua existência e todavia como não determinado no tempo (o que é impossível, não podendo eu pôr intuição alguma sob o meu conceito), posso contudo *pensar* a liberdade, isto é, sua representação não contém pelo menos nenhuma contradição em si desde que ocorra a nossa distinção crítica entre ambos os modos de representação (o sensível e o intelectual) e a daí proveniente limitação dos conceitos puros do entendimento e portanto também dos princípios decorrentes dos mesmos. Admitamos agora que a Moral pressuponha necessariamente a liberdade (no sentido mais rigoroso) como propriedade da nossa vontade na medida em que aduz a priori princípios práticos originários sitos em nossa razão como

[7] Para *conhecer* um objeto requer-se que eu possa provar sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja a priori pela razão). Mas posso *pensar* o que quiser desde que não me contradiga, isto é, quando o meu conceito for apenas um pensamento possível, embora eu não possa garantir se no conjunto de todas as possibilidades lhe corresponde ou não um objeto. Mas requerer-se-á algo mais para atribuir validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era apenas lógica) a um tal conceito. Este mais não necessita, no entanto, ser procurado justamente nas fontes teóricas de conhecimento, também pode residir nas práticas.

[8] Jogo introduzível com as palavras cognatas *Erscheinung* (fenômeno) e *erscheint* (aparece). Literalmente: haver fenômeno sem que houvesse algo que aparecesse. (N. dos T.)

dados da mesma, os quais seriam absolutamente impossíveis sem a pressuposição da liber / dade e que não obstante a razão especulativa tivesse provado que a XXIX
liberdade não é sequer pensável: neste caso, essa pressuposição, ou seja a moral, teria necessariamente que ceder àquela cujo oposto contém uma notória contradição, e conseqüentemente a liberdade e com ela a moralidade (pois o seu oposto não contém nenhuma contradição se a liberdade já não for pressuposta) dar lugar ao *mecanismo natural*. Como para a Moral nada mais necessito que a liberdade não se contradiga e portanto seja pelo menos pensável sem necessidade de compreendê-la ulteriormente, que portanto não oponha nenhum obstáculo ao mecanismo natural precisamente da mesma ação (tomada em outra relação), assim tanto a doutrina da moralidade como a da natureza mantém o seu lugar, o que porém não ocorreria se a Crítica não tivesse antes nos instruído sobre a nossa inevitável ignorância acerca das coisas em si mesmas e limitado a meros fenômenos tudo o que podemos *conhecer* teoricamente. Precisamente essa discussão sobre a utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura pode ser patenteada nos conceitos de *Deus* e da *natureza simples* de nossa *alma*, o que passo por alto para ser breve. Não posso portanto / sequer *admitir Deus, liberdade* e *imor-* XXX
talidade com vistas ao uso prático necessário da minha razão sem ao mesmo tempo *tirar*[9] da razão especulativa sua pretensão a visões transcendentes *(überschwenglicher Einsichten)* pois para chegar a estas ela precisa empregar princípios que, estendendo-se de fato apenas a objetos da experiência possível não obstante serem aplicados ao que não pode ser objeto da experiência, na realidade sempre transformam o último em fenômeno e assim declaram impossível toda a *ampliação prática* da razão pura. Portanto, tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé*, e o dogmatismo da Metafísica, isto é, o preconceito de progredir nela sem Crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda a sempre muito dogmática incredulidade antagonizando a moralidade. — Portanto, se com uma Metafísica sistemática composta segundo o critério da Crítica da Razão Pura não pode ser difícil legar algo à posteridade, tal não constitui dádiva de valor desprezível: veja-se apenas a cultura alcançável pela razão através do caminho seguro de uma ciência em geral em comparação com o tatear sem fundamento e o vaguear leviano / da razão sem crítica, ou também o emprego melhor do XXXI
tempo por parte de uma juventude ávida de saber que tão cedo e tanto recebe encorajamento do costumeiro dogmatismo para sofismar *(vernünfteln)* comodamente sobre coisas das quais nada entende nem, tanto quanto ninguém no mundo, jamais chegará a vislumbrar algo, ou até que se parte para a invenção de novos pensamentos e opiniões descurando com isso a aprendizagem de ciências meticulosas; em grau máximo, contudo, quando se leva em consideração a inestimável vantagem de para todo o tempo futuro pôr fim a todas as objeções contra a moralidade e a Religião de maneira *socrática*, isto é, através da prova mais clara da ignorância dos adversários. Com efeito, uma ou outra Metafísica sempre existiu e continuará a existir no mundo, e com ela também uma dialética da razão pura, pois esta lhe é natural. A primeira e mais importante preocupação

[9] Jogo com as palavras cognatas *annehmen* (admitir) e *benehmen* (tirar) (N. dos T.)

da Filosofia é, pois, afastar de uma vez por todas toda a influência nociva dessa dialética obstruindo a fonte dos erros.

Apesar dessa importante mudança no campo da ciência e da *perda* que a razão especulativa teve que sofrer nas posses que até agora se arrogou, tudo
XXXII o que diz respeito ao / interesse geral dos homens e ao proveito que o mundo tirou das teorias da razão pura permanece no mesmo estado vantajoso de outrora, e a perda atinge só o *monopólio das escolas*, mas de modo algum o *interesse dos homens*. Pergunto ao mais inflexível dogmático se a prova da perduração da nossa alma depois da morte pela simplicidade da substância, se a prova da liberdade da vontade contra o mecanismo universal por meio das distinções sutis embora importantes entre necessidade prática subjetiva e objetiva, ou se a prova da existência de Deus pelo conceito de um ente realíssimo (da contingência do mutável e da necessidade de um primeiro motor), depois de terem saído das escolas chegaram a alcançar o público e conseguiram exercer a mínima influência sobre sua convicção? Se isso não aconteceu, e também jamais se pode esperar que aconteça em virtude da inaptidão do entendimento humano comum para especulação tão sutil; mais ainda, se no referente ao primeiro ponto a notável disposição da natureza de cada homem jamais poder ser satisfeita pelo temporal (como insuficiente às disposições da sua inteira determinação) teve que provocar totalmente sozinha a esperança numa *vida futura*, se com relação ao segundo
XXXIII a mera / apresentação clara dos deveres em oposição a todas as pretensões das inclinações teve sozinha que fazer nascer a consciência da *liberdade*, e se finalmente no referente ao terceiro a ordem, beleza e providência magníficas, visíveis por toda a parte na natureza, tiveram por si sós que suscitar a fé num sábio e grande *Autor do mundo*, convicção esta que se propaga entre o público na medida em que repousa sobre fundamentos racionais, então essa posse não apenas permanece intata, mas antes ganha ainda em prestígio pelo fato das escolas serem doravante instruídas a não se arrogarem, num ponto que diz respeito ao interesse humano geral, nenhuma compreensão mais alta e difundida do que aquela que a grande massa (para nós digna de respeito) pode também facilmente alcançar, e se limitarem, por conseguinte, ao cultivo desses argumentos acessíveis a todos e suficientes ao propósito moral. A mudança atinge, portanto, apenas as arrogantes pretensões das escolas que gostariam de se considerar aqui (como com direito em muitos outros pontos) os únicos conhecedores e guardiães de tais verdades, das quais comunicam ao público apenas o uso, conservando porém a chave delas apenas para si (quod mecum nescit, solus vult scire videri).[19] Não
XXXIV obstante, também se cuidou de um / reclamo mais justo do filósofo especulativo. Ele permanece sempre o depositário exclusivo de uma ciência útil ao público sem que este o saiba, a saber, de Crítica da razão, pois esta jamais poderá tornar-se popular e não tem sequer necessidade de sê-lo. Com efeito, assim como os argumentos finalmente tecidos não querem entrar na cabeça do povo como verdades úteis, assim tampouco lhe chegam a aflorar na mente as objeções exata-

[19] O que não sabe comigo, pretende parecer saber sozinho. (N. dos T.)

mente tão sutis contra os mesmos. Em contrapartida, como a escola e cada homem que se eleva à especulação caem inevitavelmente em ambos, a Crítica se vê obrigada a prevenir de uma vez por todas, através de meticulosas investigações dos direitos da razão especulativa, o escândalo que cedo ou tarde tem que ser provocado mesmo no povo pelas disputas em que os metafísicos (e como tais por fim também os clérigos) se enredam inevitavelmente sem crítica, acabando mesmo depois por falsificar as suas doutrinas. Só mediante essa crítica podem ser cortados pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos livres-pensadores, o *fanatismo* e a *superstição*, que podem tornar-se prejudiciais em geral, e por fim também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são mais perigosos para as escolas e dificilmente passam ao público. Se aos governos / XXXV apraz ocupar-se dos assuntos dos eruditos, então seria mais adequado à sua sábia solicitude para com as ciências e mesmo para com os homens favorecer a liberdade de uma tal crítica, unicamente pela qual as elaborações da razão podem ser conduzidas a pisar firmes, em vez de apoiar o despotismo ridículo das escolas, que alardeiam perigo público quando se destrói as suas teias de aranha, das quais o público nunca tomou conhecimento e cuja perda também não pode, portanto, jamais sentir.

A Crítica não se opõe ao *procedimento dogmático* da razão no seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem que ser sempre dogmática, isto é, provando rigorosamente a partir de princípios seguros a priori), mas sim ao *dogmatismo*, isto é, à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico) segundo princípios há tempo usados pela razão, sem se indagar contudo de que modo e com que direito chegou a eles. Dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura *sem uma crítica precedente da sua própria capacidade.*[11] Essa oposição da Crítica ao dogmatismo não deve por isso defender a causa da superficialidade verbosa, sob o pretenso nome da popu / laridade, ou mesmo a do ceticismo, que liquida sumariamente toda a XXXVI Metafísica; a Crítica é antes a instituição provisória necessária para promover uma Metafísica fundamental como ciência que precisa ser desenvolvida de modo necessariamente dogmático e sistemático segundo a mais rigorosa exigência, portanto escolástica (não popular); pois essa exigência à Metafísica é indispensável, já que se compromete a realizar sua obra de modo inteiramente a priori, portanto para a plena satisfação da razão especulativa. Na execução do plano prescrito pela Crítica, isto é, no futuro sistema da Metafísica, temos pois que seguir algum dia o método rigoroso do famoso Wolff, o maior de todos os filósofos dogmáticos. Este deu pela primeira vez o exemplo (e com este exemplo criou o espírito de meticulosidade na Alemanha que até agora ainda não se extinguiu) como se deve tomar o caminho seguro de uma ciência estabelecendo princípios conforme leis, determinando claramente conceitos, buscando rigor nas demonstrações, evitando saltos temerários nas conclusões. Justamente por isso ele estaria precipuamente apto a colocar a Metafísica nesse caminho caso lhe tivesse ocorrido preparar

[11] Em alemão: *Vermögen*. Enquanto designando alguma função lógico-transcendental de caráter ideal, traduzimos sempre por *faculdade*. Neste caso, porém, o contexto justifica verter por *capacidade*. (N. dos T.)

XXXVII antes o campo mediante crítica do órgão, ou seja, da própria razão pura: / deficiência devida não tanto a ele, mas antes à maneira dogmática de pensar de sua época, sobre o que os filósofos tanto do seu tempo quanto de todos tempos passados nada têm a se censurar reciprocamente. Aqueles que rejeitam o seu modo de ensinar e ao mesmo tempo o procedimento da Crítica da razão pura não podem ter em mente outra coisa senão romper as cadeias da *ciência* e transformar o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a Filosofia em filodoxia.

No que diz respeito a esta segunda edição, como é justo não quis deixar passar a oportunidade para remediar, na medida do possível, as dificuldades e a obscuridade das quais podem ter-se originado muitas interpretações falsas em que, talvez não sem minha culpa, homens perspicazes incidiram ao julgarem este livro. Não encontrei nada para mudar nas próprias proposições e nos seus argumentos, bem como na forma e na completude do plano; o que se deve atribuir em parte ao longo exame a que submeti tudo isso antes de apresentar o livro ao público, em parte à conformação da própria coisa, a saber, à natureza de uma razão pura especulativa que contém uma verdadeira estrutura articulada
XXXVIII onde tudo é órgão, ou seja, onde tudo existe para cada parte e cada parte / para todas as outras, portanto onde a menor fragilidade, seja um defeito (erro) ou deficiência, terá que se trair inevitavelmente no uso. Este sistema afirmar-se-á na sua imutabilidade, como o espero, também no futuro. A tal confiança me autoriza não uma presunção, mas apenas a evidência que a experimentação da igualdade do resultado produz, seja partindo desde os mínimos elementos até o todo da razão pura ou seja retornando desde o todo (pois também este é por si dado no prático por meio do propósito final da razão pura) até cada parte, enquanto que a tentativa de modificar o mínimo detalhe ocasiona logo contradições não só do sistema, mas também da razão humana geral. Já na *exposição* resta ainda muito a fazer e, neste sentido, nesta edição tentei melhorias para remediar seja o mal-entendido na Estética, sobretudo o contido no conceito de tempo, seja a obscuridade na dedução dos conceitos do entendimento, seja a suposta falta de uma evidência suficiente nas provas dos princípios do entendimento puro, seja finalmente a falsa interpretação dos paralogismos antepostos à psicologia racional. As minhas modificações no modo de exposição estendem-
XXXIX se até aqui (a saber, somente até o fim do primeiro capítulo da dialética transcen /
XL dental) e não mais adiante,[12] pois / me faltou tempo e porque, com referência

[12] O único acréscimo propriamente dito que eu poderia mencionar, mas apenas quanto ao modo de provar, consiste numa nova refutação do *idealismo* psicológico e numa prova rigorosa (a meu ver também a única possível) da realidade objetiva da intuição externa. Por mais inocente que o idealismo possa ser considerado no que tange aos fins essenciais da Metafísica (o que de fato não é), permanece contudo um escândalo da Filosofia e da razão humana geral ter que admitir a existência das coisas fora de nós (das quais recebemos todo o material dos conhecimentos mesmo para o nosso sentido interno) com base apenas na *fé* e, ao ocorrer a alguém colocar essa existência em dúvida, não lhe poder contrapor nenhuma prova satisfatória. Pelo fato de os termos da prova conterem, da terceira à sexta linha, alguma obscuridade, peço que esse período seja mudado como segue: "*Este permanente não pode, porém, ser uma intuição em mim. Com efeito, todos os fundamentos determinantes da minha existência encontráveis em mim são representações e necessitam como tais algo permanente distinto delas, com referência ao qual possa ser determinada a mudança das mesmas e portanto a minha existência no tempo em que elas mudam*". Presumi-

ao restante, não me deparei com nenhum mal-entendido por parte de examinadores competentes e impar / ciais; sem que eu necessite mencioná-los com o louvor XLI
devido, / estes encontrarão por si próprios, nos lugares respectivos, a considera- XLII
ção que tomei por suas advertências. Para o leitor, porém, essa correção implica numa pequena perda que não se podia evitar sem tornar o livro demasiado volumoso, a saber, que diversas coisas na realidade não pertencentes essencialmente à completude do todo, mas de que muito leitor não gostaria de prescindir na medida em que podem ser úteis desde um outro ponto de vista, precisaram ser supressas ou apresentadas abreviadamente para darem lugar à minha exposição agora mais compreensível, como espero; esta nova exposição não muda no fundo absolutamente nada no tocante às proposições e mesmo aos seus argumentos, mas no tocante ao método da exposição às vezes se afasta a tal ponto da precedente que não era possível intercalá-la na mesma. Essa pequena perda, que por outro lado cada um pode reparar à sua vontade pela comparação com a primeira edição, será preponderantemente compensada, como espero, pela maior compreensibilidade. Em diversos escritos publicados (seja por ocasião da recensão de muitos livros, seja em tratados especiais), percebi, com grata satisfação, que o espírito de meticulosidade não se extinguiu na Alemanha, mas foi somente sufocado por algum tempo pelo modismo de uma liber / dade de pensamento XLIII

velmente dir-se-á contra esta prova: sou imediatamente consciente apenas daquilo que existe em mim, isto é, da minha *representação* de coisas externas; conseqüentemente, fica sempre ainda incerto se há algo fora de mim que lhe corresponda ou não. Todavia, / por *experiência interna* sou consciente da *minha existência* XL
no tempo (conseqüentemente também da sua determinabilidade nele), e isso é algo mais que ser meramente consciente da minha representação não obstante ser o mesmo que a *consciência empírica da minha existência*, a qual só é determinável referindo-se a algo que, ligado à minha existência, *é fora de mim*. Essa consciência de minha existência no tempo está, portanto, identicamente ligada à consciência de uma relação com algo fora de mim, e é por conseguinte experiência e não ficção, sentido e não imaginação aquilo que conecta inseparavelmente o externo com o meu sentido interno; pois o sentido externo é já em si referência da intuição a algo real fora de mim, e cuja realidade, à diferença da ficção, repousa somente sobre o fato de ser inseparavelmente ligado à própria experiência interna enquanto a condição de sua possibilidade, o que é o caso aqui. Se na representação *eu sou*, que acompanha todos os meus juízos e ações do entendimento, eu pudesse mediante *intuição intelectual* ao mesmo tempo ligar uma determinação da minha existência à *consciência intelectual* da mesma, então a esta determinação não pertenceria necessariamente a consciência de uma relação com algo fora de mim. Na verdade, aquela consciência intelectual é precedente, mas a intuição interna, unicamente na qual minha existência pode ser determinada, é sensível e presa à condição de tempo; essa determinação porém, portanto a própria experiência interna, depende de algo permanente que não está por conseguinte em mim, mas somente em algo fora / de mim e com o que tenho que me considerar em relação. A realidade do sentido externo está, portanto, ligada necessariamente à do sentido interno, para a possibilidade de uma experiência em geral: isto é, sou tão justa e seguramente consciente de que há coisas fora de mim que se referem a meu sentido quanto sou consciente de que eu mesmo existo determinado no tempo. Mas a que intuições dadas correspondem realmente objetos fora de mim, pertencentes portanto ao *sentido* externo, ao qual devem ser atribuídas aquelas intuições e não à imaginação, isto tem que ser decidido em cada caso particular conforme regras segundo as quais experiência em geral (mesmo a interna) é distinta da imaginação, e a isto sempre subjaz a proposição de que há realmente experiência externa. Pode-se ainda acrescentar a isso a seguinte observação: a representação de algo *permanente* na existência não é idêntica à *representação permanente*; pois esta pode ser, como todas as nossas representações e mesmo as da matéria, muito passageira e mutável mesmo se referindo a algo permanente, que portanto tem que ser uma coisa externa e distinta de todas as minhas representações e cuja existência é necessariamente incluída na *determinação* da minha própria existência, perfazendo com ela uma única experiência que nem ocorreria interiormente se não fosse (em parte) ao mesmo tempo externa. Aqui o como é tampouco melhor explicável quanto em geral pensamos algo persistente no tempo, cuja simultaneidade com o mutável produz o conceito de mudança.

às raias do genial, e que as espinhosas veredas da Crítica que conduzem a uma ciência escolástica da razão pura, mas como tal a única duradoura e por isso absolutamente necessária, não impediram as cabeças corajosas e lúcidas de se apoderarem dela. A estes homens beneméritos, que à meticulosidade de compreensão aliam de modo tão feliz o talento de uma exposição luminosa (a qual não me sinto bem consciente de possuir), deixo o encargo de concluir, no tocante ao último ponto, minha elaboração aqui e ali porventura ainda defeituosa; pois o perigo reside não em ser refutado, mas em não ser compreendido. De minha parte, não posso doravante meter-me em controvérsias, embora atente cuidadosamente a todas as sugestões, sejam de amigos ou de inimigos, para utilizá-las, de acordo com esta propedêutica, na futura execução do sistema. Já que durante estes trabalhos atingi uma idade relativamente avançada (este mês completarei sessenta e quatro anos), se quero executar meu plano de fornecer tanto a Metafísica da Natureza quanto a Metafísica dos Costumes como confirmação da correção da Crítica da razão tanto especulativa como prática, tenho que usar com
XLIV parcimônia o meu tempo como esperar dos homens beneméritos que / tomaram a si essa tarefa tanto o esclarecimento das obscuridades inicialmente inevitáveis nesta obra como a defesa do todo. Em pontos isolados cada exposição filosófica é vulnerável (pois não pode apresentar-se tão blindada como a exposição matemática). Entretanto, a estrutura do sistema, considerada como unidade, não corre com isso o mínimo perigo; com efeito, só poucos possuem a agilidade de espírito para abranger com a vista o sistema quando este é novo, e menor número ainda tem prazer nisso, pois toda novidade lhes é importuna. Em cada escrito desenvolvido sob forma de livre discurso são pinçáveis aparentes contradições quando se arrancam partes isoladas do seu conjunto e se as compara entre si, contradições essas que aos olhos daquele que se abandona ao julgamento de outros projetam por sua vez uma luz prejudicial sobre esses escritos, mas que se resolvem muito facilmente para aquele que se apoderou da idéia no seu todo. Quando uma teoria é sólida, entretanto, com o tempo tanto a ação como a reação que inicialmente a ameaçavam com grande perigo servem para aplainar os seus desníveis e proporcionar-lhe em breve também a necessária elegância caso se ocupem dela homens dotados de imparcialidade, conhecimento e verdadeira popularidade.

Königsberg, no mês de abril de 1787.

/ INTRODUÇÃO

1. *Da distinção entre conhecimento puro e empírico*

Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; do contrário, por meio do que a faculdade de conhecimento deveria ser despertada para o exercício senão através de objetos que toquem nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para compará-las, conectá-las ou separá-las e, desse modo, assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência? *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo o conhecimento começa com ela.

Mas embora todo o nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso todo ele se origina justamente *da* experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento de experiência seja um composto daquilo que recebemos por impressões e daquilo que a nossa própria faculdade de conhecimento (apenas provocada por impressões sensíveis) fornece de si mesma, cujo aditamento não distinguimos daquela / matéria-prima antes que um longo exercício nos tenha chamado a atenção para ele e nos tenha tornado aptos a abstraí-lo. 2

Portanto, é uma questão que requer pelo menos uma investigação mais pormenorizada e que não pode ser logo despachada devido aos ares que ostenta, a saber, se há um tal conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões dos sentidos. Tais *conhecimentos* denominam-se *a priori* e distinguem-se dos *empíricos*, que possuem suas fontes a posteriori, ou seja, na experiência.

Todavia, aquela expressão não é ainda suficientemente determinada para designar de modo adequado todo o sentido da questão proposta. Com efeito, de muito conhecimento derivado de fontes da experiência costuma-se dizer que somos capazes ou participantes dele a priori porque o derivamos não imediatamente da experiência, mas de uma regra geral que, não obstante, tomamos emprestada da experiência. Assim, diz-se de alguém que solapou os fundamentos de sua casa: ele podia saber a priori que a casa desmoronar-se-ia, quer dizer, não precisava esperar pela experiência de seu desmoronamento efetivo. Contudo, mesmo assim ele não podia sabê-lo inteiramente a priori, pois o fato dos corpos serem pesados e de portanto caírem quando lhes são tirados os sustentáculos, tinha antes que se lhe tornar conhecido pela experiência.

No que se segue, portanto, por conhecimentos a priori entenderemos não
3 os que ocorrem independente desta ou daquela experiência, / mas *absolutamente* independente de toda a experiência. Opõem-se-lhes os conhecimentos empíricos ou aqueles que são possíveis apenas a posteriori, isto é, por experiência. Dos conhecimentos a priori denominam-se *puros* aqueles aos quais nada de empírico está mesclado. Assim, por exemplo, a proposição: cada mudança tem sua causa, é uma proposição a priori, só que não pura, pois mudança é um conceito que só pode ser tirado da experiência.

II. *Possuímos certos conhecimentos a priori e mesmo o entendimento comum jamais está desprovido deles*

O que importa aqui é um traço pelo qual possamos distinguir de modo seguro um conhecimento puro de um empírico. Na verdade, a experiência nos ensina que algo é constituído deste ou daquele modo, mas não que não possa ser diferente. *Em primeiro lugar*, portanto, se se encontra uma proposição pensada ao mesmo tempo com sua *necessidade*, então ela é um juízo a priori; se além disso não é derivada senão de uma válida por sua vez como uma proposição necessária, então ela é absolutamente a priori. *Em segundo lugar*, a experiência jamais dá aos seus juízos *universalidade* verdadeira ou rigorosa, mas somente suposta e comparativa (por indução), de maneira que temos propriamente que dizer: tanto
4 quanto perce / bemos até agora, não se encontra nenhuma exceção desta ou daquela regra. Portanto, se um juízo é pensado com universalidade rigorosa, isto é, de modo a não lhe ser permitida nenhuma exceção como possível, então não é derivado da experiência, mas vale absolutamente a priori. Logo, a universalidade empírica é somente uma elevação arbitrária da validade, da que vale para a maioria dos casos até a que vale para todos, como por exemplo na proposição: todos os corpos são pesados. Ao contrário, onde a universalidade rigorosa é essencial a um juízo, indica uma fonte peculiar de conhecimento do mesmo, a saber, uma faculdade de conhecimento a priori. Necessidade e universalidade rigorosa são, portanto, seguras características de um conhecimento a priori e também pertencem inseparavelmente uma à outra. Mas como no uso desses critérios é às vezes mais fácil mostrar a limitação empírica dos juízos do que sua contingência, ou às vezes mais convincente fazer ver a universalidade ilimitada que lhe atribuímos do que sua necessidade, é aconselhável servir-se separadamente de ambos os critérios, que são cada um por si infalíveis.

Ora, é fácil mostrar que no conhecimento humano realmente há semelhantes juízos necessários e universais no sentido mais rigoroso, por conseguinte puros a priori. Caso se queira um exemplo das ciências, basta olhar todas as proposi-
5 ções da Matemática; caso se queira um do uso mais comum / do entendimento, poderá servir a proposição de que toda mudança tem que ter uma causa. Nesta última, o próprio conceito de uma causa contém tão manifestamente o conceito de uma necessidade da conexão com um efeito e o de uma universalidade rigorosa da regra que se perderia completamente tal conceito de causa caso se quisesse derivá-lo, como *Hume* o fez, de uma freqüente associação daquilo que acontece

com aquilo que o antecede, e do hábito daí decorrente (por conseguinte, de uma necessidade meramente subjetiva) de conectar representações. Também se poderia demonstrar a imprescindibilidade de princípios puros a priori para a possibilidade da experiência sem precisar de semelhantes exemplos para provar sua realidade em nosso conhecimento, portanto de modo a priori. Pois de onde queria a própria experiência tirar sua certeza se todas as regras, segundo as quais progride, fossem sempre empíricas e portanto contingentes? Por isso, dificilmente se pode deixar semelhantes regras valerem como primeiros princípios. Só que aqui podemos nos contentar de haver exposto como um fato o uso puro de nossa faculdade de conhecimento junto com suas características. Não apenas nos juízos, mas também nos conceitos revela-se uma origem a priori de alguns deles. Em vosso conceito de experiência de um *corpo*, renunciai aos poucos a tudo o que nele é empírico: à cor, à dureza ou à maleabilidade, ao peso e mesmo à impenetrabilidade, mesmo assim resta o espaço que ele (agora completamente desaparecido) ocupou e o qual / não podeis suprimir. Da mesma maneira, quan- 6
do suprimirdes do vosso conceito empírico de um objeto corpóreo ou incorpóreo todas as propriedades ensinadas pela experiência, não podereis tirar-lhe aquela pela qual o pensais como *substância* ou como *aderente* a uma substância (não obstante esse conceito conter maior determinação do que a de um objeto em geral). Convencidos pela necessidade com que esse conceito se vos impõe, tereis portanto que confessar que ele tem a sua sede em vossa faculdade de conhecimento a priori.

III. *A Filosofia precisa de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos a priori*

Mais significativo que todo o precedente é o fato de que certos conhecimentos abandonam mesmo o campo de todas as experiências possíveis e parecem estender o âmbito dos nossos juízos acima de todos os limites da experiência mediante conceitos aos quais em parte alguma pode ser dado um objeto correspondente na experiência.

E justamente nestes últimos conhecimentos, que se elevam acima do mundo sensível, onde a experiência não pode dar nem guia nem correção, residem as investigações de nossa razão que pela sua / importância consideramos muito 7
mais eminentes e pelo seu propósito último muito mais sublimes do que tudo o que o entendimento pode aprender no campo dos fenômenos; mesmo sob o perigo de errar, nisto arriscamos antes tudo a dever desistir de tão importantes investigações por uma razão qualquer de escrúpulo, de menosprezo ou de indiferença. Esses problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus, liberdade e imortalidade*. A ciência, porém, cujo propósito último está propriamente dirigido com todo o seu aparato só à solução desses problemas denomina-se *Metafísica;* o procedimento desta é de início *dogmático*, ou seja, assume confiantemente a sua execução sem um exame prévio da capacidade ou incapacidade da razão para um tão grande empreendimento.

Na verdade, parece natural que, tão logo se tenha abandonado o solo da

experiência, com conhecimentos que se possua sem saber de onde e sobre o crédito de princípios de origem desconhecida não se erija imediatamente um edifício sem estar antes assegurado dos seus fundamentos mediante cuidadosas investigações, que antes portanto se tenha há tempo levantado a pergunta de como o entendimento pode chegar a todos esses conhecimentos a priori e que âmbito, validade e valor possam ter. De fato, nada é também mais natural se sob a palavra *natural* se entender aquilo que é racional e admissível que deva acontecer:
8 / mas se sob essa palavra se entende aquilo que costumeiramente acontece, então nada é novamente mais natural e concebível que essa investigação teve por muito tempo que ficar não empreendida. Com efeito, uma parte desses conhecimentos, como os matemáticos, é há muito tempo de confiança e favorece assim a expectativa para outros conhecimentos, embora estes possam ser de natureza bem diversa. Além disso, quando se está acima da esfera da experiência, seguro de não poder ser refutado pela experiência. O estímulo para se ampliar seus conhecimentos é tão grande que só se pode ser detido em seu progresso por uma clara contradição em seu caminho. Esta pode ser contudo evitada se as ficções forem forjadas cautelosamente, sem que por isso deixem de ser ficções. A Matemática dá-nos um esplêndido exemplo de quão longe conseguimos chegar em nosso conhecimento a priori independente da experiência. Na verdade, a Matemática se ocupa com objetos e conhecimentos apenas na medida em que se deixam apresentar na intuição. Mas essa circunstância é facilmente descurada porque mesmo tal intuição pode ser dada a priori e, portanto, dificilmente se distingue de um simples conceito puro. Conquistado por tal prova do poder da razão, o impulso de ampliação não vê mais limites. Enquanto no livre vôo fende o ar do qual sente a resistência, a leve pomba poderia representar-se ser ainda
9 mais bem-sucedida no espaço sem ar. / Do mesmo modo, Platão abandonou o mundo sensível porque este estabelece limites tão estreitos ao entendimento, e sobre as asas das idéias aventurou-se além do primeiro no espaço vazio do entendimento puro. Não observou que por meio de seus esforços não ganhava nenhum terreno, pois não possuía nenhum ponto em que, como uma espécie de base, pudesse apoiar-se e empregar suas forças para fazer o entendimento sair do lugar. Na especulação é, contudo, um destino habitual da razão humana concluir o quanto antes seu edifício e apenas depois investigar se também seu fundamento está bem assentado. Procurar-se-ão então pretextos de toda espécie para nos consolar da sua solidez ou mesmo para preferivelmente recusar tal exame tardio e perigoso. O que porém durante a construção nos libera de toda a apreensão e suspeita e lisonjeia com aparente meticulosidade é o seguinte. A ocupação da razão consiste, em grande e talvez na maior parte, em *desmembramentos* de conceitos que já temos de objetos. Isso nos propicia uma porção de conhecimentos que, embora não passem de esclarecimentos ou elucidações daquilo que já foi pensado (embora de modo confuso) em nossos conceitos, são pelo menos quanto à forma tidos na mesma conta que conhecimentos novos, não obstante não ampliarem, mas só analisarem os conceitos que possuímos quanto à sua
10 matéria ou conteúdo. / Ora, já que esse procedimento dá um efetivo conhecimento a priori que toma um incremento seguro e útil, sem dar-se conta a razão consegue sob esse pretexto fazer afirmações de espécie bem diversa acrescentando a

conceitos dados outros completamente estranhos, e isso a priori, sem que se saiba como chegou a isso e sem deixar que uma semelhante pergunta sequer lhe aflore à mente. Por esse motivo, quero logo de início tratar da distinção entre esses dois tipos de conhecimento.

IV. *Da distinção entre juízos analíticos e sintéticos*

Em todos os juízos em que for pensada a relação de um sujeito como predicado (se considero apenas os juízos afirmativos, pois a aplicação aos negativos é posteriormente fácil), essa relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo contido (ocultamente) nesse conceito A, ou B jaz completamente fora do conceito A, embora esteja em conexão com o mesmo. No primeiro caso denomino o juízo *analítico*, no outro *sintético*. Juízos analíticos (os afirmativos) são, portanto, aqueles em que a conexão do predicado com o sujeito for pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa conexão for pensada sem identidade, devem denominar-se juízos / sintéticos. Os primeiros 11
poderiam também denominar-se *juízos de elucidação* e os outros *juízos de ampliação*. Com efeito, por meio do predicado aqueles nada acrescentam ao conceito do sujeito, mas somente o dividem por desmembramento em seus conceitos parciais que já eram (embora confusamente) pensados nele, enquanto que os últimos ao contrário acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que de modo algum era pensado nele nem poderia ter sido extraído dele por desmembramento algum. Se por exemplo digo: todos os corpos são extensos, então este é um juízo analítico. De fato, não preciso ir além do conceito que ligo a corpo para encontrar a extensão enquanto conexa com tal conceito, mas apenas desmembrar aquele conceito, quer dizer, tornar-me apenas consciente do múltiplo que sempre penso nele, para encontrar aí esse predicado: é, pois, um juízo analítico. Do contrário, quando digo: todos os corpos são pesados, então o predicado é algo bem diverso daquilo que penso no mero conceito de um corpo em geral. O acréscimo de um tal predicado fornece, portanto, um juízo sintético.

Os juízos de experiência como tais são todos sintéticos. Com efeito, seria absurdo fundar um juízo analítico sobre a experiência, pois para formar o juízo de modo algum preciso sair do meu conceito nem, portanto, de nenhum testemunho da experiência. Que um corpo é extenso, eis uma proposição certa a priori e não um juízo de / experiência. Pois antes de recorrer à experiência já possuo 12
no conceito todas as condições para o meu juízo, conceito do qual posso extrair o predicado segundo o princípio de contradição e com isso tornar-me ao mesmo tempo consciente da necessidade do juízo, coisa que a experiência nunca me ensinaria. Do contrário, embora já não inclua no conceito de um corpo em geral o predicado peso, esse conceito designa um objeto da experiência mediante uma das partes da mesma, à qual posso acrescentar ainda outras partes da mesma experiência como pertencentes ao primeiro conceito. Posso conhecer antes analiticamente o conceito de corpo pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da forma, etc., todas pensadas nesse conceito. Mas a seguir estendo meu conhecimento e, ao lançar um olhar retrospectivo à experiência da qual extraí

este conceito de corpo, encontro sempre conectado com as características mencionadas também a de peso e o acrescento, portanto, sinteticamente como predicado àquele conceito. Portanto, é sobre a experiência que se funda a possibilidade da síntese do predicado peso com o conceito corpo, pois embora na verdade um não esteja contido no outro ambos os conceitos se pertencem reciprocamente, se bem que de modo apenas acidental, como partes de um todo, a saber, da experiência, que é ela mesma uma ligação sintética das intuições.

Mas nos juízos sintéticos a priori falta completamente esse recurso. Se devo
13 sair do conceito A para conhecer um outro con / ceito B como ligado a ele, que é isso sobre o que apóio e que torna a síntese possível, visto que aqui não possuo a vantagem de procurá-lo no campo da experiência? Tome-se a proposição: tudo o que acontece tem sua causa. No conceito de algo que acontece penso, na verdade, uma existência à qual precede um tempo, etc. e disso é possível extrair juízos analíticos. Mas o conceito de causa jaz completamente fora daquele conceito e indica algo distinto daquilo que acontece; não está, portanto, absolutamente contido nesta última representação. Então como acerca daquilo que em geral acontece consigo dizer algo completamente diverso do mesmo e conhecer o conceito de causa, embora não contida naquilo que acontece, como lhe pertencendo e até necessariamente? Que é aqui a incógnita x sobre a qual o entendimento se apóia ao crer descobrir fora do conceito de A um predicado B estranho a esse conceito e não obstante considerado conectado a ele? Não pode ser a experiência, pois o mencionado princípio acrescentou essa segunda representação à primeira não somente com maior generalidade, mas também com a expressão da necessidade, por conseguinte completamente a priori e a partir de simples conceitos. Ora, sobre tais princípios sintéticos, isto é, princípios de ampliação, repousa todo o objetivo último do nosso conhecimento especulativo a priori; os princípios analíticos são, na verdade, altamente importantes e necessá-
14 rios, mas só / para chegar àquela clareza dos conceitos exigida para uma síntese segura e vasta ao invés de a uma aquisição realmente nova.

V. *Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos, como princípios, juízos sintéticos a priori*

1. *Juízos matemáticos são todos sintéticos.* Embora incontestavelmente certa e muito importante em sua conseqüência, esta proposição parece ter passado até agora desapercebida às observações dos dissecadores da razão humana, parecendo antes justamente opor-se a todas as suas conjeturas. Com efeito, por ter-se descoberto que as referências dos matemáticos procedem todas segundo o princípio de contradição (o que a natureza de cada certeza apodítica exige), persuadiram-se que também os princípios seriam conhecidos a partir do princípio de contradição. Nisso se enganaram, pois uma proposição sintética pode seguramente ser compreendida segundo o princípio de contradição, mas somente de tal modo que se pressuponha uma outra proposição sintética da qual a primeira possa ser inferida, jamais porém em si mesma.

Antes de tudo precisa-se observar que proposições matemáticas em sentido

próprio são sempre juízos a priori e não empíricos porque trazem consigo necessidade, que não pode ser tirada da experiência. / Se não se quer conceder isso, 15
pois bem, então limito minha proposição à *matemática pura*, cujo conceito já traz consigo que ela não contém conhecimento empírico, mas só conhecimento puro a priori.

Na verdade, dever-se-ia de início pensar que a proposição 7 + 5 = 12 é uma proposição meramente analítica que resulta do conceito de uma soma de sete mais cinco segundo o princípio de contradição. Mas quando se observa mais de perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 nada mais contém que a união de ambos os algarismos num único, mediante o que não é de maneira alguma pensado qual seja este único algarismo que reúne ambos. O conceito de doze não é absolutamente pensado pelo fato de eu apenas pensar aquela união de sete mais cinco, e por mais que eu desmembre o meu conceito de uma tal possível soma, não encontrarei aí o conceito de doze. É preciso sair desses conceitos tomando como ajuda a intuição correspondente a um deles, por exemplo os seus cinco dedos ou (como *Segner* na sua Aritmética) cinco pontos, e assim acrescentar sucessivamente as unidades do cinco dado na intuição ao conceito de sete. Com efeito, tomo primeiro o número 7 e, na medida em que para o conceito de cinco recorro ao auxílio dos dedos de minha mão como intuição, ponho agora as unidades que antes reuni para / perfazer o número 5 sucessiva- 16
mente naquela minha imagem acrescentando-as ao número 7, e vejo assim surgir o número 12. Pensei já no conceito de uma soma 7 + 5 que 5 *devesse* ser acrescentado a 7, mas não que esta soma fosse igual ao número 12. A proposição aritmética é, portanto, sempre sintética; isso se reconhece bem mais claramente quando se tomam números um pouco maiores, já que então fica evidente que, viremos e reviremos os nossos conceitos como quisermos, sem tomar ajuda da intuição jamais poderíamos encontrar a soma pelo simples desmembramento dos nossos conceitos.

Tampouco é analítico qualquer princípio (Grundsatz) da Geometria pura. Que a linha reta seja a mais curta entre dois pontos, é uma proposição sintética, pois o meu conceito de *reto* não contém nada de quantidade, mas só uma qualidade. O conceito do mais curto é, portanto, acrescentado inteiramente e não pode ser extraído do conceito de linha reta por nenhum desmembramento. Portanto, tem que se recorrer aqui à ajuda da intuição, unicamente pela qual é possível a síntese.

Algumas poucas proposições fundamentais (Grundsätze) pressupostas pelos geômetras são, é verdade, realmente analíticas e repousam sobre o princípio de contradição, mas também só servem, tal como as proposições idênticas, à cadeia do método e / não como princípios, por exemplo, a = a, o todo é igual a si 17
mesmo, ou (a + b) > a, isto é, o todo é maior do que sua parte. Embora valham segundo simples conceitos, contudo, mesmo essas proposições são admitidas na Matemática somente porque podem ser apresentadas na intuição. O que nos faz aqui crer comumente que o predicado de tais juízos apodíticos já esteja contido em nosso conceito e que o juízo seja portanto analítico, é simplesmente a ambigüidade da expressão. Isto é, *devemos* pensar um certo predicado acrescido a

um conceito dado, e esta necessidade já inere aos conceitos. Mas a questão não é o que *devemos pensar* acrescido ao conceito dado, mas o que *efetivamente pensamos* nele, embora de modo apenas obscuro, e com isso se mostra que na verdade o predicado adere àqueles conceitos de maneira necessária, mas não como pensado no próprio conceito, mas sim mediante uma intuição que se precisa acrescentar ao conceito.

2. *A Ciência da Natureza* (physica) *contém em si juízos sintéticos a priori como princípios.* A título de exemplo, quero mencionar apenas algumas proposições tais como a seguinte: em todas as mudanças do mundo corpóreo permanece imutável a quantidade da matéria ou em toda a comunicação de movimento ação e reação têm que ser sempre iguais entre si. Em ambas é clara não apenas a necessidade, por conseguinte a sua origem a priori, mas também o fato de serem
18 proposições / sintéticas. Pois no conceito de matéria penso não a permanência, mas somente sua presença no espaço pelo preenchimento do mesmo. Portanto, vou efetivamente além do conceito de matéria para pensar acrescido a priori ao mesmo algo que não pensara *nele*. A proposição não é portanto analítica, mas sintética e não obstante pensada a priori, e assim nas restantes proposições da parte pura da Ciência da Natureza.

3. Mesmo que se a encare como uma ciência até agora apenas tentada não obstante indispensável devido à natureza da razão humana, *na Metafísica* devem *estar contidos conhecimentos sintéticos a priori*, e de maneira alguma lhe cabe apenas desmembrar conceitos que nos fazemos a priori de coisas e por meio disso elucidá-los analiticamente, mas queremos ampliar o nosso conhecimento a priori; para tanto, precisamos servir-nos daqueles princípios que ao conceito dado acrescentam algo não contido nele e que por meio de juízos sintéticos a priori venhamos quiçá a ir tão longe que a própria experiência não pode nos seguir até tal ponto. Isso ocorre, por exemplo, na proposição: o mundo deve ter um primeiro começo, bem como em outras ocasiões ainda, e destarte pelo menos *segundo o seu fim* a Metafísica consiste em puras proposições sintéticas a priori.

19 / VI. *Problema geral da razão pura*

Lucra-se já muitíssimo quando uma grande quantidade de investigações pode ser submetida à fórmula de um único problema. Pois assim não se facilita só o próprio trabalho na medida em que se o determina exatamente, mas também o juízo de qualquer outra pessoa que quiser examinar se realizamos a contento o nosso propósito ou não. Ora, o verdadeiro problema da razão pura está contido na pergunta: *como são possíveis juízos sintéticos a priori?*

Que até hoje a Metafísica permaneceu numa situação tão vacilante entre incertezas e contradições, deve atribuir-se apenas à causa de não se ter antes deixado vir à mente esse problema e talvez mesmo a diferença entre juízos *analíticos* e *sintéticos*. Na solução desse problema ou numa prova satisfatória de que de fato absolutamente não ocorre a possibilidade que a Metafísica exige saber explicada, nisso repousa ascensão e queda da Metafísica. *David Hume*, que den-

tre todos os filósofos mais se aproximou desse problema sem contudo sequer de longe pensá-lo determinado o suficiente e em sua universalidade, mas se detendo apenas na proposição sintética da conexão do efeito com suas causas (principium causalitatis), creu / estabelecer que tal proposição a priori fosse inteiramente 20
impossível; segundo suas conclusões, tudo o que denominamos Metafísica desembocaria em mera ilusão de uma pretensa compreensão racional daquilo que de fato foi simplesmente tomado emprestado da experiência e que pelo hábito se revestiu da aparência de necessidade. Se tivesse tido adiante dos seus olhos o nosso problema na sua universalidade, jamais teria incidido em semelhante afirmação destruidora de toda filosofia pura, uma vez que teria então compreendido que segundo seu argumento também não poderia haver uma matemática pura, pois esta certamente contém proposições sintéticas a priori, e neste caso o seu bom senso talvez o teria preservado de semelhante afirmação.

A solução do mencionado problema implica ao mesmo tempo a possibilidade do uso puro da razão fundar e levar a cabo todas as ciências que contêm um conhecimento teórico a priori de objetos, isto é, responder às perguntas:

Como é possível a matemática pura?

Como é possível a ciência pura da natureza?

Ora, visto que essas ciências são realmente dadas, parece pertinente perguntar *como* são possíveis, pois que têm que ser possíveis é provado pela sua realidade.[13] No que tange à *Metafísica*, / o seu mísero progresso até aqui e o fato 21
de não se poder dizer, com respeito a nenhum dos sistemas até hoje expostos, que realmente exista no que concerne ao seu fim essencial, dão a cada um razões para duvidar de sua possibilidade.

Não obstante, essa *espécie de conhecimento* também pode ser considerada dada em certo sentido, e embora não como ciência, a Metafísica é contudo real como disposição natural (metaphysica naturalis). Com efeito, sem ser movida pela mera vaidade da erudição, mas impelida pela sua própria necessidade, a razão humana progride irresistivelmente até perguntas que não podem ser respondidas por nenhum uso da razão na experiência nem por princípios daí tomados emprestados, e assim alguma metafísica sempre existiu e continuará a existir realmente em todos os homens, tão logo a razão se estenda neles até a especulação. Com respeito a essa metafísica cabe agora a pergunta: / como é possível a metafí- 22
sica como disposição natural? Ou seja, como surgem da natureza da razão humana universal as perguntas que a razão pura levanta para si mesma e que é impelida a responder, tão bem quanto pode, por sua própria necessidade?

Já que em todas as tentativas feitas até agora para responder a essas perguntas naturais, por exemplo se o mundo tem um começo ou se é desde toda a eternidade, etc. encontram-se sempre inevitáveis contradições, não se pode então contentar-se com a mera disposição natural para a metafísica, isto é, com a pró-

[13] Alguns ainda poderiam duvidar desta última coisa relativa à ciência pura da natureza. Todavia, basta ver as diversas proposições que ocorrem no começo da Física propriamente dita (empírica) — como a da permanência da mesma quantidade de matéria, a da inércia, a da igualdade de ação e reação, etc. — para logo se convencer de que perfazem uma *physicam puram* (ou racional) que, como ciência especial, bem merece ser erigida separadamente em toda a sua extensão, seja esta vasta ou estreita.

pria faculdade pura da razão, da qual sempre resulta alguma metafísica (seja qual for), mas com tal disposição tem que ser possível alcançar uma certeza quanto ao saber ou não-saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre a capacidade ou a incapacidade da razão julgar algo a respeito deles, portanto ou ampliar com confiança a nossa razão pura ou impor-lhe limites determinados e seguros. Esta última pergunta, decorrente do problema geral acima, seria com direito a seguinte: *como é possível a Metafísica como ciência?*

Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infunda-
23 das / às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao *ceticismo*.

Esta ciência tampouco pode ser de uma vastidão desencorajante, pois tem que lidar não com objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente com a própria razão, isto é, com problemas que surgem inteiramente do seu seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas, as quais são diferentes dela, mas pela sua própria natureza. Em tal caso, quando a razão aprendeu a conhecer completamente a sua própria faculdade no tocante aos objetos que podem lhe ocorrer na experiência, tem que se tornar fácil determinar completa e seguramente o âmbito e os limites do seu tentado uso acima de todos os limites da experiência.

Portanto, todas as tentativas feitas até agora para realizar *dogmaticamente* uma metafísica podem e têm que ser encaradas como não ocorridas. Com efeito, o que numa ou noutra há de analítico, isto é, um simples desmembramento dos conceitos que residem a priori em nossa razão, não chega a constituir ainda o fim, mas apenas uma promoção com vistas à verdadeira Metafísica, isto é, a ampliar sinteticamente o seu conhecimento a priori; tal desmembramento é imprestável para o último por apenas mostrar o que está contido em tais conceitos, não porém como chegamos a priori a tais conceitos para que segundo tal também
24 possamos determinar o seu uso válido com respeito aos ob / jetos de todo o conhecimento em geral. O abandono de todas essas pretensões também requer pouca abnegação, uma vez que as inegáveis e também inevitáveis contradições da razão consigo mesma no procedimento dogmático privaram há tempo toda metafísica precedente da sua reputação. Será necessária maior firmeza para que a dificuldade interior e a resistência exterior não nos dissuada de finalmente promover, por abordagem completamente oposta à até agora adotada, o crescimento próspero e frutífero de uma ciência indispensável à razão humana, da qual se pode cortar cada ramo despontado, mas não exterminar as raízes.

VII. *Idéia e divisão de uma ciência especial sob o nome de uma Crítica da razão pura*

De tudo isso resulta a idéia de uma ciência especial que pode denominar-se *Crítica da razão pura*. Pois a razão é a faculdade que fornece os *princípios* do conhecimento a priori. Por isso a razão pura é aquela que contém os princípios

para conhecer algo absolutamente a priori. Um *órganon* da razão pura seria um conjunto daqueles princípios segundo os quais todos os / conhecimentos puros 25
a priori podem ser adquiridos e efetivamente realizados. A aplicação detalhada de um tal órganon proporcionaria um sistema da razão pura. Mas já que isso é pedir muito e que ainda é incerto se também aqui e em que casos chega a ser possível uma ampliação do nosso conhecimento, podemos encarar uma ciência da simples avaliação da razão pura, das suas fontes e seus limites, como a *propedêutica* ao sistema da razão pura. Uma tal ciência teria que se denominar não uma *doutrina*, mas somente Crítica da razão pura, e sua utilidade seria realmente apenas negativa com respeito à especulação, servindo não para a ampliação, mas apenas para a purificação da nossa razão e para mantê-la livre de erros, o que já significaria um ganho notável. Denomino *transcendental* todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível a priori. Um *sistema* de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental*. Para um início essa filosofia é ainda demasiada. Com efeito, uma vez que tal ciência teria que conter completamente tanto o conhecimento analítico quanto o sintético a priori, no tocante ao nosso propósito ela é de um âmbito demasiado vasto, já que só nos é permitido impulsionar a análise na medida em que é imprescindivelmente necessária para compreender os princípios da síntese a priori em toda a sua extensão, / a única coisa que nos interessa. Com essa investigação ocupamo-nos agora. 26
Não podemos denominá-la propriamente doutrina, mas somente crítica transcendental, pois tem como propósito não a ampliação dos próprios conhecimentos, mas apenas sua retificação, devendo fornecer a pedra de toque que decide sobre o valor ou desvalor de todos os conhecimentos a priori. Na medida do possível, por conseguinte, uma tal crítica é uma preparação para um órganon e, se este não tiver êxito, pelo menos para um cânon dos conhecimentos a priori, segundo o qual talvez possa algum dia ser apresentado tanto analítica quanto sinteticamente o sistema completo da filosofia da razão pura, consista este quer na ampliação quer na mera limitação de seu conhecimento. Pois que isso seja possível, e inclusive que um tal sistema não possa ser de grande âmbito para que se tenha esperanças de levá-lo completamente a termo pode-se julgar antecipadamente pelo fato do objeto não consistir aqui na natureza das coisas, que é inesgotável, mas no entendimento, que julga sobre a natureza das coisas, e este também, por sua vez, só no tocante ao seu conhecimento a priori. Uma vez que não precisamos procurá-la fora de nós, esta provisão do entendimento não nos pode permanecer oculta e é, segundo todas conjeturas, suficientemente pequena para ser completamente abarcada, julgada conforme a seu valor ou desvalor e submetida a uma avaliação correta. / Menos ainda deve-se esperar aqui uma crítica dos livros e 27
sistemas da razão pura, mas sim a da própria faculdade pura da razão. Somente sobre a base desta crítica se possui uma pedra de toque segura para avaliar o conteúdo filosófico de obras antigas e novas neste ramo; caso contrário, o historiógrafo e juiz incompetente julga afirmações infundadas de outros mediante suas próprias, que são igualmente infundadas.

A filosofia transcendental é a idéia de uma ciência para a qual a Crítica

da razão pura deverá projetar o plano completo, arquitetonicamente, isto é, a partir de princípios, com plena garantia da completude e segurança de todas as partes que perfazem este edifício. Ela é o sistema de todos os princípios da razão pura. Que esta própria Crítica já não se denomina filosofia transcendental repousa simplesmente no fato de que, para ser um sistema completo, precisaria conter também uma análise detalhada de todo o conhecimento humano a priori. Ora, é verdade que nossa Crítica tem certamente que pôr diante dos olhos também uma enumeração completa de todos os conceitos primitivos que perfazem o referido conhecimento puro. Só que é dado à Crítica abster-se da análise detalhada desses mesmos conceitos bem como da completa recensão dos daí derivados, em parte porque esse desmembramento não seria conveniente / na medida 28
em que não apresenta a dificuldade encontrada na síntese, em vista da qual propriamente existe a Crítica inteira, em parte porque contrariaria a unidade do plano ocupar-se com a responsabilidade da completude de uma tal análise e derivação, da qual bem se poderia estar dispensado no que tange ao nosso propósito. Essa completude tanto do desmembramento quanto da derivação a partir dos conceitos a priori a serem fornecidos futuramente é, entretanto, fácil de completar, contanto que esses conceitos estejam primeiramente aí como princípios detalhados da síntese e que nada falte com respeito a esse propósito essencial.

À Crítica da razão pura pertence, portanto, tudo o que perfaz a filosofia transcendental, e ela é a idéia completa da filosofia transcendental, mas não ainda esta ciência mesma, pois a Crítica avança na análise apenas até o ponto exigido para a avaliação completa do conhecimento sintético a priori.

Na divisão de uma tal ciência, é preciso ter sobretudo presente que nela não deve entrar nenhum conceito contendo algo empírico, e que o conhecimento a priori seja inteiramente puro. Por isso, embora os princípios supremos e os conceitos fundamentais da moralidade sejam conhecimentos a priori, não pertencem à filosofia transcendental porque na verdade não tomam como fundamento dos 29
seus preceitos os con / ceitos do prazer e do desprazer, dos desejos e das inclinações, etc., que são todos de origem empírica; todavia, na composição do sistema da moralidade pura tem necessariamente que introduzir no conceito do dever aqueles últimos conceitos, seja como obstáculo a ser vencido ou seja como estímulo que não deve ser transformado em motivo. A filosofia transcendental é portanto uma sabedoria mundana da razão pura meramente especulativa. Pois todo o prático, na medida em que contém motivos, refere-se a sentimentos, os quais pertencem às fontes empíricas do conhecimento.

Se se quiser estabelecer a divisão desta ciência desde o ponto de vista universal de um sistema em geral, então a divisão que agora expomos precisa conter primeiro uma *doutrina dos elementos*, segundo uma *doutrina do método* da razão pura. Cada uma dessas partes principais teria sua subdivisão cujas razões ainda não podem, todavia, ser expostas aqui. Como introdução ou advertência parece necessário dizer apenas que há dois troncos do conhecimento humano

que talvez brotem de uma raiz comum, mas desconhecida a nós, a saber, *sensibilidade* e *entendimento:* pela primeira são-nos *dados* objetos, mas pelo segundo são *pensados*. Ora, na medida em que a sensibilidade contivesse representações a priori, as quais perfazem a condição sob / a qual nos são dados objetos, pertenceria à filosofia transcendental. A doutrina transcendental dos sentidos teria que pertencer à primeira parte da ciência dos elementos, pois as condições unicamente sob as quais são dados objetos ao conhecimento humano precedem aquelas sob as quais os mesmos são pensados.

I

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS

/ PRIMEIRA PARTE 33
DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL
DOS ELEMENTOS

ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

§ 1

Seja qual for o modo e sejam quais forem os meios pelos quais um conhecimento possa referir-se a objetos, a *intuição* é o modo como se refere imediatamente aos mesmos e ao qual tende como um meio todo o pensamento. Contudo, esta intuição só acontece na medida em que o objeto nos for dado; a nós homens pelo menos, isto só é por sua vez possível pelo fato do objeto afetar a mente de certa maneira. A capacidade (receptividade) de obter representações mediante o modo como somos afetados por objetos denomina-se *sensibilidade*. Portanto, pela sensibilidade nos são dados objetos e apenas ela nos fornece *intuições;* pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*. No entanto, por meio de certas características, seja diretamente (*directe*) ou por rodeios (*indirecte*), todo o pensamento tem por fim que se referir a intuições, em nós portanto à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto nos pode ser dado.

/ O efeito de um objeto sobre a capacidade de representação, na medida 34
em que somos afetados pelo mesmo, é *sensação*. Aquela intuição que se refere ao objeto mediante sensação denomina-se *empírica*. O objeto indeterminado de uma intuição empírica denomina-se *fenômeno*.

Denomino *matéria* do fenômeno aquilo que nele corresponde à sensação; denomino, ao invés, *forma* do fenômeno aquilo que faz com que o múltiplo do fenômeno possa ser ordenado em certas relações. Já que aquilo unicamente no qual as sensações podem se ordenar e ser postas em certa forma não pode, por sua vez, ser sensação, então a matéria de todo fenômeno nos é dada somente a posteriori, tendo porém a sua forma que estar toda à disposição a priori na mente e poder ser por isso considerada separadamente de toda sensação.

Denomino *puras* (em sentido transcendental) todas as representações em que não for encontrado nada pertencente à sensação. Conseqüentemente, a forma pura de intuições sensíveis em geral, na qual todo o múltiplo dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada a priori na mente. Essa forma pura da sensibilidade também se denomina ela mesma *intuição / pura*. Assim, quando 35
separo da representação de um corpo aquilo que o entendimento pensa a respeito, tal como substância, força, divisibilidade, etc., bem como aquilo que pertence à sensação, tal como impenetrabilidade, dureza, cor, etc., para mim ainda resta algo dessa intuição empírica, a saber, extensão e figura. Ambas pertencem à in-

tuição pura, que mesmo sem um objeto real dos sentidos ou da sensação ocorre a priori na mente como uma simples forma da sensibilidade.

Denomino *estética transcendental* uma ciência de todos os princípios da
36 sensibilidade a priori.[14] Tem, portanto, que haver uma tal ciência que / perfaça a primeira parte da doutrina transcendental dos elementos, em oposição à que contém os princípios do pensamento puro e denominada lógica transcendental.

Na Estética Transcendental, por conseguinte, *isolaremos* em primeiro lugar a sensibilidade separando tudo o que o entendimento pensa nela mediante seus conceitos, a fim de que não reste senão a intuição empírica. Em segundo lugar, desta última ainda separaremos tudo o que pertence à sensação, a fim de que nada mais reste senão a intuição pura e a mera forma dos fenômenos, a única coisa que a sensibilidade pode fornecer a priori. No decurso desta investigação, ver-se-á que como princípios do conhecimento a priori há duas formas puras da intuição sensível, a saber, espaço e tempo, com o exame das quais nos ocuparemos agora.

37 / SEÇÃO PRIMEIRA DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

DO ESPAÇO

§ 2. *Exposição metafísica deste conceito*

Mediante o sentido externo (uma propriedade da nossa mente) representamo-nos objetos como fora de nós e todos juntos no espaço. Neste são determinadas ou determináveis as suas figuras, magnitude e relação recíproca. O sentido interno, mediante o qual a mente intui a si mesma ou o seu próprio estado interno, na verdade não proporciona nenhuma intuição da própria alma como um objeto; consiste apenas numa forma determinada unicamente sob a qual é possível a intuição do seu estado interno, de modo a tudo o que pertence às determinações internas ser representado em relações de tempo. O tempo não pode ser intuído externamente, tampouco quanto o espaço como algo em nós. Que são, porém, espaço e tempo? São entes reais? São apenas determinações ou também relações

[14] Os alemães são os únicos a agora usarem a palavra *estética* para designar o que os outros denominam crítica do gosto. Esta denominação funda-se numa falsa esperança, concebida pelo excelente pensador analítico Baumgarten, de submeter a avaliação crítica do belo a princípios racionais e de elevar as regras da mesma ciência. Este esforço é, entretanto, vão, pois tais regras ou critérios são, com respeito às suas principais fontes, meramente empíricas e portanto jamais podem servir como leis a priori determinadas pelas quais teria que se regular o nosso juízo do gosto; este último constitui, muito antes, a pedra de toque
36 da correção das primeiras. / Em vista disso, aconselha-se deixar por sua vez de lado esta denominação, reservando-a à doutrina que seja verdadeira ciência (deste modo aproximar-nos-emos da linguagem e do sentido dos antigos, para os quais a divisão do conhecimento em αἰσθητὰ καὶ νοητὰ era bastante famosa), ou partilhar tal denominação com a filosofia especulativa e tomar a estética ora em sentido transcendental, ora em significado psicológico.

das coisas, tais porém que dissessem respeito às coisas em si, mesmo que não fossem intuídas? Ou são determinações ou relações inerentes apenas à forma da intuição e, por conseguinte, à / natureza subjetiva da nossa mente, sem a 38
qual tais predicados não podem ser atribuídos a coisa alguma? Para nos instruirmos sobre isso, queremos em primeiro lugar expor o conceito de espaço. Por *exposição (expositio)* entendo a representação clara (ainda que não detalhada) daquilo que pertence a um conceito; essa exposição é, porém, *metafísica* quando contém aquilo que apresenta o conceito enquanto dado a priori.

1) O espaço não é um conceito empírico abstraído de experiências externas. Pois a representação de espaço já tem que estar subjacente para certas sensações se referirem a algo fora de mim (isto é, a algo num lugar do espaço diverso daquele em que me encontro), e igualmente para eu poder representá-las como fora de mim e uma ao lado da outra e por conseguinte não simplesmente como diferentes, mas como situadas em lugares diferentes. Logo, a representação do espaço não pode ser tomada emprestada, mediante a experiência, das relações do fenômeno externo, mas esta própria experiência externa é primeiramente possível só mediante referida representação.

2) O espaço é uma representação a priori necessária que subjaz a todas as intuições externas. Jamais é possível fazer-se uma representação de que não há espaço algum, embora se possa muito bem pensar que não se encontre objeto algum / nele. Ele é, portanto, considerado a condição da possiblidade dos fenô- 39
menos e não uma determinação dependente destes; é uma representação a priori que subjaz necessariamente aos fenômenos externos.

3) O espaço não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal de relações das coisas em geral, mas sim uma intuição pura. Em primeiro lugar, só se pode representar um espaço uno, e quando se fala de muitos espaços entende-se com isso apenas partes de um e mesmo espaço único. Essas partes não podem tampouco preceder o espaço uno, que tudo compreende, como se fossem suas partes componentes (a partir das quais seria possível sua composição), mas só ser pensadas *nele*. O espaço é essencialmente uno; o múltiplo nele, por conseguinte também o conceito universal de espaços em geral, repousa apenas sobre limitações. Disso segue-se que, no tocante ao espaço, uma intuição a priori (não empírica) subjaz a todos os conceitos do mesmo. Assim todos os princípios geométricos, por exemplo que num triângulo a soma de dois lados é maior do que o terceiro lado, jamais são derivados dos conceitos universais linha e triângulo, mas sim da intuição, e isso a priori com certeza apodítica.

4) O espaço é representado como uma magnitude infinita *dada*. Ora, é verdade que se precisa pensar cada con / ceito como uma representação contida num 40
número infinito de diversas representações possíveis (como sua característica comum), portanto contendo *sob si* tais representações; mas nenhum conceito como tal pode ser pensado como se contivesse *em si* um número infinito de representações. Não obstante, o espaço é pensado desse modo (pois todas as partes do espaço são simultâneas ao infinito). A representação originária do espaço é, portanto, *intuição* a priori e não *conceito*.

§ 3. Exposição transcendental do conceito de espaço

Por *exposição transcendental* entendo a explicação de um conceito como um princípio a partir do qual se possa compreender a possibilidade de outros conhecimentos sintéticos a priori. Para esse intuito exigir-se-á 1) que tais conhecimentos efetivamente fluam do conceito dado, 2) que esses conhecimentos sejam possíveis somente pressupondo um modo dado de explicar tal conceito.

Geometria é uma ciência que determina sinteticamente e mesmo assim a priori as propriedades do espaço. Que deve ser, pois, a representação do espaço para que seja possível um tal conhecimento dele? O espaço tem que ser originariamente intuição, já que de um / simples conceito não se podem extrair proposições que ultrapassem o conceito, coisa que acontece na Geometria (Introdução, V). Mas essa intuição tem que ser encontrada em nós a priori, isto é, antes de toda a percepção de um objeto, tem portanto que ser intuição pura e não empírica. Com efeito, as proposições geométricas são todas apodíticas, isto é, ligadas à consciência da sua necessidade, por exemplo: o espaço tem só três dimensões; mas proposições tais não podem ser juízos empíricos ou de experiência, nem inferidas dos mesmos (Introdução, II).

41

Ora, como pode estar presente na mente uma intuição externa que precede os próprios objetos e na qual o conceito destes últimos pode ser determinado a priori? De nenhum outro modo, evidentemente, senão na medida em que tem sua sede apenas no sujeito enquanto a disposição formal do mesmo for afetado por objetos e obtiver assim uma *representação imediata*, isto é, uma *intuição* deles, portanto só como forma do *sentido* externo em geral.

Logo, unicamente a nossa explicação torna concebível a *possibilidade da Geometria* como um conhecimento sintético a priri. Toda maneira de explicar que não fornece isso, embora aparente alguma semelhança com a nossa, pode dela ser dintinguida com a maior segurança por essas características.

42

/ Conclusões a partir dos conceitos acima

a) O espaço de modo algum representa uma propriedade de coisas em si, nem tampouco estas em suas relações recíprocas; isto é, não representa qualquer determinação das mesmas que seja inerente aos próprios objetos e permaneça ainda que se abstraia de todas as condições subjetivas da intuição. Com efeito, nem determinações absolutas nem relativas podem ser intuídas antes da existência das coisas às quais dizem respeito, e por conseguinte também não a priori.

b) O espaço não é senão a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade unicamente sob a qual nos é possível intuição externa. Ora, visto que a receptividade do sujeito ser afetado por objetos necessariamente precede toda intuição destes objetos, compreende-se como a forma de todos os fenômenos pode ser dada na mente antes de todas as percepções efetivas, por conseguinte a priori, e como ela, enquanto uma intuição pura na qual todos os objetos têm que ser determinados, pode conter, antes de toda a experiência, princípios das relações dos mesmos.

Somente desde o ponto de vista humano, podemos portanto falar do espaço, de entes extensos, etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa / absolutamente nada. Este predicado só é atribuído às coisas na medida em que nos aparecem, isto é, são objetos da sensibilidade. A forma constante dessa receptividade, denominada sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que objetos são intuídos como fora de nós, e quando se abstrai desses objetos é uma intuição pura que leva o nome espaço. Como das condições particulares da sensibilidade não podemos fazer condições da possibilidade das coisas, mas somente dos seus fenômenos, podemos muito bem dizer que o espaço abarca todas as coisas que nos podem aparecer externamente, mas não todas as coisas em si mesmas, possam estas ser intuídas ou não ou também ser intuídas pelo sujeito que se quiser. Relativamente às intuições de outros entes pensantes, com efeito não podemos absolutamente julgar se estão vinculadas às mesmas condições que limitam a nossa intuição e nos são universalmente válidas. Se ao conceito do sujeito acrescentarmos a limitação de um juízo, então este vale incondicionalmente. A proposição: todas as coisas estão justapostas no espaço, vale sob a limitação de que estas coisas sejam tomadas como objetos da nossa intuição sensível. Se acrescento aqui a condição ao conceito e digo: todas as coisas enquanto fenômenos externos estão justapostas no espaço, então essa regra vale universalmente e sem limitação. Nos / sas exposições ensinam, portanto, a *realidade* (isto é, a validade objetiva) do espaço no tocante a tudo o que pode nos ocorrer externamente como objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço no tocante às coisas quando ponderadas em si mesmas pela razão, isto é, sem levar em conta a natureza da nossa sensibilidade. Logo, afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda possível experiência externa) e não obstante sua *idealidade transcendental*, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas.

Fora do espaço, aliás, não há outra representação subjetiva e referida a algo *externo* que pudesse a priori chamar-se objetiva. De fato, de nenhuma dessas representaçaões pode-se derivar proposições sintéticas a priori, tal como se pode fazê-lo da intuição no espaço (§ 3). Para falar com precisão, por conseguinte, não se atribui idealidade a nenhuma dessas representações, embora concordem com a representação do espaço no fato de pertencerem apenas à disposição subjetiva do modo dos sentidos serem, por exemplo da visão, do ouvido, do tato mediante as sensações das cores, dos sons e do calor; mas pelo fato de serem só sensações e não intuições, essas representações não dão em si a conhecer, muito menos a priori, objeto algum.

/ Essa observação visa apenas impedir que ocorra a alguém elucidar a afirmada idealidade do espaço mediante exemplos de longe insuficientes, uma vez que cores, gosto, etc., não podem com justiça ser considerados disposições das coisas, mas apenas modificações do nosso jeito que podem até ser diferentes em diferentes homens. Pois neste caso, o que originariamente é apenas fenômeno,

por exemplo uma rosa, vale em sentido empírico por uma coisa em si mesma, que com respeito à cor pode aparecer a cada olho de um modo diverso. Frente a isso, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que em geral nada intuído no espaço é uma coisa em si e de que o espaço tampouco é uma forma das coisas que lhes é própria quiçá em si mesmas, mas sim que os objetos em si de modo algum nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro correlatum contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida com a mesma e pela qual também jamais se pergunta na experiência.

46 / SEÇÃO SEGUNDA DA ESTÉTICA TRANSCENDENTAL

DO TEMPO

§ 4. *Exposição metafísica do conceito de tempo*

1) O tempo não é um conceito empírico abstraído de qualquer experiência. Com efeito, a simultaneidade ou a sucessão nem sequer se apresentaria à percepção se a representação do tempo não estivesse subjacente a priori. Somente a pressupondo pode-se representar que algo seja num e mesmo tempo (simultâneo) ou em tempos diferentes (sucessivo).

2) O tempo é uma representação necessária subjacente a todas intuições. Com respeito aos fenômenos em geral, não se pode suprimir o próprio tempo, não obstante se possa do tempo muito bem eliminar os fenômenos. O tempo é, portanto, dado a priori. Só nele é possível toda a realidade dos fenômenos. Os fenômenos podem cair todos fora, mas o próprio tempo (como a condição universal da sua possibilidade) não pode ser supresso.

47 / 3) Sobre essa necessidade a priori também se funda a possibilidade de princípios apodíticos das relações do tempo, ou de axiomas do tempo em geral. Ele possui uma única dimensão: diversos tempos não são simultâneos, mas sucessivos (assim como diversos espaços não são sucessivos, mas simultâneos). Esses princípios não podem ser tirados da experiência, pois esta não daria nem universalidade rigorosa nem certeza apodítica. Poderíamos apenas dizer: assim o ensina a percepção comum; não porém: as coisas não precisam se passar assim. Esses princípios valem como regras sob as quais em geral são possíveis experiências, e nos instruem antes de tais experiências e não pelas mesmas.

4) O tempo não é um conceito discursivo ou, como se diz, um conceito universal, mas uma forma pura da intuição sensível. Tempos diferentes são apenas partes precisamente do mesmo tempo. A representação que só pode ser dada por um único objeto é, porém, intuição. A proposição de que tempos diferentes não podem ser simultâneos, também não se deixaria derivar de um conceito universal. A proposição é sintética e não pode originar-se unicamente de con-

ceitos. Está, portanto, contida imediatamente na intuição e representação do tempo.

5) A infinitude do tempo nada mais significa que toda magnitude determinada do tempo só é possível mediante / limitações de um tempo uno subjacente. 48
A representação originária *tempo* tem, portanto, que ser dada como ilimitada. Mas onde as próprias partes e cada magnitude de um objeto podem ser representadas determinadamente apenas por limitação, a inteira representação não tem que ser dada por conceitos (pois estes só contêm representações parciais), mas tem que lhes subjazer uma intuição imediata.

§ 5. *Exposição transcendental do conceito de tempo*

Posso a propósito reportar-me ao n.º 3, onde, para ser breve, coloquei o que é propriamente transcendental sob o artigo da exposição metafísica. Aqui acrescento ainda que o conceito de mudança e, com ele, o conceito de movimento (como mudança de lugar) só é possível por e na representação de tempo: se essa representação não fosse intuição (interna) a priori, nenhum conceito, seja qual for, poderia tornar compreensível a possibilidade de uma mudança, isto é, de uma ligação de predicados opostos contraditoriamente (por exemplo o ser e o não-ser de uma mesma coisa no mesmo lugar) num e mesmo objeto. Somente no tempo, isto é, *sucessivamente*, duas determinações opostas contraditoria / 49
mente podem ser encontradas numa coisa. Nosso conceito de tempo explica, portanto, a possibilidade de tanto conhecimento sintético a priori exposto pela doutrina geral do movimento, a qual não é pouco fecunda.

§ 6. *Conclusões a partir desses conceitos*

a) O tempo não é algo que subsiste por si mesmo ou que adere às coisas como determinação objetiva, e que por conseguinte restaria ao se abstrair de todas as condições subjetivas da intuição das mesmas; pois no primeiro caso, o tempo seria algo real mesmo sem objeto real. No que concerne ao segundo caso, porém, enquanto uma determinação ou ordem aderente às próprias coisas e tempo não poderia preceder os objetos como sua condição, nem ser conhecido e intuído a priori por proposições sintéticas. Ao contrário, isso pode muito bem ocorrer se o tempo nada mais for senão a condição subjetiva sob a qual podem ocorrer em nós todas as intuições. Pois então essa forma da intuição interna pode ser representada antes dos objetos, por conseguinte a priori.

b) O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir nós mesmos e nosso estado interno. Com efeito, o tempo não pode ser uma determinação de fenômenos externos; não pertence nem / a uma figura ou posição, 50
etc., determinando ao contrário a relação das representações em nosso estado interno. E justamente porque essa intuição interna não dá figura alguma, procuramos também substituir essa carência por analogias e representamos a sucessão temporal por uma linha avançada ao infinito, na qual o múltiplo perfaz uma

série de uma única dimensão, e das propriedades dessa linha inferimos todas as propriedades do tempo, excetuando apenas a de que as partes da linha são simultâneas e as partes do tempo sempre sucessivas. Isso aclara também que a representação do próprio tempo é intuição, pois todas as suas relações podem ser expressas numa intuição externa.

c) O tempo é a condição formal a priori de todos os fenômenos em geral. Enquanto forma pura de toda intuição externa, como condição a priori o espaço está limitado apenas a fenômenos externos. Frente a isto, visto que todas as representações, tenham como objeto coisas externas ou não, em si mesmas, como determinações da mente, pertencem ao estado interno, ao passo que este estado interno subsume-se à condição formal de intuição interna e portanto ao tempo, então o tempo é uma condição a priori de todo fenômeno em geral, e na verdade a condição imediata dos fenômenos internos (das nossas almas) e por isso mesmo
51 também mediatamente a dos fenômenos externos. / Se posso dizer a priori: todos os fenômenos externos são determinados a priori no espaço e segundo as relações do espaço, a partir do princípio do sentido interno posso então dizer universalmente: todos os fenômenos em geral, isto é, todos os objetos dos sentidos, são no tempo e estão necessariamente em relações de tempo.

Se abstrairmos do nosso modo de intuirmos internamente a nós mesmos e de mediante tal intuição abarcarmos todas as intuições externas na capacidade de representação, tomando assim os objetos como possam ser em si mesmos, então o tempo não é nada. Possui validade objetiva apenas no tocante aos fenômenos, pois estes já são coisas que assumimos como *objetos dos nossos sentidos;* mas deixa de ser objetivo quando se abstrai da sensibilidade da nossa intuição, portanto daquele modo de representação que nos é peculiar, e se fala *de coisas em geral.* Logo, o tempo é simplesmente uma condição subjetiva da nossa (humana) intuição (que é sempre sensível, isto é, na medida em que somos afetados por objetos), e em si, fora do sujeito, não é nada. Não obstante, no que tange a todos os fenômenos e portanto também a todas as coisas que podem nos ocorrer na experiência, o tempo é necessariamente objetivo. Não podemos dizer: to-
52 das as coisas são no tempo, pois no conceito coisas / em geral se abstrai de toda espécie de intuição das mesmas, a qual é contudo a verdadeira condição sob a qual o tempo pertence à representação dos objetos. Ora, se a condição for acrescentada ao conceito e se disser: todas as coisas como fenômenos (objetos da intuição sensível) são no tempo, então o princípio possui sua boa correção objetiva e universalidade a priori.

Nossas afirmações ensinam, portanto, a *realidade empírica* do tempo, isto é, validade objetiva com respeito a todos os objetos que possam ser dados aos nossos sentidos. E uma vez que nossa intuição é sempre sensível, na experiência jamais pode nos ser dado um objeto que não estiver submetido à condição do tempo. Contrariamente, contestamos ao tempo todos reclamos de realidade absoluta, como se, também sem tomar em consideração a forma de nossa intuição sensível, fosse absolutamente inerente às coisas como condição ou propriedade. Tais propriedades concernentes às coisas em si jamais podem nos ser dadas pelos sentidos. Nisso consiste, portanto, a *idealidade transcendental do tempo,* segundo

a qual o mesmo é absolutamente nada se se abstrai das condições subjetivas da intuição sensível, não podendo ser incluído nem como subsistindo nem como inerindo aos objetos em si mesmos (sem a sua relação com a nossa intuição). Essa idealidade, todavia, bem / como a do espaço, não deve ser comparada às 53
sub-repções da sensação, porque então se pressupõe do próprio fenômeno ao qual inerem esses predicados uma realidade objetiva que no caso do tempo não se verifica absolutamente, a não ser na medida em que ela é meramente empírica, isto é, encara o próprio objeto apenas como fenômeno. Sobre esse ponto convém rever a observação acima na primeira seção.

§ 7. *Esclarecimento*

Contra esta teoria que concede ao tempo realidade empírica, mas lhe contesta a absoluta e transcendental, ouvi de homens perspicazes uma objeção tão unânime que disso concluo deva apresentar-se naturalmente a cada leitor não familiarizado com estas considerações. Soa assim: mudanças são reais (isto é provado por variarem nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos junto com suas mudanças). Ora, mudanças só são possíveis no tempo, conseqüentemente o tempo é algo real. A resposta não contém nenhuma dificuldade. Aceito todo o argumento. Claro que o tempo é algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Possui, portanto, realidade subjetiva com vistas à experiência interna, isto é, tenho efetivamente a re / presentação 54
do tempo e das minhas determinações nele. Logo, precisa ser encarado não como objeto, mas como o modo de me representar a mim mesmo como objeto. Mas se eu mesmo ou um outro ente pudesse intuir-me sem essa condição da sensibilidade, neste caso as mesmas determinações que agora nos representamos como mudanças dariam um conhecimento em que de modo algum ocorreria a representação do tempo, por conseguinte também não a de mudança. A realidade empírica do tempo permanece, portanto, a condição de todas as nossas experiências. Segundo o referido acima, apenas a realidade absoluta não lhe pode ser concedida. O tempo nada mais é que a forma da nossa intuição interna[18]. Se a condição particular da nossa sensibilidade lhe for suprimida, desaparece também o conceito do tempo, que não adere aos próprios objetos, mas apenas ao sujeito que os intui.

A causa, entretanto, pela qual essa objeção é levantada com tanta unanimidade e precisamente pelos que não sabem objetar nada de plausível contra a doutrina da / idealidade do espaço, é a seguinte. Não esperavam poder demons- 55
trar apoditicamente a realidade absoluta do espaço porque se lhes contrapõe o idealismo, segundo o qual a realidade de objetos externos não é suscetível de nenhuma prova rigorosa: ao contrário, a realidade do objeto dos nossos sentidos internos (de mim mesmo e do meu estado) é imediatamente clara pela consciência. Aqueles poderiam constituir uma pura ilusão, mas este é, segundo a sua

[18] Em verdade, posso dizer: minhas representações sucedem-se umas às outras, mas isto significa apenas que somos conscientes delas como numa sucessão de tempo, isto é, segundo a forma do sentido interno. O tempo não é, por isso, algo em si mesmo, nem uma determinação objetivamente inerente às coisas.

opinião, algo inegavelmente real. Não levaram em conta, todavia, que ambas as espécies de objetos, sem que se necessite contestar sua realidade como representações, pertencem somente ao fenômeno. Este possui sempre dois aspectos: um em que o objeto é considerado em si mesmo (desconsiderando o modo de intuí-lo, mas cuja natureza permanece justamente por isso sempre problemática), o outro em que se vê a forma da intuição desse mesmo objeto. Tal forma precisa ser procurada não no objeto em si mesmo, mas no sujeito ao qual aquele aparece, não obstante diga efetiva e necessariamente respeito ao fenômeno desse objeto.

Tempo e espaço são, portanto, duas fontes de conhecimento das quais se pode tirar a priori diferentes conhecimentos sintéticos; sobretudo a Matemática pura fornece um esplêndido exemplo disso no que concerne aos conhecimentos
56 do espaço e das suas relações. / Tomados conjuntamente, tempo e espaço são formas puras de toda intuição sensível, e desse modo tornam possíveis proposições sintéticas a priori. Mas essas fontes de conhecimento a priori determinam os próprios limites pelo fato de serem simplesmente condições da sensibilidade, isto é, pelo fato de se referirem a objetos só na medida em que são considerados fenômenos, mas sem apresentarem coisas em si mesmas. O campo da sua validade é constituído unicamente pelos fenômenos, e quando se sai dele não se verifica mais nenhum uso objetivo dos mesmos. Essa realidade do espaço e do tempo deixa, de resto, intata a segurança do conhecimento de experiência: com efeito, estamos seguros dele quer essas formas sejam necessariamente inerentes às coisas em si mesmas, quer apenas à nossa intuição destas coisas. Ao contrário, aqueles que afirmam a realidade absoluta do espaço e do tempo, seja que a aceitem como subsistente ou apenas como inerente, têm que se achar em conflito com os princípio da própria experiência. Com efeito, no caso de se decidirem por uma realidade subsistente (nesta facção incluem-se comumente os investigadores matemáticos da natureza), precisam admitir dois não-entes eternos infinitos subsistentes por si (espaço e tempo) que existem (mesmo sem serem algo real) somente para abarcar em si todo o real. Se tomarem o segundo partido (ao qual pertencem alguns teóricos metafísicos da natureza), espaço e tempo lhes valendo como rela-
57 ções (coexistentes ou sucessivas) dos fenômenos abstraídas da experiência / e não obstante representadas confusamente naquela abstração, neste caso precisam contestar a validade ou pelo menos a certeza apodítica das doutrinas matemáticas a priori concernentes a coisas reais (por exemplo no espaço) na medida em que esta certeza de modo algum ocorre a posteriori. Segundo esta opinião, os conceitos a priori de espaço e tempo são meras criaturas do poder de imaginação, cuja fonte tem que ser procurada efetivamente na experiência: das relações abstraídas da experiência, a imaginação produziu algo que na verdade contém o geral das mesmas, mas que não pode ocorrer sem as restrições que a natureza conectou com tais relações. Os primeiros possuem a grande vantagem de liberarem o campo dos fenômenos para as asserções matemáticas. Por meio dessas mesmas condições, ao contrário, confundem-se muito quando o entendimento quer ultrapassar este campo. Os segundos possuem, com relação aos últimos, a vantagem das representações de espaço e tempo não atravessarem seu caminho quando querem julgar sobre objetos não como fenômenos, mas unicamente na

relação com o entendimento; contudo, não podem indicar um fundamento da possibilidade de conhecimentos matemáticos a priori (na medida em que lhes falta uma intuição a priori verdadeira, e objetivamente válida) nem levar proposições da experiência a uma concordância necessária com aquelas afirmações. Em nossa teo / ria sobre a verdadeira constituição dessas duas formas originárias 58
da sensibilidade, ambas as dificuldades são remediadas.

Que enfim a estética transcendental não pode conter mais que estes dois elementos, a saber, espaço e tempo, fica claro pelo fato de todos os outros conceitos pertencentes à sensibilidade, mesmo o de movimento, que reúne ambos os elementos, pressuporem algo de empírico. Com efeito, o movimento pressupõe a percepção de algo móvel. Mas no espaço, considerado em si mesmo, nada é móvel; por conseguinte, o que se move tem que ser algo encontrado *no espaço só mediante experiência*, portanto um dado empírico. Do mesmo modo, a estética transcendental não pode contar o conceito de mudança entre os seus dados a priori, pois o próprio tempo não muda, mas sim algo que é no tempo. Logo, para isso requer-se a percepção de alguma existência e da sucessão das suas determinações, por conseguinte experiência.

/ § 8. *Observações gerais sobre a estética transcendental* 59

I. Em primeiro lugar, será necessário explicar do modo mais claro possível qual a nossa opinião a respeito da natureza fundamental do conhecimento sensível em geral, a fim de evitar todo mal-entendido a respeito.

Quisemos, portanto, dizer: que toda nossa intuição não é senão a representação de fenômeno; que as coisas que intuímos não são em si mesmas tal qual as intuímos, nem que as suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim a todo homem. Temos a ver unicamente com esse modo de percepção. Espaço e tempo são as / suas formas puras, sensação em geral a sua matéria. Podemos conhecer 60
aquelas unicamente a priori, isto é, antes de toda percepção real, e chamam-se por isso intuição pura; a última, porém, é o que em nosso conhecimento a faz chamar-se conhecimento a posteriori, isto é, intuição empírica. Aquelas inerem à nossa sensibilidade de modo absolutamente necessário, seja de que espécie forem nossas sensações; estas podem ser bem diversas. Mesmo se pudéssemos elevar essa nossa intuição ao grau supremo de clareza, com isso não nos aproximaríamos mais da natureza dos objetos em si mesmos. Com efeito, em todo o caso conheceríamos inteiramente apenas o nosso modo de intuição, isto é, a nossa

sensibilidade, e esta sempre só sob as condições espaço e tempo originariamente inerentes ao sujeito; o que possam ser os objetos em si mesmos jamais se nos tornaria conhecido nem mesmo pelo conhecimento mais esclarecido do seu fenômeno, o qual unicamente nos é dado.

Sustentar, a partir disso, que toda a nossa sensibilidade não passa da representação confusa das coisas, a qual contém unicamente o que lhes diz respeito em si mesmas, mas só sob a forma de um conglomerado de características e representações parciais que não distinguimos com consciência uma da outra, constitui uma falsificação do conceito de sensibilidade e de fenômeno, inutilizando e esvaziando toda a doutrina sobre os mesmos. A diferença entre uma repre-
61 sentação obscu / ra e uma clara é meramente lógica, e não se refere ao conteúdo. Sem dúvida, o conceito de *direito* utilizado pelo bom senso contém exatamente o mesmo que a mais sutil especulação pode desenvolver a seu respeito, que no uso comum e prático não se está consciente destas múltiplas representações neste pensamento. Por isso, não se pode dizer que o conceito vulgar seja sensível e contenha um mero fenômeno; com efeito, o direito nem pode aparecer, mas o seu conceito jaz no entendimento e representa uma natureza (moral) das ações que lhes convém em si mesmas. Ao contrário, na intuição a representação de um *corpo* não contém nada do que pudesse ser atribuído a um objeto em si mesmo, mas apenas o fenômeno de algo e o modo como somos afetados por ele. Esta receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade, a qual permanece infinitamente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo ainda que se pudesse penetrar até o fundo do fenômeno.

A filosofia de Leibniz e Wolff indicou, por conseguinte, um ponto de vista inteiramente incorreto sobre a natureza e a origem dos nossos conhecimentos na medida em que considerou meramente lógica a diferença entre a sensibilidade e o intelecto. Esta diferença é, na verdade, transcendental e se refere não apenas
62 à forma da clare / za ou obscuridade, mas à origem e ao conteúdo dos conhecimentos. Conseqüentemente, por meio da sensibilidade não só conhecemos confusamente a natureza das coisas em si mesmas, mas nem sequer a conhecemos e, tão logo eliminemos a nossa constituição subjetiva, em parte alguma se encontrará nem se poderá encontrar o objeto representado com as propriedades que a intuição sensível lhe atribuía na medida em que justamente esta constituição subjetiva determina a forma de tal objeto como fenômeno.

De resto, entre fenômenos distinguimos certamente aquilo que inere essencialmente à sua intuição e vale para todo sentido humano em geral daquilo que pertence à intuição apenas acidentalmente na medida em que não é válido com referência à sensibilidade em geral, mas somente a uma posição ou organização particular deste ou daquele sentido. Diz-se do primeiro conhecimento que ele representa o objeto em si mesmo, do segundo, porém, que representa apenas o seu fenômeno. Esta distinção é, contudo, somente empírica. Se se pára neste ponto (como sói acontecer) e não se considera por outro lado (como deveria acontecer) aquela intuição empírica como simples fenômeno, de modo a não se poder encon-

trar nela nada que diga respeito a qualquer coisa em si mesma, então a nossa distinção transcendental está perdida, e em tal caso cremos conhecer coisas em si, embora por toda a parte (no mundo sensível), mesmo na investi / gação mais 63
profunda dos objetos deste mundo, não estejamos às voltas senão com fenômenos. Assim, é verdade, diremos que o arco-íris é um mero fenômeno ao ensejo de uma chuva entremeada de sol, mas que esta chuva é a coisa em si mesma, o que também é correto na medida em que compreendemos o conceito de chuva apenas fisicamente como algo que numa experiência geral, segundo todas as diversas situações dos sentidos, é não obstante determinado assim e não de outra maneira na intuição. Tomemos, porém, este empírico em geral e, sem nos preocuparmos com a sua concordância com cada sentido humano, perguntemos se ele também representa um objeto em si mesmo (não as gotas de chuva, pois estas já são, como fenômenos, objetos empíricos); em tal caso, a pergunta da referência da representação ao objeto é transcendental, e não apenas essas gotas são meros fenômenos, mas mesmo a sua figura arredondada e até o próprio espaço em que caem nada são em si mesmos, mas constituem simples modificações ou fundamentos da nossa intuição sensível, permanecendo o objeto transcendental desconhecido a nós.

O segundo quesito importante da nossa estética transcendental é que não encontre algum favor somente como hipótese plausível, mas seja tão segura e indubitável como sempre se pode exigir de uma teoria que deve servir de órganon. Para tornar inteiramente evidente tal certeza, escolheremos um caso qualquer a partir do qual a validade de um tal órganon possa tornar-se pal / pável e servir 64
a um maior esclarecimento do que foi mencionado no § 3.

Supondo, portanto, que espaço e tempo sejam em si mesmos objetivos e condições da possibilidade das coisas em si mesmas, então disso se segue, em primeiro lugar, que de ambos procedem a priori proposições apodíticas e sintéticas em grande número, sobretudo do espaço, que por tal motivo investigaremos aqui preferentemente como exemplo. Já que as proposições da Geometria são conhecidas de modo sintético a priori e com certeza apodítica, pergunto: donde tirais tais proposições e sobre o que se apóia o nosso entendimento para alcançar tais verdades absolutamente necessárias e universalmente válidas? Não há outro caminho a não ser mediante conceitos ou intuições; ambos, entretanto, como tais que nos são dados ou a priori ou a posteriori. No caso dos conceitos empíricos e da intuição empírica sobre a qual se fundam, não podem dar proposição sintética alguma a não ser uma que também seja meramente empírica, isto é, uma proposição de experiência, a qual portanto jamais pode conter a necessidade e universalidade absoluta características de todas as proposições da Geometria. No que concerne ao primeiro e único meio de chegar a semelhantes conhecimentos, a saber, através de simples conceitos ou de intuições a priori, resulta claro que a partir de meros conceitos não se pode atingir absolutamente nenhum conhecimento sintético, mas unicamente um conhecimento / analítico. Tomai apenas a proposição de que com duas linhas retas não se pode encerrar nenhum 65

espaço e portanto não é possível figura alguma, e tentai derivá-la do conceito de linhas retas e do número dois; ou ainda a proposição de que a partir de três linhas retas é possível uma figura, e tentai o mesmo partindo unicamente destes conceitos. Todo o vosso esforço é vão e ver-vos-eis constrangidos a buscar refúgio na intuição, como o faz sempre a Geometria. Dai-vos, portanto, um objeto na intuição; de que espécie é esta, uma intuição pura a priori ou uma intuição empírica? Se se tratasse do último, jamais poderia resultar disso uma proposição válida universalmente e ainda menos uma proposição apodítica, pois a experiência jamais pode fornecer semelhantes proposições. Tereis, portanto, que vos dar o objeto a priori na intuição e sobre ele fundar a vossa proposição sintética. Se uma faculdade de intuir a priori não se encontrasse em vós; se esta condição a priori não fosse, segundo a forma, ao mesmo tempo a condição universal a priori unicamente sob a qual é possível o objeto desta própria intuição (externa); se o objeto (o triângulo) fosse algo em si mesmo sem referência a vosso sujeito: como poderíeis dizer que aquilo que necessariamente se situa em vossas condições subjetivas para construir um triângulo também tem que ser atribuído necessariamente ao triângulo em si mesmo? Com efeito, não poderíeis acrescentar
66 aos vossos conceitos (de três linhas) nada novo (a figura), que / em conseqüência teria que se encontrar necessariamente no objeto, uma vez que este é dado antes e não através do vosso conhecimento. Logo, se o espaço (e assim também o tempo) não fosse uma simples forma da vossa intuição contendo condições a priori unicamente sob as quais coisas podem ser para vós objetos externos que sem estas condições subjetivas não são em si nada, neste caso não poderíeis absolutamente decidir algo, a priori e sinteticamente, a respeito de objetos externos. É, portanto, indubitavelmente certo e não apenas possível ou provável que espaço e tempo, como as condições necessárias de toda experiência (externa e interna), são condições meramente subjetivas de toda a nossa intuição em relação às quais, portanto, todos os objetos são simples fenômenos e não coisas dadas por si deste modo. Devido a isto, pode-se dizer a priori muitas coisas sobre os fenômenos no que concerne à sua forma, mas não se pode dizer o mínimo sobre a coisa em si mesma que quiçá subjaz a esses fenômenos.

II. Para confirmar esta teoria da idealidade tanto do sentido externo como do interno, por conseguinte de todos os objetos dos sentidos como simples fenômenos, pode servir egregiamente a observação de que tudo o que em nosso conhecimento pertence à intuição (logo excetuados o sentimento do prazer e do desprazer, e a vontade, que de modo algum são conhecimentos) não contém senão me-
67 ras relações de lugares numa intuição (extensão), / de mudança de lugares (movimento), e leis segundo as quais esta mudança é determinada (forças motoras). Mediante tal, porém, não é dado o que está presente no lugar ou o que, fora da mudança de lugar, opera nas próprias coisas. Ora, mediante simples relações não se conhece uma coisa em si: logo pode-se bem julgar que, o sentido externo não nos dando senão simples representações de relações, este só pode conter em sua representação a relação de um objeto ao sujeito e não o elemento interno

do objeto em si. Com a intuição interna passa-se o mesmo. Não só as representações do *sentido externo* constituem nela a verdadeira matéria com que preenchemos a nossa mente, mas o tempo, em que colocamos essas representações e que precede mesmo a sua consciência na experiência e que como condição formal subjaz ao modo como pomos as representações na mente, contém já relações de sucessão, de simultaneidade e daquilo que é simultâneo com a sucessão (o permanente). Ora, o que como representação pode preceder toda ação de pensar alguma coisa é a intuição e, se não contém senão relações, é a forma da intuição. Já que não representa nada a não ser na medida em que algo é posto na mente, esta forma não pode ser senão o modo como a mente é afetada pela própria atividade, a saber, por este / pôr sua representação e portanto por si mesma; 68
isto é, segundo a sua forma, não pode ser senão um sentido interno. Tudo o que é representado por um sentido é nesta medida sempre fenômeno; e um sentido interno ou não precisaria absolutamente ser admitido ou o sujeito, que é seu objeto, poderia ser representado pelo mesmo somente como fenômeno, não como julgaria sobre si mesmo se sua intuição fosse simples atividade espontânea, isto é, intelectual. Aqui toda a dificuldade reside apenas no modo como um sujeito pode intuir internamente a si mesmo; esta dificuldade é, entretanto, comum a toda teoria. A consciência de si mesmo (apercepção) é a representação simples do eu e, se unicamente por esse meio todo o múltiplo fosse dado *espontaneamente* no sujeito, a intuição interna seria intelectual. No homem, esta consciência requer percepção interna do múltiplo dado anteriormente no sujeito, e o modo como este múltiplo é dado sem espontaneidade na mente precisa, em vista desta diferença, denominar-se sensibilidade. Se a faculdade de tornar-se consciente deve procurar (apreender) aquilo que se encontra na mente, então tem que afetá-la; só assim pode produzir uma intuição de si mesma e cuja forma, previamente subjacente na mente determina na representação do tempo o modo como o múltiplo coexiste na mente. / Com efeito, tal faculdade intui então a si mesma não como 69
representaria a si imediata e espontaneamente, mas segundo o modo como é afetada internamente, conseqüentemente como aparece a si e não como é.

III. Se digo que no espaço e no tempo tanto a intuição dos objetos externos como a da própria mente representa ambos segundo o modo como afetam os nossos sentidos, isto é, como *aparecem*, não quero com isso dizer que esses objetos sejam uma simples *ilusão*. Com efeito, no fenômeno os objetos, até mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados algo realmente dado, com a ressalva de que, na medida em que esta propriedade depende só do modo de intuição do sujeito na relação que o objeto dado mantém com ele este objeto como *fenômeno* é distinguido de si mesmo como objeto *em si*. Assim, não digo que os corpos *parecem* simplesmente estar fora de mim ou que minha alma *parece* ser dada apenas em minha autoconsciência quando afirmo que a qualidade do espaço e do tempo — conforme à qual, como condição da sua existência, ponho ambos — jaz na minha maneira de intuir e não nestes objetos em si. Seria minha própria culpa se eu transformasse em simples ilusão aquilo

70 que deveria atribuir ao fenômeno.[16] / Isto não ocorre, porém, segundo o nosso princípio da idealidade de todas as nossas intuições sensíveis; muito antes, se àquelas formas de representação se atribui *realidade objetiva*, não se pode evitar que através disso tudo seja transformado em simples *ilusão*. Com efeito, se se considera o espaço e o tempo propriedades que segundo a sua possibilidade teriam que ser encontradas em coisas em si e se reflete em que disparates se incorre então na medida em que duas coisas infinitas — que não têm que ser substâncias
71 nem algo realmente inerente às substâncias, mas contudo algo existen / te e inclusive a condição necessária da existência de todas as coisas — restam mesmo se suprimindo todas as coisas existentes: em tal caso não se pode levar a mal o bom *Berkeley* por ter degradado os corpos a uma simples ilusão; até mesmo a nossa própria existência, que desse modo seria tornada dependente da realidade de um não ente subsistente por si, como o tempo, teria com tal que se transformar em pura ilusão: um absurdo de que até agora ninguém ainda deixou se inculpar.

IV. Na teologia natural, onde se pensa um objeto que não só para nós não pode ser um objeto da intuição, mas nem sequer para si próprio pode ser de modo algum um objeto da intuição sensível, leva-se cuidadosamente em conta eliminar as condições do tempo e do espaço de toda sua intuição (pois todo o seu conhecimento tem que ser desta espécie e não *pensamento*, que sempre manifesta limites). Mas com que direito se pode fazer isto se antes se os fez ambos formas das coisas em si mesmas, e em verdade tais que, como condições da existência das coisas a priori, restam mesmo quando as próprias coisas tiverem sido supressas. Efetivamente, como condições de toda a existência em geral também o teriam que ser da existência de Deus. Se daquelas formas não se quiser
72 fazer formas objetivas / de todas as coisas, nada mais resta senão torná-las formas subjetivas do nosso modo de intuição tanto externo quanto interno, o qual se chama sensível por *não* ser *originário*, ou seja, um modo pelo qual é dada a própria existência do objeto da intuição (e que, o quanto sabemos, só pode ser atribuída ao ente originário), mas depende da existência do objeto, por conseguinte só é possível pelo fato da própria capacidade de representação do sujeito ser afetada por tal objeto.

Tampouco é necessário que limitemos o modo de intuição no espaço e no tempo à sensibilidade do homem, e é de se supor que todo ente pensante finito tem nisso que concordar necessariamente com o homem (se bem que nada possamos decidir a respeito); não obstante essa validade universal, nem por isso cessa de ser sensibilidade, justamente por ser derivada (intuitus derivativus) e não origi-

[16] Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao próprio objeto em relação ao nosso sentido, por
70 exemplo / à rosa a cor vermelha ou o odor. A ilusão, entretanto, jamais pode ser atribuída como predicado ao objeto, justamente porque atribui ao objeto *por si* o que concerne a este apenas em relação aos sentidos ou em geral ao sujeito, por exemplo os dois anéis que inicialmente se atribuíam a Saturno. O fenômeno é aquilo que de modo algum pode encontrar-se no objeto em si mesmo, mas sempre na sua relação com o sujeito, sendo inseparável da representação do primeiro. Deste modo, os predicados do espaço e do tempo são com justiça atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisto não há nenhuma ilusão. Ao contrário, se atribuo à rosa *em si* o vermelho, a Saturno os anéis ou a todos os objetos externos *em si* a extensão, sem atentar para uma determinada relação destes objetos com o sujeito e sem limitar o meu juízo a isso, então primeiramente surge a ilusão.

nária (intuitus originarius), não sendo portanto intuição intelectual. Pela razão aduzida há pouco, esta última parece atribuível unicamente ao ente originário e jamais a um ente dependente tanto no que concerne à sua existência como à sua intuição (que determina a sua existência com referência a objetos dados); não obstante, a última observação à nossa teoria estética tem que ser considerada apenas como elucidação, e não como argumento.

/ *Conclusão da Estética Transcendental*

73

Aqui temos uma das partes requeridas para a solução do problema geral da filosofia transcendental: *como são possíveis proposições sintéticas a priori?* — a saber, intuições puras a priori, espaço e tempo, nos quais, se no juízo a priori quisermos sair do conceito dado, encontramos aquilo que pode ser descoberto a priori não no conceito, mas na intuição que lhe corresponde, e ser ligado sinteticamente àquele. Por esta razão, esses juízos jamais alcançam além de objetos dos sentidos, e só podem valer para objetos de uma experiência possível.

/ SEGUNDA PARTE
DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL
DOS ELEMENTOS

LÓGICA TRANSCENDENTAL

INTRODUÇÃO

Idéia de uma lógica transcendental

I. *Da lógica em geral*

Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto nos é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento. Ambos são puros ou empíricos. *Empíricos* se contêm sensação (que supõe a presença real do objeto); puros, porém, se à representação não se mescla nenhuma sensação. A última pode ser denominada matéria do conhecimento sensível. Portanto, a intuição / pura contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro unicamente a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente intuições ou conceitos puros são possíveis a priori, intuições ou conceitos empíricos só a posteriori.

Denominamos *sensibilidade* a *receptividade* de nossa mente receber representações na medida em que é afetada de algum modo; em contrapartida, denominamos *entendimento* ou *espontaneidade* do conhecimento a faculdade do próprio entendimento produzir representações. A nossa natureza é constituída de um modo tal que a intuição não pode ser senão *sensível*, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Frente a isto, o *entendimento* é a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível. Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhe / cimento só pode surgir da sua reunião. Por isso, não se deve confundir a contribuição de ambos, mas há boas razões para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Conseqüentemente, distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em geral, isto é, a Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, isto é, a Lógica.

A Lógica, por sua vez, pode ser encetada num duplo propósito, como lógica do uso geral ou como lógica do uso particular do entendimento. A primeira contém as regras absolutamente necessárias do pensamento, sem as quais não ocorre uso algum do entendimento, e diz portanto respeito ao último sem levar em conta a diversidade dos objetos aos quais possa estar dirigido. A lógica do uso particular do entendimento contém as regras para pensar corretamente uma certa espécie de objetos. Aquela pode denominar-se lógica elementar, esta, porém, órganon de tal ou qual ciência. Nas escolas, esta última é o mais das vezes adiantada como propedêutica das ciências, embora segundo o caminho da razão humana constitua o último estádio, primeiramente alcançado por esta quando a ciência já se encontra há tempo acabada e não carece senão do último retoque para sua retificação e perfeição. Com efeito, já se deve conhecer os objetos num grau
77 relativamente elevado caso / se queira fornecer as regras sobre como se pode constituir uma ciência deles.

A lógica geral é, por sua vez, pura ou aplicada. Na primeira, abstraímos de todas as condições empíricas sob as quais se exerce o nosso entendimento, por exemplo da influência dos sentidos, do jogo da imaginação, das leis da memória, do poder do hábito, da inclinação, etc., por conseguinte também das fontes dos preconceitos e, de um modo geral, de todas as causas das quais nos surgem certos conhecimentos ou às quais estes possam ser imputados, visto que elas concernem apenas ao entendimento sob certas circunstâncias de sua aplicação e que, para conhecer estas, se requer experiência. Uma *lógica geral*, mas *pura*, tem portanto que lidar só com princípios a priori e é um *cânone do entendimento* e da razão, mas apenas com vistas ao formal do seu uso, seja qual for o seu conteúdo (empírico ou transcedental). Uma *lógica geral* denomina-se, ao invés, *aplicada* quando está dirigida às regras do uso do entendimento sob as condições empíricas subjetivas que a Psicologia nos ensina. Possui, portanto, princípios empíricos, embora seja geral na medida em que se refere ao uso do entendimento sem distinção de objetos. Em vista disso, também não é nem um cânone do enten-
78 dimento em geral nem um órganon de ciên / cias particulares, mas simplesmente um catártico do entendimento comum.

Na lógica geral, portanto, a parte que deve perfazer a doutrina pura da razão precisa ser separada completamente daquela que perfaz a lógica aplicada (embora ainda sempre geral). Somente a primeira é propriamente ciência, não obstante breve e árida como o requer a apresentação escolástica de uma doutrina elementar do entendimento. Nesta, os lógicos têm sempre que ter presente duas regras:

1) Como lógica geral, abstrai de todo o conteúdo do conhecimento do entendimento, bem como da diversidade dos seus objetos, não se ocupando senão com a simples forma do pensamento.

2) Como lógica pura, não possui nenhum princípio empírico, por conseguinte não tira nada (como às vezes se estava persuadido) da Psicologia, a qual portanto não possui nenhuma influência sobre o cânone do entendimento. É uma

doutrina demonstrada, e tudo nela precisa ser certo de modo inteiramente a priori.

O que denomino lógica aplicada (contra a significação comum desta palavra, segundo a qual deve conter certos exercícios para os quais a lógica pura fornece a regra) é uma representação do entendimento e das regras do seu necessário uso in concreto, a saber, sob as condições acidentais do sujeito / que possam impedir ou favorecer este uso e que são dadas todas só empiricamente. Ela trata da atenção, dos seus empecilhos e conseqüências, da origem do erro, do estado de dúvida, de escrúpulo, de convicção, etc. A lógica geral e pura se relaciona com ela assim como a moral pura, que contém simplemente as leis morais necessárias de uma vontade livre em geral, se relaciona com a doutrina da virtude propriamente dita, que pondera estas leis sob os obstáculos dos sentimentos, inclinações e paixões aos quais os homens estão mais ou menos submetidos, jamais podendo fornecer uma ciência verdadeira e demonstrada por necessitar, tanto quanto a lógica aplicada, princípios empíricos e psicológicos. 79

II. *Da lógica transcendental*

A lógica geral abstrai, como provamos, de todo o conteúdo do conhecimento, isto é, de toda referência do mesmo ao objeto, e só considera a forma lógica na relação dos conhecimentos entre si, isto é, a forma do pensamento em geral. Mas já que há tanto intuições puras como empíricas (como o mostra a estética transcedental), assim também poderia ser encontrada uma distinção entre pensamento puro e empírico / dos objetos. Neste caso, haveria uma lógica na qual 80
não se abstrairia de todo o conteúdo do conhecimento, pois a que contivesse simplesmente as regras do pensamento puro de um objeto excluiria todos os conhecimentos que fossem de conteúdo empírico. Referir-se-ia também à origem dos nossos conhecimentos de objetos na medida em que tal origem não pode ser atribuída aos objetos; ao contrário, a lógica geral não tem nada a ver com esta origem do conhecimento, mas considera as representações, sejam dadas originariamente a priori em nós mesmos ou apenas empiricamente, apenas segundo as leis segundo as quais o entendimento, quando pensa, as usa umas em relação com as outras. Portanto, a lógica geral trata somente da forma do entendimento que pode ser fornecida às representações, seja qual for a origem destas.

E aqui faço uma observação que estende a sua influência a todas as considerações subseqüentes e que se precisa ter bem diante dos olhos, a saber, que transcendental tem que ser denominado não todo conhecimento a priori, mas somente aquele pelo qual conhecemos que e como certas representações (intuições ou conceitos) são aplicadas ou possíveis unicamente a priori (isto é, [transcendental tem que se chamar] a possibilidade do conhecimento ou o uso do mesmo a priori). Conseqüentemente, nem o espaço / nem qualquer determinação geométrica 81
a priori do mesmo é uma representação transcendental; transcendental pode chamar-se apenas o conhecimento de que estas representações de modo algum são

de origem empírica, e a possibilidade pela qual podem não obstante se referir a priori a objetos da experiência. Da mesma maneira, o uso do espaço com respeito a objetos em geral também seria transcendental; se, entretanto, limitar-se unicamente aos objetos dos sentidos, denominar-se-á empírico. A distinção entre o transcendental e o empírico pertence, portanto, apenas à crítica dos conhecimentos e não concerne à referência dos mesmos ao seu objeto.

Na expectativa de que talvez haja conceitos que possam se referir a priori a objetos — não como intuições puras ou sensíveis, mas apenas como ações do pensamento puro, que são por conseguinte conceitos, mas tampouco de origem tanto empírica quanto estética — formamo-nos antecipadamente a idéia de uma ciência relativa ao conhecimento puro do entendimento e da razão mediante a qual pensamos objetos de modo inteiramente a priori. Uma tal ciência, que determinasse a origem, o âmbito e a validade objetiva de tais conhecimentos, teria que se denominar *lógica transcendental* porque só se ocupa com as leis do entendimento e da razão, mas unicamente na medida em que é referida a
82 priori a objetos / e não, como a lógica geral, indistintamente tanto aos conhecimentos empíricos quanto aos conhecimentos puros da razão.

III. *Da divisão da lógica geral em analítica e dialética*

A velha e famosa pergunta, com a qual se supunha colocar os lógicos em apuros e procurava-se levá-los ao ponto ou de terem que deixar-se surpreender num mísero dialelo ou de confessarem a sua ignorância e por conseguinte a vaidade de toda a sua arte, é esta: *Que é verdade?* A definição nominal da verdade, a saber, que consiste na concordância do conhecimento com o seu objeto, é aqui concedida e pressuposta; deseja-se, contudo, saber qual o critério geral e seguro da verdade de cada conhecimento.

Saber o que se deve perguntar de modo racional é já uma grande e necessária prova de inteligência ou perspicácia. Com efeito, se a pergunta é em si absurda e requer respostas supérfluas, então além de humilhar quem a propõe possui às vezes ainda a desvantagem de induzir o ouvinte incauto a respostas absurdas
83 e de oferecer o ridículo espetáculo que um / (como diziam os antigos) munge o bode e o outro segura por baixo uma peneira.

Se verdade consiste na concordância de um conhecimento com o seu objeto, então através disso este objeto tem que ser distinguido de outros. Com efeito, um conhecimento é falso se não concorda com o objeto ao qual se refere, embora contenha algo que poderia valer com respeito a outros objetos. Ora, um critério geral da verdade seria aquele que, sem distinção dos seus objetos, fosse válido para todos os conhecimentos. Já que nesse critério se abstrai de todo conteúdo do conhecimento (referência ao seu objeto) e verdade diz respeito exatamente a este conteúdo, é porém claro que é inteiramente impossível e absurdo perguntar por uma característica da verdade de tal conteúdo dos conhecimentos, e que portanto é impossível apontar um critério suficiente e ao mesmo tempo geral da verdade. Visto termos já acima denominado o conteúdo de um conhecimento

a sua matéria, deve-se dizer: por ser contraditório em si mesmo, não se pode pedir nenhum critério geral da verdade do conhecimento da matéria.

No que concerne ao conhecimento da simples forma (deixando de lado todo o conteúdo), é igualmente claro que uma lógica, na medida em que expõe as regras universais e / necessárias do entendimento, precisa justamente em tais 84
regras apresentar critérios da verdade. Com efeito, o que os contradiz é falso porque em tal caso o entendimento se contrapõe às suas regras universais do pensar, por conseguinte a si mesmo. Esses critérios, porém, referem-se apenas à forma da verdade, isto é, do pensamento em geral, e são nesta medida inteiramente corretos, mas insuficientes. Pois embora um conhecimento possa ser inteiramente conforme à forma lógica, isto é, não se contradiga a si mesmo, pode ainda estar sempre em contradição com o objeto. Logo, o critério meramente lógico da verdade, a saber, a concordância de um conhecimento com as leis universais e formais do entendimento e da razão, é em verdade a conditio sine qua non, por conseguinte a condição negativa de toda verdade: a Lógica não pode ir mais além nem descobrir, através de pedra de toque alguma, o erro que não concerne à forma, mas ao conteúdo.

Ora, a lógica geral resolve em seus elementos a completa atividade formal do entendimento e da razão e os apresenta como princípios de toda avaliação lógica do nosso conhecimento. Esta parte da Lógica pode por isso denominar-se Analítica, e pela mesma razão constitui pelo menos uma pedra de toque negativa da verdade na medida em que se precisa antes de tudo examinar e avaliar, com base nessas regras, todo o conhecimento quanto à sua forma antes de investigá-lo quanto ao seu conteúdo para estabelecer / se contêm uma verdade positiva refe- 85
rente ao objeto. Mas já que a simples forma do conhecimento, por mais que concorde com as leis lógicas, é de longe insuficiente para perfazer por isso uma verdade material (objetiva), ninguém pode apenas com a Lógica ousar julgar sobre objetos e afirmar algo sem ter colhido antes, fora da Lógica, uma fundada informação sobre os objetos para tentar em seguida simplesmente a sua utilização e conexão num todo coerente segundo leis lógicas, ou melhor ainda, apenas para examiná-los segundo essas leis. Não obstante, na posse de uma arte tão enganosa, que consiste em dar a todos os nossos conhecimentos a forma do entendimento mesmo que no tocante ao seu conteúdo se esteja ainda muito vazio e pobre, reside algo tão tentador que aquela lógica geral, que é apenas um *cânone* para avaliação, foi utilizada como uma espécie de *órganon* para a produção efetiva pelo menos da aparência de afirmações objetivas; por conseguinte foi de fato mal utilizada. Ora, a lógica geral, como pretenso órganon, denomina-se *Dialética*.

Embora seja diferente a significação em que os antigos usaram esta denominação de uma ciência ou arte, do seu uso real pode-se depreender seguramente que não constituía entre eles / senão uma *lógica da ilusão*. Era uma arte sofística 86
para dar ares de verdade à sua ignorância e ainda às suas construções ilusórias intencionais, a qual imitava o método da meticulosidade que a Lógica em geral prescreve e utilizava a sua tópica para embelezar todo pretexto vazio. Ora, pode-

se observar como advertência segura e útil: *considerada como órganon*, a lógica geral é sempre uma lógica da ilusão, isto é, dialética. Com efeito, uma vez que nada nos ensina sobre o conteúdo do conhecimento, mas somente sobre as condições formais da concordância com o entendimento que de resto são completamente indiferentes no que tange aos objetos, em tal caso a pretensão de servir-se dela como um instrumento (órganon) para, ao menos pretensamente, ampliar e alargar os seus conhecimentos tem que desembocar em pura verbosidade, consistindo esta em afirmar com certa plausibilidade ou também contestar a bel-prazer tudo que se quer.

Uma tal instrução não é de modo algum conforme à dignidade da Filosofia. Em vista disso, preferiu-se atribuir esta denominação de Dialética à Lógica como uma *crítica da ilusão dialética*. Neste sentido, queremos também que seja entendida aqui.

87 / IV. *Da divisão da lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental*

Numa lógica transcendental, isolamos o entendimento (como acima, na estética transcendental, a sensibilidade) e destacamos do nosso conhecimento apenas a parte do pensamento que tem sua origem unicamente no entendimento. O uso deste conhecimento puro repousa, porém, na seguinte condição: de que na intuição nos sejam dados objetos aos quais ele possa ser aplicado. Na ausência de intuição, todo o nosso conhecimento carece de objetos, e então permanece inteiramente vazio. A parte da lógica transcendental, portanto, que expõe os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios sem os quais um objeto de maneira alguma pode ser pensado, é a analítica transcendental, e ao mesmo tempo uma lógica da verdade. Com efeito, nenhum conhecimento pode contradizê-la sem que ao mesmo tempo perca o seu conteúdo, isto é, toda referência a qualquer objeto, por conseguinte toda a verdade. Todavia, visto ser muito atraente e sedutor servir-se desses conhecimentos e princípios puros do entendimento sozinhos, e isto inclusive acima dos limites da experiência, unicamente
88 a qual pode nos fornecer a matéria (objetos) / à qual aqueles conceitos puros do entendimento podem ser aplicados, o entendimento corre então perigo de, mediante sofismas *(Vernünfteleien)* vazios fazer um uso material de princípios meramente formais do entendimento puro e julgar indiscriminadamente sobre objetos que não nos são e talvez não possam ser dados de modo algum. Portanto, já que a lógica transcendental deveria propriamente ser apenas um cânone para a avaliação do uso empírico, é mal usada quando se a deixa valer como órganon de um uso geral e ilimitado e se ousa, apenas com o entendimento puro, julgar, afirmar e decidir sinteticamente sobre objetos em geral. Neste caso, o uso do entendimento puro seria dialético. A segunda parte da lógica transcendental precisa, pois, ser uma crítica dessa ilusão dialética e se denomina dialética transcendental, não como arte de suscitar dogmaticamente tal ilusão (uma arte de múltiplas charlatanices metafísicas), infelizmente bastante em voga, mas como uma

crítica do entendimento e da razão no tocante ao seu uso hiperfísico, para que se possa descobrir a falsa aparência de tais presunções infundadas e reduzir as suas pretensões de descoberta e ampliação, que ela supõe alcançar unicamente através de princípios transcendentais, à mera avaliação do entendimento puro e sua proteção contra ilusões sofísticas.

/ DIVISÃO PRIMEIRA DA LÓGICA TRANSCENDENTAL

89

ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

Esta analítica é a decomposição do nosso inteiro conhecimento a priori nos elementos do conhecimento puro do entendimento. Os pontos importantes a este respeito são os seguintes: 1) que os conceitos sejam puros e não empíricos; 2) que pertencem não à intuição e à sensibilidade, mas ao pensamento e ao entendimento; 3) que sejam conceitos elementares e bem distinguidos dos conceitos derivados ou compostos de conceitos; 4) que a sua tábua seja completa e que preencham inteiramente o campo do entendimento puro. Esta completude de uma ciência não pode ser admitida com confiança baseando-se no cálculo aproximativo de um agregado levado a efeito apenas por meio de tentativas; por conseguinte, é possível unicamente mediante uma *idéia do todo* do conhecimento a priori do entendimento e pela divisão, determinada a partir dessa idéia, dos conceitos que perfazem tal conhecimento, portanto apenas por meio da sua *interconexão num sistema*. O entendimento puro distingue-se inteiramente não apenas de todo o empírico, mas até mesmo de toda a sensibilidade. É, portanto, uma unidade subsistente por si, auto-suficiente / e que não pode ser aumentada por nenhum acrés- 90
cimo provindo do exterior. O conjunto dos seus conhecimentos perfará por isso um sistema a ser abarcado e determinado sob uma idéia e cuja completude e articulação podem ao mesmo tempo oferecer uma pedra de toque para a correção e genuinidade de todos os elementos do conhecimento que cabem nele. Toda esta parte da lógica transcendental consta de dois *livros*, o primeiro contendo os *conceitos* e o segundo os *princípios* do entendimento puro.

LIVRO PRIMEIRO DA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Por analítica dos conceitos entendo não a sua análise ou o procedimento costumeiro nas investigações filosóficas, de decompor segundo o seu conteúdo e levar à clareza os conceitos que se oferecem, mas a ainda pouco tentada *decomposição* da própria *faculdade do entendimento*, para investigar a possibilidade dos conceitos a priori mediante a sua procura unicamente no entendimento, como lugar do seu nascimento, e a análise do uso puro do entendimento em geral. Esta é, com efeito, a tarefa específica de uma / filosofia transcendental; o resto 91
consiste em abordagem lógica dos conceitos na Filosofia em geral. Seguiremos, portanto, os conceitos puros até seus primeiros germes e disposições no entendimento humano em que se encontram prontos, até que sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência e que, liberados das condições empíricas inerentes a eles, sejam apresentados em sua pureza pelo mesmo entendimento.

CAPÍTULO PRIMEIRO DA ANALÍTICA DOS CONCEITOS

Do fio condutor para a descoberta de todos os conceitos puros do entendimento

Quando se põe em jogo uma faculdade de conhecimento, segundo as várias ocasiões distinguem-se diversos conceitos que, após o emprego de uma observação mais demorada e sagaz, o tornam cognoscível e podem ser coletados num tratado mais ou menos detalhado. Segundo este procedimento como que mecânico, jamais se pode determinar com segurança onde esta investigação ficará completa. Do mesmo modo, os conceitos encontrados apenas ocasionalmente não se descobrem numa ordem e uni / dade sistemática, mas finalmente são acopla- 92
dos somente segundo semelhanças e postos em séries segundo a magnitude do seu conteúdo, desde o simples ao mais composto. Tais séries não são sistemáticas, embora de certo modo se realizem metodicamente.

A filosofia transcendental possui a vantagem, mas também a obrigação, de procurar os seus conceitos segundo um princípio porque se originam de modo puro e não mesclado do entendimento como unidade absoluta, tendo conseqüentemente que se interconectar segundo um conceito ou uma idéia. Uma tal interco-

nexão, porém, fornece uma regra pela qual se poderá determinar a priori o lugar de cada conceito puro do entendimento e a completude de todos em conjunto; do contrário, tudo isso dependeria do capricho ou do acaso.

SEÇÃO PRIMEIRA DO FIO CONDUTOR TRANSCENDENTAL PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

DO USO LÓGICO EM GERAL DO ENTENDIMENTO

O entendimento foi definido acima, de modo apenas negativo, mediante uma faculdade não sensível de conhecimento. Ora, independente da sensibilidade não podemos participar de nenhuma intuição. Logo, o entendimento não é uma faculdade de intuição. Além da / intuição não há, contudo, nenhum outro modo de conhecer senão por conceitos. Portanto, o conhecimento de cada entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento mediante conceitos, não intuitivo, mas discursivo. Todas as intuições enquanto sensíveis repousam sobre afecções e os conceitos, por sua vez, sobre funções. Por função entendo a unidade da ação de ordenar diversas representações sob uma representação comum. Conceitos, portanto, fundam-se sobre a espontaneidade do pensamento, tal como intuições sensíveis sobre a receptividade das impressões. O entendimento não pode fazer outro uso desses conceitos a não ser julgar através deles. Visto que nenhuma representação se refere imediatamente ao objeto, a não ser a intuição, então um conceito jamais é imediatamente referido a um objeto, mas a alguma outra representação qualquer deste (seja ela intuição ou mesmo já conceito). Logo, o juízo é o conhecimento mediato de um objeto, por conseguinte a representação de uma representação do mesmo. Em cada juízo há um conceito válido para muitos e que ainda sob estes muitos concebe uma representação dada que é então referida imediatamente ao objeto. Assim, por exemplo, no juízo: *todos os corpos são divisíveis*, o conceito do divisível se refere a diversos outros conceitos; dentre estes, porém, se refere particularmente ao conceito de corpo e este, por sua vez, a certos fenômenos[17] que nos ocorrem. Portanto, / estes objetos são representados mediatamente pelo conceito de divisibilidade. Assim, todos os juízos são funções da unidade sob nossas representações, pois para o conhecimento de objeto é utilizada, ao invés de uma representação imediata, outra mais elevada que compreende sob si esta e diversas outras, e deste modo muitos conhecimentos possíveis são reunidos num só. Podemos, porém, reduzir todas as ações do entendimento a juízos, de modo que o *entendimento* em geral pode ser representado como uma *faculdade de julgar*. Com efeito, segundo o visto acima ele é uma faculdade de pensar. O pensamento é o conhecimento mediante conceitos. Como

93

94

[17] No exemplar corrigido de próprio punho por Kant (*Nachträge* XXXVI), "fenômenos" aparecem substituídos por "intuições". Cf. nota à pág. 109 da edição de Raymund Schmidt. (N. dos T.)

predicados de juízos possíveis, porém, os conceitos se referem a uma representação qualquer de um objeto ainda indeterminado. Assim o conceito de corpo, por exemplo, de metal, significa algo que pode ser conhecido por meio desse conceito. Portanto, só é conceito por nele estarem contidas outras representações pelas quais pode se referir a objetos. Trata-se, por conseguinte, do predicado de um juízo possível, por exemplo de que todo metal é um corpo. As funções do entendimento podem, portanto, ser todas encontradas desde que se possa apresentar completamente as funções da unidade nos juízos. Que isto, porém, é perfeitamente realizável, mostrá-lo-á a próxima seção.

/ SEÇÃO SEGUNDA DO FIO CONDUTOR PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO 95

§ 9. *Da função lógica do entendimento nos juízos*

Se abstrairmos de todo o conteúdo de um juízo em geral e se nele prestarmos atenção à simples forma do entendimento, veremos que a função do pensamento nesse juízo pode ser reconduzida a quatro títulos, cada um deles contendo três momentos. Podem muito bem ser representados na seguinte tábua.

1.
Quantidade dos juízos
Universais
Particulares
Singulares

2.
Qualidade
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3.
Relação
Categóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4.
Modalidade
Problemáticos
Assertóricos
Apodíticos

/ Visto que esta divisão parece desviar-se em alguns pontos, embora não essen- 96
ciais, da técnica habitual dos lógicos, não serão inúteis as seguintes advertências contra o mal-entendido que se possa temer.

1. Os lógicos dizem com razão que no uso dos juízos em silogismos, os juízos singulares podem ser tratados tal como os universais. Com efeito, justa-

mente pelo fato de absolutamente possuírem extensão o seu predicado não pode ser referido apenas a uma parte daquilo que está contido no conceito do sujeito e ser, no entanto, excluído do resto. Portanto, o predicado vale sem exceção para aquele conceito, como se este fosse um conceito universal que tivesse uma extensão de cujo inteiro significado o predicado valesse. Ao contrário, se comparamos simplesmente como conhecimento, segundo a quantidade um juízo singular com um universal, o conhecimento do primeiro se relaciona com o do segundo como a unidade com a infinidade e é, portanto, em si mesmo essencialmente diferente do conhecimento do segundo. Portanto, se avalio um juízo singular (iudicium singulare) não apenas segundo a sua validade interna, mas também, como conhecimento em geral, segundo a quantidade que tal juízo possui em comparação com outros conhecimentos, então certamente se distingue de juízos universais (iudicia communia) e merece um lugar especial numa tábua completa dos momentos do pensamento em geral (embora não o mereça, seguramente, na lógica
97 limitada apenas ao / uso dos juízos entre si).

2. Do mesmo modo, numa lógica transcendental *juízos infinitos* precisam ser distinguidos de *juízos afirmativos*, se bem que na lógica geral sejam incluídos com justiça entre os segundos e não constituam um membro particular da divisão. Com efeito, a lógica geral abstrai de todo o conteúdo do predicado (mesmo se este for negativo) e só cuida se o predicado é atribuído ou oposto ao sujeito. Mas a lógica transcendental considera o juízo também segundo o valor ou conteúdo desta afirmação lógica mediante um predicado meramente negativo, e examina que ganhos proporciona no tocante ao conhecimento total. Se eu tivesse dito da alma que ela não é mortal, por meio de um juízo negativo teria pelo menos evitado um erro. Ora, com a proposição: a alma é não mortal, segundo a forma lógica realmente afirmei algo na medida em que ponho a alma na extensão ilimitada dos entes que não morrem. Visto, porém, que o mortal contém uma parte de toda extensão de entes possíveis e o não mortal a outra, assim a minha proposição não diz senão que a alma é uma dentre o número infinito de coisas que sobram quando elimino inteiramente o mortal. Desse modo, porém, a esfera infinita de todo o possível é limitada só na medida em que o mortal
98 é separado / e a alma colocada na extensão restante do seu espaço. Apesar de tal exclusão, este espaço permanece ainda infinito, podendo ainda outras partes dele serem subtraídas sem que o conceito de alma cresça minimamente com isso e seja determinado afirmativamente. Esses juízos, portanto, infinitos no que tange à extensão lógica, são em realidade meramente limitativos no tocante ao conteúdo do conhecimento em geral, e nesta medida não devem ser omitidos da tábua transcendental de todos os momentos do pensamento nos juízos, pois a função exercida pelo entendimento a esse propósito talvez possa ser importante no campo do seu conhecimento puro a priori.

3. Todas as relações do pensamento nos juízos são a) do predicado com o sujeito, b) da razão com a conseqüência, c) do conhecimento dividido e dos membros reunidos da divisão entre si. Na primeira espécie de juízos são considerados somente dois conceitos, na segunda dois juízos, na terceira mais juízos

em relação recíproca. A proposição hipotética: se existe uma justiça perfeita então quem persiste no mal é punido, contém propriamente a relação de duas proposições: existe uma justiça perfeita, e quem persiste no mal é punido. Permanece aqui indeciso se ambas essas proposições são em si verdadeiras. Somente a conseqüência é pensada por esse juízo. Por fim, o juízo disjuntivo / contém uma 99
relação de duas ou mais proposições entre si, mas uma relação não de derivação e sim de oposição lógica na medida em que a esfera de uma exclui a da outra e, não obstante, uma relação ao mesmo tempo de comunidade na medida em que aquelas proposições em conjunto preenche a esfera do conhecimento efetivo, por conseguinte uma relação entre as partes da esfera de um conhecimento, já que a esfera de cada parte é complementar à esfera da outra quanto ao conjunto do conhecimento dividido. Por exemplo, o mundo existe ou por um cego acaso, ou por necessidade interna ou por uma causa externa. Cada uma dessas proposições ocupa uma parte da esfera do conhecimento possível sobre a existência de um mundo em geral, e todas juntas ocupam a esfera inteira. Tirar o conhecimento de uma dessas esferas significa pô-lo numa das restantes; ao contrário, pô-lo numa esfera significa tirá-lo das restantes. No juízo disjuntivo há, portanto, uma certa comunidade de conhecimentos que consiste no fato de se excluírem mutuamente e, não obstante, determinarem *no todo* o conhecimento verdadeiro na medida em que, tomados em conjunto, perfazem todo o conteúdo de um único conhecimento dado. Esta é a única observação que considero necessária aqui devido ao que se segue.

4. A modalidade dos juízos é uma função bem particular dos mesmos que possui o caráter distintivo de / nada contribuir para o conteúdo do juízo (pois 100
além da quantidade, qualidade e relação, nada mais há que constitua o conteúdo de um juízo), mas de dizer respeito apenas ao valor da cópula com referência ao pensamento em geral. Juízos *problemáticos* são aqueles em que se admite o afirmar ou o negar como meramente *possível* (arbitrário), juízos *assertóricos* aqueles em que se o considera *real* (verdadeiro) e juízos *apodíticos* aqueles em que se o encara como *necessário*.[18] Desse modo, ambos os juízos, cuja relação constitui o juízo hipotético (antecedens et consequens) e cuja ação recíproca (membros da divisão) constitui o juízo disjuntivo, são todos somente problemáticos. No exemplo acima, a proposição: existe uma justiça perfeita, não é dita assertoricamente, mas só pensada como um juízo qualquer do qual é possível que seja aceito por alguém, sendo assertórica apenas a conseqüência. Por isso, tais juízos podem também ser manifestamente falsos e não obstante, tomados problematicamente, serem condições do conhecimento da verdade. Assim, o juízo: *o mundo existe por cego acaso*, é no juízo disjuntivo, de significação meramente problemática, a saber, que alguém possa aceitar esta proposição por um / instante, e serve entretanto (tal como a indicação do caminho falso dentre o 101

[18] Como se o pensamento fosse, no primeiro caso, uma função do *entendimento*, no segundo da *capacidade de julgar*, no terceiro da *razão*. Uma observação que somente encontrará o seu esclarecimento no que se segue.

número de todos aqueles que se podem tomar) para encontrar a proposição verdadeira. A proposição problemática é, portanto, aquela que só expressa possibilidade lógica (que não é objetiva), isto é, uma livre escolha de deixar valer uma tal proposição, uma acolhida meramente arbitrária da mesma no entendimento. A proposição assertórica diz da realidade lógica ou verdade, tal como por exemplo num silogismo hipotético o antecedens ocorre na premissa maior como problemático e na premissa menor como assertórico, e indica que a proposição já está ligada ao entendimento segundo suas leis. A proposição apodítica pensa a proposição assertórica como determinada por essas leis do próprio entendimento, e portanto como afirmando a priori, e desse modo exprime necessidade lógica. Ora, já que aqui tudo se incorpora gradualmente ao entendimento de tal modo que primeiro se julga algo problematicamente, a seguir se o aceita assertoricamente como verdadeiro e por fim como ligado inseparavelmente ao entendimento, isto é, o afirma como necessário e apodítico, então essas três funções da modalidade podem também ser denominadas outros tantos momentos do pensamento em geral.

102 / SEÇÃO TERCEIRA DO FIO CONDUTOR PARA A DESCOBERTA DE TODOS OS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

§ *10. Dos conceitos puros do entendimento ou categorias*

Como já disse mais vezes, a lógica geral abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e espera que em outra parte qualquer lhe sejam dadas representações a fim de primeiramente as transformar em conceitos, isto ocorrendo analiticamente. Ao contrário, a lógica transcendental possui diante de si um múltiplo da sensibilidade a priori, apresentado pela estética transcendental, para dar aos conceitos puros do entendimento uma matéria sem a qual seriam sem conteúdo algum e, por conseguinte, inteiramente vazios. Ora, espaço e tempo contêm um múltiplo da intuição pura a priori e, não obstante, fazem parte das condições da receptividade da nossa mente, unicamente sob as quais esta pode acolher representações de objetos que portanto também têm sempre que afetar o conceito de tais objetos. Todavia, a espontaneidade do nosso pensamento exige que tal múltiplo seja primeiro e de certo modo perpassado, acolhido e ligado para que se faça disso um conhecimento. Denomino esta ação *síntese*.

103 / Por *síntese* entendo, no sentido mais amplo, a ação de acrescentar diversas representações umas às outras e de conceber a sua multiplicidade num conhecimento. Tal síntese é *pura* se o múltiplo não é dado empiricamente, mas a priori (como o múltiplo no espaço e no tempo). As nossas representações precisam nos ser dadas antes de toda a análise delas, e *segundo o conteúdo* nenhum conceito pode surgir analiticamente. Mas a síntese de um múltiplo (seja dado empiricamente ou a priori) produz primeiro um conhecimento que, é verdade, pode ser

de início tosco e confuso e necessita, portanto, da análise, todavia, é a síntese que coleta propriamente os elementos em conhecimentos e os reúne num certo conteúdo, sendo portanto o primeiro a que devemos prestar atenção se quisermos julgar sobre a origem primeira do nosso conhecimento.

A síntese em geral, como veremos futuramente, é o simples efeito da capacidade da imaginação, uma função cega embora indispensável da alma, sem a qual de modo algum teríamos um conhecimento, mas da qual raramente somos conscientes. Reportar essa síntese *a conceitos* é, todavia, uma função que cabe ao entendimento e pela qual nos proporciona pela primeira vez o conhecimento em sentido próprio.

/ A *síntese pura, representada de modo universal,* dá o conceito puro do 104
entendimento. Por síntese pura entendo a que repousa sobre um fundamento da unidade sintética a priori: assim, a nossa ação de enumerar (isso nota-se sobretudo em números maiores) é uma *síntese segundo conceitos* porque ocorre segundo um fundamento comum da unidade (por exemplo, o da dezena). Sob este conceito, portanto, a unidade torna-se necessária na síntese do múltiplo.

Diversas representações são postas analiticamente *sob* um conceito (uma tarefa concernente à lógica geral). A lógica transcendental, todavia, ensina a reportar não as representações, mas a *síntese pura* das mesmas *a* conceitos. O primeiro elemento que nos tem que ser dado a priori para o conhecimento de todos os objetos é o *múltiplo* da intuição pura; a *síntese* deste múltiplo, mediante a capacidade da imaginação, constitui o segundo elemento, mas sem dar ainda um conhecimento. Os conceitos que dão *unidade* a esta síntese pura, e que consistem apenas na representação desta unidade sintética necessária, constituem o terceiro elemento para o conhecimento de um objeto que aparece, e repousam no entendimento.

A mesma função que *num juízo* dá unidade às diversas representações também dá / *numa intuição,* unidade à mera síntese de diversas representações: tal 105
unidade, expressa de modo geral, denomina-se o conceito puro do entendimento. Assim o mesmo entendimento, e isto através das mesmas ações pelas quais realizou em conceitos a forma lógica de um juízo mediante a unidade analítica, realiza também um conteúdo transcendental em suas representações mediante a unidade sintética do múltiplo na intuição em geral. Por esta razão, tais representações denominam-se conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos, coisa que a lógica geral não pode efetuar.

Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento, que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida. Seguindo Aristóteles, denominaremos tais conceitos *categorias* na medida em que nossa intenção, em princípio, identifica-se com a de Aristóteles, se bem que se afaste bastante dele na execução.

106 / *Tábua das categorias*

1.
Da quantidade
Unidade
Pluralidade
Totalidade

2.
Da qualidade
Realidade
Negação
Limitação

3.
Da relação
Inerência e subsistência
(substantia et accidens)
Causalidade e dependência
(causa e efeito)
Comunidade (ação recíproca
entre agente e paciente)

4.
Da modalidade
Possibilidade — impossibilidade
Existência — não-ser
Necessidade — contingência

Este é, pois, o elenco de todos os conceitos puros originários da síntese que o entendimento contém em si a priori e somente devido aos quais ele é, além disso, um entendimento puro, na medida em que unicamente por tais conceitos pode compreender algo do múltiplo da intuição, isto é, pensar um objeto dela. Esta divisão é produzida sistematicamente a partir de um princípio comum, a saber, da faculdade de julgar (que equivale à faculdade de pensar); não surge rapsodicamente de uma procura — empreendida ao acaso — de conceitos puros,
107 de cuja enumeração completa / jamais se pode estar seguro por ser inferida só por indução, sem pensar que deste modo jamais se compreenderá por que precisamente esses e não outros conceitos residem no entendimento puro. A procura desses conceitos fundamentais constituiu um plano digno de homem perspicaz como *Aristóteles*. Entretanto, por não possuir nenhum princípio catou-os como se lhe deparavam, reunindo primeiramente dez, que denominou *categorias* (predicamentos). A seguir, creu ter encontrado ainda mais cinco conceitos que acrescentou sob a denominação de pós-predicamentos. Não obstante, a sua tábua continuava diferente. Por outro lado, encontram-se nela alguns modos da sensibilidade pura (quando, ubi, situs, igualmente prius, simul) e inclusive um empírico (motus), nenhum deles absolutamente pertencente a este índice genealógico do entendimento; há também conceitos derivados enumerados entre os conceitos originários (actio, passio), enquanto alguns destes faltam inteiramente.

Quanto aos conceitos originários, cabe ainda observar: como os verdadeiros

conceitos primitivos do entendimento puro, as categorias possuem também seus *conceitos derivados* igualmente puros que de modo algum podem ser descurados num sistema completo da filosofia transcendental. Mas me contentarei, num ensaio meramente crítico, com a sua simples menção.

/ Seja-me permitido denominar estes conceitos puros, mas derivados, do 108
entendimento, *predicáveis* do entendimento puro (em oposição aos predicamentos). Quando se possui os conceitos originários e primitivos, os derivados e subalternos podem ser acrescentados facilmente e a árvore genealógica do entendimento puro imaginada inteiramente. Já que não tenho em vista aqui a completude do sistema, mas somente os princípios para um sistema, reservo esta complementação para um outro trabalho. Tal objetivo pode ser relativamente alcançado se se recorre aos manuais de Ontologia e se subordina à categoria da causalidade os predicáveis de força, ação, paixão; à categoria de comunidade os predicáveis de presença, resistência; aos predicamentos da modalidade os predicáveis de nascimento, perecimento, mudança, etc. Ligadas aos modos da sensibilidade pura ou entre si, as categorias fornecem uma grande porção de conceitos a priori derivados; chamar a atenção sobre estes, e, onde possível, elencá-los completamente constituiria um esforço útil e não desagradável, mas dispensável aqui.

Neste tratado, dispenso-me propositalmente da definição de tais categorias, conquanto gostaria de estar de sua posse. No que se segue, desmembrarei esses conceitos até o ponto em que for suficiente com referência à doutrina do método que / elaboro. Num sistema da razão pura, uma exigência de tais definições seria 109
justa. Aqui, porém, só desviariam os olhos do ponto principal da investigação na medida em que suscitariam dúvidas e objeções que, sem prejuízo do objetivo essencial, podem ser adiadas para um outro trabalho. Todavia, do pouco que aduzi a propósito resulta claro que um dicionário completo, com todas as explicações exigidas para tanto, não só é possível, mas também fácil de realizar. As divisões já existem; basta preenchê-las, e uma tópica sistemática, como a presente, dificilmente se engana sobre o lugar que convém peculiarmente a cada conceito, e ao mesmo tempo nota facilmente o lugar que ainda está vazio.

§ 11

Sobre esta tábua das categorias é possível fazer interessantes observações que talvez possam ter consideráveis conseqüências no tocante à forma científica de todos os conhecimentos da razão. Com efeito, que na parte teórica da Filosofia esta tábua é extremamente útil e mesmo indispensável para projetar completamente *o plano do todo de uma ciência* na medida em que repousa sobre conceitos a priori, e para *dividi-la* matematicamente segundo *princípios determinados*, se esclarece espontaneamente pelo fato de referida tábua encerrar inteiramente todos os conceitos elementares do entendimento, até mesmo a forma de um sis / tema completo dos mesmos no entendimento humano e, conseqüentemente, de 110

instruir sobre todos os *momentos* de uma projetada ciência especulativa, inclusive sobre sua *ordenação*, do que já dei prova em outro lugar[19]. Eis agora algumas dessas observações.

A primeira é: esta tábua, que contém quatro classes de conceitos do entendimento, pode primeiramente decompor-se em duas divisões, dirigindo-se a primeira a objetos da intuição (tanto pura como empírica) e a segunda à existência desses objetos (ou em referência uns aos outros ou ao entendimento).

Denomino a primeira classe a das categorias *matemáticas*, a segunda a das categorias *dinâmicas*. Como se vê, a primeira classe não possui correlatos, encontrados unicamente na segunda. Esta diferença tem que possuir um fundamento na natureza do entendimento.

Segunda observação. Em cada classe o número das categorias é sempre igual, a saber três. Isso impele do mesmo modo à reflexão, já que, aliás, toda divisão a priori mediante conceitos precisa ser uma dicotomia. A isso é acrescido que a terceira categoria surge sempre da ligação da segunda com a primeira de sua classe.

111 / Assim, a *totalidade* não é senão a multiplicidade considerada como unidade; a *limitação* não é senão a realidade ligada à negação; a *comunidade* é a causalidade de uma substância em determinação recíproca com outra substância, e finalmente a *necessidade* não é senão a existência dada pela própria possibilidade. Não se pense, porém, que em vista disso a terceira categoria seja um conceito meramente derivado e não um conceito primitivo do entendimento puro. Com efeito, a ligação da primeira categoria com a segunda para produzir o terceiro conceito requer um ato particular do entendimento que não é idêntico ao ato exercido no primeiro e segundo conceitos. Desse modo, o conceito de um *número* (que pertence à categoria da totalidade) nem sempre é possível onde se apresentam os conceitos de multiplicidade e de unidade (por exemplo, na representação do infinito); ou, pelo fato de eu ligar os conceitos de *causa* e *substância* entre si, não pode ainda ser compreendida de imediato a *influência*, isto é, como uma substância pode tornar-se causa de algo numa outra substância. Disso fica claro que para tanto é requerido um ato particular do entendimento; e o mesmo ocorre nos demais casos.

Terceira observação. Uma única categoria, a saber, a de *comunidade*, que se encontra sob o terceiro título não mostra uma concordância tão evidente como
112 as demais com a / forma de um juízo disjuntivo que lhe corresponde na tábua das funções lógicas.

Para se assegurar dessa concordância, precisa-se observar que em todos os juízos disjuntivos a esfera (a massa de tudo o que está contido no juízo) é representada como um todo dividido em partes (os conceitos subordinados); por outro lado, visto que uma parte não pode estar contida na outra, são pensadas como *coordenadas* e não como *subordinadas* umas às outras, de modo que se determinam entre si não *unilateralmente* como numa *série*, mas *reciprocamente* como num agregado (se um membro da divisão é posto, todos os demais são excluídos e assim inversamente).

[19] *Primeiros Fundamentos Metafísicos da Ciência Natural.*

Ora, semelhante conexão é pensada num *todo* de *coisas* onde uma, enquanto efeito, não é *subordinada* a outra, enquanto causa da sua existência, mas ao mesmo tempo e reciprocamente é *coordenada* às outras coisas como causa no tocante à sua determinação (por exemplo, num corpo cujas partes se atraem e se repelem mutuamente). Esta espécie de conexão é completamente diversa da que se encontra na simples relação entre causa e efeito (entre razão e conseqüência), na qual a conseqüência não determina reciprocamente a razão e por isso não forma com esta (como o criador do mundo com o mundo) um todo. Quando se representa a esfera de um conceito dividido / o procedimento observado pelo entendimento é o mesmo de quando pensa uma coisa como divisível; e não obstante se ligam 113
numa esfera, assim na coisa o entendimento se representa as partes de tal modo que a existência delas (enquanto substâncias) convenha a cada uma com exclusão das restantes, e todavia como ligadas num todo.

§ 12

Não obstante, na filosofia transcendental dos antigos encontra-se ainda um capítulo contendo conceitos puros do entendimento que, embora não sejam contados entre as categorias, deveriam valer, segundo aqueles antigos, como conceitos a priori de objetos; em tal caso, porém, o número das categorias aumentaria, o que não pode ser. Eles são expostos na proposição tão famosa entre os escolásticos: quodlibetens est *unum, verun, bonum.*[20] Ora, se bem que o uso deste princípio visando inferências (que forneciam puras proposições tautológicas) tenha tido um resultado bastante miserável, a ponto de na época moderna esse princípio ser mencionado na Metafísica quase só por deferência não obstante um pensamento conservado por tão longo tempo, por mais vazio que pareça, merece sempre uma investigação da sua origem e justifica a suposição de que tenha uma regra qualquer do entendimento o seu fundamento, o qual, como ocorre freqüentes vezes, apenas foi traduzido falsamente. Tais supostos predicados transcendentais / das *coisas* não são senão exigências e critérios lógicos de todo 114
o *conhecimento das coisas* em geral, e põem como fundamento de tal conhecimento as categorias da quantidade, a saber, da *unidade*, da *pluralidade* e da *totalidade*. Tais categorias, que propriamente teriam que ser tomadas em sentido material como pertencentes à possibilidade das próprias coisas, foram usadas por eles somente em sentido formal como pertencentes à exigência lógica no tocante a cada conhecimento, fazendo não obstante de tais critérios do pensamento incautamente propriedades das coisas em si mesmas. Em todo conhecimento de um objeto há *unidade* do conceito, a qual pode ser denominada *unidade qualitativa* na medida em que nela é pensada só a unidade do enfeixamento do múltiplo dos conhecimentos, tal como aproximadamente a unidade do tema num drama, num discurso, numa fábula. Em segundo lugar, há nele *verdade* no tocante às conseqüências. Quanto mais conseqüências verdadeiras de um conceito dado, tanto mais características da sua realidade objetiva. Isso poderia ser denominado

[20] Seja qual for o ente, ele é uno, verdadeiro e bom. (N. dos T.)

pluralidade qualitativa dos caracteres que pertencem a um conceito como a um fundamento comum (e não são pensados nele como quantidade). Finalmente, em terceiro lugar, há nele *perfeição*, que inversamente consiste no fato dessa pluralidade em conjunto reconduzir à unidade do conceito, concordando inteiramente com este e com nenhum outro, o que se pode denominar *completude qualitativa*
115 (totalidade). Disso / segue-se que estes critérios lógicos da possibilidade do conhecimento em geral transformam aqui as três categorias da quantidade, nas quais a unidade na produção do quantum tem que ser sempre admitida homogênea, com o único objetivo de conectar numa consciência elementos *heterogêneos* do conhecimento mediante a qualidade de um conhecimento como princípio. Assim, o critério da possibilidade de um conceito (não de seu objeto) é a definição na qual a *unidade* do conceito, a *verdade* de tudo o que possa inicialmente ser derivado dele e enfim a *completude* daquilo que foi tirado dele perfazem o requerido para a produção do inteiro conceito. Do mesmo modo, também o *critério de uma hipótese* consiste na compreensibilidade do *fundamento explicativo* admitido, ou na *unidade* de tal fundamento (sem hipótese auxiliar), na *verdade* (concordância consigo mesmo e com a experiência) das conseqüências daí deriváveis, e enfim na *completude* do fundamento explicativo de tais conseqüências, que não reconduzem a nada mais nada menos do que foi admitido na hipótese e fornecem de novo analiticamente a posteriori o que fora pensado sinteticamente a priori, concordando com tal. — Portanto, mediante os conceitos de unidade, verdade e perfeição a tábua transcendental das categorias não é de modo algum completada como se fosse deficiente, mas na medida em que a relação desses
116 conceitos a objetos / é posta inteiramente de lado só o procedimento com estes conceitos é submetido a regras lógicas universais da concordância do conhecimento consigo mesmo.

Capítulo Segundo da Analítica Transcendental

Da dedução dos conceitos puros do entendimento

SEÇÃO PRIMEIRA

§ 13. Dos princípios de uma dedução transcendental em geral

Quando falam de faculdades (Befugnisse) e usurpações num processo jurídico os juristas distinguem a questão sobre o que é de direito (quid iuris) da que concerne aos fatos (quid facti), e na medida em que exigem provas de ambos os pontos, chamam *dedução* a primeira prova, que deve demonstrar a faculdade ou também o direito. Sem réplica de ninguém, servimo-nos de uma porção de conceitos empíricos e, mesmo sem dedução, consideramo-nos autorizados a lhes adjudicar um sentido e uma pretensa significação, pois temos sempre à mão a

experiência / para provar a sua realidade objetiva. Há também, entretanto, con- 117
ceitos usurpados, quiçá tais como *felicidade, destino,* que circulam com indulgência quase geral, mas às vezes provocam a questão: quid iuris. Com efeito, devido à sua dedução cai-se então em não pequeno embaraço, não se podendo alegar nenhum claro fundamento de direito, nem a partir da experiência nem a partir da razão, pela qual se tornasse evidente a faculdade do seu uso.

Todavia, dentre os vários conceitos que constituem o muito mesclado tecido do conhecimento humano há alguns determinados ao uso puro a priori (inteiramente independente de toda experiência). Esta sua faculdade requer sempre uma dedução, pois para a legitimidade de tal uso não são suficientes provas da experiência, mas se necessita saber como estes conceitos podem se referir a objetos que não tiram de nenhuma experiência. Por conseguinte, denomino *dedução transcendental* de conceitos a explicação da maneira como estes podem referir-se a priori a objetos, e distingo-a da dedução *empírica* que indica a maneira como um conceito foi adquirido mediante experiência e reflexão sobre a mesma, e diz portanto respeito não à legitimidade, mas ao fato pelo qual a posse surgiu.

/ Agora já possuímos duas espécies bem diferentes de conceitos que, entre- 118
tanto, concordam entre si no fato de se referirem inteiramente a priori a objetos, a saber, os conceitos de espaço e tempo, como formas da sensibilidade, e as categorias, como conceitos do entendimento. Querer tentar uma dedução empírica desses conceitos seria um trabalho completamente inútil, visto que aquilo que distingue sua natureza consiste no fato de se referirem aos seus objetos sem terem tomado nada emprestado da experiência para sua representação. Portanto, se uma dedução deles é necessária, terá sempre que ser transcendental.

Pode-se, contudo, procurar na experiência, senão o princípio da possibilidade desses conceitos, pelo menos as causas ocasionais de sua produção. Em tal caso, as impressões dos sentidos fornecem o primeiro impulso para lhes abrir a inteira capacidade de conhecimento e constituir a experiência. Esta última contém dois elementos muito heterogêneos, a saber, uma *matéria* para o conhecimento derivada dos sentidos e uma certa *forma* para ordená-la derivada da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por ocasião da matéria, pela primeira vez são postos em exercício e produzem conceitos. É sem dúvida de grande utilidade seguir de tal modo os rastros dos primeiros empenhos de nossa capacidade de conhecimento para se elevar de percepções singulares a / 119
conceitos universais, e deve-se agradecer ao famoso Locke ter pela primeira vez aberto o caminho para tanto. Todavia, uma *dedução* dos conceitos puros a priori jamais se constitui desse modo, pois não se encontra absolutamente nesse caminho; com efeito, em vista do seu uso futuro, que deve ser inteiramente independente da experiência, tais conceitos precisam exibir uma certidão de nascimento completamente diversa da que atesta uma origem em experiências. A esta tentada derivação fisiológica, que por dizer respeito a uma quaestionem facti não pode propriamente denominar-se dedução, quero em conseqüência disso denominar explicação da *posse* de um conhecimento puro. É portanto claro que de tais conceitos é possível apenas uma dedução transcendental e de modo algum uma em-

pírica, não passando a última, no tocante aos conceitos puros a priori, de vãs tentativas com as quais só pode se ocupar aquele que não concebeu a natureza inteiramente peculiar desses conhecimentos.

Se bem que o único modo admitido de uma possível dedução do conhecimento puro a priori seja o transcendental, disso não resulta ainda que ela seja tão inevitavelmente necessária. Mediante uma dedução transcendental, perseguimos acima até suas fontes os conceitos de espaço e de tempo, explicando e determ-
120 inando a priori sua validade objetiva. / Não obstante, a Geometria percorre o seu seguro caminho mediante meros conhecimentos a priori sem precisar pedir à Filosofia um atestado concernente à descendência pura e legítima do seu conceito fundamental de espaço. No entanto, nesta ciência o uso do conceito refere-se apenas ao mundo sensível externo, do qual o espaço é a forma pura de sua intuição e no qual portanto todo conhecimento geométrico possui evidência imediata por se fundar sobre intuição a priori, sendo os objetos dados a priori (segundo a forma) na intuição pelo próprio conhecimento. Ao contrário, com os *conceitos puros do entendimento* começa a inevitável necessidade de procurar a dedução transcendental não somente deles próprios, mas também do espaço. Com efeito, visto que tais conceitos puros falam de objetos não mediante predicados da intuição e da sensibilidade, mas do pensamento puro a priori, referem-se universalmente a objetos sem quaisquer condições da sensibilidade. Além disso, visto que não se fundam sobre a experiência, não podem também apresentar na intuição a priori nenhum objeto sobre o qual fundar a sua síntese antes de toda a experiência; conseqüentemente, não apenas despertam suspeita devido à validade objetiva e limites do seu uso, mas ainda tornam ambíguo aquele *conceito*
121 *de espaço* pelo fato de se inclinarem a usá-lo acima / das condições da intuição sensível, o que acima tornou necessária uma dedução transcendental também a seu respeito. Desse modo, antes de ter dado um único passo no campo da razão pura o leitor tem que ser convencido da necessidade incontornável de tal dedução transcendental; pois do contrário procede cegamente e, após ter errado diversamente em torno, precisa retornar novamente à ignorância da qual partiu. Mas ele também precisa compreender claramente e com antecedência a inevitável dificuldade para não se queixar de obscuridade onde a própria coisa se encontra profundamente oculta, nem deve se cansar muito cedo da remoção dos empecilhos. Com efeito, trata-se ou de desistir completamente de todas as pretensões a conhecimentos da razão pura como o campo mais ambicionado, a saber, o de ultrapassar os limites de toda experiência possível, ou de levar esta investigação crítica ao seu acabamento.

Com leve esforço, conseguimos acima tornar compreensível como os conceitos de espaço e tempo, enquanto conhecimentos a priori, têm não obstante que se referir necessariamente a objetos e tornaram possível, independente de toda a experiência, um conhecimento sintético dos mesmos. Com efeito, já que unicamente mediante tais formas puras da sensibilidade um objeto pode nos aparecer, isto é, ser um objeto da intuição empírica, então espaço e tempo são intui-
122 ções puras que contêm a priori a con / dição da possibilidade dos objetos como fenômenos, e a sua síntese nos mesmos possui validade objetiva.

Ao contrário, as categorias do entendimento não nos apresentam absolutamente as condições sob as quais objetos são dados na intuição; por conseguinte, objetos podem chegar a nos aparecer sem precisarem necessariamente se referir a funções do entendimento e este portanto conter as condições a priori dos mesmos. Por isso, surge aqui uma dificuldade que não encontráramos no campo da sensibilidade, a saber, *como condições subjetivas do pensamento* devam possuir *validade objetiva*, isto é, fornecer condições da possibilidade de todo o conhecimento dos objetos: pois sem funções do entendimento fenômenos podem seguramente ser dados na intuição. Tomo, por exemplo, o conceito de causa, que significa um modo particular de síntese, já que com base em algo A é posto, conforme uma regra, algo bem diverso B. Não é claro a priori por que fenômenos deveriam conter algo semelhante (com efeito, não se podem alegar experiências como provas porque a validade objetiva deste conceito tem que poder ser demonstrada a priori), e por conseguinte é a priori duvidoso se um conceito de tal espécie não é porventura vazio e não encontra em parte alguma um objeto entre os fenômenos. Com efeito, que objetos da intuição sensível têm que estar conforme às condições formais da sensibilidade situa / das a priori na mente 123
resulta claro do fato de que do contrário não seriam objetos para nós; todavia, a conclusão de que além disso tais objetos precisam estar conformes às condições requeridas pelo entendimento para o conhecimento sintético do pensamento não é alcançável com a mesma facilidade. Com efeito, poderia perfeitamente haver fenômenos constituídos de tal modo que o entendimento não os achasse conformes às condições de sua unidade, e tudo se encontrasse em tal confusão que, por exemplo, na seqüência da série dos fenômenos nada se oferecesse capaz de fornecer uma regra de síntese e, portanto, correspondesse ao conceito de causa e efeito, sendo este conceito com isso inteiramente nulo e sem significação. Nem por isso os fenômenos deixariam de oferecer objetos à nossa intuição, pois esta de maneira alguma precisa das funções do pensamento.

Poder-se-ia pensar em se desembaraçar da fadiga destas investigações dizendo: a experiência oferece incessantes exemplos de uma regularidade dos fenômenos tal que dão suficiente motivo para abstrair daí o conceito de causa e mediante tal comprovar ao mesmo tempo a validade objetiva de um tal conceito; neste caso não se nota que deste modo o conceito de causa não pode absolutamente surgir, mas que tem que estar fundado inteiramente a priori no entendimento ou ser completa / mente abandonado como simples quimera. Com efeito, este 124
conceito exige de modo absoluto que algo A seja de espécie tal que alguma outra coisa B resulte disso *necessariamente* e *segundo uma regra absolutamente universal*. Os fenômenos oferecem casos a partir dos quais é possível uma regra segundo a qual alguma coisa acontece habitualmente, mas sendo o resultado jamais *necessário*: em vista disso, à síntese de causa e efeito inere uma dignidade que não pode absolutamente se expressar empiricamente, a saber, que o efeito não é apenas acrescido à causa, mas é posto *por* ela e *dela* resulta. A universalidade rigorosa da regra também não é absolutamente uma propriedade de regras empíricas, as quais não podem obter pela indução senão uma universalidade comparativa, isto é, uma utilidade alargada. Ora, o uso dos conceitos puros do entendi-

mento alterar-se-ia completamente caso se quisesse manejá-los apenas como produtos empíricos.

§ 14. *Passagem à dedução transcendental das categorias*

São possíveis apenas dois casos em que representação sintética e seus objetos podem coincidir, referir-se necessariamente um ao outro e como que se encontrar ou quando só o objeto torna possível a representação ou quando só esta
125 torna / possível aquele. No primeiro caso, a relação é apenas empírica e a representação jamais é possível a priori. E isto é o caso com fenômenos no tocante ao que neles pertence à sensação. No segundo caso, se bem que a representação em si mesma (pois não se trata aqui da sua causalidade mediante a vontade) não produza o seu objeto *segundo a existência*, não obstante a representação é a priori determinante no tocante ao objeto quando apenas por ela é possível *conhecer* algo *como um objeto*. Há, porém, duas condições unicamente sob as quais o conhecimento de um objeto é possível: primeiro *intuição*, pela qual é dado o objeto, mas só como fenômeno; segundo *conceito*, pelo qual é pensado um objeto correspondente a essa intuição. Do que se disse acima, no entanto, resulta claro que a primeira condição, unicamente sob a qual podem ser intuídos objetos, de fato subjaz aos objetos, segundo a forma, a priori na mente. Todos os fenômenos concordam, portanto, necessariamente com esta condição formal da sensibilidade, pois somente mediante esta aparecem, isto é, podem ser intuídos e dados empiricamente. Ora, pergunta-se se conceitos a priori não são também antecedentes como condições unicamente sob as quais algo, embora não intuído, é todavia pensado como objeto em geral; com efeito, então todo conhecimento
126 / empírico dos objetos é necessariamente conforme tais conceitos porque, sem a sua pressuposição, nada é possível *como objeto da experiência*. Ora, além da intuição dos sentidos pela qual algo é dado toda a experiência ainda contém um *conceito* de um objeto que é dado na intuição ou aparece; logo, conceitos de objetos em geral subjazem a todo conhecimento de experiência como condições a priori. Por isso, a validade objetiva das categorias enquanto conceitos a priori repousa sobre o fato de que a experiência (segundo a forma do pensamento) é possível unicamente por seu intermédio. Com efeito, então as categorias se referem necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque só mediante elas pode chegar a ser pensado um objeto qualquer da experiência.

A dedução transcendental de todos os conceitos a priori possui, portanto, um princípio ao qual tem que se dirigir toda a investigação, a saber, que eles precisam ser conhecidos como condições a priori da possibilidade da experiência (seja da intuição, que é encontrada nela, seja do pensamento). Conceitos que fornecem o fundamento objetivo da possibilidade da experiência são necessários justamente por isso. Mas o desenvolvimento da experiência na qual são encontrados não é sua dedução (mas sim ilustração) porque nela os conceitos seriam
127 apenas casuais. Sem esta / referência originária à experiência possível, na qual

ocorrem todos os objetos do conhecimento, absolutamente não poderia ser concebida a referência de tais conceitos a um objeto qualquer.[21]

Por falta destas considerações e por ter encontrado conceitos puros do entendimento na experiência, o famoso *Locke* derivou tais conceitos da experiência procedendo tão *inconseqüentemente* que com isso ousou tentar conhecimentos que vão muito além de todos os limites da experiência. *David Hume* reconheceu que, para tal ser possível, esses conceitos tinham que ter sua origem a priori. Todavia, visto que absolutamente não sabia explicar como é possível que o entendimento precisava pensar como necessariamente ligados no objeto aqueles conceitos que em si não são ligados no entendimento, e visto que não lhe veio à mente que mediante esses conceitos o próprio entendimento possa talvez ser autor da experiência em que seus objetos são encontrados, premido pela necessidade derivou-os então da experiência (a saber, de uma necessidade subjetiva surgida mediante uma freqüente associação na experiência e que por fim é falsamente tomada como objetiva, isto é, do *hábito*), mas procedeu a seguir muito conseqüentemente ao declarar impossível ultrapassar os limites da experiência com esses conceitos e os princípios por eles ocasionados. Por outro lado, a derivação *empírica* / que veio à mente de ambos não pôde ser posta de acordo com a 128
realidade dos conhecimentos científicos a priori que possuímos, ou seja, da *matemática pura* e da *ciência universal da natureza*, sendo portanto refutada pelo fato.

O primeiro destes dois homens ilustres abriu as portas à *extravagância da fantasia* porque a razão, quando uma vez possui a seu lado direitos, não se deixa mais aprisionar por vagas recomendações de moderação; o segundo rendeu-se completamente ao *ceticismo*, visto crer ter descoberto uma ilusão tão geral, e tida como razão, da nossa faculdade de conhecimento. Estamos agora prestes a tentar se não é possível guiar a razão humana incólume entre esses dois escolhos, indicar-lhe determinados limites e não obstante lhe manter aberto o inteiro campo de atividade que lhe convém.

Antes quero apenas adiantar a *explicação das categorias*. São conceitos de um objeto em geral mediante os quais a sua intuição é considerada *determinada* no tocante a uma das *funções lógicas de juízos*. Assim, a função do juízo *categórico* era a da relação do sujeito com o predicado, por exemplo todos os corpos são divisíveis. No que tange ao uso meramente lógico do entendimento, permaneceu contudo indeterminado a qual dos concei / tos se quer dar a função de sujeito 129
e a qual a de predicado. Com efeito, se pode também dizer: alguma coisa divisível é um corpo. Mas se lhe submeto o conceito de corpo, mediante a categoria de substância fica determinado que sua intuição empírica tem que ser considerada na experiência sempre sujeito, jamais simples predicado; o mesmo ocorre nas demais categorias.

[21] A partir deste ponto tem início a nova versão, da segunda edição, da Dedução Transcendental das Categorias. (N. dos T.)

SEÇÃO SEGUNDA DA DEDUÇÃO DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

DEDUÇÃO TRANSCENDENTAL DOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

§ 15. Da possibilidade de uma ligação em geral

O múltiplo das representações pode ser dado numa intuição meramente sensível, quer dizer, que nada mais é senão receptividade, podendo a forma dessa intuição residir a priori em nossa faculdade de representação sem ser outra coisa senão a maneira como o sujeito é afetado. Todavia, a *ligação* (coniunctio) de um múltiplo em geral jamais pode nos advir dos sentidos e, por conseguinte,
130 tampouco estar ao mesmo / tempo contida na forma pura da intuição sensível; pois tal ligação é um ato da espontaneidade da capacidade de representação e, visto que se tem que denominar a esta entendimento para diferenciá-la da sensibilidade, toda ligação — quer possamos ser conscientes dela quer não, quer seja uma ligação do múltiplo da intuição ou de vários conceitos e, na primeira, de uma intuição sensível ou não — é uma ação do entendimento que designaremos com o nome geral de *síntese* para, mediante isso, ao mesmo tempo observar que não podemos nos representar nada ligado no objeto sem o termos nós mesmos ligado antes, sendo dentre todas as representações a *ligação* a única que não pode ser dada por objetos, mas constituída unicamente pelo próprio sujeito por ser um ato de sua espontaneidade. Descobre-se aqui facilmente que esta ação precisa ser originariamente una e equivalente para toda a ligação, e que a decomposição, a *análise*, que parece ser seu contrário, sempre a pressupõe. Com efeito, onde o entendimento nada ligou antes não pode também decompor nada, pois somente *pelo entendimento* algo pôde ser dado como ligado à capacidade de representação.

Mas além do conceito de múltiplo e de sua síntese, o conceito de ligação traz ainda consigo o conceito da unidade dele. Ligação é a representação da
131 unidade *sintética* do múlti / plo.[22] A representação desta unidade não pode, portanto, surgir da ligação; muito antes, pelo fato de ser acrescida à representação do múltiplo, a representação de tal unidade possibilita primeiramente o conceito de ligação. Esta unidade, que precede a priori todos os conceitos de ligação, não é aquela categoria da unidade (§ 10), pois todas as categorias fundam-se sobre funções lógicas em juízos, mas nestes já é pensada a ligação e por conseguinte a unidade de conceitos dados. Portanto, a categoria já pressupõe a ligação. Conseqüentemente, precisamos procurar esta unidade (como qualitativa, § 12) mais acima ainda, a saber, naquilo que propriamente contém o fundamento da

[22] Não se toma aqui em consideração se as representações mesmas são idênticas, logo se uma pode ser pensada analiticamente mediante a outra. Na medida em que se fala do múltiplo, a *consciência* de uma representação deve ser distinguida sempre da consciência da outra. Aqui se trata somente da síntese dessa consciência (possível).

unidade de diversos conceitos em juízos, portanto da possibilidade do entendimento, até mesmo em seu uso lógico.

§ 16. *Da unidade sintética originária da apercepção*

O *eu penso* tem que *poder* acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo / que não poderia de modo 132
algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou, pelo menos para mim, não seria nada. A representação que pode ser dada antes de todo o pensamento denomina-se *intuição*. Portanto, todo o múltiplo da intuição possui uma referência necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que este múltiplo é encontrado. Esta representação, porém, é um ato de *espontaneidade*, isto é, não pode ser considerada pertencente à sensibilidade. Chamo-a *apercepção pura* para distingui-la da empírica, ou ainda *apercepção originária* por ser aquela autoconsciência que ao produzir a representação *eu penso* que tem que *poder acompanhar* todas as demais e é una e idêntica em toda consciência, não pode jamais ser acompanhada por nenhuma outra. Denomino também sua unidade de unidade *transcendental* da autoconsciência, para designar a possibilidade do conhecimento a priori a partir dela. Com efeito, as múltiplas representações que são dadas numa certa intuição não seriam todas representações *minhas* se não pertencessem todas a uma autoconsciência, isto é, como representações minhas (se bem que eu não seja consciente delas como tais) precisam conformar-se à condição unicamente sob a qual *podem* reunir-se numa autoconsciência universal, pois do contrário não me pertenceriam / sem exceção. Dessa 133
ligação originária pode-se inferir muitas coisas.

A saber, esta identidade completa da apercepção de um múltiplo dado na intuição contém uma síntese de representações, e só é possível pela consciência dessa síntese. Pois a consciência empírica que acompanha diferentes representações é em si dispersa e sem referência à identidade do sujeito. Esta referência não ocorre pelo simples fato de eu acompanhar com consciência toda representação, mas de eu *acrescentar* uma representação à outra e de ser consciente da sua síntese. Portanto, somente pelo fato de que posso, *numa consciência*, ligar um múltiplo de representações dadas é possível que eu mesmo me represente, *nessas representações*, a *identidade da consciência*, isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível pressupondo alguma unidade sintética qualquer[23]. / O pensamento: estas representações dadas na intuição pertencem todas *a mim*, 134

[23] A unidade analítica da consciência incre a todos os conceitos comuns como tais, por exemplo, quando penso o *vermelho* em geral, represento me através disso uma propriedade encontrada (como característica) em algum lugar qualquer ou que pode estar ligada a outras representações; portanto, só em virtude de uma previamente pensada unidade sintética possível posso representar me a unidade analítica. Uma representação que deve ser pensada como comum a diversas outras é encarada como pertencente a representações tais / que possuam, além dela, ainda algo *diverso*; logo, precisa ser previamente pensada em unidade sintética com outras representações (embora apenas possíveis) antes que eu possa pensar nela a unidade analítica da consciência, que a torna um conceptus communis. E assim a unidade sintética da apercepção é o ponto mais alto ao qual se tem que prender todo o uso do entendimento, mesmo a Lógica inteira e, depois dela, a filosofia transcendental; essa faculdade é o próprio entendimento.

segundo isso significa que as reúne numa autoconsciência ou que posso pelo menos reuni-las nela, se bem que tal pensamento mesmo não seja ainda a consciência da *síntese* das representações, pressupõe todavia a possibilidade desta última: isto é, somente pelo fato de eu poder conceber numa consciência o múltiplo das representações denomino todas de *minhas* representações, pois do contrário teria um eu mesmo tão multicolor e diverso quanto tenho representações das quais sou consciente. Enquanto dada a priori a unidade sintética do múltiplo das intuições é portanto o fundamento da identidade da própria apercepção, que precede a priori todo o *meu* pensamento determinado. A ligação não se encontra, porém, nos objetos e não pode ser quiçá tirada dos mesmos pela percepção e
135 deste modo primeiramente acolhida no entendimento, mas é unicamente / uma operação do entendimento, que nada mais é senão a faculdade de ligar a priori e de submeter o múltiplo das representações dadas à unidade da apercepção. Este é o princípio supremo de todo conhecimento humano.

Este princípio da unidade necessária da apercepção é na verdade idêntico, por conseguinte uma proposição analítica, mas declara como necessária uma síntese do múltiplo dado numa intuição, síntese sem a qual aquela identidade completa da autoconsciência não pode ser pensada. Com efeito, nenhum múltiplo é dado mediante o *eu* como representação simples; só pode ser dado na intuição, que é diferente do eu, e por *ligação* pode ser pensado numa consciência. Um entendimento, no qual todo o múltiplo fosse ao mesmo tempo dado pela autoconsciência, *intuiria;* o nosso só pode *pensar* e precisa procurar a intuição nos sentidos. Sou, portanto, consciente de mim mesmo idêntico com referência ao múltiplo das representações dadas a mim numa intuição, pois denomino *minhas* todas as *representações* em conjunto que perfazem *uma só*. Isto equivale, porém, a dizer que sou consciente de uma síntese necessária delas a priori que se chama a unidade sintética originária da apercepção, sob a qual se encontram todas as
136 representações dadas a mim, / mas sob a qual foram postas por uma síntese.

§ 17. *A proposição fundamental da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento*

O princípio supremo da possibilidade de toda intuição com referência à sensibilidade, segundo a estética transcendental, era: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições formais do espaço e do tempo. Com referência ao entendimento, o princípio supremo da mesma é: todo o múltiplo da intuição está submetido às condições da unidade sintética originária da apercepção.[24] Na medida em que nos são *dadas* todas as múltiplas representações da intuição estão
137 submetidas ao primeiro princípio; na medida em que têm que poder ser / ligadas numa consciência, todas essas mesmas representações estão submetidas ao se-

[24] O espaço, o tempo e todas as suas partes são *intuições*, por conseguinte representações singulares com o múltiplo que contêm em si (ver a Estética Transcendental); logo, não são simples conceitos pelos quais precisamente a mesma consciência é encontrada como contida em muitas representações, mas muitas representações são encontradas como contidas numa só e na consciência desta, por conseguinte como compostas; conseqüentemente, através delas a unidade da consciência é encontrada como sintética, mas mesmo assim como originária. Esta sua *singularidade* é importante na aplicação (ver § 25).

gundo princípio. Com efeito, sem isso nada pode ser pensado ou conhecido, pois as representações dadas não teriam em comum o ato da apercepção *eu penso*, e desse modo não seriam reunidas numa autoconsciência.

Falando de modo geral, *entendimento* é a faculdade de *conhecimentos*. Estes consistem na referência determinada de representações dadas a um objeto. *Objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito é *reunido* o múltiplo de uma intuição dada. Ora, toda reunião das representações requer a unidade da consciência na síntese delas. Conseqüentemente, a unidade da consciência é aquilo que unicamente perfaz a referência das representações a um objeto, por conseguinte a sua validade objetiva e portanto que se tornem conhecimentos, e sobre o que enfim repousa a própria possibilidade do entendimento.

Portanto, o primeiro conhecimento puro do entendimento, sobre o qual se funda todo o seu uso restante e que ao mesmo tempo é inteiramente independente de todas as condições da intuição sensível, é o princípio da unidade *sintética* originária da apercepção. Deste modo, a mera forma da intuição sensível externa, o espaço, não é ainda absolutamente um conhecimento; apenas dá o múltiplo da intuição a priori para um conhecimento possível. Todavia, para conhecer uma coisa qualquer no espaço, por exemplo uma linha, preciso traçá-la, e, portanto, / realizar sinteticamente uma determinada ligação do múltiplo dado, de modo 138
que a unidade desta ação é ao mesmo tempo, a unidade da consciência (no conceito de uma linha) e através disso um objeto (um determinado espaço) é primeiramente conhecido. A unidade sintética da consciência é, portanto, uma condição objetiva de todo o conhecimento, de que preciso não apenas para mim a fim de conhecer um objeto, mas sob qual toda intuição tem que estar *a fim de tornar-se objeto para mim*, pois de outra maneira e sem essa síntese o múltiplo não se reuniria numa consciência.

Embora torne a unidade sintética condição de todo pensamento, esta última proposição é ela mesma como ficou dito, analítica. Com efeito, não afirma senão que, em qualquer intuição dada, todas as *minhas* representações têm que se submeter à condição unicamente sob a qual posso atribuí-las, como representações *minhas*, ao próprio eu idêntico e por conseguinte, enquanto ligadas sinteticamente numa apercepção, enfeixá-las mediante a expressão universal *eu penso*.

Essa proposição fundamental não é contudo um princípio para todo entendimento possível em geral, mas somente para aquele ao qual, mediante sua apercepção pura na representação *eu sou*, ainda não foi dado absolutamente nada de múltiplo. Um entendimento, mediante cuja autoconsciência o múltiplo da intuição fosse ao mesmo tempo dado / e mediante cuja representação os objetos 139
desta ao mesmo tempo existissem, para a unidade da consciência não necessitaria um ato particular da síntese do múltiplo, mas a qual é necessitada pelo entendimento humano, que apenas pensa e não intui. Para o entendimento humano, tal ato é inevitavelmente o primeiro princípio, a ponto de não poder fazer-se menor idéia de um outro entendimento possível, seja de um que intuísse ele mesmo, seja de um que, embora possuísse como fundamento uma intuição sensível, esta fosse de tipo diverso da que se encontra no espaço e no tempo.

§ 18. O que é a unidade objetiva da autoconsciência

A unidade transcendental da apercepção é aquela pela qual todo o múltiplo dado numa intuição é reunido num conceito do objeto. Em vista disso, denomina-se *objetiva* e tem que ser distinguida da *unidade subjetiva* da consciência, que é uma *determinação do sentido interno*, mediante o qual aquele múltiplo da intuição é dado empiricamente para tal ligação. Depende de circunstâncias ou de condições empíricas se posso ser *empiricamente* consciente do múltiplo como
140 simultâneo ou sucessivo. Eis por que a unidade empírica / da consciência, mediante a associação das representações, concerne ela mesma a um fenômeno e é inteiramente contingente. Frente a isto, a forma pura da intuição no tempo, simplesmente como intuição em geral que contém um múltiplo dado, está sob a unidade originária da consciência simplesmente mediante a referência necessária do múltiplo da intuição ao um: eu penso: portanto mediante a síntese pura do entendimento, que subjaz a priori à síntese empírica. Somente aquela unidade é válida objetivamente: a unidade empírica da apercepção, que aqui não consideramos e que além disso só é derivada da primeira sob condições dadas in concreto, possui apenas validade subjetiva. Uma pessoa liga a representação de uma certa palavra a uma coisa, a outra a uma outra coisa; naquilo que é empírico, no tocante ao que é dado a unidade da consciência não é válida necessária e universalmente.

§ 19. A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos contidos neles

Jamais pude satisfazer-me com a explicação que os lógicos dão a respeito de um juízo em geral: o juízo é, como dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos. Embora deste equívoco da lógica tenham resultado muitas
141 conseqüências importunas, não quero querelar / aqui com eles sobre o caráter defeituoso da explicação, a saber, que atende quando muito aos juízos *categóricos*, mas não aos hipotéticos e disjuntivos (que como tais contêm uma relação não de conceitos e sim de juízos).[25] Observo apenas que aqui não fica determinado em que consiste tal *relação*.

Todavia, se em cada juízo investigo mais exatamente a referência de conhecimentos dados e, enquanto pertencentes ao entendimento, os distingo da relação segundo leis da imaginação reprodutiva (que possui somente validade subjetiva), vejo que um juízo não é senão o modo de levar conhecimentos dados à unidade
142 *objetiva* da apercepção. Nos juízos, a partícula relacional *é* / visa distinguir a unidade objetiva de representações dadas da unidade subjetiva. Com efeito, tal

[25] A prolixa doutrina das quatro figuras silogísticas diz respeito somente aos silogismos categóricos. Embora não passe de um subterfúgio para, mediante ocultamento de conclusões imediatas (consequentiae immediatae) sob as premissas de um silogismo puro, obter a aparência de um número maior de modos de concluir do que os da primeira figura, não teria logrado apenas através disso nenhuma sorte particular se não tivesse conseguido elevar os juízos categóricos a uma autoridade exclusiva como aqueles aos quais têm que ser referíveis todos os demais, o que porém, de acordo com o § 9, é falso.

palavrinha designa a referência dessas representações à apercepção originária e à sua *unidade necessária*, embora o próprio juízo seja empírico e por conseguinte contingente, por exemplo os corpos são pesados. Com isto não quero, na verdade, dizer que na intuição empírica tais representações pertençam *necessariamente umas às outras*, mas que na síntese das intuições pertencem umas às outras *em virtude da unidade necessária* da apercepção, isto é, segundo princípios da determinação objetiva de todas as representações, na medida em que disso possa resultar um conhecimento, princípios todos derivados da proposição fundamental da unidade transcendental da apercepção. Somente através disso resulta de tal relação *um juízo*, isto é, uma relação que é *objetivamente válida* e se distingue suficientemente da relação destas mesmas representações na qual há validade meramente subjetiva, por exemplo segundo leis da associação. Segundo as últimas, eu só poderia dizer: quando carrego um corpo, sinto uma pressão de peso; não porém: ele, o corpo, *é* pesado. A última expressão significa precisamente que ambas essas representações estão ligadas no objeto, isto é, sem distinção de estado do sujeito, e não apenas juntas na percepção (por mais que também possa ser repetida).

/ § 20. *Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias, como condições unicamente sob as quais o múltiplo delas pode reunir-se numa consciência* 143

O dado múltiplo fornecido numa intuição sensível está necessariamente submetido à unidade sintética originária da apercepção, pois unicamente mediante esta é possível a *unidade* da intuição (§ 17). Mas a ação do entendimento, pela qual o múltiplo de representações dadas (que podem ser tanto intuições como conceitos) é submetido a uma apercepção em geral, é a função lógica dos juízos (§ 19). Portanto, na medida em que dado numa só intuição empírica todo o múltiplo é *determinado* com respeito a uma das funções lógicas para julgar pela qual, a saber, é conduzido a uma consciência em geral. As *categorias*, entretanto, não são senão justamente essas funções para julgar, na medida em que o múltiplo de uma intuição dada é determinado com respeito a elas (§ 13).[26] Portanto, numa intuição dada também o múltiplo está necessariamente sob categorias.

/ § 21. *Observação* 144

Um múltiplo contido numa intuição que chamo minha é representado, mediante a síntese do entendimento, como pertencente à unidade *necessária* da autoconsciência, e isto ocorre mediante a categoria.[27] Esta indica, portanto, que a

[26] A edição da Academia substitui esta citação de parágrafo, a que Kant remete, pela de número 10. (N. dos T.)

[27] A demonstração repousa na representada *unidade da intuição* pela qual um objeto é dado. Tal unidade implica sempre uma síntese do dado múltiplo para uma intuição e já contém a referência desse último à unidade de apercepção.

consciência empírica de um múltiplo dado de uma só intuição está sob uma autoconsciência pura a priori do mesmo modo como uma intuição empírica está sob uma intuição sensível pura, que ocorre igualmente a priori. — Na proposição acima deu-se, portanto, início a uma *dedução* dos conceitos puros do entendimento na qual, já que as categorias surgem só no entendimento *independente da sensibilidade*, preciso ainda abstrair do modo como o múltiplo é dado a uma intuição empírica, para me ater somente à unidade que o entendimento acrescenta à intuição mediante a categoria. No que segue (§ 26), a partir da maneira como
145 a intuição empírica é dada na sensibilidade mostrar-se-á / que a sua unidade não é senão a que a categoria, segundo o anterior (§ 20), prescreve ao múltiplo de uma intuição dada em geral, e que pela explicação da validade a priori das categorias no tocante a todos os objetos dos nossos sentidos é pela primeira vez inteiramente alcançado o propósito da dedução.

Na prova acima, só não pude abstrair de uma parte a saber, de que o múltiplo da intuição tem que ser *dado* ainda antes e independente da síntese do entendimento; de que modo, porém, fica aqui indeterminado. Com efeito, se eu quisesse pensar um entendimento que intuísse ele mesmo (como por exemplo um entendimento divino, que não se representasse objetos dados, mas mediante cuja representação os próprios objetos fossem ao mesmo tempo dados ou produzidos), então as categorias não teriam significação alguma no tocante a um tal conhecimento. São apenas regras para um entendimento cuja inteira faculdade consiste no pensar, isto é, na ação de conduzir à unidade da apercepção a síntese do múltiplo que lhe foi dado alhures na intuição; portanto num entendimento que por si não conhece absolutamente nada, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que lhe precisa ser dada pelo objeto. Nenhum fundamento pode ser fornecido seja para a peculiaridade do nosso entendimento
146 realizar a priori a unidade da apercepção apenas mediante as categorias e / precisamente através dessa espécie e desse número delas, seja porque temos justamente essas e não outras funções para julgar ou porque tempo e espaço são as únicas formas de nossa intuição possível.

§ 22. Para o conhecimento das coisas, a categoria não possui nenhum outro uso além de sua aplicação a objetos da experiência

Pensar um objeto e *conhecer* um objeto não é, portanto, a mesma coisa. O conhecimento requer dois elementos: primeiro o conceito pelo qual em geral um objeto é pensado (a categoria), e em segundo a intuição pela qual é dado. Com efeito, se ao conceito não pudesse ser dada uma intuição correspondente, seria um pensamento segundo a forma mas sem nenhum objeto, através dele não sendo absolutamente possível conhecimento algum de qualquer coisa porque, por mais que eu soubesse, nada haveria nem poderia haver ao qual pudesse ser aplicado meu pensamento. Ora, toda intuição possível a nós é sensível (Estética); portanto, o pensamento de um objeto em geral mediante um conceito puro do entendimento pode tornar-se conhecimento em nós somente na medida em que

tal conceito for referido a objetos dos sentidos. Intuição / sensível é ou intuição 147
pura (espaço e tempo) ou intuição empírica daquilo que, mediante a sensação, é representado imediatamente como real no espaço e no tempo. Pela determinação da primeira podemos obter conhecimentos a priori de objetos (na Matemática), mas somente segundo a sua forma, como fenômenos; permanece, entretanto, indecidido se pode haver coisas que precisem ser intuídas nessa forma. Conseqüentemente, todos os conceitos matemáticos não são por si conhecimentos, a não ser na medida em que se pressuponha haver coisas que nos possam se apresentar somente conforme a forma daquela intuição sensível pura. *Coisas no espaço e no tempo* são, porém, dadas somente na medida em que são percepções (representações acompanhadas de sensação), por conseguinte por representação empírica. Conseqüentemente, mesmo quando aplicados a intuições a priori (como na Matemática), os conceitos puros do entendimento produzem conhecimento só na medida em que tais intuições, por conseguinte através delas também os conceitos puros do entendimento, puderem ser aplicadas a intuições empíricas. Por isso, mediante a intuição as categorias não nos fornecem também conhecimento algum das coisas senão apenas através da sua aplicação à *intuição empírica*, isto é, servem só à possibilidade do *conhecimento empírico*. Este chama-se, porém, *experiência*. Por conseguinte, as categorias não possuem nenhum outro uso para o conhecimento das coisas senão apenas / na medida em que estas forem admiti- 148
das como objetos de experiência possível.

§ 23

A proposição acima é de grande importância, pois determina tanto os limites do uso dos conceitos puros do entendimento no tocante aos objetos quanto a estética transcendental determinou os limites do uso da forma pura de nossa intuição sensível. Enquanto condições da possibilidade como objetos podem nos ser dados, espaço e tempo não valem mais que para objetos dos sentidos, por conseguinte da experiência. Além desses limites, espaço e tempo não representam absolutamente nada, pois estão apenas nos sentidos e fora destes não possuem realidade alguma. Os conceitos puros do entendimento estão livres dessa limitação e se estendem a objetos da intuição em geral, seja esta semelhante à nossa ou não. Contanto apenas que seja sensível e não intelectual. Esta ulterior extensão dos conceitos para além da *nossa* intuição sensível não nos serve a nada. Com efeito, trata-se então de conceitos vazios de objetos dos quais não podemos de modo algum julgar, mediante tais conceitos, se são alguma vez possíveis ou não; trata-se de simples formas de pensamento sem realidade objetiva, pois não dispomos de nenhuma intuição à qual pudesse ser aplicada a unidade sintética da apercepção que unicamente aqueles conceitos contêm, de modo que lhes fosse possível determinar / um objeto. Somente *nossa* intuição sensível e empírica pode 149
proporcionar-lhes sentido e significado.

Portanto, admitindo-se um objeto de uma intuição *não-sensível* como dado, pode-se muito bem representá-lo através de todos os predicados que já fazem

na pressuposição *de que nada pertencente à intuição sensível lhe diz respeito:* portanto, que não seja extenso ou não esteja no espaço, que a sua duração não seja temporal, que nele não se encontre nenhuma mudança (sucessão de determinações no tempo), etc. Todavia, não é um conhecimento propriamente dito apenas indicar como a intuição do objeto *não é*, sem poder dizer o que está contido nela. Com efeito, então de modo algum representei a possibilidade de um objeto para o meu conceito puro do entendimento porque não pude dar nenhuma intuição correspondente a tal conceito, mas pude apenas dizer que a nossa não vale para ele. Mas o principal consiste aqui no fato de que a semelhante algo jamais poderia ser aplicada uma única categoria. Tome-se, por exemplo, o conceito de substância, isto é, de algo que pode existir como sujeito, mas jamais como simples predicado. Com respeito a isso, de modo algum sei se poderia haver uma coisa qualquer que correspondesse a essa determinação do pensamento, se a intuição empírica não me desse o caso para aplicação. Mas sobre isso direi mais no que se segue.

150 / § *24. Da aplicação das categorias a objetos dos sentidos em geral*

Mediante o mero entendimento os conceitos puros do entendimento se referem a objetos da intuição em geral, ficando indeterminado se se trata de nossa intuição ou de outra qualquer, contanto que seja sensível, conceitos que justamente por isso são meras *formas do pensamento* mediante as quais nenhum objeto determinado é conhecido. A síntese ou ligação do múltiplo nos mesmos referiu-se apenas à unidade da apercepção, e foi desse modo o fundamento da possibilidade do conhecimento a priori na medida em que repousa sobre o entendimento, por conseguinte não somente transcendental, mas também puramente intelectual. Todavia, visto que nos subjaz uma certa forma da intuição sensível a priori que repousa sobre a receptividade da capacidade de representações (sensibilidade), enquanto espontaneidade o entendimento pode então determinar o sentido interno pelo múltiplo de representações dadas conforme a unidade sintética da apercepção do múltiplo da *intuição sensível*, considerando tal unidade a condição sob a qual têm necessariamente que estar todos os objetos da nossa (humana) intuição. Mediante tal, enquanto simples formas de pensamento as categorias
151 podem adquirir realidade objetiva, isto é, aplicação a / objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só como fenômenos; com efeito, só com respeito a estes somos capazes a priori de intuição.

Esta *síntese* do múltiplo da intuição sensível, a priori possível e necessária, pode denominar-se *figurada* (synthesis speciosa) para distingui-la daquela que seria pensada na mera categoria com respeito ao múltiplo de uma intuição em geral, e que se chama ligação do entendimento (synthesis intellectualis); ambas são *transcendentais*, não apenas porque elas mesmas precedem a priori, mas também porque fundam a priori a possibilidade de outro conhecimento.

Todavia, quando concerne apenas à unidade sintética originária da apercep-

ção, isto é, a esta unidade transcendental pensada nas categorias, a síntese figurada, precisa, em distinção à ligação meramente intelectual, denominar-se *síntese transcendental da capacidade da imaginação. Capacidade da imaginação* é a faculdade de representar um objeto também *sem a sua presença* na intuição. Ora, visto que toda a nossa intuição é sensível, devido à condição subjetiva unicamente sob a qual pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento, a capacidade da imaginação pertence à *sensibilidade*. Entretanto, na medida em que a sua síntese é um exercício de espontaneidade que é determinante e não, como o sentido, / meramente determinável, que por conseguinte pode determinar 152
a priori sentido segundo a sua forma e de acordo com a unidade da apercepção, em tal caso a capacidade da imaginação é nesta medida uma faculdade de determinar a priori a sensibilidade, e a sua síntese das intuições, *conforme às categorias*, tem que ser a síntese transcendental da *capacidade da imaginação;* isto é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e a primeira aplicação do mesmo (ao mesmo tempo o fundamento de todas as demais) a objetos da intuição possível a nós. Enquanto figurada, tal síntese distingue-se da intelectual, sem qualquer capacidade da imaginação e apenas pelo entendimento. Na medida em que a capacidade da imaginação é espontaneidade, às vezes também a denomino capacidade *produtiva* da imaginação, distinguindo-a desse modo da *reprodutiva*, cuja síntese está subordinada simplesmente a leis empíricas, ou seja, as da associação, e que portanto em nada contribui para a explicação da possibilidade do conhecimento a priori, em vista disso não pertencendo à filosofia transcendental, mas à Psicologia.

* * *

Este é agora o lugar para tornar compreensível o paradoxo que deve ter dado na vista de qualquer um durante a exposição da forma do sentido interno (§6): a saber, de que modo este nos representa à consciência somente como nos aparecemos, não como somos em nós mesmos, / pois nos intuímos apenas como 153
somos internamente *afetados*, e isto parece contraditório na medida em que teríamos que nos comportar como passivos diante de nós mesmos; por isso, nos sistemas de Psicologia costuma-se de preferência fazer o *sentido interno* passar por idêntico à faculdade de *apercepção* (que nós distinguimos cuidadosamente).

O que determina o sentido interno é o entendimento e sua faculdade originária de ligar o múltiplo da intuição, isto é, de submetê-la a uma apercepção (como aquilo sobre o qual se funda a sua própria possibilidade). Ora, já que em nós homens o entendimento não é uma faculdade de intuições e, embora estas fossem dadas na sensibilidade, não poderia acolhê-las *dentro de si* como que para ligar o múltiplo da *sua própria* intuição, então a síntese do entendimento considerado isoladamente não é senão a unidade da ação da qual como tal é consciente também sem sensibilidade e mediante a qual ele próprio é capaz de determinar internamente a sensibilidade com vistas ao múltiplo, que lhe pode ser dado segundo a forma de sua intuição. Sob o nome de *síntese transcendental da capacidade*

da imaginação, portanto, o entendimento exerce sobre o sujeito *passivo*, cuja *faculdade* ele é, aquela ação da qual dizemos, com direito, que o sentido interno
154 / é afetado por ela. A apercepção e a sua unidade sintética de modo algum é tão idêntica ao sentido interno; muito antes, enquanto fonte de toda ligação aquela se dirige ao múltiplo das *intuições em geral* e sob o nome de categorias, antes de toda intuição sensível, a objetos em geral. Ao contrário, o sentido interno contém a mera *forma* da intuição, mas sem ligação do múltiplo na mesma, por conseguinte não contém ainda nenhuma intuição *determinada*, a qual só é possível mediante a consciência da determinação do sentido interno pela ação transcendental da capacidade da imaginação (influência sintética do entendimento sobre o sentido interno), ação que denominei síntese figurada.

Isso também sempre percebemos em nós. Não podemos pensar linha alguma sem a *traçar* em pensamento, pensar círculo algum sem o *descrever*, de modo algum representar as três dimensões do espaço sem *pôr*, a partir do mesmo ponto, três linhas perpendiculares entre si, nem mesmo representar o tempo sem, durante o *traçar* de uma linha reta (que deve ser a representação externa figurada do tempo), prestarmos atenção meramente à ação da síntese do múltiplo pela qual determinamos sucessivamente o sentido interno, e desse modo à sucessão desta
155 determinação no mesmo. Enquanto ação do sujeito (não enquanto / determinação de um objeto),[28] conseqüentemente a síntese do múltiplo no espaço caso abstraiamos deste e prestemos atenção apenas à ação pela qual determinamos o *sentido interno* conforme sua forma, o movimento até produz pela primeira vez o conceito de sucessão. Portanto, no sentido interno o entendimento não *encontra* já uma tal ligação do múltiplo, mas *a produz* ao *afetá-lo*. A questão, porém, de saber como o eu que penso se distingue do eu que intui a si mesmo (na medida em que posso me representar ainda outro modo de intuição pelo menos como possível) e não obstante se identifica com este último como o mesmo sujeito, portanto de como posso dizer: enquanto inteligência e sujeito *pensante*, *eu* conheço a *mim* mesmo enquanto o objeto *pensado* na medida em que me sou além disso dado na intuição, mas igualmente a outros fenômenos não como sou diante do entendimento, mas como me apareço, não contém dificuldade maior nem menor do que a questão de como posso ser em geral um objeto para mim mesmo,
156 e isto para a / intuição e percepções internas. Mas que tem realmente que ser assim pode, caso se deixe o espaço valer como uma simples forma pura dos fenômenos dos sentidos externos, ser claramente provado pelo fato de que não podemos nos representar o tempo, que de maneira alguma é um objeto da intuição externa, senão sob a imagem de uma linha na medida em que a traçamos. Sem esse modo de apresentação, não poderíamos absolutamente conhecer a unidade da dimensão do tempo, do mesmo modo como precisamos tirar a determi-

[28] O movimento de um *objeto* no espaço não pertence a uma ciência pura, conseqüentemente também não à Geometria. Com efeito, que uma coisa seja móvel não pode ser conhecido a priori, mas somente pela experiência. Todavia, como descrição de um espaço o movimento é um ato puro da síntese sucessiva do múltiplo na intuição externa em geral mediante a capacidade da imaginação produtiva, pertencendo não somente à Geometria, mas até mesmo à filosofia transcendental.

nação da duração do tempo ou também de suas posições para todas as percepções internas sempre daquilo que as coisas externas nos apresentam como mutável. Por isso, temos que ordenar as determinações do sentido interno, como fenômenos no tempo, exatamente da mesma maneira como ordenamos no espaço as determinações dos sentidos externos; por conseguinte, se dos últimos concedemos que por eles conhecemos objetos somente na medida em que somos afetados externamente, também temos que conceder, quanto ao sentido interno, que mediante o mesmo só intuímos a nós mesmos tal como somos afetados internamente *por nós mesmos*, isto é, no que concerne à intuição interna conhecemos nosso próprio sujeito somente como fenômeno, mas não segundo o que é em si mesmo.[29]

/ § 25

157

Ao contrário, na síntese transcendental do múltiplo das representações em geral, por conseguinte na unidade sintética originária da apercepção, sou consciente de mim mesmo não como me apareço nem *como* sou em mim mesmo, mas somente *que* sou. Esta *representação* é um *pensar*, não um *intuir*. Ora, visto que para o *conhecimento* de nós mesmos é requerido, além da ação de pensar que leva o múltiplo de toda intuição possível à unidade da apercepção, ainda uma determinada espécie de intuição pela qual esse múltiplo é dado, então a minha própria existência não é um fenômeno (muito menos uma simples ilusão), mas a determinação da minha existência[30] / só pode ocorrer, conforme a forma 158
do sentido interno, segundo o modo particular como é dado na intuição interna o múltiplo que ligo; logo, não possuo nenhum *conhecimento* de mim *como sou*, mas apenas de como *apareço* a mim mesmo. Apesar de todas as categorias que perfazem o pensamento de um *objeto em geral* mediante a ligação do múltiplo numa apercepção, à consciência de si mesmo está por isso bem longe de ser um conhecimento de si mesmo. Do mesmo modo como, para o conhecimento de um objeto diferente de mim, além do pensamento de um objeto em geral (na categoria) necessito ainda uma intuição pela qual determino aquele conceito universal, assim também, para o conhecimento de mim mesmo, além da consciência

[29] Não vejo como se possa encontrar tanta dificuldade no fato do sentido interno ser afetado por nós mesmos. Todo ato de *atenção* pode nos fornecer um / exemplo disso. Em tal ato o entendimento determina 157
sempre, de acordo com a ligação que ele pensa, o sentido interno para a intuição interna que corresponde ao múltiplo na síntese do entendimento. O quanto a mente é comumente afetada por isso, cada um poderá perceber em si mesmo.

[30] O eu penso expressa o ato de determinar minha existência. Através disso, portanto, a existência já é dada, mas mediante tal ainda não é dada a maneira pela qual devo determiná-la, isto é, pôr em mim o múltiplo pertencente a ela. Para tanto requer-se auto-intuição à qual subjaza uma forma dada a priori, isto é, o tempo, que é sensível e pertence à receptividade do determinável. Ora, se não tenho ainda / uma 158
outra auto-intuição que dê o *determinante* em mim, de cuja espontaneidade sou apenas consciente, antes do ato de *determinar* do mesmo modo como o *tempo* dá o determinável, então não posso determinar minha existência como um ente espontâneo, mas apenas me represento a espontaneidade de meu pensar, isto é, do determinar, permanecendo minha existência sempre determinável apenas sensivelmente, isto é, como a existência de um fenômeno. Tal espontaneidade faz, todavia, com que me denomine *inteligência*.

ou do fato de me pensar necessito ainda uma intuição do múltiplo em mim pela qual determino tal pensamento. Portanto, existo como inteligência consciente me-
159 ramente da sua faculdade de ligar; mas com / respeito ao múltiplo que precisa ligar, tal inteligência está subordinada a uma condição limitadora denominada sentido interno, condição de tornar aquela ligação intuível somente segundo relações de tempo, as quais se encontram completamente fora dos conceitos próprios do entendimento. Por isso, tal inteligência só pode conhecer-se a si mesma como, com respeito a uma intuição (que não pode ser intelectual, nem ser dada pelo próprio entendimento), meramente se aparece e não como se conheceria se sua *intuição* fosse intelectual.

§ 26. *Dedução transcendental do uso universal possível na experiência dos conceitos puros do entendimento*

Na *dedução metafísica* foi posta em evidência a origem das categorias a priori em geral mediante o seu pleno acordo com as funções lógicas universais do pensamento, mas na *dedução transcendental* apresentada a sua possibilidade como conhecimentos a priori de objetos de uma intuição em geral (§§ 20,21). Agora deve ser explicada a possibilidade de conhecer a priori, *mediante categorias*, os objetos que sempre *podem ocorrer* só *aos nossos sentidos*, e isto não segundo a forma de sua intuição, mas segundo as leis de sua ligação, portanto |a possibilidade de| prescrever a lei à natureza e até mesmo torná-la possível.
160 / Com efeito, sem esta prestabilidade das categorias não se aclararia como tudo o que venha a ocorrer aos nossos sentidos tenha que estar sob as leis que se originam a priori unicamente do entendimento.

Antes de tudo, observo que por *síntese da apreensão* entendo aquela composição do múltiplo numa intuição empírica mediante a qual torna possível a percepção, isto é, a consciência empírica de tal intuição (como fenômeno).

Nas representações de espaço e tempo, possuímos a priori *formas* tanto da intuição sensível interna ou externa, e a síntese da apreensão tem sempre que ser conforme a essas formas, pois só pode ocorrer segundo as mesmas. Todavia, espaço e tempo são representados a priori não apenas como *formas* da intuição sensível, mas mesmo como intuições (que contém um múltiplo), portanto com a determinação da *unidade* desse múltiplo neles (ver estética transcendental).[21]
161 Por / tanto, já com (não em) tais intuições são ao mesmo tempo dadas a priori, como condições da síntese de toda *apreensão*, a *unidade da síntese* do múltiplo fora de nós ou em nós, por conseguinte também uma ligação à qual tem que

[21] Representado como *objeto* (como realmente se requer na Geometria), o espaço contém mais do que a simples forma da intuição, a saber, a *compreensão* do dado múltiplo segundo a forma da sensibilidade numa representação *intuitiva*, de modo que a *forma da intuição* dá somente o múltiplo, mas a *intuição formal* a unidade da representação. Na estética, enumerei essa unidade meramente como pertencente à sensi-
161 bilidade / para apenas observar que precede todo o conceito, não obstante pressuponha uma síntese que não pertence aos sentidos, mas mediante a qual todos os conceitos de espaço e tempo tornam-se primeiramente possíveis. Com efeito, visto que mediante tal síntese (na medida em que o entendimento determina a sensibilidade) o espaço ou o tempo são pela primeira vez *dados* como intuições, então a unidade desta intuição a priori pertence ao espaço e ao tempo, e não ao conceito do entendimento (§ 24).

ser conforme tudo o que deve ser representado determinadamente no espaço ou no tempo. Essa unidade sintética, contudo, não pode ser senão a da ligação, numa consciência originária e conforme as categorias, do múltiplo de uma dada *intuição em geral*, mas aplicada somente à nossa *intuição sensível*. Conseqüentemente, toda síntese pela qual se torna possível mesmo a percepção está sob as categorias e, visto que a experiência é conhecimento mediante percepções conectadas, as categorias são condições da possibilidade da experiência, e portanto valem também a priori para todos os objetos da experiência.

* * *

/ Portanto se por exemplo elevo a uma percepção a intuição empírica de 162
uma casa mediante a apreensão do múltiplo dessa intuição, então tenho como fundameno a *unidade necessária* do espaço e da intuição sensível externa em geral, e conforme essa unidade sintética do múltiplo no espaço como que esboço a sua figura. Mas se abstraio da forma do espaço, justamente a mesma unidade sintética reside no entendimento, e é a categoria da síntese do homogêneo numa intuição em geral, isto é, a categoria da *quantidade*, à qual tem que estar inteiramente conforme aquela síntese da apreensão, isto é, a percepção.[32]

Se (num outro exemplo) percebo o congelamento da água, apreendo então dois estados (do líquido e do sólido) como tais que estão entre si numa relação de tempo. Mas no tempo que torno subjacente como intuição interna / ao fenômeno, 163
represento-me necessariamente *unidade* sintética do múltiplo sem a qual aquela relação não poderia ser dada *determinadamente* (com respeito à sucessão temporal) numa intuição. Ora, se todavia abstraio da forma constante de minha intuição interna, do tempo, como condição a priori sob a qual ligo o múltiplo de uma *intuição em geral* tal unidade sintética é a categoria de *causa*, pela qual, se a aplico à minha sensibilidade, *determino no tempo em geral, segundo a sua relação, tudo o que acontece*. Portanto, a apreensão encontra-se num tal evento, por conseguinte este mesmo, segundo a percepção possível, sob o conceito de *relação entre efeitos e causas*, ocorrendo o mesmo em todos os demais casos.

* * *

Categorias são conceitos que prescrevem leis a priori aos fenômenos, por conseguinte à natureza como conjunto de todos os fenômenos (natura materialiter spectata); visto que tais categorias não são derivadas da natureza e não se regulam por ela como seu modelo (pois então seriam meramente empíricas), pergunta-se agora como se pode compreender que a natureza tenha que se regular por elas, isto é, como podem determinar a priori a ligação do múltiplo da natureza sem a tirar desta. Aqui se encontra a solução deste enigma.

[32] Dessa maneira fica provado que a síntese da apreensão, que é empírica, tem necessariamente que estar conforme à síntese da apercepção, que é intelectual e está contida inteiramente a priori na categoria. É uma única e mesma espontaneidade que introduz, lá sob o nome de capacidade da imaginação e aqui de entendimento, a ligação no múltiplo da intuição.

164 / Ora, o modo como as leis dos fenômenos da natureza têm que concordar com o entendimento e sua forma a priori, isto é, com sua faculdade de *ligar* o múltiplo em geral, não é mais estranho do que o modo como os próprios fenômenos têm que concordar com a forma da intuição sensível a priori. Com efeito, nem as leis existem nos fenômenos, mas só relativamente no sujeito ao qual os fenômenos inerem na medida em que possui entendimento, nem os fenômenos existem em si, mas só relativamente aquele mesmo ente na medida em que possui sentidos. Coisas em si mesmas teriam sua conformidade a leis de modo necessário, mesmo independente de um entendimento que as conhecesse. Fenômenos, todavia, são somente representações de coisas que existem não conhecidas segundo o que possam ser em si mesmas. Como simples representações não estão sob nenhuma lei de conexão como aquela que a faculdade conectante prescreve. Ora, aquilo que conecta o múltiplo da intuição sensível é a capacidade da imaginação, que depende do entendimento quanto à unidade de sua síntese intelectual e da sensibilidade quanto à multiplicidade da apreensão. Entretanto, já que toda percepção possível depende da síntese da apreensão e que esta mesma síntese empírica depende da transcendental, por conseguinte das categorias, então todas as percepções possíveis, portanto também tudo o que possa sempre alcançar a
165 consciência empírica, isto é, / todos os fenômenos da natureza, segundo à sua ligação estão sob as categorias, das quais depende a natureza (considerada apenas como natureza em geral) como fundamento originário da conformidade da natureza a leis (como natura formaliter spectata). Todavia, além das leis sobre as quais se funda uma *natureza em geral* enquanto conformidade a leis dos fenômenos no espaço e no tempo, nem mesmo a faculdade pura do entendimento basta para, mediante simples categorias, prescrever a priori leis aos fenômenos. Por concernirem a fenômenos determinados empiricamente, leis particulares *não* podem ser *derivadas inteiramente* das categorias, não obstante estejam todas em conjunto sob as mesmas. Para conhecer tais leis, é preciso acrescentar experiência; mas somente aquelas leis a priori instruem sobre a experiência em geral e sobre o que possa ser conhecido como objeto da mesma.

§ 27. *Resultado desta dedução dos conceitos do entendimento*

Não podemos *pensar* objeto algum senão mediante categorias; não podemos conhecer objeto pensado algum senão mediante intuições correspondentes àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e tal conhecimento, na medida em que o seu objeto é dado, é empírico. Conhecimento empírico, po-
166 rém, / é experiência. Conseqüentemente, *não nos é possível nenhum conhecimento a priori senão unicamente com respeito a objetos de experiência possível* [33]

[33] Para que não nos oponhamos apressadamente às conseqüências inquietantes e prejudiciais dessa proposição, quero apenas recordar que no *pensamento* as categorias não são limitadas pelas condições de nossa intuição sensível, mas possuem um campo ilimitado; somente o *conhecimento* daquilo que pensamos, a determinação do objeto, requer intuição. Na carência desta, o pensamento do objeto pode de resto ter sempre ainda suas conseqüências verdadeiras e úteis para o *uso da razão* do sujeito. Mas visto que não está dirigido sempre à determinação do objeto, portanto ao conhecimento, mas também à do sujeito e de sua vontade, tal uso não pode ainda ser exposto aqui.

Todavia, este conhecimento, limitado meramente a objetos da experiência, não é por isso extraído todo da experiência, mas tanto as intuições puras como os conceitos puros do entendimento são elementos do conhecimento encontrados a priori em nós. Ora, há apenas dois caminhos sobre os quais pode ser pensada uma concordância *necessária* da experiência com os conceitos de seus objetos: ou a experiência torna possível esses conceitos ou esses conceitos tornam possível a experiência. O / primeiro caso não se verifica com respeito às categorias (e 167
também não com respeito à intuição sensível pura): com efeito, são conceitos a priori, por conseguinte independentes da experiência (a afirmação de uma origem empírica seria uma espécie de generatio aequivoca). Logo, só resta o segundo caso (por assim dizer um sistema da *epigênese* da razão pura): a saber que as categorias contêm, por parte do entendimento, os fundamentos da possibilidade de toda experiência em geral. Mas como elas tornam possível a experiência e que princípios de sua possibilidade fornecem em sua aplicação aos fenômenos, mostrá-lo-á mais amplamente o capítulo seguinte sobre o uso transcendental da capacidade de julgar.

Se alguém ainda quisesse propor um caminho intermediário entre os dois únicos mencionados, a saber, que tais categorias não fossem nem princípios primeiros a priori de nosso conhecimento *pensados espontaneamente* nem criadas a partir da experiência, mas disposições subjetivas para pensar implantadas em nós simultaneamente com nossa existência, e arranjadas pelo nosso Autor de tal modo que seu uso concordasse exatamente com as leis da natureza nas quais se desenrola a experiência (uma espécie de *sistema de preformação* da razão pura), então (excluindo o fato de que numa tal hipótese não se descortinaria nenhum fim, por mais longe que se quisesse impelir a pressuposição de disposições predeterminadas a juízos futuros) seria decisivo, contra o referido / caminho interme- 168
diário, o seguinte: em tal caso as categorias careceriam da *necessidade* que pertence essencialmente ao seu conceito. Com efeito, por exemplo o conceito de causa, que afirma a necessidade de um resultado sob uma pressuposta condição, seria falso caso repousasse apenas sobre uma em nós implantada necessidade subjetiva arbitrária de ligar certas representações empíricas segundo uma tal regra de relação. Eu não poderia dizer: o efeito está ligado à causa no objeto (isto é, necessariamente), mas eu sou apenas disposto de modo tal a não poder pensar esta representação senão como conectada assim. Isso é precisamente o que o cético mais deseja. Com efeito, em tal caso todo o nosso conhecimento, mediante a presumida validade objetiva de nossos juízos, não é senão pura ilusão, e não faltariam mesmo pessoas que por si não admitiriam uma tal necessidade subjetiva (que deve ser sentida); muito menos se poderia brigar com alguém sobre aquilo que repousa apenas no modo como o seu sujeito está organizado.

Conceito sumário desta dedução

E a apresentação dos conceitos puros do entendimento (e com eles de todo o conhecimento teórico a priori) como princípios da possibilidade da experiência, desta porém como *determinação* dos fenômenos no espaço e no / tempo *em geral* 169

— por fim desta determinação a partir do princípio da unidade sintética *originária* da apercepção enquanto a forma do entendimento com referência a espaço e tempo, como formas originárias da sensibilidade.

* * *

Só até aqui considero *necessária* a divisão em parágrafos, pois tínhamos que ver com os conceitos elementares. Agora que queremos tornar compreensível o uso desses conceitos, a exposição poderá progredir, sem a mesma divisão, num nexo contínuo.

LIVRO SEGUNDO DA ANALÍTICA TRANSCENDENTAL

ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS

A lógica geral está construída sobre um plano que concorda exatamente com a divisão das faculdades superiores de conhecimento. Estas são: *entendimento, capacidade de julgar* e *razão*. Na sua analítica, aquela doutrina trata, por conseguinte, de *conceitos, juízos* e *inferências* precisamente conforme as funções e a ordem daquelas capacidades da mente que se compreendem sob a denominação vaga de entendimento em geral.

/ Já que a referida lógica meramente formal abstrai de todo o conteúdo 170
do conhecimento (seja puro ou empírico) e se ocupa apenas com a forma do pensamento (do conhecimento discursivo) em geral em sua parte analítica pode abranger também o cânone da razão, cuja forma possui a sua prescrição segura que, sem tomar em consideração a natureza particular do conhecimento nela usado, pode ser compreendida a priori mediante o simples desmembramento das ações da razão em seus momentos.

Já que está limitada a um determinado conteúdo, ou seja, somente dos conhecimentos puros a priori, a lógica transcendental não pode imitar a lógica geral nesta divisão. Com efeito, mostra-se que o *uso transcendental da razão* de modo algum é objetivamente válido, por conseguinte não pertence à *lógica da verdade*, isto é, à analítica, mas como uma *lógica da ilusão* requer uma parte especial no sistema escolástico sob o nome de *dialética* transcendental.

Logo, entendimento e capacidade de julgar possuem na lógica transcendental o seu cânone do uso objetivamente válido, por conseguinte verdadeiro, pertencendo por isso à sua parte analítica. Só que, em suas tentativas de estabelecer algo a priori sobre objetos e de estender o conhecimento acima dos limites da experiência / possível, a *razão* é inteiramente *dialética* e suas afirmações ilusórias 171
não se conformam de modo algum a um cânone semelhante ao que a analítica deve conter.

A *analítica dos princípios* será, portanto, somente um cânone para a *capacidade de julgar*, instruindo-a a aplicar aos fenômenos os conceitos do entendimento que contém a condição para regras a priori. Por causa disso, ao tomar como tema os *princípios do entendimento* propriamente ditos servir-me-ei da denominação de *doutrina da capacidade de julgar*, pela qual é designada esta tarefa com maior precisão.

Introdução

Da capacidade transcendental de julgar em geral

Se o entendimento em geral é definido como a faculdade das regras, então capacidade de julgar é a faculdade de *subsumir* sob regras, isto é, de distinguir se algo está sob uma regra dada (casus datae legis) ou não. A lógica geral absolutamente não contém nem pode conter prescrições para a capacidade de julgar. Com efeito, *já que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento*, só lhe resta como tarefa elucidar analiticamente a simples forma do conhecimento em conceitos, juízos e inferências / e constituir assim regras formais de todo o uso do 172
entendimento. Ora, se quisesse mostrar universalmente como se deveria subsumir sob essas regras, isto é, distinguir se algo está ou não sob as mesmas, isso não poderia ocorrer de outra maneira senão novamente por uma regra. Mas, justamente por ser uma regra, esta requer por sua vez uma instrução da capacidade de julgar, e assim fica claro que o entendimento é capaz de ser instruído e abastecido por regras, mas que a capacidade de julgar é um talento particular que não pode ser ensinado, mas somente exercitado. A capacidade de julgar, por conseguinte, é também o específico do assim chamado senso comum, cuja falta nenhuma escola pode remediar. Com efeito, se bem que a escola possa oferecer abundantemente e como que inocular num entendimento limitado regras tomadas emprestadas de outros, ainda assim a capacidade de servir-se corretamente delas deve pertencer ao próprio aprendiz, e nenhuma regra que lhe possa ser prescrita para esse propósito estará segura de abuso quando faltar um tal dote natural.[34] Por isso, um médico, / um juiz ou um político pode ter na cabeça muitas e belas 173
regras patológicas, jurídicas ou políticas, a ponto de poder ser professor meticuloso das mesmas; mas na aplicação ainda assim infringi-las-á facilmente, quer porque lhe falte capacidade natural de julgar (se bem que não entendimento), podendo na verdade compreender o universal in abstracto, mas sem conseguir distinguir se um caso pertence in concreto ao mesmo, quer porque não se tenha adestrado suficientemente para esses juízos através de exemplos e atividades concretas. Esta é também a única e grande utilidade dos exemplos, a saber, que aguçam a capacidade de julgar. Com efeito, no que concerne à correção e precisão da compreensão pelo entendimento, os exemplos costumam antes prejudicar porque só raramente preenchem adequadamente a condição da regra (como casus in terminis) e, além disso, enfraquecem freqüentemente o esforço do entendimento para compreender, quanto à sua suficiência, as regras em geral e independente das circunstâncias particulares da experiência, habituando por fim a usar tais regras mais como fórmulas do que como princípios. Os exemplos são assim o

[34] A carência da capacidade de julgar é o que propriamente se denomina estultícia, e contra uma tal debilidade não há remédio algum. Uma cabeça obtusa ou limitada, não carente de nada a não ser de um grau devido de entendimento e dos seus conceitos, pode pelo ensino muito bem dotar-se deles até o ponto da 173
erudição. Mas como em tal caso este defeito acompanha também o / outro (secunda Petri), não é raro encontrar homens muito eruditos que no uso da sua ciência deixam freqüentemente à mostra tal defeito incorrigível.

/ andador da capacidade de julgar, o qual jamais pode ser dispensado por aquele 174
ao qual falte talento natural para tal capacidade.

Ora, se bem que a *lógica geral* não possa dar nenhuma prescrição à capacidade de julgar, as coisas andam bem diferentes quanto à *transcendental*, a ponto de até parecer que esta última possui a incumbência específica de corrigir e garantir, mediante regras determinadas, a capacidade de julgar no uso do entendimento puro. De fato, para proporcionar ao entendimento uma ampliação no campo dos conhecimentos puros a priori, portanto como doutrina, a Filosofia parece simplesmente desnecessária ou antes mal aplicada, pois se ganhou pouco ou simplesmente nenhum terreno com todas as tentativas precedentes. Mas como crítica, para prevenir os passos em falso da capacidade de julgar (lapsus iudicii) no uso dos poucos conceitos puros do entendimento que possuímos, a Filosofia é empregada (se bem que a utilidade seja em tal caso somente negativa) em toda a sua agudeza e habilidade examinadora.

A filosofia transcendental possui a peculiaridade de que, além da regra (ou antes, a condição universal de regras) dada no conceito puro do entendimento, pode ao mesmo tempo indicar a priori o caso ao qual deve ser / aplicada. A 175
causa de sua preeminência, neste ponto, sobre todas as outras ciências didáticas (com exceção da Matemática) reside no fato de tratar de conceitos que devem se referir a priori a seus objetos: por conseguinte, a validade objetiva de tais conceitos não pode ser provada a posteriori, pois isso deixaria totalmente intocada a sua dignidade. A filosofia transcendental ao mesmo tempo tem antes que expor, segundo características universais mas suficientes, as condições sob as quais objetos podem ser dados em concordância com aqueles conceitos; do contrário, seriam sem nenhum conteúdo, portanto simples formas lógicas e não conceitos puros do entendimento.

Esta *doutrina transcendental da capacidade de julgar* conterá dois capítulos: o *primeiro* tratará da condição sensível unicamente sob a qual podem ser utilizados os conceitos puros do entendimento, isto é, do esquematismo do entendimento puro; o *segundo*, porém, daqueles juízos sintéticos que emanam, sob estas condições a priori, de conceitos puros do entendimento e subjazem a todos os restantes conhecimentos a priori, isto é, dos princípios do entendimento puro.

/ CAPÍTULO PRIMEIRO DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL DA CAPACIDADE DE JULGAR (OU ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS) 176

Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento

Em todas as subsunções de um objeto a um conceito, a representação do primeiro deve ser *homogênea* à do segundo, isto é, o conceito precisa conter o que é representado no objeto a ser subsumido a ele, pois justamente isto significa a expressão: um objeto está contido sob um conceito. Desse modo, o conceito

empírico de um *prato* possui homogeneidade com o conceito geométrico puro de um *círculo* na medida em que a rotundidade, que no primeiro é pensada, no último pode ser intuída.

Todavia, os conceitos puros do entendimento são completamente heterogêneos em confronto com as intuições empíricas (até com as intuições sensíveis em geral) e não podem ser jamais encontrados em qualquer intuição. Ora, como é possível a *subsunção* das intuições aos conceitos, por conseguinte a *aplicação* da categoria a fenômenos, já que ninguém dirá que esta, por exemplo a causalida-
177 de, possa também ser intuída pelos sentidos / e esteja contida no fenômeno? Esta tão natural e relevante questão é propriamente a causa da necessidade de uma doutrina transcendental da capacidade de julgar, a saber, para mostrar a possibilidade de como *conceitos puros do entendimento* podem ser aplicados a fenômenos em geral. Em todas as demais ciências, em que os conceitos pelos quais o objeto é pensado universalmente não são tão heterogêneos e diversos daqueles que representam este objeto in concreto tal como é dado, é desnecessária uma exposição especial quanto à aplicação de uns aos outros.

Ora, é claro que precisa haver um terceiro elemento que seja homogêneo, de um lado, com a categoria e, de outro, com o fenômeno, tornando possível a aplicação da primeira ao último. Esta representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e não obstante de um lado *intelectual*, e de outro sensível. Tal representação é o *esquema transcendental*.

O conceito do entendimento contém a unidade sintética pura do múltiplo em geral. Como a condição formal do múltiplo do sentido interno, por conseguinte da conexão de todas as representações, o tempo contém na intuição pura um múltiplo a priori. Ora, uma determinação transcendental do tempo é homogênea à *categoria* (que constitui a unidade de tal determinação) na medida em que é
178 *universal* e repousa numa / regra a priori. Por outro lado, a determinação do tempo é homogênea ao *fenômeno*, na medida em que o tempo está contido em toda representação empírica do múltiplo. Logo, será possível uma aplicação da categoria a fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo que, como o esquema dos conceitos do entendimento, media a subsunção dos fenômenos à primeira.

Depois do que foi mostrado na dedução das categorias, espera-se que ninguém esteja em dúvida quanto a se decidir sobre a questão se tais conceitos puros do entendimento são de uso meramente empírico ou também transcendental, isto é, se enquanto condições de uma experiência possível simplesmente se referem a priori a fenômenos ou se enquanto condições da possibilidade das coisas em geral podem ser estendidos a objetos em si mesmos (sem nenhuma restrição à nossa sensibilidade). Com efeito, em tal dedução vimos que os conceitos são inteiramente impossíveis e não podem ter nenhuma significação onde não for dado um objeto a eles mesmos ou pelo menos aos elementos dos quais consistem, não podendo portanto dizer respeito a coisas em si (sem considerar se e como possam nos ser dadas); que além disso a modificação de nossa sensibilidade é o único modo pelo qual objetos nos são dados; que por fim os conceitos

puros a priori, além da função / do entendimento na categoria, ainda precisam 179
conter a priori condições formais da sensibilidade (nomeadamente do sentido interno) que contêm a condição universal unicamente sob a qual a categoria pode ser aplicada a um objeto qualquer. Queremos denominar esta condição formal e pura da sensibilidade, à qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso, o *esquema* desse conceito do entendimento, e o procedimento do entendimento com estes esquemas, *esquematismo* do entendimento puro.

O esquema é em si mesmo sempre só um produto da capacidade de imaginação. Todavia, na medida em que a síntese desta não tem por objetivo uma intuição singular, mas só a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema distingue-se da imagem. Assim, se ponho cinco pontos um após o outro . . . . ., isto é uma imagem do número cinco. Ao contrário, se apenas penso um número em geral, que pode ser cinco ou cem, então este pensamento é mais a representação de um método de representar uma quantidade (por exemplo mil) numa imagem, conforme um certo conceito do que essa própria imagem que eu, no último caso, dificilmente poderia abranger com a vista e comparar com o conceito. Ora, denomino tal representação de um procedimento universal da capacidade de imaginação, o de proporcionar a um / conceito sua imagem, o esquema deste conceito. 180

De fato, a nossos conceitos sensíveis puros não subjazem imagens dos objetos, mas esquemas. Nenhuma imagem de um triângulo em geral seria jamais adequada ao seu conceito. Com efeito, não alcançaria a universalidade do conceito, a qual faz com que este valha para todos os triângulos, retângulos, isósceles, etc., mas se restringiria sempre só a uma parte desta esfera. O esquema do triângulo não pode existir em nenhum outro lugar a não ser no pensamento, e significa uma regra de síntese da capacidade de imaginação com vistas a figuras puras no espaço. Muito menos ainda um objeto da experiência ou a imagem dele chega a alcançar o conceito empírico, mas este sempre se refere imediatamente ao esquema da capacidade de imaginação como uma regra da determinação de nossa intuição, conforme um certo conceito universal. O conceito de cão significa uma regra segundo a qual minha capacidade de imaginação pode traçar universalmente a figura de um animal quadrúpede, sem ficar restringida a uma única figura particular que a experiência me oferece ou também a qualquer imagem possível que posso representar in concreto. No tocante aos fenômenos e à sua mera forma, este esquematismo de nosso entendimento é uma arte oculta nas profundezas da alma humana cujo verdadeiro / manejo dificilmente arrebataremos algum dia 181
à natureza, de modo a poder apresentá-la sem véu. Podemos dizer apenas o seguinte: a *Imagem* é um produto da faculdade empírica da capacidade produtiva de imaginação; o *esquema* dos conceitos sensíveis (como figuras no espaço) é um produto e como que um monograma da capacidade pura a priori de imaginação pelo qual e segundo o qual as imagens tornam-se primeiramente possíveis, mas as quais têm sempre que ser conectadas ao conceito somente mediante o esquema ao qual designam, e em si não são plenamente congruentes com o conceito. Ao contrário, o esquema de um conceito puro do entendimento é algo

que não pode ser levado a nenhuma imagem, mas é somente a síntese pura conforme uma regra da unidade, segundo conceitos em geral que expressa a categoria e é um produto transcendental da capacidade de imaginação que concerne à determinação do sentido interno em geral, segundo condições de sua forma (o tempo), com vistas a todas as representações na medida em que estas deveriam interconectar-se a priori num conceito conforme a unidade da apercepção.

Sem nos determos numa árida e monótona decomposição do que é requerido para os esquemas transcendentais em geral de conceitos puros do entendimento preferimos apresentá-los segundo a ordem das categorias e em conexão com elas.

182 / A imagem pura de todas as quantidades (quantorum) ante o sentido externo é o espaço; mas de todos os objetos dos sentidos em geral, o tempo. O *esquema* puro *da quantidade* (quantitatis) como conceito do entendimento é contudo o *número*, que é uma representação que enfeixa a sucessiva adição de um a um (homogêneos). Portanto, o número não é senão a unidade da síntese do múltiplo de uma intuição homogênea em geral, mediante o fato de que produzo o próprio tempo na apreensão da intuição.

No conceito puro do entendimento a realidade é aquilo que corresponde a uma sensação em geral; é, portanto, aquilo cujo conceito indica em si mesmo um ser (no tempo). A negação é aquilo cujo conceito representa um não ser (no tempo). Logo, a contraposição de ambos ocorre na distinção do mesmo tempo enquanto preenchido ou vazio. Já que o tempo é somente a forma da intuição, por conseguinte dos objetos enquanto fenômenos, então aquilo que neles corresponde à sensação é a matéria transcendental de todos os objetos enquanto coisas em si (a coisalidade, realidade). Ora, toda sensação possui um grau ou quantidade pela qual pode preencher mais ou menos o mesmo tempo, isto é, o sentido interno no tocante à mesma representação de um objeto, até que termine em nada (= 0 = negatio). Por isso, o que torna toda realidade representável como
183 um quantum é uma relação e interconexão ou antes / uma passagem da realidade à negação; e o esquema de uma realidade, enquanto quantidade de algo na medida em que preenche o tempo, é justamente esta produção contínua e uniforme de realidade no tempo na medida em que no tempo se desce da sensação, que possui um certo grau, até o seu desaparecimento, ou em que se sobe gradualmente da negação até a quantidade da sensação.

O esquema da substância é a permanência do real no tempo, isto é, a representação do real como um substrato da determinação empírica temporal em geral, substrato portanto que permanece na medida em que tudo o mais muda. (Não é o tempo que passa, mas nele passa a existência do mutável. Ao tempo, portanto, que é ele mesmo imutável e permanente, corresponde no fenômeno o imutável na existência, isto é, a substância, e somente nesta a sucessão e simultaneidade dos fenômenos podem ser determinados segundo o tempo.)

O esquema da causa e da causalidade de uma coisa em geral é o real ao qual, se é posto a bel-prazer, segue sempre algo diverso. Consiste, portanto, na sucessão do múltiplo na medida em que está sujeito a uma regra.

O esquema da comunidade (reciprocidade de ação), ou da causalidade recíproca das substâncias no que toca seus acidentes, é a simultaneidade das determi- / nações de uma com as da outra, segundo uma regra universal. 184

O esquema da possibilidade é a concordância da síntese de diversas representações com as condições do tempo em geral (já que, por exemplo, o oposto numa coisa não pode ser simultâneo, mas somente sucessivo), portanto a determinação da representação de uma coisa em qualquer tempo.

O esquema da realidade é a existência num tempo determinado.

O esquema da necessidade é a existência de um objeto em todo o tempo.

Disso tudo se vê que o esquema de cada categoria contém e faz representar uma determinação de tempo: o esquema da quantidade contém e faz representar a produção (síntese) do próprio tempo na apreensão sucessiva de um objeto; o esquema da qualidade contém e faz representar a síntese da sensação (percepção) com a representação do tempo ou o preenchimento do tempo; o esquema da relação contém e faz representar a relação das percepções entre si em todo o tempo (isto é, segundo uma regra de determinação do tempo); enfim, o esquema da modalidade e de suas categorias contém e faz representar o próprio tempo como o correlato da determinação de se e como um objeto pertence ao tempo. Os esquemas não são, por isso, senão determinações a priori de tempo segundo regras, e estas se referem, segundo a ordem das categorias, à *série do tempo*, ao *conteúdo do tempo*, à *ordem / do tempo*, enfim ao *conjunto do tempo* no 185
tocante a todos os objetos possíveis.

Disso fica claro que o esquematismo do entendimento mediante a síntese transcendental da capacidade de imaginação não deságua senão na unidade de todo o múltiplo da intuição no sentido interno e assim, indiretamente, na unidade da apercepção como função que corresponde ao sentido interno (de uma receptividade). Portanto, os esquemas dos conceitos puros do entendimento são as verdadeiras e únicas condições para proporcionar a estes uma referência a objetos, por conseguinte uma *significação*. Por isso, as categorias não possuem, ao fim, nenhum outro uso a não ser um empírico possível na medida em que servem meramente para, mediante fundamentos de uma unidade necessária a priori (devido à reunião necessária de toda a consciência numa apercepção originária), submeter os fenômenos a regras universais da síntese, tornando-os assim apropriados para a conexão completa numa experiência.

Mas é no conjunto de toda a experiência possível que residem todos os nossos conhecimentos, e é na referência universal a tal experiência que consiste a verdade transcendental que precede e torna possível toda a verdade empírica.

Todavia, conquanto os esquemas da sensibilidade realizem primeiramente as categorias, / salta aos olhos o fato de que não obstante também as restringem, 186
isto é, limitam-nas a condições que jazem fora do entendimento (a saber, na sensibilidade). Conseqüentemente, o esquema é propriamente só o fenômeno ou o conceito sensível de um objeto em concordância com a categoria (*numerus* est quantitas phaenomenon, *sensatio* realitas phaenomenon, *constans* et perdurabile re-

rum substantia phaenomenon — *aeternitas, necessitas* phaenomena, etc.).[35] Ora, se suprimirmos uma condição restritiva, então ampliamos, como parece, o conceito anteriormente limitado. Deste modo, em sua significação pura, independente de todas as condições da sensibilidade, as categorias deveriam valer para todas as coisas em geral *como são*, ao invés dos esquemas das categorias representarem estas coisas somente *como aparecem;* portanto, as categorias possuem uma significação muito mais extensa e independente de todos os esquemas. Na realidade, mesmo após a abstração de toda a condição empírica os conceitos puros do entendimento mantêm a significação apenas lógica da simples unidade das representações, mas às quais não é dado nenhum objeto, por conseguinte também nenhum significado, que possa fornecer um conceito do objeto. Assim, por exemplo, caso se suprimisse a determinação sensível da permanência, a substância não significaria senão um algo que pode ser pensado como sujeito (sem ser um predicado de algo diverso). Desta representação não posso fazer nada na medida
187 em que / de modo algum me indica que determinações tem a coisa que deve valer como um tal primeiro sujeito. Portanto, sem esquemas as categorias são apenas funções do entendimento para conceitos, mas não representam objeto algum. Esta significação lhes advém da sensibilidade, que realiza o entendimento na medida em que ao mesmo tempo o restringe.

CAPÍTULO SEGUNDO DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL DA CAPACIDADE DE JULGAR (OU ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS)

Sistemas de todos os princípios do entendimento puro

No capítulo anterior, ponderamos a capacidade transcendental de julgar apenas segundo as condições universais unicamente sob as quais está autorizada a usar os conceitos puros do entendimento para juízos sintéticos. Agora a nossa tarefa consiste em expor em ligação sistemática os juízos que o entendimento, submetido a esta precaução crítica, realmente constitui a priori; para isso, a nossa tábua das categorias tem que nos fornecer, sem dúvida, a orientação natural e segura. Com efeito, é precisamente a referência das categorias à experiência possível que precisa perfazer todo o conhecimento puro a priori do entendimento,
188 e é a sua relação com a sensibilidade em geral / que mostrará por isso, de modo completo e num sistema, todos os princípios transcendentais do uso do entendimento.

Os princípios a priori levam este nome não só porque contêm em si os fundamentos de outros juízos, mas porque eles mesmos não se fundam em nenhum conhecimento mais alto e geral. Esta propriedade, todavia, não os dispensa sempre de uma prova. Com efeito, embora esta não possa ser conduzida objetivamen-

[35] O *número* é a quantidade dos fenômenos; a *sensação*, a realidade dos fenômenos; o *constante* e perdurável das coisas, a substância dos fenômenos — eternidade e necessidade, fenômenos, etc. (N. dos T.)

te mais adiante, subjazendo antes a todo o conhecimento do seu objeto, isto não impede que seja possível e mesmo necessário providenciar uma prova a partir das fontes subjetivas da possibilidade de um conhecimento do objeto em geral, pois do contrário a proposição atrairia sobre si a maior suspeita de ser uma afirmação meramente sub-reptícia.

Em segundo lugar, limitar-nos-emos meramente aqueles princípios que se referem às categorias. Os princípios da estética transcendental, segundo os quais espaço e tempo são as condições da possibilidade de todas as coisas como fenômenos, e igualmente a restrição desses princípios, a saber, que não podem ser referidos a coisas em si mesmas, não pertencem portanto ao nosso campo demarcado de investigação. Do mesmo modo, os princípios matemáticos não constituem parte alguma deste sistema, pois só são extraídos da intuição e não do conceito puro do / entendimento; todavia, pelo fato de serem não obstante juízos 189
sintéticos a priori, a possibilidade de tais princípios encontrará aqui necessariamente um lugar, na verdade não para provar a sua correção e certeza apodítica, da qual simplesmente não carecem, mas só para tornar compreensível e deduzir a possibilidade de tais conhecimentos evidentes a priori.

Entretanto, também teremos que falar do princípio dos juízos analíticos, e isto em oposição ao dos juízos sintéticos com os quais propriamente nos ocupamos, pois justamente esta contraposição livra a teoria dos últimos de todo o equívoco, pondo-os claramente diante dos olhos em sua natureza peculiar.

SEÇÃO PRIMEIRA DO SISTEMA DOS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO

DO PRINCÍPIO SUPREMO DE TODOS OS JUÍZOS ANALÍTICOS

Seja qual for o conteúdo do nosso conhecimento e como este possa referir-se ao objeto, apenas negativa, de todos os nossos juízos em geral: constitui todavia a condição universal, se bem que não se contradigam a si mesmos, caso contrário tais juízos (mesmo sem consideração do objeto) em si mesmos não são nada. Mas mesmo que / no nosso juízo não haja contradição alguma, pode não obstan- 190
te ligar conceitos de um modo diverso do trazido consigo pelo objeto, ou também sem nos ser dado um fundamento a priori ou a posteriori que autorize um tal juízo, e assim, mesmo livre de toda a contradição interna, um juízo pode ser falso ou infundado.

Ora, a proposição: a nenhuma coisa convém um predicado que a contradiga, chama-se princípio de contradição, e é um critério universal, se bem que meramente negativo, de toda a verdade; por isso pertence apenas à Lógica, pois vale para conhecimentos simplesmente como conhecimentos em geral desconsiderando seu conteúdo, e diz que a contradição os destrói e suprime inteiramente.

Da mesma proposição entretanto também se pode fazer um uso positivo,

isto é, não apenas para banir a falsidade e o erro (na medida em que pousa sobre contradição), mas também para conhecer a verdade. Com efeito, *se o juízo é analítico*, seja negativo ou afirmativo, segundo o princípio de contradição a sua verdade tem que poder ser sempre conhecida suficientemente. Com efeito, o oposto daquilo que já se encontra e é pensado como conceito no conhecimento de um objeto é sempre corretamente negado, enquanto que o conceito mesmo
191 precisa ser necessariamente afirmado dele / porque o contrário de tal conceito contradiria o objeto.

Por isso, também temos que deixar o *princípio de contradição* valer como o *princípio* universal e inteiramente suficiente *de todo o conhecimento analítico*, mas a sua autoridade e utilidade não vão além de um critério suficiente da verdade. Com efeito, o fato de que nenhum conhecimento pode se lhe opor sem aniquilar-se a si mesmo, faz desta proposição a conditio sine qua non da verdade de nosso conhecimento, mas não o seu fundamento determinante. Ora, visto que propriamente só temos a ver com a parte sintética do nosso conhecimento, teremos sempre cuidado em jamais transgredir este princípio inviolável; no que concerne à verdade de tal espécie de conhecimento, contudo, jamais podemos esperar dele algum esclarecimento.

Mas há uma fórmula deste princípio renomado, se bem que despojado de todo o conteúdo e meramente formal, a qual contém uma síntese introduzida nele por descuido e de modo completamente desnecessário. Soa assim: é impossível que algo seja e não seja simultaneamente. Além do fato de aqui ter sido ajuntada superfluamente a certeza apodítica (mediante a palavra *impossível*) que deve poder ser compreendida por si a partir do princípio, este é afetado pela
192 condição do tempo, como que dizendo: / uma coisa = A que é algo = B não pode ser, ao mesmo tempo, non B; mas pode muito bem ser ambas as coisas (tanto B como non B) sucessivamente. Por exemplo, um homem jovem não pode ser ao mesmo tempo velho, mas o mesmo pode muito bem ser num tempo jovem e noutro não jovem, isto é, velho. Ora, enquanto princípio meramente lógico, o princípio de contradição não tem de modo algum que limitar suas declarações a relações de tempo, e por isso tal fórmula contraria completamente a sua intenção. O equívoco provém simplesmente do fato de que primeiramente se separa o predicado de uma coisa do conceito da mesma e depois se conecta com este predicado seu oposto, o que jamais fornece uma contradição com o sujeito, mas somente com o seu predicado que foi ligado sinteticamente ao sujeito, e isto só quando o primeiro e o segundo predicados são postos ao mesmo tempo. Se digo: um homem, que é inculto, não é culto, devo acrescentar a condição: *ao mesmo tempo*, pois quem é inculto num tempo pode muito bem ser culto num outro. Se digo, porém: nenhum homem inculto é culto, então a proposição é analítica porque a característica (da incultura) doravante constitui o conceito do sujeito, e então a proposição negativa fica imediatamente clara a partir do princípio de contradição sem se precisar acrescentar a condição: *ao mesmo tempo*. Tal é tam-
193 bém a causa por que acima mudei a fórmula / do princípio, de modo a que assim fosse expressa claramente a natureza de uma proposição analítica.

SEÇÃO SEGUNDA DO SISTEMA DOS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO

DO PRINCÍPIO SUPREMO DE TODOS OS JUÍZOS SINTÉTICOS

A explicação da possibilidade dos juízos sintéticos é uma tarefa com a qual a lógica geral não tem nada a ver, que até nem precisa chegar a conhecer seu nome. Mas uma lógica transcendental, é a tarefa mais importante e mesmo a única se se fala da possibilidade dos juízos sintéticos a priori, bem como das condições e do âmbito de sua validade. Com efeito, após ter completado tal tarefa, a lógica transcendental poderá satisfazer inteiramente o seu fim, a saber, determinar o âmbito e os limites do entendimento puro.

No juízo analítico, atenho-me ao conceito dado para estabelecer algo a seu respeito. Se o juízo deve ser afirmativo, então junto a este conceito só o que já era pensado nele; se deve ser negativo, então excluo dele só o contrário daquilo que nele era pensado. Nos juízos sintéticos, porém, devo sair do conceito dado para considerar em relação com ele / algo completamente diferente do que aí 194
era pensado; por isso, não se trata aqui de uma relação de identidade nem de contradição, e neste caso não se pode reconhecer, no juízo em si mesmo, nem a verdade nem o erro.

Admitindo, portanto, que se precisa sair de um conceito dado para compará-lo sinteticamente com um outro, então requer-se um terceiro termo unicamente no qual pode surgir a síntese dos dois conceitos. Ora, que é este terceiro termo enquanto meio de todos os juízos sintéticos? É somente um conjunto em que estão contidas todas as nossas representações a saber, o sentido interno e sua forma a priori, o tempo. A síntese das representações repousa na capacidade de imaginação, mas a sua unidade sintética (requerida para o juízo) na unidade da apercepção. Portanto, aqui deve ser procurada a possibilidade dos juízos sintéticos e também, visto que todos os três elementos contêm as fontes de representações a priori, a possibilidade de juízos sintéticos puros; a partir de tais fundamentos estes últimos juízos antes serão mesmo necessários, caso deva se constituir um conhecimento de objetos que repouse unicamente sobre a síntese das representações.

Se um conhecimento deve ter realidade objetiva, isto é, referir-se a um objeto e ter significação e sentido nele, então o objeto tem que poder ser dado de algum modo. Sem isso, os conceitos são vazios; na verdade, pensou-se através deles, / mas sem ter de fato conhecido algo através desse pensamento, mas apenas 195
jogado com representações. Dar um objeto — se por sua vez isto não deve ser entendido apenas mediatamente, mas significa apresentar imediatamente na intuição — não é outra coisa senão referir sua representação à experiência (seja real ou possível). Por mais puros de todo o empírico que sejam esses conceitos e

por mais certo que seja que são representados inteiramente a priori na mente, mesmo o espaço e o tempo não teriam validade objetiva nem sentido e significação se o seu uso necessário não fosse mostrado nos objetos da experiência; a representação deles é antes um simples esquema que se refere sempre à capacidade reprodutiva de imaginação, a qual suscita os objetos da experiência e sem a qual não teriam nenhuma significação, e assim ocorre com todos os conceitos sem distinção.

A *possibilidade da experiência* é, portanto, o que dá realidade objetiva a todos os nossos conhecimentos a priori. Ora, a experiência repousa na unidade sintética dos fenômenos, isto é, numa síntese segundo conceitos do objeto dos fenômenos em geral, sem a qual a experiência nem chegaria a ser conhecimento, mas uma rapsódia de percepções que não se conformariam a nenhum contexto segundo regras de uma consciência (possível) universalmente conectada, e por-
196 tanto tampouco à unidade transcendental e necessária da apercepção. / Logo, à experiência subjazem princípios da sua forma a priori a saber, regras universais da unidade na síntese dos fenômenos cuja realidade objetiva, como condições necessárias, pode ser sempre mostrada na experiência, antes mesmo, na possibilidade desta. Sem esta referência, porém, as proposições sintéticas a priori são inteiramente impossíveis por não possuírem nenhum terceiro termo, a saber, um objeto em que a unidade sintética dos seus conceitos possa evidenciar uma realidade objetiva.

Conseqüentemente, se bem que acerca do espaço em geral ou das figuras que a capacidade produtiva de imaginação traça nele conheçamos a priori tantas coisas em juízos sintéticos, de modo a não precisarmos para isso realmente de nenhuma experiência, tal conhecimento não seria absolutamente nada, a não ser ocupação com uma simples quimera, se o espaço não pudesse ser considerado como condição dos fenômenos que perfazem a matéria para a experiência externa; por isso, aqueles juízos sintéticos puros se referem, embora apenas mediatamente, a uma experiência possível ou antes à sua própria possibilidade, e unicamente sobre tal fundam a validade objetiva da sua síntese.

Portanto, visto que enquanto síntese empírica a experiência é na sua possibilidade a única espécie de conhecimento que dá realidade a toda a outra síntese,
197 como conhecimento a priori esta então só possui verdade (con / cordância com o objeto) pelo fato de nada mais conter senão o necessário à unidade sintética da experiência em geral.

Portanto, o princípio supremo de todos os juízos sintéticos é que todo objeto está sob as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição numa experiência possível.

Deste modo, juízos sintéticos a priori são possíveis se referirmos as condições formais da intuição a priori, a síntese da capacidade de imaginação e a unidade necessária de tal síntese numa apercepção transcendental a um possível conhecimento em geral de experiência e dissermos: as condições da *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência* e *possuem*, por isso, validade objetiva num juízo sintético a priori.

SEÇÃO TERCEIRA DO SISTEMA DOS PRINCÍPIOS DO ENTENDIMENTO PURO

REPRESENTAÇÃO SISTEMÁTICA DE TODOS OS PRINCÍPIOS SINTÉTICOS DO MESMO

O fato de em geral ocorrerem princípios em qualquer lugar deve ser atribuído unicamente ao entendimento puro, que não é somente a faculdade das regras no tocante / ao que acontece, mas mesmo a fonte dos princípios segundo a qual 198
tudo (que pode aparecer-nos como objeto) está necessariamente sob regras, pois sem tais o conhecimento de um objeto correspondente aos fenômenos jamais poderia dizer respeito a estes últimos. Quando consideradas princípios do uso empírico do entendimento, mesmo as leis da natureza trazem ao mesmo tempo consigo uma expressão de necessidade, por conseguinte pelo menos a suposição de uma determinação a partir de fundamentos a priori e válidos antes de toda a experiência. Entretanto, todas as leis da natureza, sem distinção, estão submetidas a princípios superiores do entendimento na medida em que só aplicam estes princípios a casos particulares do fenômeno. Portanto, só estes princípios dão o conceito, que contém a condição e como que o expoente para uma regra em geral; a experiência, porém, dá o caso que está sob a regra.

O fato de que se considere apenas os princípios empíricos como princípios do entendimento puro ou também o contrário, não oferece propriamente nenhum perigo, pois tal equívoco pode ser facilmente evitado pela necessidade segundo conceitos, a qual caracteriza os princípios do entendimento puro e cuja falta se percebe facilmente em toda proposição empírica, por mais geral que seja sua validade. Há, porém, princípios puros a priori que, não obstante, não gostaria de atribuir ao entendimento puro por não serem extraídos de conceitos puros, mas / de intuições puras (se bem que mediante o entendimento). O entendimento 199
é, porém, a faculdade dos conceitos. A Matemática possui semelhantes princípios, mas sua aplicação à experiência, por conseguinte sua validade objetiva, ou antes, a possibilidade de tal conhecimento sintético a priori (a sua dedução), funda-se sempre no entendimento puro.

Por isso, entre os meus princípios não incluirei os da Matemática, mas sim aqueles sobre os quais se funda a possibilidade e validade objetiva a priori de tais princípios matemáticos, que portanto têm que ser encarados como princípios destes últimos e que partem *de conceitos* à intuição e não *da intuição* a conceitos.

Na aplicação dos conceitos puros do entendimento a uma experiência possível, o uso de sua síntese é matemático ou dinâmico: tal síntese vai em parte à intuição, e em parte à *existência* de um fenômeno em geral. Mas no tocante a uma experiência possível as condições a priori da intuição são inteiramente necessárias, ao passo que as da existência dos objetos de uma intuição empírica possível em si apenas contingentes. Por isso, os princípios do uso matemático soam de modo incondicionalmente necessário, isto é, apodítico, ao passo que os princípios do uso dinâmico na verdade também apresentam o caráter de uma

necessidade a priori, mas só sob a condição do pensamento empírico numa expe-
200 riência, por conseguinte só mediata e / indiretamente; em conseqüência disso, não contém aquela evidência imediata (se bem que sem prejuízo da sua certeza universalmente referida à experiência) peculiar aos primeiros. Isto poderá ser melhor julgado na conclusão deste sistema de princípios.

A tábua das categorias nos dá a indicação completamente natural para a tábua dos princípios, pois estes nada mais são senão regras do uso objetivo das primeiras. Assim todos os princípios do entendimento puro são

1.
Axiomas
da
intuição

2.
Antecipações
da
percepção

3.
Analogias
da
experiência

4.
Postulados
do
pensamento empírico
em geral

Escolhi com cuidado essas denominações para não deixar passar despercebidas as diferenças com respeito à evidência e à aplicação de tais princípios.
201 Mas logo se tornará claro que no concernente tanto à evi / dência quanto à determinação a priori dos fenômenos segundo as categorias da *quantidade* e da *qualidade* (se se prestar atenção apenas à forma destas), os seus princípios distinguem-se consideravelmente das duas restantes na medida em que os primeiros são capazes de uma certeza intuitiva, mas estes de uma certeza meramente discursiva, embora ambos sejam capazes de uma plena certeza. Por isso, denominarei aqueles princípios *matemáticos*, estes *dinâmicos*.[36] Todavia, notar-se-á bem
202 que aqui / não tenho ante os olhos os princípios da Matemática num caso, tampouco quanto os princípios da dinâmica geral (Física) no outro, mas apenas os princípios do entendimento puro em relação com o sentido interno (sem distinção das representações dadas nele) mediante os quais efetivamente aqueles adquirem

[36] Toda a *ligação* (coniunctio) é ou *composição* (compositio) ou *conexão* (nexus). A primeira é a síntese do múltiplo cujos elementos *não* pertencem *necessariamente um ao outro;* por exemplo, os dois triângulos de um quadrado dividido pela diagonal não pertencem por si necessariamente um ao outro. O mesmo ocorre com a síntese do *homogêneo* em tudo o que possa ser considerado *matematicamente* (síntese esta que por sua vez pode ser dividida na da *agregação* e da *coalizão*, referindo-se a primeira a quantidades *extensivas* e a segunda a quantidades *intensivas*). O segundo tipo de ligação (nexus) é a síntese do múltiplo na medida em que cada elemento pertence *necessariamente um ao outro*, assim, por exemplo, o acidente em relação com qualquer substância ou a causa em relação com o efeito, embora representados como *heterogêneos*, são contudo representados como ligados a priori. Pelo fato de não ser arbitrária, chamo esta ligação de
202 *dinâmica*, porque concerne à ligação da *existência* do múltiplo (e / pode por sua vez ser dividida entre a ligação *física* dos fenômenos entre si e a *metafísica* na faculdade a priori de conhecimento).

todos a sua possibilidade. Portanto, denomino-os considerando mais a sua aplicação do que o seu conteúdo, e passo agora a examiná-los na mesma ordem em que são representados na tábua.

1. *Axiomas da intuição*

O seu princípio é: T o d a s a s i n t u i ç õ e s s ã o q u a n t i d a d e s e x t e n s i v a s.

Prova

Todos os fenômenos contêm, segundo a forma, uma intuição no espaço e no tempo que subjaz a todos a priori. Portanto, não podem ser apreendidos, isto é, acolhidos numa consciência empírica, senão mediante a síntese do múltiplo pela qual são produzidas as representações de um espaço ou tempo determinado, isto é, mediante a composição do homogêneo e a consciência da / unidade 203
sintética deste múltiplo (homogêneo). Ora, a consciência do homogêneo múltiplo na intuição em geral, na medida em que mediante tal é primeiramente possível a representação de um objeto, é o conceito de uma quantidade (quanti). Portanto, mesmo a percepção de um objeto enquanto fenômeno só é possível mediante a mesma unidade sintética do múltiplo da intuição sensível dada pela qual a unidade da composição do homogêneo múltiplo é pensada no conceito de uma *quantidade;* isto é, os fenômenos são todos quantidades, aliás *quantidades extensivas,* porque devem ser representadas como intuições no espaço ou no tempo mediante a mesma síntese pela qual são determinados espaço e tempo em geral.

Denomino quantidade extensiva aquela na qual a representação das partes torna possível a representação do todo (e portanto necessariamente precede esta). Não posso me representar linha alguma, por pequena que seja, sem a traçar em pensamentos, isto é, desde um ponto gerar pouco a pouco todas as partes e assim primeiramente esboçar esta intuição. O mesmo ocorre com todo tempo, inclusive com a sua menor parte. No tempo penso apenas a progressão sucessiva de um instante a outro, mediante cujas partes de tempo e seu acréscimo é finalmente produzida uma determinada quantidade de tempo. Já que a simples intuição em todos os fenômenos é o espaço ou o tempo, então todo / o fenômeno enquanto 204
intuição é uma quantidade extensiva na medida em que só pode ser conhecido através de uma síntese sucessiva (de parte em parte) na apreensão. De acordo com isso, todos os fenômenos são já intuídos como agregados (porções de partes anteriormente dadas), o que não ocorre com toda espécie de quantidades, mas somente com aquelas que são por nós representadas e apreendidas como *extensivas* enquanto tais.

Sobre essa síntese sucessiva da capacidade produtiva de imaginação na produção de figuras funda-se a matemática da extensão (Geometria) com os seus axiomas, que expressam as condições da intuição sensível a priori unicamente sob as quais pode ser constituído o esquema de um conceito puro do fenômeno externo. Por exemplo, entre dois pontos só é possível uma linha reta; duas linhas

retas não encerram nenhum espaço, etc. Estes são os axiomas que propriamente só dizem respeito a quantidades (quanta) enquanto tais.

Mas no que diz respeito à quantidade (quantitas), isto é, à resposta dada à questão: quão grande é algo?, não existe nenhum axioma em sentido próprio, não obstante diversas dessas proposições serem sintéticas e imediatamente certas (indemonstrabilia). Com efeito, que quantidades iguais acrescidas a iguais ou subtraídas de iguais dão quantidades iguais, eis proposições analíticas na medida
205 em que sou imediatamente consciente da identidade entre uma / e outra produção de quantidade; axiomas, porém, devem ser proposições sintéticas a priori. Frente a isto, é claro que as proposições evidentes da relação entre números são sintéticas, mas não universais como as da Geometria, e precisamente por isso também não podem ser chamadas axiomas, mas sim fórmulas numéricas. Que 7 + 5 seja = 12 não é uma proposição analítica. Com efeito, não penso o número 12 na representação de 7 nem na de 5, nem ainda na composição de ambos (aqui não se trata do fato de que eu devesse pensar este número *na adição de ambos*, pois na proposição analítica trata-se apenas da questão se realmente penso o predicado na representação do sujeito). Embora sintética, tal proposição é somente singular. Na medida em que aqui se enfoca apenas a síntese do homogêneo (das unidades), esta pode ocorrer de uma única maneira, embora o uso de tais números seja posteriormente universal. Se digo que é possível traçar um triângulo com três linhas das quais duas tomadas em conjunto são maiores que a terceira, então tenho aqui a mera função da capacidade produtiva de imaginação, que pode traçar linhas maiores e menores bem como fazê-las se encontrarem segundo vários ângulos a gosto. Ao contrário, o número 7 só é possível de um único modo, e assim também o número 12, que é produzido através da síntese
206 do primeiro com o 5. Proposições tais têm que ser chamadas não axiomas / (senão haveria um número infinito delas), mas fórmulas numéricas.

Este princípio transcendental da matemática dos fenômenos fornece uma grande ampliação ao nosso conhecimento a priori. Com efeito, se trata do único princípio que torna a matemática pura aplicável em sua inteira precisão a objetos da experiência, o que sem tal princípio não ficaria por si mesmo claro, antes dando azo a várias contradições. Fenômenos não são coisas em si mesmas. A intuição empírica só é possível através da intuição pura (do espaço e do tempo); portanto, o que a Geometria diz desta também vale incontestavelmente para aquela, e precisa-se eliminar as escapatórias, como se os objetos dos sentidos não necessitassem se conformar às regras da construção no espaço (por exemplo, à regra da divisibilidade infinita das linhas ou dos ângulos). Deste modo, efetivamente, nega-se validade objetiva ao espaço e, com ele, ao mesmo tempo a toda a Matemática, não mais se sabendo por que e até que ponto possa ser aplicada aos fenômenos. A síntese dos espaços e dos tempos, como a forma essencial de toda a intuição, é o que torna ao mesmo tempo possível a apreensão do fenômeno, por conseguinte toda experiência externa e também todo o conhecimento dos objetos da mesma, e o que a Matemática no uso puro prova acerca daquela síntese também vale necessariamente para o conhecimento dos objetos da expe-

riência. Todas as objeções em contrário são somente chicanas de uma razão falsamente ins / truída, que erroneamente pensa depreender os objetos dos sentidos 207
da condição formal de nossa sensibilidade e, embora se trate de simples fenômenos, os representa como objetos em si mesmos dados ao entendimento. Neste caso, certamente não se poderia conhecer absolutamente nada de tais objetos, nem a priori nem portanto mediante conceitos puros do espaço, e a própria ciência que determina tais conceitos, a saber, a Geometria, seria impossível.

2. *Antecipações da percepção*

O seu princípio é: Em todos os fenômenos, o real, *que é um objeto da sensação*, possui quantidade intensiva, isto é um grau.

Prova

A percepção é a consciência empírica, isto é, uma consciência em que há simultaneamente sensação. Enquanto objetos da percepção, os fenômenos não são intuições puras (meramente formais) tais como espaço e tempo (pois estes não podem em si ser de modo algum percebidos). Portanto, além da intuição contém ainda as matérias para um objeto qualquer em geral (pelo qual é representado algo existente no espaço ou no tempo), isto é, o real da sensação como representação meramente subjetiva, da qual só se pode se tornar consciente que o sujeito é afetado e que é / referida a um objeto em geral, em si. Ora, é possível 208
uma passagem gradual da consciência empírica à pura, visto que o real dela desaparece completamente, restando uma consciência meramente formal (a priori) do múltiplo no espaço e no tempo: portanto, é também possível uma síntese da produção da quantidade de uma sensação desde o seu início, a intuição pura = 0, até uma quantidade arbitrária dela. Ora, já que a sensação não é em si de modo algum uma representação objetiva, não se encontrando nela nem a intuição do espaço nem a do tempo, claro que não lhe convirá uma quantidade extensiva, mas não obstante uma quantidade (e isto mediante a apreensão da quantidade, na qual a consciência empírica pode crescer, num certo tempo, de nada = 0 à sua medida dada), portanto uma *quantidade intensiva*, correspondente à qual tem que ser atribuída *quantidade intensiva*, isto é, um grau na influência sobre o sentido, a todos os objetos da percepção na medida em que esta contém sensação.

Todo o conhecimento, pelo qual posso conhecer e determinar a priori o que pertence ao conhecimento empírico, pode ser denominado antecipação. Com esta significação, sem dúvida, usou Epicuro sua expressão *πρόληψις*. Mas já que nos fenômenos há algo, a saber, a sensação (enquanto matéria da percepção), que não é jamais conhecido a priori e que portanto perfaz propriamente a diferença entre / o empírico e o conhecimento a priori, segue-se que a sensação é pro- 209

priamente aquilo que de modo algum pode ser antecipado. Frente a isto, no que concerne tanto à figura quanto à quantidade, as determinações puras no espaço e no tempo poderiam ser chamadas antecipações dos fenômenos, pois representam a priori o que sempre pode ser dado a posteriori na experiência. Mas posto que se encontrasse algo que em toda sensação pudesse ser conhecido a priori como sensação em geral (sem que fosse dada uma sensação particular), então mereceria ser chamado antecipação em sentido eminente, pois parece estranho antecipar a experiência naquilo que diz respeito exatamente à sua matéria e que só pode ser tirado dela. Aqui se passa realmente assim.

A apreensão pela simples sensação preenche só um instante (a saber, se não considero a sucessão de muitas sensações). Enquanto algo no fenômeno cuja apreensão não é uma síntese sucessiva que progride das partes à representação total, a sensação não tem portanto quantidade extensiva alguma; a falta da sensação no mesmo instante representaria a este como vazio, por conseguinte = 0. Ora, o que na intuição empírica corresponde à sensação é realidade (realitas
210 phaenomenon), o que corresponde à falta dela, negação = 0. Ora toda sen / sação é capaz de uma diminuição, de modo a poder decrescer e aos poucos desaparecer. Conseqüentemente, entre realidade no fenômeno e negação é possível uma interconexão contínua de muitas sensações intermediárias possíveis, a diferença entre as mesmas sendo sempre menor do que a diferença entre a sensação dada e o zero, ou a negação total. Isto é: o real no fenômeno tem sempre uma quantidade que, entretanto, não é encontrada na apreensão na medida em que esta ocorre mediante a simples sensação num instante e não através da síntese sucessiva de muitas sensações, e portanto não procede das partes ao todo; por conseguinte, o real tem uma quantidade, mas não extensiva.

Ora, denomino *quantidade intensiva* aquela quantidade que só é apreendida como unidade e na qual a pluralidade só pode ser representada mediante aproximação à negação = 0. Portanto, toda realidade no fenômeno tem quantidade intensiva, isto é, um grau. Caso se considere esta realidade causa (seja da sensação ou de outra realidade no fenômeno, por exemplo de uma mudança), então o grau da realidade enquanto causa é denominado um momento, por exemplo o momento do peso, e isto porque o grau designa apenas a quantidade cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea. Aqui toco isto apenas de passagem, pois por enquanto ainda não estou às voltas com a causalidade.

211 / De acordo com isso, toda sensação, por conseguinte também toda realidade no fenômeno por pequena que seja, possui um grau, isto é, uma quantidade intensiva que sempre ainda pode ser diminuída, e entre realidade e negação existe uma interconexão contínua de realidades possíveis e de menores percepções possíveis. Toda cor, por exemplo a vermelha, tem um grau que, por pequeno que seja, não é jamais o menor, ocorrendo o mesmo em geral com o calor, com o momento do peso, etc.

A propriedade das quantidades segundo a qual nenhuma parte é nelas a menor possível (nenhuma parte é simples) chama-se continuidade das quantidades. Espaço e tempo são quanta continua porque não pode ser dada nenhuma

parte dos mesmos sem a encerrar entre limites (pontos e instantes), por conseguinte só de modo tal que esta parte seja por sua vez um espaço ou um tempo. Portanto, o espaço consiste só em espaços, e o tempo em tempos. Pontos e instantes são apenas limites, isto é, simples posições que restringem o espaço e o tempo; posições, porém, pressupõem sempre aquelas intuições que elas devem limitar ou determinar. Espaço e tempo não podem ser compostos nem de simples posições nem de elementos que pudessem ser dados anteriormente ao espaço ou ao tempo. Semelhantes quantidades podem também ser denominadas fluídas, pois na sua produção a síntese (da capacidade produtiva de imaginação) é uma progressão no tempo cuja con / tinuidade costuma ser designada particularmente 212
pela expressão do fluir (transcorrer).[37]

Por conseguinte, todos os fenômenos em geral são quantidades contínuas, tanto segundo a sua intuição, enquanto quantidades extensivas, quanto segundo a simples percepção (sensação e, portanto, realidade), enquanto quantidades intensivas. Se a síntese do múltiplo do fenômeno é interrompida, então se tem um agregado de muitos fenômenos e não propriamente um fenômeno com um quantum, que não é produzido pela simples continuação da síntese produtiva de uma certa espécie, mas pela repetição de uma síntese sempre truncada. Se chamo 13 táleres um quantum de dinheiro, o estou denominando corretamente na medida em que com isso entendo o valor de um marco de prata fina; esta é obviamente uma quantidade contínua na qual nenhuma parte é a menor, mas cada uma poderia constituir uma moeda que por sua vez conteria sempre matéria para partes ainda menores. Mas se sob aquela denominação entendo 13 táleres redondos como outras tantas moedas (seja qual for o seu teor de prata), então a designação de um quantum de táleres é imprópria, e tenho antes que chamá-los um agregado, isto é, um número de moedas. Ora, visto que a todo número tem que subjazer uma unidade, então o fenômeno como unidade é um quantum, e como tal sempre um contínuo.

Ora, admitindo que todos os fenômenos, considerados tanto extensiva quanto intensivamente, sejam quantidades contínuas, então / a proposição: toda a 213
mudança (passagem de uma coisa de um estado para outro) é também contínua, poderia ser provada aqui facilmente e com evidência matemática se a causalidade de uma mudança em geral não se situasse completamente fora dos limites de uma filosofia transcendental e pressupusesse princípios empíricos. Com efeito, que seja possível uma causa capaz de mudar o estado das coisas, isto é, de determiná-las para o contrário de um certo estado dado, a isto o entendimento a priori não nos dá acesso algum, não só porque não compreende a sua possibilidade (pois em diversos conhecimentos a priori carecemos de tal compreensão), mas também porque a mutabilidade só incide sobre certas determinações dos fenômenos que unicamente a experiência pode ensinar, não obstante o fato de que a sua causa se encontre no imutável. Mas por não possuirmos diante de nós nada de que nos possamos servir, senão conceitos fundamentais puros de toda a experiência possível, sob os quais de modo algum pode haver algo empírico sem ferir

[37] As expressões alemãs correspondentes a estes termos são cognatas: *fliessen (verfliessen)*. (N. dos T.)

a unidade do sistema, não podemos antecipar a ciência universal da natureza, construída sobre certas experiências fundamentais.

Apesar disso, não nos faltam provas da grande influência que tal princípio possui para antecipar percepções, e até mesmo para completar sua falta na medida em que se fecham as portas a todas as conclusões falsas que poderiam ser tiradas daí.

214 / Se toda a realidade possui na percepção um grau entre o qual e a negação ocorre uma seqüência gradual infinita de graus sempre menores, e se não obstante todo sentido tem que possuir um certo grau de receptividade das sensações, não é possível nenhuma percepção, por conseguinte tampouco uma experiência, que prove seja imediata seja mediatamente (seja pelos rodeios no inferir que se quiser) uma falta completa de todo o real no fenômeno, isto é, da experiência jamais pode ser tirada uma prova do espaço vazio ou de um tempo vazio. Com efeito, a falta completa de real na intuição sensível em primeiro lugar não pode ser ela mesma percebida, em segundo lugar não pode ser derivada de um único fenômeno e da diferença de grau da sua realidade, nem pode ser jamais admitida para a explicação de tal fenômeno. Pois embora a intuição total de um espaço ou tempo determinado seja completamente real, isto é, nenhuma parte dele seja vazia, tem que haver graus infinitamente diversos com os quais espaço e tempo sejam preenchidos, pois toda realidade possui o seu grau que pode decrescer até o nada (o vazio) permanecendo invariadas as quantidades extensivas do fenômeno, e as quantidades intensivas nos diversos fenômenos podem ser menores ou maiores, embora a quantidade extensiva da intuição seja a mesma.

215 / Daremos um exemplo a respeito. Pelo fato de perceberem (seja através do momento da gravidade ou do peso, seja através do momento da resistência contra outras matérias em movimento) uma grande diferença de quantidade na matéria de espécie diferente, permanecendo o volume idêntico, quase todos os teóricos da natureza concluem disso unanimemente: este volume (quantidade do fenômeno) tem que ser vazio em todas as matérias, embora em medida diferente. Mas a quem jamais poderia ter ocorrido pensar que estes pesquisadores da natureza, na maior parte matemáticos e mecânicos, fundaram esta sua conclusão unicamente sobre uma pressuposição metafísica que tanto alegam evitar? Pois ao admitirem que o *real* no espaço (não desejo chamá-lo aqui impenetrabilidade ou peso, porque estes são conceitos empíricos) *é por toda a parte a mesma coisa* e só pode ser distinguido pela quantidade extensiva, isto é, pelo número. A esta pressuposição, para a qual não podiam ter nenhum fundamento na experiência e que é portanto meramente metafísica, contraponho uma prova transcendental que em verdade não deve explicar a diferença no preenchimento dos espaços, mas suprime inteiramente a pretensa necessidade daquela pressuposição poder explicar a mencionada diferença assumindo espaços vazios, e tem o mérito de dar ao entendimento pelo menos a liberdade de pensar também de outro modo
216 aquela diferença / no caso da explicação da natureza tornar necessária uma hipótese qualquer a respeito. Com efeito, embora espaços idênticos possam ser intei-

ramente preenchidos por matérias diferentes a ponto de não existir em nenhum deles um ponto onde não se encontre a presença de tais matérias, vemos que todo real da mesma qualidade possui o grau desta (de resistência ou de peso), grau que, sem diminuição da quantidade extensiva ou do número, pode ser infinitamente menor antes de passar ao vazio e desaparecer. Assim, uma irradiação que preenche um espaço, por exemplo o calor, e igualmente toda outra realidade (no fenômeno) pode, sem deixar nem um pouco vazia a menor parte deste espaço, decrescer em seus graus até o infinito e não obstante preencher com tais graus menores o espaço tão bem como um outro fenômeno com graus maiores. A minha intenção aqui não é de modo algum afirmar que isso se passe realmente assim com respeito à diversidade de matérias segundo o seu peso específico, mas antes pôr à mostra, a partir de um princípio do entendimento puro, que a natureza de nossas percepções torna possível um tal modo de explicação e que falsamente se admite o real do fenômeno como idêntico segundo o seu grau e como diverso somente segundo a agregação e a sua quantidade extensiva, afirmando isso inclusive a priori mediante o pretenso uso de um princípio do entendimento.

/ Esta antecipação da percepção possui, todavia, algo estranho para um 217
pesquisador habituado à reflexão transcendental e tornado por isso cauteloso, provocando alguma dúvida sobre o fato de que o entendimento |possa antecipar| uma proposição sintética tal como a do grau de todo o real nos fenômenos e, por conseguinte, da possibilidade da diferença interna da própria sensação quando se abstrai de sua qualidade empírica. Portanto, ainda é uma questão não indigna de solução: como o entendimento pode a este respeito pronunciar-se sinteticamente sobre os fenômenos, antecipando-os mesmo naquilo que é própria e simplesmente empírico, ou seja, no que diz respeito à sensação?

A *qualidade* da sensação é sempre meramente empírica, não podendo de modo algum ser representada a priori (por exemplo cores, gosto etc.). Mas o real que corresponde às sensações em geral, em oposição à negação = 0, só representa algo cujo conceito contém em si um ser, e não significa senão a síntese numa consciência empírica em geral. No sentido interno, a saber, a consciência empírica pode se elevar de 0 até um grau qualquer mais elevado a ponto de a mesma quantidade extensiva da intuição (por exemplo uma superfície iluminada) suscitar uma sensação tão grande como a de um agregado de muitas outras superfícies em conjunto (menos iluminadas). Portanto, pode-se abstrair inteiramente da quantidade extensiva do fenômeno / e contudo representar-se num mo- 218
mento, na simples sensação, uma síntese da elevação uniforme de 0 até uma consciência empírica dada. Por isso, todas as sensações enquanto tais são em verdade dadas só a priori,[38] mas sua propriedade de possuírem um grau pode ser conhecida a priori. É digno de nota que nas quantidades em geral só podemos conhecer a priori uma única *qualidade*, a saber, a continuidade, ao passo que

[38] Mellin (*Marginalien und Register zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Füllichau, 1794) modifica este evidente deslize de Kant substituindo "a priori" por "a posteriori". (N. dos T.)

em toda a qualidade (o real dos fenômenos) não podemos conhecer a priori senão a *quantidade* intensiva dos fenômenos, a saber, o fato de possuírem um grau; todo o mais é deixado à experiência.

3. *Analogias da experiência*

O princípio das mesmas é: *A experiência só é possível mediante a representação de uma conexão necessária das percepções.*

Prova

Experiência é um conhecimento empírico, isto é, um conhecimento que determina um objeto mediante percepções. Portanto, é uma síntese das percepções que não está por sua vez contida na percepção, mas contém numa consciência a unidade sintética do múltiplo das percepções, unidade que perfaz o essencial
219 de um conhecimento dos *objetos* dos sentidos, isto é, a experiência (não / apenas da intuição ou da impressão dos sentidos). Ora, é claro que na experiência as percepções se juntam umas às outras apenas acidentalmente, de modo que das percepções mesmas não resulta nem pode resultar necessidade alguma da sua conexão. Com efeito, a apreensão é só uma reunião do múltiplo da intuição empírica, mas nela não se encontra nenhuma representação da necessidade da existência ligada dos fenômenos que ela reúne no espaço e no tempo. Mas visto que a experiência é um conhecimento de objetos mediante percepções e que nela conseqüentemente a relação na existência do múltiplo deve ser representada não como é reunida no tempo, mas como é objetivamente no tempo, sem contudo que o tempo mesmo possa ser percebido, então a determinação da existência dos objetos no tempo só pode acontecer através da sua ligação no tempo em geral, por conseguinte através de conceitos que conectem a priori. Ora, tendo em vista que estes sempre trazem consigo a necessidade, a experiência só é possível mediante uma representação da conexão necessária das percepções.

Os três modi do tempo são *permanência, sucessão* e *simultaneidade*. Em conseqüência disso, três regras de todas as relações de tempo dos fenômenos, segundo as quais a existência de todo fenômeno pode ser determinada no tocante à unidade de todo o tempo, precederão toda a experiência e a tornarão primeiramente possível.

220 / O princípio universal de todas as três analogias se assenta sobre a *unidade* necessária da apercepção com respeito a toda a consciência empírica possível (da percepção) *em todo tempo* e conseqüentemente, já que tal unidade subjaz a priori, sobre a unidade sintética de todos os fenômenos segundo a sua relação no tempo. Com efeito, a apercepção originária refere-se ao sentido interno (o conjunto de todas as representações), e na verdade a priori à forma do mesmo, isto é, à relação da consciência empírica múltipla no tempo. Todo este múltiplo

deve ser ora reunido na apercepção originária segundo suas relações de tempo, pois isto é o que diz a unidade transcendental a priori da apercepção, sob a qual está tudo o que deve pertencer ao meu (isto é, ao meu unitário) conhecimento, que pode portanto tornar-se um objeto para mim. Tal *unidade sintética* na relação temporal de todas as percepções, *a qual é determinada a priori*, é portanto a lei de que todas as determinações empíricas de tempo têm que estar sob regras da determinação universal de tempo, as analogias da experiência, das quais queremos agora tratar, têm que ser regras de tal espécie.

Estes princípios possuem em si a peculiaridade de não considerarem os fenômenos e a síntese de sua intuição empírica, mas simplesmente a existência dos fenômenos e a sua relação recíproca no tocante a tal existência. Ora, a maneira como algo é apreendido no fe / nômeno pode ser determinada a priori de modo 221
tal que a regra de sua síntese possa ao mesmo tempo dar esta intuição a priori em todo o exemplo empírico que se apresente, isto é, possa constituí-la a partir disso. No entanto, a existência dos fenômenos não pode ser conhecida a priori e, embora pudéssemos por este caminho chegar a inferir alguma existência, não a conheceríamos determinadamente, isto é, não poderíamos antecipar aquilo pelo qual a sua intuição empírica se distingue de outras.

Os dois princípios precedentes, que chamei matemáticos em consideração ao fato de que autorizavam aplicar a Matemática a fenômenos, referiam-se a fenômenos segundo a sua mera possibilidade e ensinavam como os mesmos, seja segundo sua intuição ou segundo o real da sua percepção, poderiam ser produzidos segundo regras de uma síntese matemática. Por isso, tanto para a intuição como para a percepção podem ser usadas as quantidades numéricas e, com elas, a determinação do fenômeno como quantidade. Assim, por exemplo, com cerca de 200 000 iluminações lunares poderei compor o grau das sensações da luz solar e dá-lo determinadamente a priori, isto é, construí-lo. Conseqüentemente, aqueles primeiros princípios podemos chamar constitutivos.

Algo totalmente diverso tem que se passar com os princípios que devem pôr a priori sob regras a existência dos fenômenos. Com efeito, já que esta não se deixa construir, tais princípios / se referem apenas à relação da existência, 222
não podendo fornecer nenhum outro princípio senão *regulativos*. Portanto, não é o caso de pensar aqui nem em axiomas nem em antecipações; mas quando uma percepção nos é dada numa relação de tempo com outra (se bem que indeterminada), então não poderá ser dito a priori: *qual* outra e *quão grande* percepção, mas como segundo a existência ela está, neste modo do tempo, necessariamente ligada à primeira. Na Filosofia, as analogias significam algo muito diferente do que na Matemática. Nesta última, trata-se de fórmulas que estabelecem a igualdade de duas relações de quantidades e que são sempre *constitutivas*, de modo que quando são dados três termos da proporção, também o quarto será desse modo dado, isto é, pode ser construído. Na Filosofia, porém, a analogia não consiste na igualdade de duas relações *quantitativas*, mas sim *qualitativas*, em que a partir de três termos dados posso conhecer e dar a priori só a relação com um quarto, mas não este quarto termo, mesmo possuindo todavia uma regra

para procurá-lo na experiência e uma característica para encontrá-lo na mesma. Uma analogia da experiência será, portanto, somente uma regra segundo a qual a partir de percepções deve surgir unidade da experiência (não como surge a própria percepção, enquanto intuição empírica em geral), e valerá como princípio
223 para os objetos (fenômenos) não *constitutiva*, mas só regu / lativamente. Justamente o mesmo valerá para os postulados do pensamento empírico em geral que concernem conjuntamente à síntese da simples intuição (da forma da intuição), da percepção (da sua matéria) e da experiência (da relação dessas percepções), a saber, que são princípios meramente regulativos distinguindo-se em verdade dos matemáticos, que são constitutivos, não pela certeza, que em ambos é estabelecida a priori, mas pelo modo de evidência, isto é, pelo intuitivo dos princípios matemáticos (por conseguinte também pela demonstração).

Mas o que foi recordado a respeito de todos os princípios sintéticos e aqui precisa ser principalmente observado, é o seguinte: estas analogias possuem sua única significação e validade enquanto princípios não do uso transcendental, mas simplesmente do uso empírico do entendimento, podendo portanto também ser provadas só enquanto tais conseqüentemente, os fenômenos têm que ser subsumidos não pura e simplesmente às categorias, mas só aos esquemas delas. Com efeito, se os objetos aos quais estes princípios devem ser referidos fossem coisas em si mesmas, seria completamente impossível conhecer de modo sintético a priori alguma coisa a respeito deles. Ora, não são senão fenômenos cujo inteiro conhecimento, em que finalmente todos os princípios a priori têm sempre que desembocar, é a experiência possível. Por conseguinte, aqueles princípios não podem ter como objetivo senão simplesmente as condições da unidade do conheci-
224 mento empírico / na síntese dos fenômenos; esta, porém, é pensada unicamente no esquema do conceito puro do entendimento de cuja unidade, enquanto uma síntese em geral, a categoria contém a função não restringida com condição sensível alguma. Portanto, somente segundo uma analogia esses princípios nos autorizam a compor os fenômenos com a unidade lógica e universal dos conceitos; logo, no princípio mesmo autorizam-nos a nos servir da categoria, mas na execução (na aplicação aos fenômenos) e pôr no lugar dos princípios o esquema da categoria enquanto chave do seu uso, ou antes a pôr ao lado da categoria o seu esquema enquanto condição restritiva denominada fórmula do princípio.

A. Primeira analogia

Princípio da permanência da substância

Em toda a variação dos fenômenos *permanece a* substância, *e o quantum da mesma não é nem aumentado nem diminuído na natureza.*

Prova

Todos os fenômenos são no tempo, no qual, como substrato (como forma

permanente da intuição interna), podem unicamente ser representadas tanto a *simultaneidade* como a *sucessão*. Portanto, o tempo, no qual toda / a variação 225
dos fenômenos deve ser pensada, permanece e não muda porque é aquilo em que a sucessão ou a simultaneidade só podem ser representadas como determinações dele. Ora, o tempo não pode ser percebido por si. Logo tem que ser encontrado nos objetos da percepção, isto é, nos fenômenos, o substrato que representa o tempo em geral e no qual toda a variação ou simultaneidade pode ser percebida na apreensão através da relação dos fenômenos com tal substrato. Mas o substrato de todo o real, isto é, do pertencente à existência das coisas, é a *substância*, na qual tudo o que pertence à existência só pode ser pensado como determinação. Por conseguinte, o permanente, unicamente em relação com o qual podem ser determinadas todas as relações de tempo dos fenômenos, é a substância no fenômeno, isto é, o real dele que enquanto substrato de toda a variação permanece sempre o mesmo. Portanto, visto que a substância não pode mudar na existência, o seu quantum não pode também nem aumentar nem diminuir na natureza.

A nossa *apreensão* do múltiplo dos fenômenos é sempre sucessiva, e portanto sempre variável. Por isso, apenas com ela não podemos jamais determinar se esse múltiplo enquanto objeto da experiência é simultâneo ou sucessivo caso não lhe subjaza algo que *sempre é*, isto é, algo *estável* e *permanente*, do qual toda / a variação e simultaneidade não são senão outros tantos modos (modi 226
do tempo) do permanente existir.

Só no permanente são possíveis relações de tempo (pois simultaneidade e sucessão são as únicas relações no tempo), isto é, o permanente é o *substrato* da representação empírica do próprio tempo e unicamente nele é possível toda determinação de tempo. A permanência expressa em geral o tempo como o correlato constante de toda a existência dos fenômenos, de toda a variação e concomitância. Com efeito, a variação não atinge o próprio tempo, mas apenas os fenômenos no tempo (assim como a simultaneidade não é um modus do próprio tempo, pois nenhuma de suas partes é simultânea, mas todas são sucessivas). Se se quisesse atribuir ao próprio tempo uma sucessão, ter-se-ia que pensar ainda um outro tempo no qual fosse possível tal sucessão. Unicamente através do permanente a *existência* adquire, em diferentes partes da série temporal, uma *quantidade* que se denomina *duração*. Com efeito, na mera sucessão a existência está sempre em vias de desaparecer e começar, não possuindo a menor quantidade. Sem este permanente não há, portanto, nenhuma relação de tempo. Ora, o tempo não pode ser percebido em si mesmo; logo, este permanente nos fenômenos é o substrato de toda a determinação de tempo, por conseguinte também a condição da possibilidade de toda a unidade sintética das percepções, isto é, da experiência, em tal permanente / podendo toda a existência e toda a variação 227
no tempo ser encarada apenas como um modus da existência daquilo que fica e permanece. Portanto, em todos os fenômenos o permanente é o objeto mesmo, isto é a substância (phaenomenon), mas tudo que muda ou pode mudar pertence somente à maneira como esta substância ou estas substâncias existem, por conseguinte às suas determinações.

Creio que em todos os tempos não somente o filósofo, mas mesmo o entendimento comum pressupôs esta permanência como um substrato de toda a variação dos fenômenos e também sempre o admitirá como indubitável, apenas com a diferença de que o filósofo se exprime mais determinadamente a respeito ao dizer que em todas as mudanças no mundo a *substância* permanece e apenas os acidentes variam. Todavia, não encontro em parte alguma nem uma simples tentativa de prova desta proposição tão sintética; antes, só raramente se encontra, como lhe seria contudo devido, no vértice das leis da natureza, que são puras e subsistem inteiramente a priori. De fato, é tautológica a proposição de que a substância é permanente. Com efeito, esta permanência é a única razão pela qual aplicamos ao fenômeno a categoria da substância, e ter-se-ia que provar que em todos os fenômenos há algo permanente no qual o mutável não passa de determinação da sua existência. Todavia, visto que semelhante prova jamais
228 / poderá ser levada a cabo dogmaticamente, isto é, a partir de conceitos, pelo fato de dizer respeito a uma proposição sintética a priori, e de jamais se ter pensado que semelhantes proposições são válidas só com referência à experiência possível, por conseguinte também só podem ser provadas por uma dedução da possibilidade da última: então não é de espantar que tal proposição estivesse subjacente a toda a experiência (porque no conhecimento empírico se sente a sua necessidade), mas jamais foi provada.

Perguntou-se a um filósofo: quanto pesa a fumaça? Respondeu: subtrai da lenha queimada o peso da cinza que restou e terás o peso da fumaça. Portanto, pressupôs incontestável que mesmo no fogo a matéria (substância) não se destrói, mas somente a sua forma sofre uma alteração. Do mesmo modo a proposição: do nada não surge nada, foi somente uma outra conclusão a partir do princípio da permanência, ou antes, da existência contínua do sujeito propriamente dito nos fenômenos. Com efeito, se aquilo que no fenômeno é denominado substância deve ser o verdadeiro substrato de toda a determinação de tempo, então toda a existência, tanto no tempo passado como no futuro, tem que poder ser determinada única e exclusivamente na substância. Por isso, só podemos dar a um fenômeno o nome de substância porque pressupomos a sua existência em todo o
229 tempo, o que de resto nem é bem expresso pela palavra / permanência na medida em que esta diz mais respeito ao tempo futuro. Não obstante, a necessidade interna de permanecer está indissoluvelmente ligada à necessidade de ter sempre sido, e a expressão pode portanto ficar. Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti,[39] foram duas proposições que os antigos jamais separaram, e que hoje por mal-entendido às vezes são separadas porque se crê que digam respeito a coisas em si mesmas e que a primeira possa ser contrária ao mundo depender de uma causa suprema (até mesmo segundo a substância do mundo); preocupação essa que é desnecessária na medida em que aqui se fala só de fenômenos no campo da experiência, cuja unidade jamais seria possível se quiséssemos fazer surgir coisas novas (segundo a substância). Em tal caso, efetivamente, seria su-

[39] Nada é gerado de nada, nada pode reverter ao nada. (N. dos T.)

presso aquilo que unicamente pode representar a unidade do tempo, a saber, a identidade do substrato entendido como aquilo no qual toda a variação pode unicamente ter uma unidade completa. Esta permanência, todavia, não é outra coisa senão o modo de nos representar a existência das coisas (no fenômeno).

As determinações de uma substância, que não são outra coisa senão modos particulares dela existir, denominam-se *acidentes*. São sempre reais porque concernem à existência da substância (negações são apenas determinações que expressam o não-ser de algo na substância). Se agora a este real / na substância 230
se atribui uma existência particular (por exemplo do movimento enquanto acidente da matéria), então se denomina tal existência inerência, em distinção à existência da substância que se denomina subsistência. Todavia, disso surgem muitas interpretações errôneas, e se fala mais exata e corretamente se se designar os acidentes somente pelo modo como é positivamente determinada a existência de uma substância. Não obstante, em virtude das condições do uso lógico do nosso entendimento é inevitável separar por assim dizer aquilo que na existência de uma substância pode mudar, enquanto que a substância persiste, e considerá-lo em relação com o propriamente permanente e radical. Por isso, com efeito, esta categoria está sob o título das relações, mais como sua condição do que ela mesma contendo uma relação.

Ora, sobre essa permanência funda-se também a correção do conceito de *mudança*. Surgir e perecer não são mudanças daquilo que surge ou perece. A mudança é um modo de existir que resulta num outro modo de existir precisamente do mesmo objeto. Por isso, tudo o que muda é *estável*, e somente o seu *estado varia*. Portanto, visto que esta variação toca apenas as determinações que podem cessar ou também começar, numa expressão aparentemente um tanto paradoxal podemos dizer: só o permanente (a substância) muda, / o instável não 231
sofre nenhuma mudança mas uma *variação*, visto que algumas determinações cessam e outras começam.

Por conseguinte, a mudança só pode ser percebida em substâncias e o surgir ou perecer pura e simplesmente, sem concernir apenas a uma determinação do permanente, não pode constituir de modo algum uma percepção possível, pois justamente esse permanente torna possível a representação da passagem de um estado a outro e de não-ser ao ser, que portanto só podem ser conhecidos *empiricamente* enquanto determinações variáveis daquilo que persiste. Se admitis que alguma coisa começa pura e simplesmente a ser, tereis que possuir um instante em que não era. Mas a que quereis ligar tal instante senão ao que já existe? Com efeito, um tempo vazio precedente não é um objeto da percepção. Mas se vinculais esse surgir a coisas que antes eram e perduraram até o momento em que esta surge, então a última é somente uma determinação das primeiras entendidas como o permanente. O mesmo ocorre também com o perecer: este, com efeito, pressupõe a representação empírica de um tempo em que um fenômeno não é mais.

As substâncias (no fenômeno) são os substratos de todas as determinações de tempo. O surgir de algumas substâncias e o perecer de outras suprimiria a

232 única condição da unidade empírica do tempo, / e os fenômenos referir-se-iam então a duas espécies de tempos nos quais a existência decorreria paralelamente, o que é um absurdo. De fato, há *só um* tempo no qual todos os tempos diferentes têm que ser postos não como simultâneos, mas sucessivamente.

A permanência é por isso uma condição necessária unicamente sob a qual os fenômenos são determináveis, enquanto coisas ou objetos, numa experiência possível. Mas o que seja o critério empírico desta permanência necessária e com ela da substancialidade dos fenômenos, o que se segue fornecer-nos-á a ocasião para as observações necessárias.

B. Segunda analogia

Princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade

Todas as mudanças acontecem segundo a lei da conexão de causa e efeito.

Prova

(O princípio precedente pôs às claras que os fenômenos da sucessão temporal são todos somente *mudanças*, isto é, um sucessivo ser e não-ser das determinações da substância que permanece, conseqüentemente que não ocorre um ser
233 da própria substância o qual suceda ao seu não-ser, em outras pala / vras, que não ocorre o surgir ou perecer da própria substância. Este princípio também poderia ter sido expresso da seguinte maneira: *Toda a variação (sucessão) dos fenômenos é só mudança*. Com efeito, o surgir ou perecer da substância não é uma mudança da mesma, pois o conceito de mudança pressupõe o mesmo sujeito com duas determinações contrapostas enquanto existente, por conseguinte enquanto permanente. — Após esta advertência, segue-se a prova.)

Percebo que fenômenos se sucedem, isto é, que num tempo há um estado de coisas contrário ao objeto que havia no estado precedente. Portanto, conecto propriamente duas percepções no tempo. Ora, a conexão não é uma obra do simples sentido e da intuição, mas é aqui o produto de uma faculdade sintética da capacidade de imaginação que determina o sentido interno com respeito à relação de tempo. Tal conexão, porém, pode ligar de duas maneiras os dois referidos estados, de modo que um ou outro preceda no tempo: pois o tempo não pode ser percebido em si mesmo, nem em referência a ele se pode determinar, por assim dizer empiricamente no objeto, o que precede e o que sucede. Sou, portanto, somente consciente que minha imaginação põe um estado antes e outro depois, e não que no objeto um estado preceda outro; ou, em outras palavras,
234 pela / mera percepção fica indeterminada a *relação objetiva* dos fenômenos que se sucedem. Ora, para ser conhecida como determinada, a relação entre os dois estados precisa ser pensada de tal modo que através dela fique necessariamente determinado qual deles deva ser posto antes e qual depois, e não vice-versa. Mas

o conceito que traz consigo uma necessidade da unidade sintética pode ser apenas um conceito puro do entendimento que não jaz na percepção, e é aqui o conceito da *relação de causa e efeito*, pelo qual a primeira determina o segundo no tempo como aquilo que sucede e não como algo que pudesse preceder meramente na imaginação (ou não pudesse ser percebido simplesmente de modo algum). Portanto, só enquanto subordinamos a sucessão dos fenômenos e portanto toda a mudança à lei da causalidade, é possível a experiência, isto é, o conhecimento empírico dos fenômenos; por isso, enquanto objetos da experiência estes só são possíveis segundo precisamente aquela lei.

A apreensão do múltiplo do fenômeno é sempre sucessiva. As representações das partes sucedem umas às outras. A questão se também se sucedem no objeto, concerne a um segundo ponto da reflexão não contido no primeiro. Ora, pode-se chamar objeto tudo e mesmo toda representação na medida em que se é consciente dela; só que o que esse termo / deve significar nos fenômenos, não 235
na medida em que estes (como representações) são objetos, mas apenas designam um objeto, é de se investigar mais profundamente. Na medida em que os fenômenos só como representações são ao mesmo tempo objetos da consciência, não se distinguem de modo algum da apreensão, isto é, do acolhimento na síntese da capacidade de imaginação, devendo-se portanto dizer: o múltiplo dos fenômenos é sempre produzido sucessivamente na mente. Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, a partir da sucessão das representações nenhum homem poderia julgar como o múltiplo está ligado no objeto. Com efeito, temos a ver somente com nossas representações; saber como possam ser as coisas em si mesmas (sem consideração das representações pelas quais nos afetam), está completamente fora da nossa esfera de conhecimento. Ora, embora sem ser coisas em si mesmas os fenômenos sejam não obstante o único que pode ser dado ao nosso conhecimento, devo indicar que ligação no tempo deva ser atribuída ao múltiplo nos fenômenos, já que a representação do múltiplo na apreensão é sempre sucessiva. Assim, por exemplo, a apreensão do múltiplo no fenômeno de uma casa que está diante de mim é sucessiva. Ora, a questão é se o múltiplo desta mesma casa é também em si sucessiva, o que certamente ninguém concederá. Por outro lado, tão logo elevo meus conceitos / de um objeto à significação transcendental, 236
a casa não é absolutamente uma coisa em si mesma, mas só um fenômeno, isto é, uma representação cujo objeto transcendental é desconhecido. Que entendo, portanto, com a pergunta: como pode o múltiplo ser ligado no próprio fenômeno (que não é nada em si mesmo)? Aquilo que se encontra na apreensão sucessiva é aqui considerado representação; mas o fenômeno que me é dado, embora não seja senão um conjunto dessas representações, é considerado o objeto da representação com o qual deve concordar meu conceito, que extraio das representações da apreensão. Já que a concordância do conhecimento com o objeto é a verdade, vê-se logo que aqui só pode ser perguntando pelas condições formais da verdade empírica e que o fenômeno, em contraposição às representações da apreensão, só pode ser representado como objeto distinto das mesmas se está sob uma regra que o distingue de qualquer outra apreensão e torna necessário

um modo de ligação do múltiplo. O objeto é aquilo que no fenômeno contém a condição dessa regra necessária da apreensão.

[Deixai que agora nos acerquemos de nosso problema. Que algo aconteça, isto é, se torne algo ou um estado que antes não era, não pode ser percebido empiri-
237 camente / se não preceder um fenômeno que não contenha em si esse estado. Com efeito, uma realidade que sucede a um tempo vazio, por conseguinte um surgir ao qual não precede nenhum estado de coisas, pode ser apreendido tampouco como o próprio tempo vazio. Portanto, toda apreensão de um dado é uma percepção que sucede a uma outra. Mas visto que em toda a síntese da apreensão as coisas se passam como mostrei acima no fenômeno de uma casa, então por isso a apreensão ainda não se distingue das outras. Não obstante, observo ainda que, se num fenômeno que contém um acontecimento denomino A o estado precedente da percepção e B o estado seguinte, B só pode suceder A na apreensão, porém a percepção A não pode suceder a B, mas precedê-la. Por exemplo, vejo um navio descendo a corrente. A minha percepção da sua posição mais abaixo sucede a percepção da sua posição mais acima no curso do rio, e é impossível que na apreensão deste fenômeno o navio devesse ser percebido primeiro mais abaixo, porém depois mais acima da corrente. Portanto a ordem na sucessão das percepções na apreensão é aqui determinada, e a apreensão está vinculada a tal ordem. No exemplo anterior de uma casa, as minhas percepções podiam começar na
238 apreensão do teto e terminar no seu chão, mas também / começar embaixo e terminar em cima, do mesmo modo como podiam apreender à direita ou à esquerda o múltiplo da intuição empírica. Na série dessas percepções não havia, portanto, nenhuma ordem determinada que tornasse necessário onde eu teria que começar na apreensão para ligar empiricamente o múltiplo. Esta regra, porém, encontrar-se-á sempre na percepção daquilo que acontece, e ela torna *necessária* a ordem das percepções que se sucedem (na apreensão deste fenômeno).

Em nosso caso, portanto, terei que derivar a *sucessão subjetiva* da apreensão da *sucessão objetiva* dos fenômenos, pois do contrário aquela seria inteiramente indeterminada e não distinguiria nenhum fenômeno de outro. Por si só, a primeira sucessão nada prova sobre a conexão do múltiplo no objeto, pois é completamente arbitrária. Logo, a segunda consistirá na ordenação do múltiplo do fenômeno conforme à qual a apreensão de uma coisa (que acontece) sucede à de outra (que precede) *segundo uma regra*. Só assim posso estar autorizado a dizer do fenômeno, e não apenas da minha apreensão, que nele se encontra uma sucessão; o que significa que não posso organizar a apreensão de outro modo senão precisamente nesta sucessão.

Segundo uma tal regra, portanto, naquilo que em geral precede um evento
239 tem que residir a con / dição de uma regra segundo a qual este evento sucede sempre e necessariamente; mas inversamente não o posso retroceder do evento e determinar (pela apreensão) aquilo que precede. Com efeito, do instante que sucede, nenhum fenômeno retrocede ao anterior, mas não obstante se refere *a um instante anterior qualquer;* de um tempo dado, ao contrário, a progressão ao tempo posterior determinado é necessária. Por isso, visto existir algo que sucede, preciso necessariamente referi-lo a algo diverso em geral que precede e ao

qual sucede segundo uma regra, isto é, necessariamente, de modo que enquanto condicionado o evento remete seguramente a uma condição qualquer, esta contudo determinando o acontecimento.

Supondo-se que um evento não seja precedido por nada a que deva seguir segundo uma regra, então toda a sucessão da percepção é determinada meramente na apreensão, isto é, apenas subjetivamente; com isso, porém, não se determinaria de modo algum objetivamente qual teria propriamente que ser o precedente e qual o conseqüente nas percepções. Dessa maneira, teríamos somente um jogo de representações que não se referiria simplesmente a objeto algum, isto é, segundo a relação de tempo nenhum fenômeno se distinguiria mediante nossa percepção de todo outro fenômeno. Com efeito, a sucessão no apreender é sempre indiferente, e portanto nada há no fenômeno que o determine de modo a assim tornar objetivamente necessária uma / certa sucessão. Portanto, não direi que no fenô- 240
meno dois estados sucedem um ao outro, mas que uma apreensão sucede a outra, o que é algo meramente *subjetivo* e não determina objeto algum, não podendo portanto valer como conhecimento de qualquer objeto (nem mesmo no fenômeno).

Portanto, se experimentamos que algo acontece, pressupomos sempre que precede alguma coisa qualquer à qual aquilo segue segundo uma regra. Com efeito, sem isso eu não diria do objeto que ele sucede, pois a simples sucessão em minha apreensão, se não é determinada mediante uma regra com referência a um antecedente, não justifica sucessão alguma no objeto. Portanto, é sempre considerando uma regra, segundo a qual os fenômenos são determinados pelo estado anterior em sua sucessão, isto é, do modo como acontecem, que torno objetiva a minha síntese subjetiva (da apreensão), e é unicamente sob esta pressuposição que é possível a experiência de algo que acontece.

Na verdade, isso parece contradizer todas as observações que sempre se fizeram sobre o andamento do uso de nosso entendimento, segundo as quais só mediante a percepção e comparação de muitos eventos que sucedem em concordância com fenômenos precedentes fomos primeiramente gui / ados a descobrir 241
uma regra conforme à qual certos eventos sucedem sempre a certos fenômenos, e assim primeiro induzidos a nos formar o conceito de causa. Sobre tal base este conceito seria meramente empírico, e a regra fornecida por ele, de que tudo o que acontece tem uma causa, seria tão contingente como a própria experiência: a universalidade e necessidade deste conceito seriam então somente fictícias e não possuiriam nenhuma verdadeira validade universal por não estarem fundadas a priori, mas apenas na indução. Aqui se passa o mesmo que com outras representações puras a priori (por exemplo espaço e tempo), que podemos extrair da experiência como conceitos claros só porque os pusemos na mesma e portanto a constituímos primeiramente mediante tais conceitos. Claro que a clareza lógica desta representação de uma regra determinante, enquanto conceito de causa, da série dos eventos só é possível se tivermos feito uso dela na experiência; por outro lado, uma consideração dela como condição da unidade sintética dos fenômenos no tempo, foi o fundamento da experiência mesma e portanto a precedeu a priori.

Trata-se, portanto, de mostrar através de exemplo que na experiência jamais atribuímos ao objeto a sucessão (de um evento, já que acontece algo que anterior-
242 mente não era) e a distinguimos da sucessão subjetiva da nossa / apreensão apenas quando lhe subjaz uma regra que nos obriga a observar esta ordem das percepções antes que uma outra, que esta obrigatoriedade é até o que propriamente torna primeiro possível a representação de uma sucessão no objeto.

Temos em nós representações das quais também podemos nos tornar conscientes. Por mais extensa, exata ou pontual que esta consciência seja, trata-se sempre de representações, isto é, de determinações internas da nossa mente nesta ou naquela relação de tempo. Como chegamos, porém, ao fato de que pomos um objeto para essas representações, ou que além da sua realidade subjetiva, enquanto modificações lhe atribuimos ainda uma não sei qual realidade objetiva? Significação objetiva não pode consistir na referência uma outra representação (daquilo que se queria chamar objeto), pois do contrário se renova a pergunta: como esta representação sai de novo de si mesma e obtém significação objetiva, além da subjetiva que lhe é própria como determinação do estado da mente? Se investigamos que nova propriedade a *referência a um objeto* confere às nossas representações e que dignidade estas alcançam através disso, descobrimos que tal referência não faz senão tornar de certo modo necessária a ligação das repre-
243 sentações, submetendo-as a uma regra; e que, inversamente, só mediante / o fato de que é necessária uma certa ordem na relação de tempo das nossas representações lhes é conferida uma significação objetiva.

Na síntese dos fenômenos, o múltiplo das representações é sempre sucessivo. Ora, através disso não é de modo algum representado um objeto, porque através dessa sucessão, comum a todas as apreensões, nenhuma coisa distinguir-se-á de outra. Mas tão logo percebo ou presumo que em tal sucessão haja uma referência ao estado anterior do qual a representação resulta segundo uma regra, então algo é representado como evento ou que acontece aí, isto é, conheço um objeto que preciso pôr no tempo num certo lugar determinado e que, segundo estado anterior, não lhe pode ser conferido de outra maneira. Portanto, se percebo que alguma coisa acontece, então nesta representação está contido o fato de que algo precede, pois justamente com referência a tal o fenômeno obtém sua relação de tempo, a saber, de existir segundo um tempo precedente no qual tal fenômeno não era. Nessa relação, entretanto, este pode obter o seu lugar determinado no tempo só pelo fato de que no estado precedente é pressuposto algo ao qual ele sucede sempre, isto é, segundo uma regra. Disso resulta, efetivamente, primeiro que não posso inverter a série, nem pôr aquilo que acontece antes daquilo ao
244 qual sucede; segundo, que se o estado prece / dente é posto, tal evento determinado segue inevitável e necessariamente. Com isso acontece que em nossas representações se estabelece uma ordem na qual aquilo que é presente (na medida em que se tornou) acena a um estado precedente qualquer como um correlato, embora ainda indeterminado, deste evento que é dado. Tal correlato refere-se a este evento determinando-o como sua conseqüência e conecta esta última necessariamente consigo mesmo na série temporal.

Ora, se é uma *condição formal* de todas as percepções que o tempo anterior determine necessariamente aquele que o segue (enquanto não posso chegar ao seguinte senão mediante o precedente), então é também uma indispensável *lei da representação empírica* da série temporal que os fenômenos do tempo passado determinem toda existência do tempo subseqüente e que estes fenômenos, enquanto eventos, não ocorram senão na medida em que aqueles determinam a sua existência no tempo, isto é, a estabelecem segundo uma regra. Com efeito, *só nos fenômenos podemos conhecer empiricamente esta continuidade na interconexão dos tempos.*

A toda a experiência e à sua possibilidade pertence entendimento, e a primeira coisa que este faz para tanto não é tornar clara a representação dos objetos, mas tornar possível a representação de um objeto em geral. Ora, isto ocorre pelo fato / de ele transferir a ordem temporal aos fenômenos e sua existência 245
ao conceder a cada um deles, como sucessão, uma posição no tempo determinada a priori com respeito aos fenômenos precedentes sem a qual não concordariam com o próprio tempo que determina a priori a posição a todas as suas partes. Ora, esta determinação da posição não pode ser tomada da relação dos fenômenos com o tempo absoluto (que não é, efetivamente, um objeto da percepção), mas inversamente os fenômenos têm que determinar uns aos outros suas posições no tempo e torná-las necessárias na ordem temporal, isto é, o que sucede ou acontece tem que seguir segundo uma regra universal ao que estava contido no estado precedente. Disso resulta uma série de fenômenos que, mediante o entendimento, produz e torna necessária, na série das percepções possíveis, precisamente a mesma ordenação e interconexão contínua encontrada a priori na forma da intuição interna (o tempo), na qual todas as percepções teriam que ter o seu lugar.

Portanto, que algo acontece é uma percepção pertencente a uma experiência possível que se torna real quando encaro o fenômeno como determinado no tempo segundo a sua posição, por conseguinte como objeto que pode sempre ser encontrado segundo uma regra no contexto das percepções. A / regra, porém, 246
para determinar algo segundo a sucessão temporal é esta: a condição sob a qual segue sempre (isto é, necessariamente) o evento deve ser encontrado naquilo que precede. Portanto, o princípio de razão suficiente é o fundamento da experiência possível, a saber, do conhecimento objetivo dos fenômenos no tocante às suas relações na série sucessiva do tempo.

O argumento dessa proposição repousa apenas sobre os seguintes momentos. Para todo o conhecimento empírico requer-se a síntese do múltiplo pela capacidade de imaginação, que é sempre sucessiva; isto é, as representações sucedem-se sempre nela. Na capacidade de imaginação, porém, a sucessão não é de modo algum determinada segundo a ordem (o que deve anteceder e o que deve seguir), e a série das representações sucessivas pode ser tomada tanto regressiva como progressivamente. Todavia, se se tratar de uma síntese da apreensão (do múltiplo de um fenômeno dado), então a ordem é determinada no objeto ou, para falar mais precisamente, na apreensão há uma ordem da síntese sucessiva que determi-

na um objeto e segundo a qual algo tem necessariamente que preceder, de modo que se este é posto a outra tem necessariamente que seguir. Portanto, se a minha percepção deve conter o conhecimento de um evento, a saber, de algo que realmente acontece, então precisa ser um juízo empírico no qual se pensa que a
247 sucessão seja determinada, isto é, que tal evento pressuponha, segundo / o tempo, um outro fenômeno ao qual segue necessariamente ou segundo uma regra. Em caso contrário, se posto o antecedente o evento não sucedesse necessariamente e, eu teria que considerar a minha percepção um mero jogo subjetivo da minha imaginação, e se não obstante representasse nela algo objetivo, deveria chamá-la um puro sonho. Portanto, a relação dos fenômenos (como percepções possíveis) segundo a qual o conseqüente (o que acontece) é quanto à existência determinado necessariamente por algum antecedente, por conseguinte a relação de causa e efeito, é a condição da validade objetiva de nossos juízos empíricos com vistas à série das percepções, isto é, da verdade empírica de tais juízos e portanto da experiência. Por isso, o princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos vale também antes de todos os objetos da experiência (sob as condições da sucessão), pois ele mesmo é o fundamento da possibilidade de uma tal experiência.

Aqui, porém, se externa ainda uma dificuldade que deve ser eliminada. O princípio da conexão causal sob os fenômenos limita-se, em nossa fórmula, à série sucessiva dos mesmos já que no uso de tal princípio se descobre que ele se adapta também à concomitância dos fenômenos e que causa e efeito podem ser simultâneos. Por exemplo, no quarto há calor que não pode ser encontrado
248 ao / ar livre. Olho em torno de mim procurando a causa, e encontro uma estufa acesa. Ora, esta enquanto é causa é simultânea com o seu efeito, o calor do quarto. Portanto, segundo o tempo não há aqui série sucessiva alguma entre causa e efeito, mas ambos são simultâneos e não obstante a lei é válida. A maior parte das causas atuantes na natureza é simultânea aos seus efeitos, e a sucessão temporal dos últimos é devida somente ao fato de que a causa não pode produzir o seu efeito completo num único instante. Mas no instante em que o efeito surge pela primeira vez, é sempre simultâneo com a causalidade de sua causa, pois se esta tivesse cessado um instante antes, o efeito não teria surgido. Aqui se deve observar bem que se considera a *ordem* do tempo e não o seu *decorrer;* a relação permanece, mesmo que não tenha decorrido tempo algum. O tempo entre a causalidade da causa e o seu efeito imediato pode ser *evanescente* (causa e efeito, portanto, podem ser simultâneos), mas a relação de uma com outro continua não obstante sempre determinável segundo o tempo. Se considero causa uma esfera que se encontra sobre um travesseiro cheio e nele imprime uma covinha, então a causa é simultânea com o efeito. Distingo-os, todavia, entre si mediante a relação temporal da conexão dinâmica de ambos. Com efeito, quando deito a esfera sobre o travesseiro, então à sua figura plana sucede uma covinha;
249 se, porém, o travesseiro tem (não sei / de onde) uma covinha a isso não se segue uma esfera de chumbo.

Por isso a sucessão temporal é certamente o único critério empírico do efeito com referência a causalidade da causa que precede. O copo é a causa da água

elevar-se acima de sua superfície horizontal, se bem que ambos sejam simultâneos. Com efeito, tão logo tiro com o copo a água de um vaso maior, resulta algo, a saber, a mudança do estado horizontal que a água possuía antes, num estado côncavo que ela assume no copo.

Esta causalidade leva ao conceito de ação, esta ao conceito de força e deste modo ao conceito de substância. Já que não quero misturar a minha tarefa crítica, que se volta unicamente para as fontes do conhecimento sintético a priori, com decomposições concernentes apenas à elucidação (não à ampliação) dos conceitos, remeto a um futuro sistema da razão pura a discussão detalhada de tais conceitos; se bem que uma tal análise já se encontre em grande medida nos até agora conhecidos manuais desta espécie. Não posso, todavia, deixar intocado o critério empírico de uma substância na medida em que parece se manifestar pela permanência do fenômeno, mas melhor e mais facilmente pela ação.

/ Onde há ação, por conseguinte atividade e força, aí há também substância, 250
e unicamente nesta deve ser procurada a sede daquela fecunda fonte dos fenômenos. Isto está muito bem dito: mas quando se quer esclarecer o que se entende por substância e aí evitar o círculo vicioso, então não é tão fácil encontrar uma resposta. Como se pode a partir da ação inferir imediatamente a *permanência* do agente, que é uma característica tão essencial e peculiar da substância (phaenomenon)? No entanto, pelo que disse acima a solução da questão não contém semelhante dificuldade, conquanto seja completamente insolúvel segundo o modo comum de proceder (só analiticamente, com os nossos conceitos). A ação significa já a relação do sujeito da causalidade com o efeito. Ora, visto que todo efeito consiste naquilo que acontece, por conseguinte no mutável designado segundo o tempo da sucessão, assim o sujeito último dele é o *permanente* enquanto substrato de todo o variável, isto é, a substância. Com efeito, segundo o princípio da causalidade as ações são sempre o primeiro fundamento de toda a variação dos fenômenos e não podem, portanto, residir num sujeito que muda ele mesmo, pois do contrário seriam requeridas outras ações e um outro sujeito que determinasse esta variação. Ora, em virtude disso, como critério empírico suficiente a ação prova a substancialidade / sem que eu tenha a necessidade de primeiro 251
procurar, mediante percepções comparadas, a permanência do sujeito, o que por este caminho não poderia aliás ocorrer com o detalhamento requerido para a extensão e validade universal rigorosa do conceito. Com efeito, que o primeiro sujeito da causalidade de todo o surgir e perecer não possa ele mesmo surgir e perecer (no campo dos fenômenos), eis uma conclusão segura que deságua na necessidade empírica e na permanência na existência, por conseguinte no conceito de uma substância como fenômeno.

Quando algo acontece, então o simples surgir um objeto de investigação é já em si mesmo, sem consideração daquilo que surge. A passagem do não-ser de um estado a este estado, mesmo admitindo que este não contivesse ainda nenhuma qualidade no fenômeno, requer já por si só uma investigação. Como foi mostrado no parágrafo A, este surgir não concerne à substância (pois esta não surge), mas ao seu estado. Portanto, é simples mudança, e não origem do nada.

Se esta origem é encarada como efeito de uma causa estranha, então se chama criação. Esta não pode ser admitida entre os fenômenos como um evento na medida em que a sua simples possibilidade já suprimiria a unidade da experiência, se bem que, se olho todas as coisas não como fenômenos mas como coisas
252 em si e como objetos / do simples entendimento então mesmo sendo substâncias elas podem ser consideradas como dependentes, quanto à sua existência, de uma causa estranha. Um tal ponto de vista, acarretaria às palavras, no entanto, uma significação completamente diferente e não se adaptaria aos fenômenos enquanto objetos possíveis da experiência.

Ora, não possuímos o mínimo conceito a priori de como em geral algo possa ser mudado, de como seja possível que a um estado num instante de tempo possa suceder um estado contrário noutro instante. Para tanto é requerido o conhecimento de forças reais que só podem ser dadas empiricamente, por exemplo das forças motrizes ou, o que é indiferente, de certos fenômenos sucessivos (enquanto movimentos) que tais forças indicam. Mas a forma de toda mudança, a condição sob a qual unicamente pode ocorrer como surgir de um outro estado (seja qual for o seu conteúdo, isto é, o estado que é mudado), por conseguinte a sucessão dos próprios estados (o acontecido), pode não obstante ser ponderado a priori segundo a lei da causalidade e as condições do tempo.[40]

253 / Quando uma substância passa de um estado A a outro B, o instante de tempo do segundo estado é diferente do instante de tempo do primeiro e o segue. Do mesmo modo, enquanto realidade (no fenômeno) o segundo estado é diferente do primeiro no qual não existia tal realidade, assim como B é diferente de zero; isto é, se o estado B difere do estado A somente pela quantidade, então a mudança é um surgir de B-A, coisa que não era no estado anterior e com respeito a ele é = 0.

Pergunta-se, portanto, como uma coisa passa de um estado = A a um outro = B. Entre dois instantes há sempre um tempo, e entre dois estados sempre uma diferença, que possui uma quantidade (pois todas as partes dos fenômenos são sempre de novo quantidades). Portanto, toda passagem de um instante a outro acontece num tempo contido entre dois instantes, dos quais o primeiro determina o estado do qual a coisa procede e o segundo o estado ao qual chega. Ambos são, portanto, limites do tempo de uma mudança, por conseguinte do estado intermediário entre dois estados, e enquanto tais copertencem à mudança inteira. Ora, toda mudança tem uma causa que prova a sua causalidade durante todo tempo em que ocorre. Portanto, esta causa não produz a sua mudança de repente
254 (de uma vez ou num instante), mas / num tempo e de modo tal que, assim como o tempo cresce do instante inicial a até sua conclusão em B, também a quantidade da realidade (B-A) é produzida através de todos os graus menores contidos entre o primeiro e o último. Por isso, toda mudança só é possível através de uma ação contínua da causalidade, que enquanto é homogênea se chama um momen-

[40] Observe-se bem que não falo da mudança de certas relações em geral, mas de mudança do estado. Por isso, quando um corpo se move uniformemente, não muda absolutamente o seu estado (de movimento); muda-o, contudo, quando o seu movimento aumenta ou diminui.

to. A mudança não é constituída de momentos, mas produzida através deles como o seu efeito.

Ora, essa é a lei da continuidade de todas as mudanças, cujo fundamento é o seguinte: nem o tempo nem tampouco o fenômeno no tempo consiste de partes que sejam as menores possíveis, e não obstante em sua mudança o estado da coisa passa por todas estas partes enquanto elementos a um segundo estado. Não há *nenhuma diferença* do real no fenômeno, assim como nenhuma diferença na quantidade dos tempos, que seja *a menor* possível. Desse modo, o novo estado da realidade emerge a partir do primeiro, em que não era, através de todos os graus infinitos dela, cujas diferenças entre si são todas menores do que a diferença entre zero e A.

Não nos toca aqui saber qual a utilidade dessa proposição na pesquisa da natureza. Mas saber como é possível inteiramente a priori uma tal proposição que parece ampliar a tal ponto o nosso conhecimento da natureza, requer um exame demasiado de nossa parte, não obstante a aparência a prove real e correta e que, / portanto, a gente se possa crer dispensado de responder à pergunta de 255
como foi possível tal proposição. Com efeito, há tão inúmeras pretensões infundadas de ampliar o nosso conhecimento através da razão pura que se precisa assumir, como princípio universal, ser por isso inteiramente desconfiado e não crer ou aceitar nada semelhante, mesmo com base na mais clara prova dogmática, sem documentos que possam fornecer uma dedução meticulosa.

Todo o crescimento do conhecimento empírico e cada crescimento da percepção não é senão uma ampliação da determinação do sentido interno, isto é, uma progressão no tempo, sejam quais forem os objetos, fenômenos ou intuições puras. Esta progressão no tempo determina tudo e não é em si mesma determinada por mais nada; isto é, as suas partes são dadas só no tempo e através de sua síntese, porém não antes do tempo. Em virtude disso, toda passagem na percepção a algo que sucede no tempo é uma determinação do tempo mediante a produção desta percepção; e visto que o tempo é sempre e em todas as suas partes uma quantidade, aquela passagem é a produção de uma percepção como quantidade através de todos os graus, nenhum dos quais o menor, desde zero até o seu grau determinado. Ora, disso resulta clara a possibilidade de conhecer a priori, segundo a sua forma, uma lei das mudanças. Só anteci / pamos nossa 256
própria percepção, cuja condição formal tem certamente que poder ser conhecida a priori por residir em nós antes de todo o fenômeno dado.

Conseqüentemente, assim como o tempo contém a condição sensível a priori da possibilidade de uma progressão contínua daquilo que existe àquilo que segue, mediante a unidade da apercepção o entendimento é a condição a priori da possibilidade de uma determinação contínua de todas as posições dos fenômenos neste tempo, através da série de causas e efeitos, cujas primeiras acarretam inevitavelmente a existência dos segundos e desse modo tornam válido para todo o tempo (universalmente), por conseguinte objetivamente, o conhecimento empírico das relações de tempo.

C. Terceira analogia

Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou *comunidade*

Na medida em que podem ser percebidas no espaço como simultâneas, todas as substâncias estão em constante ação recíproca.

Prova

Coisas são *simultâneas* quando, na intuição empírica, a percepção de uma
257 pode suceder *reciprocamente* à per/cepção de outra (o que não pode acontecer na sucessão temporal dos fenômenos, como foi mostrado no segundo princípio). Assim, posso iniciar minha percepção primeiro na lua e depois na terra, ou também ao contrário primeiro na terra e depois na lua, e porque as percepções destes objetos podem suceder uma à outra reciprocamente, afirmo que existem simultaneamente. Ora, a simultaneidade é a existência do múltiplo no mesmo tempo. Entretanto, não podemos perceber o próprio tempo para do fato das coisas serem postas no mesmo tempo depreender que as percepções das mesmas podem suceder uma à outra reciprocamente. Portanto, a síntese da capacidade de imaginação indicaria na apreensão apenas uma de cada destas percepções como uma tal que está no sujeito quando a outra não está e reciprocamente, mas não que os objetos são simultâneos, isto é, que quando um é num tempo o outro também é no mesmo tempo, e que isto é necessário para que as percepções possam suceder uma às outras reciprocamente. Por conseqüência, um conceito do entendimento é exigido pela sucessão recíproca das determinações destas coisas que existem simultaneamente umas fora das outras para dizer que a sucessão recíproca das percepções está fundada no objeto e representa assim a simultaneidade como objetiva. Ora, a relação das substâncias, na qual uma contém de-
258 terminações / donde o fundamento está contido na outra, é a relação da influência e, quando esta contém reciprocamente o fundamento das determinações na outra, a relação da comunidade ou ação recíproca. A simultaneidade das substâncias no tempo não pode ser conhecida na experiência senão sob a pressuposição de uma ação recíproca das mesmas entre si; esta é, pois, também a condição da possibilidade das próprias coisas como objetos de experiência. Coisas são simultâneas na medida em que existem num só e mesmo tempo. Em que se conhece, entretanto, que são num só e mesmo tempo? Quando a ordem na síntese da apreensão deste múltiplo é indiferente, isto é, pode ir de A através de B, C, D até E ou também ao contrário, de E até A. Pois se esta ordem fosse sucessiva no tempo (na ordem que começa por A e acaba em E), seria impossível começar por E a apreensão na percepção e remontar a A, porque A pertence ao tempo passado e não pode mais ser objeto da apreensão.

Admitindo que numa multiplicidade de substâncias como fenômenos cada uma delas fosse totalmente isolada, isto é, nenhuma atuasse sobre a outra nem

reciprocamente sofreria influências da mesma então afirmo que a *simultaneidade* das mesmas não seria objeto de uma percepção / possível e que a existência 259
de uma não poderia conduzir por nenhum caminho da síntese empírica à existência da outra. Pois quando pensais que estariam separadas por um espaço totalmente vazio, então a percepção que progride de uma à outra no tempo determinaria sem dúvida sua existência mediante uma percepção ulterior, mas não poderia distinguir se o fenômeno segue objetivamente a primeira ou se lhe é antes simultâneo.

Portanto, além da simples existência tem que existir algo pelo qual A determine a B sua posição no tempo, e também ao contrário B a A, pois somente sob esta condição as substâncias mencionadas podem ser representadas empiricamente como *existindo simultaneamente*. Ora, só determina ao outro seu lugar no tempo, aquilo que é a causa dele ou de suas determinações. Portanto, toda substância precisa (já que só pode ser conseqüência com respeito a suas determinações) conter a causalidade de certas determinações nas outras e simultaneamente os efeitos da causalidade das outras em si, isto é, precisam estar em comunidade dinâmica (imediata ou mediatamente) caso a simultaneidade deva ser conhecida numa experiência possível qualquer. Ora, tudo isto é necessário no tocante aos objetos da experiência, sem o que a experiência destes mesmos objetos seria impossível. / Portanto, a todas as substâncias no fenômeno, na medida em 260
que simultâneas, é necessário estar em constante comunidade da ação recíproca umas com as outras.

A palavra comunidade tem dois sentidos em nossa língua e pode significar tanto commercium como communio. Utilizando-nos dela aqui no segundo sentido, como uma comunidade dinâmica sem a qual mesmo a local (communio spatii) jamais poderia ser conhecida empiricamente. Em nossas experiências é fácil notar que só as influências contínuas em todos os lugares do espaço podem dirigir nosso sentido de um objeto a outro, que a luz que brinca entre nosso olho e os corpos do mundo pode efetivar uma comunidade mediata entre nós e estes, provando assim a simultaneidade dos últimos, que não podemos mudar empiricamente de lugar (perceber esta mudança) sem que por toda a parte a matéria nos torne possível a percepção de nosso lugar, e que só por intermédio de sua influência recíproca a matéria pode provar sua simultaneidade e assim a coexistência dos objetos (se bem que mediatamente), mesmo dos mais remotos. Sem comunidade, toda percepção (do fenômeno no tempo) está separada das outras e a cadeia de representações empíricas, isto é, experiência, reiniciaria tudo a partir de um novo objeto / sem que a anterior pudesse ter qualquer interconexão ou estar em 261
relação de tempo com isto. Não quero refutar com isto o espaço vazio, pois ele pode sempre estar onde não chega nenhuma percepção e onde portanto não ocorre nenhum conhecimento empírico da simultaneidade; mas tal espaço de modo algum é objeto para toda nossa experiência possível.

O que vem a seguir pode servir de esclarecimento. Em nossa mente é preciso que todos os fenômenos, como contidos numa experiência possível, estejam em comunidade (communio) da apercepção, e na medida em que os objetos devem

ser representados como conectados existindo simultaneamente têm que determinar seu lugar reciprocamente num tempo e através disto perfazer um todo. Se esta comunidade subjetiva deve repousar num fundamento objetivo ou ser referida a fenômenos como substâncias, então é necessário que a percepção de um torne possível, como fundamento, a percepção do outro e assim reciprocamente, para que a sucessão, que está sempre como apreensão nas percepções, não seja atribuída aos objetos, mas que estes possam ser representados como simultaneamente existentes. Mas esta é a influência recíproca, isto é, uma comunidade real (commercium) das substâncias, sem a qual portanto a relação empírica da simultaneidade não poderia acontecer na experiência. Por este commercium os fenômenos constituem um composto (compositum reale) na medida em que estão
262 / fora uns dos outros e mesmo assim em conexão, e semelhantes composita tornam-se possíveis de diversas maneiras. As três relações dinâmicas das quais surgem todas as demais são, pois, as de inerência, conseqüência e composição.

* * *

Estas são, portanto, as três analogias da experiência. Não são senão princípios da determinação da existência dos fenômenos no tempo segundo todos os três modos das mesmas, a relação com o próprio tempo como uma quantidade (a quantidade da existência, isto é, a duração), a relação no tempo como uma série (uma após a outra), finalmente também nela como uma suma de toda a existência (simultaneamente). Esta unidade da determinação temporal é inteiramente dinâmica, isto é, o tempo não é considerado aquilo no qual a experiência determinaria imediatamente a cada existência sua posição, o que é impossível porque o tempo absoluto não é um objeto da percepção com o qual os fenômenos poderiam ser reunidos; mas a regra do entendimento, unicamente através da qual a existência dos fenômenos pode receber unidade sintética segundo relações de tempo, determina a cada um deles seu lugar no tempo, por conseguinte a priori, sendo válida para todo e qualquer tempo.

263 / Por natureza (no sentido empírico) entendemos a interconexão dos fenômenos quanto à sua existência, segundo regras necessárias, isto é, segundo leis. Portanto, há certas leis, e isto a priori, que tornam primeiro possível uma natureza; as empíricas só podem acontecer e ser encontradas por meio da experiência, e isto em conseqüência daquelas leis originárias segundo as quais a própria experiência é primeiramente possível. Nossas analogias apresentam, pois, propriamente a unidade da natureza em interconexão com todos os fenômenos sob certos exponentes, os quais nada mais expressam senão a relação do tempo (na medida em que abarca em si toda a existência) com a unidade da apercepção, a qual só pode ocorrer na síntese segundo regras. Em conjunto dizem: todos os fenômenos estão numa natureza e devem estar nela porque sem esta unidade a priori não seria possível unidade alguma de experiência, por conseguinte tampouco uma determinação dos objetos na mesma.

Mas sobre o modo de provar do qual nos utilizamos nestas leis transcenden-

tais da natureza e sobre a peculiaridade da mesma, é necessário fazer uma observação que deve ser ao mesmo tempo muito importante como prescrição para cada outra tentativa de provar a priori proposições intelectuais e ao mesmo tempo sintéticas. Se tivéssemos desejado provar estas analogias dogmaticamente, isto é, a partir de conceitos, a saber, que tudo o que existe só é / encontrado no 264
permanente, que todo o evento pressupõe no estado precedente algo ao qual sucede em virtude de uma regra, enfim que no múltiplo que é simultâneo os estados em relação uns com os outros são simultâneos segundo uma regra (estão em comunidade), então todo o esforço teria sido completamente em vão. Com efeito, de um objeto e de sua existência é absolutamente impossível ir à existência de um outro ou à sua maneira de existir mediante simples conceitos destas coisas, qualquer que seja a maneira de desmembrá-los. O que nos restou então? A possibilidade da experiência como um conhecimento no qual todos os objetos têm finalmente que poder nos ser dados caso sua representação deva ter realidade objetiva para nós. Ora, nesta terceira analogia, cuja forma essencial consiste na unidade sintética da apercepção de todos os fenômenos, encontramos condições a priori da determinação temporal universal e necessária de toda a existência no fenômeno sem a qual mesmo a determinação temporal empírica seria impossível, e encontramos regras da unidade sintética a priori mediante as quais pudemos antecipar a experiência. Na carência deste método e na ilusão de querer provar dogmaticamente proposições sintéticas recomendadas pelo uso empírico do entendimento como seus princípios, aconteceu que foi tentada uma prova do princípio da razão suficiente com muita freqüência mas sempre / em vão. Nas 265
duas analogias restantes ninguém pensou, mesmo que se as tenha utilizado tacitamente,[41] porque faltava o fio condutor das categorias, o único capaz de descobrir e tornar notada cada lacuna do entendimento, tanto nos conceitos quanto nos princípios.

4. *Os postulados do pensamento empírico em geral*

1. Aquilo que concorda com as condições formais da experiência (segundo a intuição e os conceitos) é *possível*.

/ 2. Aquilo que se interconecta com as condições materiais da experiência 266
(de sensação) é *real*.

3. Aquilo cuja interconexão com o real está determinada segundo condições gerais da experiência é (existe) *necessariamente*.

[41] A unidade do universo, no qual devem estar conectados todos os fenômenos, é manifestamente uma simples conseqüência do tacitamente admitido princípio da comunidade de todas as substâncias que são simultâneas: pois se estas fossem isoladas enquanto partes não perfariam um todo, e se a sua conexão (ação recíproca do múltiplo) já não fosse necessária em virtude da simultaneidade desta última enquanto uma simples relação ideal não se poderia inferir aquela enquanto uma relação real. Não obstante, mostramos no lugar devido que a comunidade é propriamente o fundamento da possibilidade de um conhecimento empírico da coexistência, e que portanto somente desta propriamente se retroinfere aquela como sua condição.

Elucidação

As categorias da modalidade contêm em si algo de particular: como determinação do objeto, não aumentam nem um pouco o conceito ao qual são acrescentadas como predicado, mas exprimem apenas a relação com a faculdade de conhecimento. Quando o conceito de uma coisa já é totalmente completo, ainda assim posso perguntar deste objeto se é apenas possível ou também real, ou, se o último for o caso, se é também necessário? Com isto mais nenhuma determinação é pensada no próprio objeto, mas se pergunta como este se comporta (juntamente com todas as suas determinações) frente ao entendimento e seu uso empírico, a capacidade empírica de julgar e à razão (na sua aplicação à experiência)?

Justamente por isso os princípios de modalidade não são senão explicações dos conceitos de possibilidade, realidade e necessidade em seu uso empírico, e com isto ao mesmo tempo restrições de todas as categorias ao simples uso em-
267 pírico, sem admitir ou permitir o transcendental. / Pois, se estas não devem ter uma significação simplesmente lógica e exprimir a forma do *pensamento* analiticamente, mas devem concernir a *coisas* e sua possibilidade, realidade ou necessidade, então é necessário que se voltem para a experiência possível e sua unidade sintética unicamente na qual são dados objetos do conhecimento.

O postulado da *possibilidade* das coisas exige, pois, que o conceito das mesmas concorde com as condições formais de uma experiência em geral. Mas esta, a saber, a forma objetiva da experiência em geral, contém toda a síntese exigida para o conhecimento do objeto. Um conceito que abarca em si uma síntese deve ser considerado vazio e não se refere a nenhum objeto caso esta síntese não pertença à experiência ou enquanto tomada emprestada da mesma, e então se chama *conceito empírico*, ou enquanto condição a priori sobre a qual repousa a experiência em geral (a forma da mesma), e então é um *conceito puro* que ainda assim pertence à experiência porque seu objeto só pode ser encontrado nela. Pois de onde tirar o caráter da possibilidade de um objeto, pensado a priori por um conceito sintético, senão da síntese que perfaz a forma do conhecimento empírico dos objetos? Que em tal conceito não deva estar contida nenhuma contradição
268 / é uma condição lógica necessária, mas de modo algum suficiente para a realidade objetiva do conceito, isto é, da possibilidade de um objeto tal como pensado pelo conceito. Assim, no conceito de uma figura contida em duas linhas retas não há contradição, pois os conceitos de duas linhas retas e de sua colisão não contêm negação alguma da figura; a impossibilidade não repousa no conceito em si mesmo, mas na construção do mesmo no espaço, isto é, nas condições do espaço e da determinação do mesmo, mas estas têm por sua vez sua realidade objetiva, isto é, referem-se a coisas possíveis porque contêm em si a priori a forma da experiência geral.

Mostraremos agora a utilidade e a influência difundidas deste postulado da possibilidade. Quando me represento uma coisa que é permanente de tal maneira que tudo o que aí muda pertence apenas a seu estado, só a partir de tal conceito não posso nunca conhecer que semelhante coisa é possível. Ou me represento

qualquer coisa que deve ser constituída de maneira tal que, quando posta, outra coisa a sucede sempre e inevitavelmente, e então isto pode certamente ser pensado sem contradição; mas com isso não pode ser julgado se tal propriedade (como causalidade) é encontrada numa coisa possível qualquer. Finalmente, posso representar-me diferentes coisas / (substâncias) constituídas de tal modo que o estado de uma acarreta uma conseqüência no estado da outra e isto reciprocamente; mas que semelhante relação possa ser atribuída a coisas quaisquer não pode ser absolutamente depreendido destes conceitos, os quais contêm uma síntese meramente arbitrária. Portanto, é só no fato destes conceitos expressarem as relações das percepções em toda experiência que se conhece a sua realidade objetiva, isto é, sua verdade transcendental, e isto claro que independente da experiência, mas não independente de toda referência à forma de uma experiência em geral e a unidade sintética unicamente na qual os objetos podem ser conhecidos empiricamente. 269

Mas se quiséssemos formar conceitos inteiramente novos de substâncias, de forças, de ações recíprocas com a matéria que a percepção nos fornece, sem retirar da própria experiência o exemplo de sua conexão, cairíamos em puras quimeras que não apresentam sinal algum de sua possibilidade, pois não tomamos aí como mestra a experiência nem retiramos dela estes conceitos. Semelhantes conceitos imaginários não podem adquirir o caráter de sua possibilidade como as categorias, a priori como condições das quais depende toda a experiência, mas apenas a posteriori como dados pela própria experiência, e / sua possibilidade tem que ser conhecida a posteriori e empiricamente ou então não pode sequer ser conhecida. Uma substância que estivesse permanentemente presente no espaço mas sem preenchê-lo (como aquele meio-termo entre matéria e ente intelectual que alguns quiseram introduzir), ou uma capacidade fundamental particular de nossa mente *intuir* de antemão o futuro (e não apenas inferi-lo), ou finalmente uma faculdade da mesma estar em comunidade de pensamentos com outros homens (tão distantes quanto possam estar), estes são conceitos cuja possibilidade é inteiramente sem fundamento porque não pode ser fundada na experiência nem em suas leis conhecidas, e sem ela há uma ligação arbitrária de pensamentos que, apesar de não conter nenhuma contradição, não pode reivindicar realidade objetiva nem tampouco, por conseguinte, a possibilidade de um objeto tal como o queremos pensar aqui. No que tange à realidade, pode-se dizer que é impossível conceber uma tal realidade in concreto sem recorrer à ajuda da experiência, pois só pode referir-se à sensação enquanto matéria de experiência e não à forma da relação com a qual poderíamos sempre jogar com ficções. 270

Mas deixo de lado tudo aquilo cuja possibilidade só pode ser tomada da realidade na experiência e pondero apenas a possibilidade das coisas mediante conceitos a priori, dos quais continuo a / afirmar que não podem ocorrer a partir de tais conceitos por si sós, mas sempre só como condições formais e objetivas de uma experiência em geral. 271

Parece, é verdade, que a possibilidade de um triângulo pode ser conhecida a partir de seu conceito em si mesmo (que é certamente independente da experiên-

cia), pois é certo que podemos dar-lhe inteiramente a priori um objeto, isto é, construí-lo. Mas como isto é apenas a forma do objeto, ele permaneceria sempre apenas um produto da imaginação e a possibilidade do objeto deste produto ficaria duvidosa porque exigiria outra coisa, a saber, que esta figura fosse pensada apenas sob condições sobre as quais repousam todos os objetos da experiência. Ora, é somente porque o espaço é uma condição formal a priori das experiências exteriores que a síntese figurativa, pela qual construímos um triângulo na imaginação, é inteiramente idêntica àquela que exercemos na apreensão de um fenômeno para fazermos disso um conceito de experiência, que nos é possível conectar com este conceito a representação da possibilidade de uma tal coisa. E assim a possibilidade de quantidades contínuas e mesmo de quantidades em geral, pois que os conceitos disto são todos sintéticos, jamais é clara a partir dos próprios
272 conceitos, mas primeiro a partir deles enquanto / condições formais da determinação dos objetos na experiência em geral; e onde mais se poderia pretender procurar objetos que correspondessem aos conceitos senão na experiência, unicamente pela qual nos são dados os objetos? Sem recorrer anteriormente à própria experiência, podemos todavia conhecer e caracterizar a possibilidade das coisas simplesmente com referência às condições formais sob as quais qualquer coisa em geral é determinada como objeto na experiência, por conseguinte inteiramente a priori, mas sempre apenas com referência à mesma e dentro de seus limites.

O postulado para conhecer a *realidade* das coisas exige *percepção*, por conseguinte sensação da qual se é consciente, e isto não imediatamente do próprio objeto cuja existência deve ser conhecida, mas sim a interconexão do mesmo com qualquer percepção real segundo as analogias da experiência, as quais expõem toda a conexão real numa experiência em geral.

No *simples conceito* de uma coisa não pode ser encontrado nenhum caráter de sua existência. Com efeito, mesmo que este conceito seja totalmente completo de maneira que não falte nem o mínimo para pensar uma coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso, mas apenas com a pergunta: se tal coisa nos é dada de maneira que a percepção
273 da mesma possa em todo caso preceder o / conceito. Com efeito, o fato do conceito preceder a percepção significa sua simples possibilidade; porém a percepção que fornece a matéria para o conceito é o único caráter da realidade. Mas também antes da percepção da coisa, por conseqüência *comparativamente* a priori, se pode conhecer a existência da mesma quando pelo menos se interconecta com algumas percepções segundo os princípios da conexão empírica das mesmas (as analogias). Pois só então a existência da coisa se interconecta com nossas percepções numa experiência possível e podemos, seguindo o fio condutor daquelas analogias, chegar de nossa percepção real à coisa na série de percepções possíveis. É assim que pela percepção da limalha de ferro ralado, conhecemos a existência de uma matéria magnética que pervade todos os corpos, embora uma percepção imediata desta matéria nos seja impossível pela constituição de nossos órgãos. Com efeito, segundo as leis da sensibilidade e segundo o contexto de nossas percepções, numa experiência também tropeçaríamos na intuição imedia-

ta empírica da mesma se nossos sentidos fossem mais sutis, mas sua grosseria não diz respeito à forma da experiência possível em geral. Portanto, aonde alcança a percepção e o que dela depende segundo leis empíricas, até lá chega também nosso conhecimento da existência das coisas. Se não começarmos da experiência ou se / não procedermos segundo leis da interconexão empírica dos fenômenos, 274
nos vangloriamos em vão de querer adivinhar ou procurar a existência de qualquer coisa. Mas o *idealismo* faz uma poderosa objeção a estas regras para provar mediatamente a existência e é naturalmente aqui que se faz necessária a refutação do mesmo.

* * *

REFUTAÇÃO DO IDEALISMO

O idealismo (entendo aqui o *material*) é a teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* ou *falsa* e *impossível:* o *primeiro* é o idealismo problemático de *Descartes,* que declara indubitável apenas uma afirmação empírica (assertio), a saber, *eu sou;* o *segundo* é o idealismo *dogmático* de *Berkeley* que declara o espaço, com todas as coisas às quais adere como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e por isso mesmo também considera as coisas no espaço como simples ficções. O idealismo dogmático é inevitável quando se encara o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si mesmas; com efeito, assim junto com tudo ao qual serve de condição ele é um não-ser. Mas afastamos o fundamento deste idealismo na estética transcendental. O idealismo problemático, que não afirma nada a respeito disto, mas / alega apenas a incapacidade em mediante 275
experiência imediata provar uma existência fora da nossa, é *racional* e está de acordo com uma maneira filosófica de pensar bastante meticulosa, a saber, não permitir juízo decisivo algum sem que antes tenha sido encontrada uma prova suficiente. A prova exigida tem portanto que pôr à mostra que das coisas externas possuímos também *experiência* e não só *imaginação,* o que com certeza não poderá acontecer senão quando pudermos provar que mesmo nossa experiência *interna,* indubitável para *Descartes,* só é possível pressupondo uma experiência *externa.*

Teorema

A simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim.

Prova

Estou consciente de minha existência como determinada no tempo. Toda a determinação temporal pressupõe algo *permanente* na percepção. Mas este per-

manente não pode ser algo em mim, pois precisamente minha existência no tempo pode ser pela primeira vez determinada por este permanente.[42] Portanto, a percepção deste permanente só é possível por uma *coisa* fora de mim e não pela mera *representação* de uma coisa fora de mim. Por conseqüência, a determinação de minha existência no tempo só é possível por meio da existência de coisas
276 reais que / percebo fora de mim. Ora, a consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade desta determinação temporal, logo também está necessariamente ligada à existência das coisas fora de mim como condição da determinação temporal, isto é, a consciência de minha própria existência é simultaneamente uma consciência imediata da existência de outras coisas fora de mim.

Observação 1. Na prova precedente, notar-se-á que o jogo do idealismo voltou-se contra ele mesmo com muita razão. Este admitia que a única experiência imediata é a interna e a partir dela apenas *inferimos* coisas externas, mas isto só de maneira incerta como em todos os casos em que a partir de efeitos dados se infere causas *determinadas*, pois em nós mesmos pode residir a causa das representações que atribuímos, talvez erroneamente, às coisas externas. Só que
277 aqui é provado que a experiência externa é propriamente imediata,[43] que só / por seu intermédio é possível não a consciência de nossa própria existência, mas a determinação da mesma no tempo, isto é, experiência interna. Seguramente a representação *eu sou*, que expressa a consciência que pode acompanhar todo o pensamento, é o que contém imediatamente em si a existência de um sujeito, mas ainda nenhum *conhecimento* do mesmo, portanto também não algum empírico, isto é, experiência; com efeito, além do pensamento de algo existente, para isto é necessária intuição e aqui interna no tocante à qual, isto é, ao tempo, tem que ser determinado o sujeito, para o que são perfeitamente exigidos objetos externos de tal maneira que, por conseqüência, a própria experiência interna só é possível mediatamente e por meio da externa.

Observação 2. Com isto concorda inteiramente todo o uso experimental de nossa faculdade de conhecimento em determinação do tempo. Não só pelo fato de podermos perceber toda a determinação de tempo apenas pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao permanente no espaço (por
278 exemplo, o movimento do sol com / vistas aos objetos da terra) não temos mesmo nada de permanente que pudéssemos pôr como intuição sob o conceito de uma substância a não ser simplesmente a *matéria* e mesmo esta permanência não é tirada da experiência externa, mas esta permanência é pressuposta a priori como

[42] Cf. as modificações desta passagem sugeridas por Kant no prefácio à segunda edição da Crítica da Razão Pura, nota 12. (N. dos T.)

[43] A consciência *imediata* da existência de coisas externas não é pressuposta, mas provada no presente teorema, quer nos demos conta ou não da possibilidade dessa consciência. A questão acerca desta possibilidade seria de saber se possuímos só um sentido interno mas nenhum externo, e sim apenas uma imaginação externa. Por outro lado, é claro que para sequer nos imaginarmos algo como externo, isto é, para apresentar
277 este algo ao sentido na intuição, / é preciso que já tenhamos um sentido externo e que mediante tal temos que distinguir imediatamente entre a simples receptividade de uma intuição externa e a espontaneidade que caracteriza toda imaginação. Com efeito, o simples imaginar-se um sentido externo anularia mesmo a faculdade de intuição, a qual deve ser determinada pela capacidade de imaginação.

condição necessária de toda a determinação temporal, por conseguinte também como determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência pela existência de coisas externas. A consciência de mim mesmo na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação meramente *intelectual* da espontaneidade de um sujeito pensante. Por isso, este *eu* tampouco tem o mínimo predicado da intuição que, enquanto *permanente*, pudesse servir de correlato à determinação temporal no sentido interno, tal como a *impenetrabilidade* serve à matéria enquanto intuição *empírica*.

Observação 3. Do fato de ser exigida a existência de objetos externos para a possibilidade de uma consciência determinada de nós mesmos, não resulta que toda representação intuitiva de coisas externas contenha simultaneamente a existência das mesmas, pois aquela pode muito bem ser o simples efeito da capacidade de imaginação (tanto em sonhos como na loucura); ela o é, porém, apenas pela reprodução de antigas percepções externas que, como foi mostrado, só são possíveis pela realidade de objetos externos. Aqui deveria ter sido apenas provado que a experiência interna em geral só / é possível pela experiência externa 279
em geral. Quanto a saber se esta ou aquela pretensa experiência não é simples imaginação, é o que é necessário descobrir segundo suas determinações particulares e pelo seu acordo com os critérios de toda a experiência real.

* * *

Finalmente, no que concerne ao terceiro postulado, se refere à necessidade material na existência e não à necessidade simplesmente formal e lógica em conexão dos conceitos. Ora, como nenhuma existência dos objetos dos sentidos pode ser conhecida inteiramente a priori, mas sim comparativamente a priori relativamente a uma outra existência já dada, e como todavia só se pode chegar sempre apenas àquela existência que precisa estar contida em algum lugar no contexto da experiência da qual a percepção dada é uma parte; assim, a necessidade da existência nunca pode ser conhecida a partir de conceitos, mas sempre a partir da conexão com aquilo que é percebido segundo leis universais da experiência. Aqui não há, pois, nenhuma existência que pudesse ser conhecida como necessária sob a condição de outros fenômenos dados, a não ser a existência de efeitos a partir de causas dadas segundo leis da causalidade. Podemos, portanto, conhecer a necessidade não da existência das coisas (substâncias), mas de seu estado, e / isto a partir de outros estados dados na percepção segundo leis empíricas 280
da causalidade. Daqui se segue que o critério da necessidade está unicamente na lei da experiência possível, que tudo o que acontece é determinado a priori por sua causa no fenômeno. Assim, conhecemos somente a necessidade dos *efeitos* na natureza cujas causas nos são dadas, e o sinal da necessidade na existência não alcança além do campo da experiência possível e mesmo neste não vale para a existência das coisas como substâncias, pois nunca podem ser encarados como efeitos empíricos ou algo que acontece e surge. A necessidade refere-se, portanto, apenas às relações dos fenômenos segundo a lei dinâmica da causalida-

de e à possibilidade nela fundada de a partir de uma dada existência qualquer (de uma causa) inferir a priori uma outra existência (do efeito). Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; este é um princípio que submete a mudança no mundo a uma lei, isto é, a uma regra da existência necessária sem a qual nem mesmo a natureza ocorreria. É por isso que a proposição: nada acontece por cego acaso (in mundo non datur casus), é uma proposição a priori da natureza, da mesma forma que: nenhuma necessidade na natureza é cega, mas condicionada, por conseguinte necessidade inteligível (non datur fatum). Ambas são / leis pelas quais o jogo das mudanças é submetido a uma natureza das coisas (como fenômenos) ou, o que é o mesmo, à unidade do entendimento unicamente no qual podem pertencer a uma experiência como à unidade sintética dos fenômenos. Estes dois princípios pertencem aos dinâmicos. O primeiro é propriamente uma conseqüência do princípio de causalidade (entre as analogias da experiência). O segundo pertence aos princípios da modalidade, que à determinação causal ainda acrescenta o conceito de necessidade, mas que está sob uma regra do entendimento. Na série dos fenômenos (mudanças), o princípio da continuidade proibiu todo o salto (in mundo non datur/saltus), mas no conjunto de todas as intuições empíricas no espaço também toda a lacuna ou hiato entre dois fenômenos (non datur hiatus); com efeito, assim se pode expressar a proposição: na experiência não pode entrar nada que demonstre um vacum, nem sequer que o permita como uma parte da síntese empírica. Pois no que diz respeito ao vazio que se pode pensar fora do campo da experiência possível (do mundo), não pertence à jurisdição do simples entendimento, o qual só decide sobre as questões que concernem à utilização de fenômenos dados para o conhecimento empírico, e é uma tarefa para a razão idealista que ainda vai além da esfera de uma experiência possível / e quer julgar a respeito do que a circunda e limita; tem, portanto, que ser examinado na dialética transcendental. Segundo sua ordem, estas quatro proposições (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum) poderiam ser representadas facilmente, assim como todos os princípios de origem transcendental conforme a ordem das categorias e demonstrar a cada uma sua posição, só que o leitor experimentado fará isto por si só ou descobrirá com facilidade o fio condutor para tal. Estas proposições unem-se unicamente com o intuito de impedir na síntese empírica tudo o que pudesse causar quebra ou dano ao entendimento e à interconexão contínua de todos os fenômenos, isto é, da unidade de seus conceitos. Pois é somente nele que se torna possível a unidade da experiência, na qual todas as percepções precisam ter suas posições.

Quanto a saber se o campo de possibilidade é maior que o campo que contém todo o real, e se este por sua vez é maior que a multitude daquilo que é necessário, são questões delicadas de solução sintética, mas que também caem sob a jurisdição da razão; com efeito, querem significar o seguinte: se todas as coisas enquanto fenômenos pertencem todas ao conjunto e ao contexto de uma única experiência da qual cada percepção dada é uma parte, que portanto não pode ser ligada a nenhum outro / fenômeno, ou se minhas percepções podem pertencer a mais de uma experiência possível (em sua interconexão universal).

O entendimento fornece a priori à experiência em geral apenas a regra segundo as condições subjetivas e formais tanto da sensibilidade como da apercepção, que a tornam unicamente possível. Outras formas da intuição (como espaço e tempo) bem como outras formas do entendimento (como a discursiva do pensamento ou o conhecimento por conceitos), embora possíveis, não podemos de modo algum pensá-las ou torná-las compreensíveis, mas se o pudéssemos não pertenceriam à experiência como único conhecimento no qual objetos nos são dados. Se podem ocorrer outras percepções do que em geral as que pertencem a toda nossa experiência possível, e portanto campo completamente diferente da matéria, isto não pode ser decidido pelo entendimento, ele só tem a ver com a síntese do que é dado. Além disso, salta aos olhos a miséria de nossas conclusões costumeiras pelas quais produzimos um grande reino da possibilidade do qual todo o real (todo o objeto da experiência) é apenas uma pequena parte. Todo o real é possível; segundo as regras lógicas da conversão, disso segue-se naturalmente a proposição meramente particular: alguma coisa possível é real, o que parece significar / tanto quanto: muita coisa, que não é real, é possível. Parece, é verda- 284
de, que se poderia assim colocar o número do possível além do do real, porque algo deve ser acrescentado àquele para constituir este. Só que não conheço esta adição ao possível. Com efeito, o que devesse ser ainda acrescentado além do possível seria impossível. Fora da concordância com as condições formais da experiência, ao meu entendimento pode ser acrescentado somente algo, a saber, a conexão com uma percepção qualquer; mas o que com ela é conectado segundo leis empíricas é real, embora não seja percebido imediatamente. Mas que na interconexão completa com o que me é dado na percepção seja possível uma outra série de fenômenos, por conseguinte mais que uma experiência única que tudo abarca, é o que não se pode inferir a partir do que é dado e ainda menos sem que qualquer coisa seja dada, pois nada pode ser pensado em parte alguma sem matéria. O que só é possível sob condições que são elas mesmas meramente possíveis não o é *sob todos os pontos de vista*. Assim surge uma pergunta quando se quer saber se a possibilidade das coisas se estende além do que a experiência pode alcançar.

Mencionei esta pergunta apenas para não deixar nenhuma lacuna naquilo que, segundo a opinião / comum, pertence aos conceitos do entendimento. Na 285
verdade, porém, a possibilidade absoluta (válida em todos os sentidos) não é um simples conceito do entendimento e não pode de modo algum ser de uso empírico, mas pertence unicamente à razão que ultrapassa todo o uso empírico possível do entendimento. Assim, temos que nos contentar aqui com uma observação meramente crítica, deixando a coisa na obscuridade até um procedimento futuro satisfatório.

Como quero concluir agora este quarto número e com ele ao mesmo tempo o sistema de todos os princípios do entendimento puro, preciso indicar a razão pela qual denominei os princípios da modalidade justamente postulados. Não quero tomar esta expressão no sentido que lhe deram alguns autores filosóficos modernos contra o sentido dos matemáticos aos quais pertence na verdade, a

saber, que postular deve significar tanto quanto fazer uma proposição passar por imediatamente certa sem justificação nem prova; pois se devemos conceder que proposições sintéticas, por evidentes que sejam, possam sem dedução e sob as vistas de sua própria exigência comportar uma adesão absoluta, toda a crítica do entendimento estaria perdida e, como não há falta de pretensões audazes às
286 quais não se nega nem a fé comum (que não é, porém, carta de / fiança), nosso entendimento estará aberto a todas as opiniões sem poder recusar seu assentimento às sentenças que, embora ilegítimas, exigirão ser admitidas exatamente com o mesmo tom de confiança que os axiomas reais. Portanto, quando uma determinação a priori é acrescentada sinteticamente ao conceito de uma coisa, é irremissivelmente necessário juntar a uma tal proposição senão uma prova, pelo menos uma dedução da legitimidade de sua afirmação.

Os princípios da modalidade não são objetivamente sintéticos porque os predicados de possibilidade, realidade e necessidade não aumentam nem um pouco o conceito do qual são ditos pelo fato de ainda acrescentarem algo à representação do objeto. Mas como são não obstante sempre sintéticos, o são apenas subjetivamente, isto é, ao conceito de uma coisa (real) da qual do contrário nada dizem, juntam a capacidade de conhecimento onde tem a sua origem e seu lugar, de modo que se apenas está em conexão com as condições formais da experiência no entendimento, seu objeto se chama possível; se está em interconexão com a percepção (sensação como matéria dos sentidos) e determinado pela mesma mediante o entendimento, então o objeto é real; se é determinado pela interconexão das percepções segundo conceitos, então o / objeto se chama necessário.
287 Portanto, os princípios da modalidade não dizem de um conceito outra coisa senão a ação da faculdade de conhecimento pela qual é produzido. Ora, na Matemática um postulado significa uma proposição prática que contém apenas a síntese pela qual primeiro nos damos um objeto e produzimos seu conceito, por exemplo, a partir de um ponto numa superfície descrever um círculo com uma linha dada, e tal proposição não pode ser provada porque o procedimento que exige é justamente aquele pelo qual produzimos primeiro o conceito de uma tal figura. De acordo com isto, podemos postular com os mesmos direitos os princípios da modalidade, pois não aumentam[44] seu conceito das coisas em geral, mas indicam apenas a maneira como é ligado à capacidade de conhecimento.

288 / NOTA GERAL ACERCA DO SISTEMA DOS PRINCÍPIOS

É algo digno de nota o fato de não podermos perceber nenhuma coisa segundo a simples categoria, mas de precisarmos ter sempre em mãos uma intuição para pôr em evidência a realidade objetiva do conceito puro do entendimento. Tome-se por exemplo as categorias da relação. A partir de simples conceitos

[44] Mediante a *realidade* de uma coisa certamente ponho mais do que a possibilidade, mas não *na coisa*, pois esta jamais pode conter na realidade mais do que estava contido na sua possibilidade completa. No entanto, visto que a possibilidade era simplesmente uma posição da coisa com referência ao entendimento (ao seu uso empírico), a realidade é ao mesmo tempo uma conexão da coisa com a percepção.

não se pode absolutamente compreender: 1) como algo só pode existir como *sujeito*, não como uma simples determinação de outras coisas, isto é, ser *substância;* 2) como pelo fato de algo ser outra coisa também tenha que ser, por conseguinte como algo em geral pode ser causa; 3) como, quando diversas coisas existem, do fato de uma delas existir segue-se algo para as restantes e assim reciprocamente, e como deste modo pode realizar-se uma comunidade de substâncias. A mesma coisa vale também para as demais categorias, por exemplo como uma coisa pode ser idêntica a muitas outras, isto é, ser uma quantidade. Enquanto faltar a intuição, não se saberá se se pensa um objeto mediante as categorias e se mesmo um objeto qualquer pode convir-lhes de algum modo, e assim fica comprovado que elas não são por si absolutamente um *conhecimento*, mas simples *formas de pensamento* para de intuições dadas formar conhecimentos. — / Justamente por isso, a partir de simples categorias também não se pode constituir nenhuma proposição sintética. 289 Por exemplo, em toda a existência há substância, isto é, algo que pode existir somente como sujeito e não como simples predicado; ou cada coisa é um quantum, etc., onde nada há que nos pudesse servir para ir além de um conceito dado e conectar um outro com ele. Por isso, nunca foi possível provar uma proposição sintética a partir de simples conceitos puros do entendimento, por exemplo a proposição: tudo que existe contingentemente tem uma causa. Não se pode nunca ir além de provar que, sem esta referência, *não concebemos* de modo algum a existência do contingente, isto é, não poderíamos conhecer a priori pelo entendimento a existência de uma tal coisa; daí não se segue, porém que ela seja também a condição da possibilidade das próprias coisas. Assim, se queremos reportar-nos à nossa prova do princípio da causalidade, notaremos que só o pudemos provar para objetos da experiência possível: tudo que acontece (todo evento) pressupõe uma causa e de tal maneira que só o podemos provar como princípio da possibilidade da experiência, por conseguinte do *conhecimento* de um objeto dado na *intuição empírica*, e não a partir de simples conceitos. Não obstante, não se pode negar que a proposição: todo o contingente tem que ter uma causa, é claramente evidente a cada um a partir de simples con / ceitos; mas o conceito de contingente é de tal maneira constituído que contém não a categoria da modalidade (como algo cujo não-ser pode 290 *ser pensado)* mas a da relação (como algo que só pode existir enquanto conseqüência de outro), e aqui há certamente uma proposição idêntica: o que só pode existir como conseqüência tem sua causa. De fato, quando devemos dar exemplos da existência contingente servimo-nos sempre de *mudanças* e não simplesmente da possibilidade do *pensamento do contrário*.[45] Mudança, porém, é evento que,

[45] O não-ser da matéria pode ser facilmente pensado, mas os antigos de modo algum inferiram dessa possibilidade a sua contingência. Por si só a alternância entre o ser e o não-ser de um estado de uma coisa, em que consiste toda a mudança, não prova absolutamente a contingência deste estado como que a partir da realidade do seu contrário. Por exemplo, o repouso de um corpo que sucede ao movimento não prova ainda a contingência do seu movimento pelo fato do repouso ser o contrário do movimento. Com efeito, este contrário é contraposto aqui ao outro apenas logicamente e não realiter. Para provar a contingência do movimento do corpo, ter-se-ia que provar que no instante precedente, ao invés de estar em movimento, fosse possível que o corpo estivesse *então* em repouso, e não que o estivesse *posteriormente*: neste último caso, efetivamente, ambos os contrários podem muitíssimo bem coexistir.

291 / enquanto tal, só é possível mediante uma causa: o não ser de um tal evento é, portanto, por si possível. Assim se reconhece a contingência pelo fato de que algo só pode existir como efeito de uma causa; se em conseqüência disso uma coisa é admitida como contingente, então dizer que possui uma causa é uma proposição analítica.

Mais digno de nota ainda é o fato de que, para compreender a possibilidade das coisas segundo as categorias e portanto evidenciar a *realidade objetiva* destas, necessitamos não simplesmente intuições, mas inclusive sempre intuições externas. Se, por exemplo, tomamos os conceitos puros da *relação*, descobrimos o seguinte: em primeiro lugar, para fornecer na intuição algo permanente que corresponda ao conceito de substância (e para demonstrar através disso a realidade objetiva deste conceito) necessitamos uma intuição no espaço (da matéria) porque unicamente o espaço é permanente, ao passo que o tempo, portanto tudo o que está no sentido interno, flui constantemente. Em segundo lugar, para apresentar a *mudança* como intuição correspondente ao conceito de *causalidade* temos que tomar por exemplo o movimento como mudança no espaço, até mesmo unicamente assim podemos tornar intuível para nós as mudanças cuja possibilidade nenhum entendimento puro pode compreender. Mudança é ligação, na existência de uma só e mesma coisa, de determinações opostas contraditoriamente
292 entre si. Ora, o modo como é possível que de um / estado dado de uma coisa siga-se o estado contrário da mesma não só nenhuma razão pode tornar compreensível para si mesma sem exemplos, mas nem sequer tornar inteligível sem intuição. Esta intuição é a do movimento de um ponto no espaço cuja existência em diversos lugares (enquanto sucessão de determinações contrapostas) unicamente nos torna primeiro intuível a mudança. Com efeito, para fazer depois com que mesmo mudanças internas se nos tornem pensáveis, temos que tornar concebível figuradamente o tempo como forma do sentido interno mediante uma linha, e a mudança interna mediante o traçar desta linha (movimento), por conseguinte a existência sucessiva de nós mesmos em diversos estados mediante a intuição externa. O verdadeiro fundamento disto é que toda mudança, mesmo para ser percebida meramente enquanto tal, pressupõe algo permanente na intuição, embora no sentido interno não seja encontrada absolutamente nenhuma intuição permanente. — Finalmente, segundo a sua possibilidade a categoria da *comunidade* não pode absolutamente ser compreendida pela simples razão, e portanto a realidade objetiva desse conceito não pode ser conhecida sem intuição, e, aliás, externa no espaço. Pois como se pode pensar a possibilidade de que, se existem mais substâncias, da existência de uma possa derivar algo (como efeito) para a existência de outra e vice-versa, e que portanto pelo fato de haver algo na
293 primeira também nas / outras tem que haver algo que não pode ser entendido unicamente a partir da existência destas? Pois isto é requerido para a comunidade e não é absolutamente compreensível em meio a coisas que se isolam cada uma inteiramente mediante sua subsistência. Por isso *Leibniz*, ao atribuir uma comunidade às substâncias do mundo, tal como unicamente o entendimento as pensa, precisou da mediação de uma divindade, pois a partir apenas da sua exis-

tência elas lhe parecem, com direito, incompreensíveis. Todavia, podemos muito bem nos tornar concebível a possibilidade da comunidade (das substâncias como fenômenos) se a representamos a nós mesmos no espaço, portanto na intuição externa. Com efeito, a priori o espaço contém já em si relações formais externas como condições da possibilidade das relações reais (de ação e reação, portanto da comunidade). — Do mesmo modo, pode ser facilmente demonstrado que a possibilidade das coisas como quantidades, e portanto a realidade objetiva da categoria da quantidade, também só pode ser exposta na intuição externa, e só mediante ela igualmente pode ser aplicada ao sentido interno. No entanto, para não ser prolixo devo deixar os exemplos correspondentes para a reflexão do leitor.

Esta inteira observação é de grande importância não só para confirmar nossa precedente refutação do idealismo, mas muito mais ainda, caso se trate do *autoconhecimento* a partir da simples consciência interna / e da determinação 294
de nossa natureza sem a ajuda de intuições sensíveis externas, para nos indicar os limites da possibilidade de um tal conhecimento.

A última conclusão desta inteira seção é, portanto, a seguinte: todos os princípios do entendimento puro não são senão princípios a priori da possibilidade da experiência, e unicamente a esta se referem também todas as proposições sintéticas a priori, até mesmo a sua possibilidade se funda totalmente sobre esta referência.

SEÇÃO TERCEIRA DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL DA CAPACIDADE DE JULGAR (OU ANALÍTICA DOS PRINCÍPIOS)

DO FUNDAMENTO DA DISTINÇÃO DE TODOS OS OBJETOS EM GERAL EM PHAENOMENA E NOUMENA

Agora não somente percorremos o domínio do entendimento puro, examinando cuidadosamente cada parte dele, mas também o medimos e determinamos o lugar de cada coisa nele. Este domínio, porém, é uma ilha fechada pela natureza mesma dentro de limites imutáveis. É a terra da verdade (um nome sedutor), / circundada por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira sede da 295
ilusão, onde nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se dão a falsa impressão de novas terras e, enquanto enganam com vãs esperanças o navegador errante a procura de novas descobertas, envolvem-no em aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tampouco levá-las a termo. Entretanto, antes de arriscarmo-nos a esse mar para explorá-lo em toda a sua amplidão, e de assegurarmo-nos se se pode esperar encontrar aí alguma coisa, será útil lançar ainda antes um olhar sobre o mapa da terra que precisamente queremos deixar, para

perguntar, primeiro, se não poderíamos porventura contentar-nos com o que ela contém, ou também se não teríamos que contentar-nos com isso por necessidade, no caso em que em parte alguma fosse encontrado um terreno sobre o qual pudéssemos edificar; segundo, sob que título possuímos essa terra e podemos considerar-nos assegurados contra todas as pretensões hostis. Se bem que já respondemos suficientemente a essas questões no curso da Analítica, uma recapitulação sumária das suas soluções pode fortalecer a convicção, enquanto reúne em um ponto os momentos da mesma.

Vimos, com efeito, que tudo o que o entendimento tira de si mesmo, sem o tomar emprestado da experiência, não o possui para nenhum outro fim, a não
296 ser unicamente para o uso da experiência. Os / princípios do entendimento puro, quer sejam constitutivos a priori (como os matemáticos) quer simplesmente regulativos (como os dinâmicos), não contêm outra coisa senão, por assim dizer, o esquema puro para a experiência possível; esta, com efeito, recebe a sua unidade somente da unidade sintética, que o entendimento confere originária e espontaneamente à síntese da capacidade de imaginação, em relação com a apercepção, e com a qual os fenômenos, enquanto dados para um conhecimento possível, devem já estar a priori em relação e concordância. Se bem que estas regras do entendimento sejam não somente verdadeiras a priori, mas mesmo a fonte de toda a verdade — isto é, da concordância do nosso conhecimento com objetos, em virtude de possuírem o fundamento da possibilidade da experiência, como conjunto de todo o conhecimento, em que possam ser dados objetos — assim não nos parece bastar expor simplesmente o que é verdadeiro, mas também o que se deseja saber. Portanto, se através desta investigação crítica não aprendemos nada mais do que teríamos espontaneamente aplicado no uso simplesmente empírico do entendimento mesmo sem pesquisa tão sutil, então parece que a vantagem tirada dela não mereça a despesa e o aparato. Na verdade, a isso pode-se responder que nenhuma curiosidade é mais prejudicial à ampliação do nosso
297 conhecimento do que aquela que quer saber sempre de antemão a utilidade, / antes que alguém se empenhe na investigação e antes ainda que alguém possa formar um conceito mínimo dessa utilidade, mesmo que ela lhe fosse posta diante dos olhos. Há, não obstante, uma vantagem capaz de fazer-se compreensível e ao mesmo tempo atraente, inclusive para o aprendiz mais lento e obstinado de tal investigação transcendental, a saber, que o entendimento que se ocupa unicamente com o seu uso empírico e não reflete sobre as fontes do seu próprio conhecimento pode muito bem progredir, mas uma coisa não pode absolutamente realizar, ou seja, determinar para si mesmo os limites do seu uso e saber o que pode situar-se dentro ou fora de sua esfera total. Para isso, com efeito, são requeridas justamente as profundas investigações que estabelecemos. Se o entendimento não pode, porém, distinguir se determinadas questões encontram-se ou não em seu horizonte, então ele jamais está seguro das suas pretensões e da sua posse, mas deve somente esperar para si reiteradas e humilhantes repreensões, se ultrapassa incessantemente os limites de sua área (como é inevitável) e perde-se em ilusões e quimeras.

Portanto, a proposição, que o entendimento só pode fazer dos seus princípios a priori ou de todos os seus conceitos um uso empírico e jamais um uso transcendental, quando pode ser conhecida com convicção conduz a importantes conseqüências. / O uso transcendental de um conceito, em qualquer princípio, 298
consiste no fato de ser referido a coisas *em geral e em si mesmas;* o uso empírico, porém, consiste em ser referido meramente a *fenômenos,* isto é, a objetos de uma *experiência* possível. Que, em todo caso, apenas o último possa ocorrer, vê-se do que se segue. Para todo conceito requer-se, em primeiro lugar, a forma lógica, de um conceito (do pensamento) em geral e, em segundo lugar, também a possibilidade de dar-lhe um objeto ao qual se refira. Sem esse objeto, o conceito não possui nenhum sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, se bem que possa sempre conter a função lógica de fazer de eventuais dados um conceito. Ora, o objeto não pode ser dado a um conceito de outro modo a não ser na intuição, e embora uma intuição pura seja possível a priori ainda antes do objeto, ela mesma também só pode obter o seu objeto, por conseguinte a validez objetiva, mediante a intuição empírica, da qual é a simples forma. Portanto, todos os conceitos, e com eles todos os princípios — não obstante possam também ser possíveis a priori — referem-se a intuições empíricas, isto é, a dados para a experiência possível. Sem isso, não possuem absolutamente nenhuma validez objetiva, mas são um simples jogo, seja da capacidade de imaginação, seja do entendimento, com as suas respectivas representações. Tomem-se como exemplo / apenas 299
os conceitos da Matemática e, na verdade, em primeiro lugar, nas suas intuições puras. O espaço tem três dimensões, entre dois pontos pode haver só uma linha reta etc. Se bem que todos estes princípios, e a representação do objeto com o qual aquela ciência se ocupa, sejam produzidos inteiramente a priori na mente, não significariam absolutamente nada se não pudéssemos sempre mostrar a sua significação nos fenômenos (objetos empíricos). Por isso se requer também *tornar sensível* um conceito abstrato, isto é, mostrar na intuição o objeto correspondente a ele, porque, sem isso, o conceito permaneceria (como se diz) privado de *sentido,* isto é, de significação. A Matemática preenche este requisito pela construção da figura, que é um fenômeno presente nos sentidos (se bem que, na verdade, realizado de modo a priori). Na mesma ciência, o conceito de magnitude procura seu apoio e sentido no número, este, porém, nos dedos, nos corais das tábuas de calcular ou nos traços e pontos postos diante dos olhos. O conceito permanece sempre produzido a priori, em conjunto com todos os princípios sintéticos ou todas as fórmulas produzidas a partir de tais conceitos; mas o seu uso e a sua relação com eventuais objetos não podem, enfim, ser procurados em nenhum outro lugar a não ser na experiência, cuja possibilidade (segundo a forma) aqueles conceitos contêm à priori.

/ Que este seja também o caso de todas as categorias e dos princípios derivados delas, torna-se claro pelo seguinte. Não podemos definir de modo real nenhuma categoria, isto é, tornar compreensível a possibilidade de seu objeto sem descer imediatamente às condições da sensibilidade, por conseguinte à forma dos fenômenos, aos quais, como seus únicos objetos, elas devem conseqüentemente 300

limitar-se; porque se esta condição é eliminada, desaparece toda significação, isto é, a relação com o objeto, e mediante nenhum exemplo podemos compreender que espécie de coisa é propriamente entendida com tais conceitos.

Ninguém pode explicar o conceito de magnitude em geral, senão aproximadamente da seguinte maneira: ela é a determinação de uma coisa, pela qual se pode pensar quantas vezes a unidade é posta nela. Este "quantas vezes", entretanto, funda-se sobre a repetição sucessiva, por conseguinte sobre tempo, e a síntese (do homogêneo) nela. A realidade, em oposição à negação, só pode ser esclarecida se se pensa um tempo (como o conjunto de todo o ser), que seja ou pleno de ser ou vazio. Se deixo de lado a permanência (que é uma existência em todo o tempo), não me resta para o conceito de substância senão a representação lógica do sujeito, a qual suponho realizar, enquanto me represento algo que pode
301 ter lugar simplesmente como sujeito (sem ser predicado de qualquer / coisa). Todavia, eu não somente não conheço absolutamente as condições sob as quais esta prerrogativa lógica seja própria a qualquer coisa, mas, além disso, não posso fazer nada com ela e não posso tirar dela a menor conseqüência, porque deste modo não é determinado absolutamente nenhum objeto para uso desse conceito, e, portanto, não se sabe sequer, se ele significa alguma coisa. Do conceito de causa (se deixo de lado o tempo, no qual alguma coisa sucede a outra segundo uma regra) não encontrarei na categoria nada a não ser que se trata de algo a partir do qual se pode concluir a existência de outra coisa; deste modo não somente será impossível distinguir causa e efeito entre si, mas, visto que esta capacidade de concluir requer sem dúvida condições das quais nada sei, assim o conceito não terá determinação alguma de como possa adaptar-se ao objeto. O pretenso princípio, de que todo o contingente tem uma causa, apresenta-se, na verdade, bastante solene, como se tivesse em si a sua própria dignidade. Entretanto, pergunto: que entendeis por contingente? E respondeis: aquilo, cujo não-ser é possível. Assim eu gostaria de saber em que quereis reconhecer esta possibilidade do não-ser, se não vos representais, na série dos fenômenos, uma sucessão, e nesta uma existência, que suceda ao não-ser (ou inversamente), por conseguinte, se não vos representais uma variação. Com efeito, que o não-ser de uma coisa
302 não se contradiga a si mesmo, é um apelo / viciado a uma condição lógica que, na verdade, é necessária para o conceito, mas não é nem de longe suficiente para a possibilidade real; do mesmo modo posso eliminar em pensamento toda substância existente sem contradizer-me a mim próprio, mas nem por isso de modo algum concluir a contingência objetiva da sua existência, isto é, a possibilidade do seu não-ser em si mesmo. Com respeito ao conceito de comunidade, pode-se facilmente afirmar que, visto que as categorias puras, seja de substância seja de causalidade, não admitem nenhuma explicação determinante do objeto, tampouco pode admiti-la a causalidade recíproca na relação das substâncias entre si (commercium). Sempre que se quis extrair a definição de possibilidade, existência e necessidade unicamente do entendimento puro, ninguém pôde explicá-las de outro modo a não ser mediante uma evidente tautologia. Com efeito, a ilusão de tomar a possibilidade lógica do *conceito* (já que ele não se contradiz a si

mesmo) pela possibilidade transcendental das *coisas* (já que ao conceito corresponde um objeto), pode enganar e contentar somente pessoas inexperientes.[46]

/ Ora, disso decorre incontestavelmente que os conceitos puros do entendimento jamais poderão ter um uso *transcendental*, mas *sempre* e somente um uso *empírico*, e que os princípios do entendimento puro somente em relação com as condições universais de uma experiência possível podem referir-se a objetos dos sentidos, jamais a coisas em si mesmas (sem tomar em consideração o modo como possamos intuí-las). 303

A Analítica Transcendental possui, pois, este importante resultado, a saber, que o entendimento a priori jamais pode fazer mais do que antecipar a forma de uma experiência possível em geral e, visto que o que não é fenômeno não pode ser objeto algum da experiência, que o entendimento não pode jamais ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos. As suas proposições fundamentais são meramente princípios da exposição dos fenômenos, devendo o soberbo nome de ontologia — a qual se arroga o direito de fornecer em uma doutrina sistemática conhecimentos sintéticos sobre coisas em geral (por exemplo, o princípio de causalidade) — ceder lugar ao modesto nome de uma simples analítica do entendimento puro.

/ O pensamento é a ação de referir uma intuição dada a um objeto. Se o modo desta intuição não é dado de maneira alguma, o objeto é simplesmente transcendental e o conceito do entendimento não possui nenhum outro uso além do transcendental, ou seja a unidade do pensamento de um múltiplo em geral. Ora, mediante uma categoria pura — na qual se abstrai de toda a condição da intuição sensível, como a única possível a nós — não é, portanto, determinado um objeto, mas somente expresso em vários modi o pensamento de um objeto em geral. Ora, o uso de um conceito requer ainda uma função da capacidade de julgar, pela qual um objeto é sob ela subsumido, por conseguinte, a condição pelo menos formal sob a qual algo pode ser dado na intuição. Se falta esta condição da capacidade de julgar (esquema), então fica suprimida toda a subsunção, pois nada que não possa ser subsumido sob o conceito é dado. Logo, o uso meramente transcendental das categorias não é na realidade uso algum e não possui um objeto determinado e nem mesmo determinável segundo a forma. Disso segue-se que a categoria pura não basta sequer para um princípio sintético a priori e que os princípios do entendimento puro possuem somente um uso empírico e jamais um uso transcendental, não podendo / dar-se de modo algum além do campo da experiência possível, um princípio sintético a priori. 304 305

Por isso pode ser aconselhável expressar-se da seguinte maneira: as categorias puras sem as condições formais da sensibilidade possuem uma significação meramente transcendental, mas nenhum uso transcendental, porque este é em si mesmo impossível, enquanto faltam às categorias todas as condições para qualquer

[46] Numa palavra, todos esses conceitos não podem ser *documentados*, e assim não podem demonstrar a sua possibilidade *real* se é eliminada toda a intuição sensível (a única que possuímos); e com isso só nos resta ainda a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito / (pensamento) é possível, mas não é disto 303
que se fala, mas sim se o conceito se refere a um objeto e se portanto significa alguma coisa.

uso (nos juízos), a saber, as condições formais para a subsunção de qualquer eventual objeto sob esses conceitos. Visto, pois, que elas (enquanto categorias simplesmente puras) não devem possuir nenhum uso empírico e não podem possuir nenhum uso transcendental, assim não possuem elas absolutamente nenhum uso, quando são separadas de toda a sensibilidade, isto é, não podem absolutamente ser aplicadas a nenhum eventual objeto; tais categorias são, muito antes, meramente a forma pura do uso do entendimento com respeito aos objetos em geral e ao pensamento. As categorias mediante tal forma apenas não podem pensar ou determinar qualquer objeto.

Entretanto, encontra-se aqui a fundamento uma ilusão dificilmente evitável. As categorias, segundo a sua origem, não se fundam sobre a sensibilidade como as *formas da intuição* espaço e tempo, parecendo, portanto, admitirem uma aplicação ampliada para além de todos os objetos dos sentidos. Não obstante, elas não passam, por sua vez, de simples *formas de pensamento*, que possuem apenas
306 a faculdade lógica de reunir em uma consciência a priori o dado / múltiplo na intuição. Em tal faculdade, se lhes é tirada a única intuição possível a nós, possuem elas uma significação menor ainda do que aquelas formas sensíveis puras, pelas quais pelo menos é dado um objeto. Se ao modo de conjunção do múltiplo peculiar ao nosso entendimento não for acrescida aquela intuição em que o múltiplo unicamente pode ser dado, ela não significa absolutamente nada. — Todavia, já está no nosso conceito que — quando denominamos certos objetos, como fenômenos, de entes dos sentidos (phaenomena), distinguindo o nosso modo de intuí-los de sua natureza em si — contrapomos a estes entes dos sentidos quer os mesmos objetos em sua natureza em si (conquanto nela não os intuamos), quer outras coisas possíveis que não sejam objetos do nosso sentido (enquanto objetos pensados apenas pelo entendimento) chamando-os entes do pensamento (noumena). Ora, pergunta-se se os nossos conceitos puros do entendimento não possuem nenhuma significação com respeito a estes entes do entendimento e se não poderiam constituir um modo de conhecimento dos mesmos.

Porém logo de início mostra-se aqui uma ambigüidade, que pode dar ensejo a um grande mal-entendido, a saber: visto que o entendimento, quando em uma relação denomina um objeto de fenômeno, forma-se ao mesmo tempo, fora dessa relação, ainda uma representação de um *objeto em si mesmo*, e por isso se repre-
307 senta que / possa formar-se *conceitos* de tais objetos; e, visto que o entendimento não fornece senão a categoria, o objeto nesta última significação deve pelo menos poder ser pensado mediante estes conceitos puros do entendimento. Através disso, contudo, é seduzido a tomar o conceito totalmente *indeterminado* de um ente do entendimento — enquanto um algo em geral fora da nossa sensibilidade — por um conceito *determinado* de um ente, que poderíamos conhecer de algum modo pelo entendimento.

Se por noumenon entendemos uma coisa *enquanto não é objeto de nossa intuição sensível*, na medida em que abstraímos do nosso modo de intuição dela, então se trata de um noumenon em sentido *negativo*. Se, todavia, entendemos por ele um *objeto de uma intuição não sensível*, então admitimos um modo peculiar de intuição, a saber, a intelectual, que, porém, não é a nossa e da qual tam-

pouco podemos entrever a possibilidade. Este seria o noumenon em significação *positiva*.

Ora, a doutrina da sensibilidade é ao mesmo tempo a doutrina dos noumena em sentido negativo, isto é, de coisas que o entendimento deve pensar sem esta relação com o nosso modo de intuição, por conseguinte, não simplesmente como fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Com esta separação, porém, o entendimento, ao mesmo tempo compreende, com respeito a tais coisas — neste modo de considerá-las — / que não pode fazer nenhum uso das suas categorias, porque 308
estas possuem significação somente em relação com a unidade das intuições no espaço e no tempo, podendo também determinar a priori esta unidade, mediante conceitos universais de conjunção, somente em virtude da simples idealidade do espaço e do tempo. Onde não puder ser encontrada esta unidade de tempo, por conseguinte no noumenon, cessa inteiramente todo o uso, antes, mesmo toda a significação das categorias, pois nem mesmo se pode entrever de modo algum a possibilidade das coisas que devem corresponder às categorias. Por esta razão só posso reportar-me ao que disse logo de início na observação geral ao capítulo anterior. Ora, a possibilidade de uma coisa não pode jamais ser provada a partir da não-contradição de um conceito, mas somente e enquanto este é documentado mediante uma intuição que lhe corresponda. Portanto, se quiséssemos aplicar as categorias a objetos não considerados como fenômenos, deveríamos pôr a fundamento uma outra intuição ao invés da sensível, e então seria o objeto um noumenon em *significação positiva*. Ora, visto que uma tal intuição, a saber, a intelectual, encontra-se simplesmente fora do nosso poder de conhecimento, não pode também o uso das categorias de modo algum estender-se para além dos limites dos objetos da experiência. Aos entes dos sentidos, na verdade, correspondem certamente entes do entendimento; / mas, mesmo que haja entes do en- 309
tendimento, com os quais o nosso poder sensível de intuição não possui absolutamente nenhuma relação, os nossos conceitos do entendimento, enquanto simples formas do pensamento para a nossa intuição sensível, não se estendem minimamente para além desta. O que, portanto, é por nós denominado noumenon, deve ser entendido, enquanto tal, somente em *significação negativa*.

Se elimino de um conhecimento empírico todo o pensamento (mediante categorias), não resta simplesmente nenhum conhecimento de qualquer objeto, pois mediante a mera intuição não é pensado absolutamente nada, e o fato de esta modificação da sensibilidade estar em mim não constitui nenhuma relação de uma representação de tal espécie com qualquer objeto. Se, ao contrário, deixo de lado toda a intuição, permanece ainda apesar disso a forma do pensamento, isto é, o modo de determinar um objeto para o múltiplo de uma intuição possível. Por isso as categorias de certa maneira estendem-se mais além da intuição sensível, porque pensam objetos em geral, sem considerar ainda o modo particular (da sensibilidade) em que estes possam ser dados. Todavia, elas não determinam com isso uma esfera maior de objetos, pois não se pode admitir que tais objetos possam ser dados, sem pressupor a possibilidade de um outro modo de intuição além do sensível, para o que não somos de maneira alguma autorizados.

/ Denomino problemático um conceito que não contenha nenhuma contradi- 310

ção e que além disso — como uma limitação de conceitos dados — ligue-se a outros conhecimentos, cuja realidade objetiva, porém, não possa de modo algum ser conhecida. O conceito de um *noumenon*, isto é, de uma coisa que não deve absolutamente ser pensada como objeto dos sentidos, mas como coisa em si mesma (unicamente por um entendimento puro), não é de modo algum contraditório, pois não se pode afirmar que a sensibilidade seja o único modo possível de intuição. Tal conceito é, além disso, necessário para não estender a intuição sensível até as coisas em si mesmas e, portanto, para restringir a validez objetiva do conhecimento sensível (pois as demais coisas, que a intuição sensível não alcança, são denominadas noumena, para com isso indicar que aqueles conhecimentos não podem estender a sua região a tudo o que o entendimento pensa). Em conclusão, porém, não se pode absolutamente entrever a possibilidade de tais noumena, e o âmbito além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio, isto é, nós possuímos um entendimento que se estende *problematicamente* para além daquela esfera, mas não possuímos nenhuma intuição, antes, nem sequer o conceito de uma possível intuição, pela qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade e o entendimento possa ser utilizado *assertoriamente* para além desta. Portanto, o conceito de um noumenon é simplesmente um *conceito limite*
311 / para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo. Tal conceito não é, entretanto, inventado arbitrariamente, mas se conecta com a restrição da sensibilidade, sem contudo poder colocar algo positivo fora do âmbito da mesma.

Em significação positiva, portanto, a divisão dos objetos em phaenomena e noumena, e do mundo em mundo dos sentidos e mundo do entendimento, não pode absolutamente ser admitida, se bem que uma divisão dos conceitos em conceitos sensíveis e conceitos intelectuais possa sê-lo. Com respeito aos conceitos intelectuais, efetivamente, não se pode determinar nenhum objeto e, portanto, tampouco fazê-los passar por objetivamente válidos. Se se prescinde dos sentidos,
312 como se pode querer tornar compreensível que as nossas categorias / (que seriam os únicos conceitos a permanecer para os noumena) tenham ainda de algum modo uma significação, já que para a sua relação com um objeto qualquer deve ser dado ainda algo mais do que a simples unidade do pensamento, a saber uma intuição possível, à qual aquelas possam ser aplicadas? Não obstante, o conceito de noumenon, tomado em sentido meramente problemático, permanece não somente admissível, mas mesmo inevitável enquanto conceito que põe limites à sensibilidade. Deste modo, porém, não é ele um peculiar *objeto inteligível* para o nosso entendimento; mas um entendimento que o possuísse como tal seria mesmo um problema, ou seja um poder de conhecer — não discursivamente mediante categorias, mas intuitivamente em uma intuição não sensível — o seu objeto, de cuja possibilidade, contudo, não poderíamos formar-nos a mínima representação. Ora, o nosso entendimento obtém deste modo uma ampliação negativa, isto é, ele não é limitado pela sensibilidade, mas, antes, a limita, enquanto denomina noumena as coisas em si mesmas (não consideradas como fenômenos). Mas ele põe imediatamente limites a si mesmo, que lhe impedem de conhecer os noumena

mediante qualquer categoria e, por conseguinte, de pensá-las sob o simples nome de um algo desconhecido.

Nos escritos dos modernos encontro, todavia, um uso totalmente diferente das expressões mundus sensibilis e mundus inteligibilis,[47] que se afasta completamente do sentido dos antigos. Nisso não se encontra seguramente nenhuma dificuldade, mas também nada mais do que uma vazia verbosidade. Segundo tal uso, aprouve a alguns denominar o conjunto dos fenômenos, enquanto é intuído, mundo dos sentidos, enquanto, porém, a sua conexão é pensada segundo leis universais do entendimento, / mundo do entendimento. A astronomia teórica, 313
que expõe a simples observação do céu estrelado, tornaria representável o primeiro desses mundos; a astronomia contemplativa (explicada segundo o sistema do mundo de Copérnico ou simplesmente segundo as leis de gravitação de Newton), ao contrário, tornaria representável o segundo deles, a saber, um mundo inteligível. Mas uma tal deturpação de palavras é um mero subterfúgio sofístico para esquivar-se de uma questão incômoda, desvalorizando-lhe o sentido para a sua própria comodidade. Entendimento e razão podem com certeza ser usados com respeito aos fenômenos; pergunta-se, todavia, se eles possuem ainda algum uso, quando o objeto não é fenômeno (e sim noumenon), e neste sentido ele é tomado, quando é pensado em si mesmo como meramente inteligível, isto é, como dado unicamente ao entendimento e de modo algum aos sentidos. Trata-se, portanto, da questão, se além daquele uso empírico do entendimento (mesmo na representação newtoniana da estrutura do mundo) seja ainda possível um uso transcendental, que se refira ao noumenon como um objeto. A esta questão respondemos negativamente.

Se, pois, dizemos: os sentidos representam-nos os objetos *como aparecem*, o entendimento, porém, *como são*, a última expressão deve ser tomada não em sentido transcendental, mas simplesmente empírico, a saber, como eles, enquanto objetos da experiência têm que ser / representados na conexão universal dos fenô- 314
menos, e não como possam ser fora da relação com a experiência possível e, conseqüentemente, com os sentidos em geral, logo, enquanto objetos do entendimento puro. Isto, com efeito, nos permanecerá sempre desconhecido, pelo menos como um conhecimento que se submete às nossas categorias habituais, permanece até desconhecido se um tal conhecimento transcendental (excepcional) é em geral possível. *Somente ligados entendimento e sensibilidade* podem determinar objetos em nós. Se os separamos, possuímos intuições sem conceitos ou conceitos sem intuições, em ambos os casos, porém, representações que não podem referir-se a nenhum objeto determinado. Se após todos estes esclarecimentos alguém ainda hesitar em renunciar ao uso meramente transcendental das categorias, então faça com elas uma tentativa em qualquer afirmação sintética. Com efeito, uma proposição analítica não faz o entendimento progredir, e, já que ele está ocupado

[47] Em vez dessa expressão, não se tem que usar a de um *mundo intelectual*, como geralmente se costuma fazer na língua alemã, pois só os *conhecimentos* são intelectuais ou sensíveis. O que ao invés pode ser apenas um *objeto* [Gegenstand] de um ou de outro modo de intuição, portanto os objetos [Objekte], tem que se denominar (malgrado a dureza do som) inteligível ou sensível.

somente com o que já é pensado no conceito, deixa irresolvido se o conceito possui em si mesmo relação com objetos ou se significa apenas a unidade do pensamento em geral (a qual abstrai inteiramente do modo como um objeto possa ser dado). Ao entendimento basta saber o que se encontra em seu conceito, sendo-lhe indiferente a que o conceito mesmo possa referir-se. Tente, portanto, com
315 / algum princípio sintético e pretensamente transcendental, como: tudo o que existe, existe como substância ou como uma determinação inerente a ela; todo o contingente existe como efeito de uma outra coisa, a saber, de sua causa etc. Ora, eu pergunto: donde quer ele tirar essas proposições sintéticas, uma vez que os conceitos devem valer não para a experiência possível, mas para coisas em si mesmas (noumena)? Onde está aqui o terceiro termo, requerido sempre para uma proposição sintética, com o fim de conectar entre si conceitos que não possuem absolutamente nenhum parentesco lógico (analítico)? Ele jamais provará sua proposição, e mais não poderá uma única vez justificar para si a possibilidade de uma tal afirmação pura, sem tomar em consideração o uso empírico do entendimento, e deste modo renunciar inteiramente ao juízo puro e independente dos sentidos. Assim, pois, o conceito de objetos puros e meramente inteligíveis é totalmente vazio de todos os princípios de sua aplicação, pois não se pode imaginar nenhum modo como devessem ser dados e o pensamento problemático que não obstante deixa um lugar aberto para tais objetos, serve somente como um espaço vazio para limitar os princípios empíricos, sem todavia conter em si e indicar qualquer outro objeto do conhecimento fora da esfera das últimas proposições.

316 / APÊNDICE

Da anfibologia dos conceitos de reflexão através da confusão do uso empírico do entendimento com o uso transcendental

A reflexão (reflexio) não tem nada a ver com os objetos mesmos, para obter diretamente conceitos deles, mas é o estado da mente em que nos dispomos inicialmente a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação de representações dadas às nossas diversas fontes de conhecimento, mediante a qual unicamente pode ser determinada corretamente a sua relação entre si. Antes de todo o posterior tratamento das nossas representações, a primeira pergunta é a seguinte: a que poder de conhecimento pertencem todas elas em conjunto? Aquilo, ante o qual elas são conectadas ou comparadas, é o entendimento ou são os sentidos? Vários juízos são admitidos pelo hábito ou ligados por inclinação; visto, porém, que esses juízos não são precedidos por nenhuma reflexão ou pelo menos não seguem criticamente a ela, devem ser considerados como tendo obtido a sua origem no entendimento. Nem todos os juízos necessitam uma *investigação*, isto é, uma atenção sobre os funda-

mentos da verdade, pois, se são imediatamente / certos — por exemplo, entre 317
dois pontos pode haver somente uma linha reta — não pode ser indicada a seu respeito nenhuma característica mais imediata da verdade além da que eles mesmos expressam. Entretanto, todos os juízos, antes, todas as comparações necessitam uma *reflexão*, isto é, uma distinção da capacidade de conhecimento à qual pertençam os conceitos dados. O ato pelo qual aproximo a comparação das representações em geral com a capacidade de conhecimento, em que aquele é instituído, e pelo qual distingo se tais representações são comparadas entre si como pertencentes ao entendimento puro ou à intuição sensível, denomino-o *reflexão transcendental*. A relação, porém, na qual os conceitos podem copertencer-se em um estado da mente é a da *identidade* e *diversidade*, da *concordância* e *oposição*, do *interno* e *externo*, e finalmente do *determinável* e da *determinação* (matéria e forma). A correta determinação dessa relação depende de saber em que capacidade de conhecimento — na sensibilidade ou no entendimento — os conceitos pertencem *subjetivamente* uns aos outros. Com efeito, a diferença entre entendimento e sensibilidade constitui uma grande diferença no modo como se deva pensar tais conceitos.

Antes de todos os juízos objetivos, comparamos os conceitos para chegar à *identidade* (de muitas representações sob um conceito) com vista aos juízos *universais*, ou à *diversidade* de tais representações para a produção / de juízos 318
particulares; à *concordância*, da qual podem formar-se juízos afirmativos, e à *oposição*, da qual podem formar-se juízos negativos, etc. Por esta razão deveríamos, como parece, denominar conceitos comparativos (conceptus comparationis) os conceitos indicados. Todavia, visto que, quando se trata não da forma lógica, mas do conteúdo dos conceitos — isto é, se as coisas mesmas são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas, etc. —, as coisas podem ter uma dupla relação com a nossa capacidade de conhecimento, a saber, com a sensibilidade e o entendimento. E visto que, por outro lado, o modo como devem pertencer umas às outras depende desta posição, assim a reflexão transcendental — isto é, a relação das representações dadas como um ou outro modo de conhecimento — poderá unicamente determinar a relação recíproca de tais representações. Se as coisas, além disso, são idênticas ou diversas, concordantes ou opostas etc., não poderá ser estabelecido imediatamente a partir dos conceitos mesmos, mediante simples comparação (comparatio), mas antes de tudo pela distinção do modo de conhecimento ao qual pertencem e mediante uma reflexão (reflexio) transcendental. Portanto, se poderia, em verdade, dizer que a *reflexão lógica* seja uma simples comparação, pois nela se abstrai totalmente da capacidade de conhecimento à qual pertencem as representações dadas. Estas, em virtude da sua sede na mente, devem ser tratadas / como homogêneas. A *reflexão transcendental* 319
(que se refere aos objetos mesmos) contém, entretanto, o fundamento da possibilidade da comparação objetiva das representações entre si, sendo muito diversa da anterior, porque a capacidade de conhecimento, à qual as representações pertencem, não é precisamente a mesma. Esta reflexão transcendental é um dever, do qual ninguém pode dispensar-se se quiser julgar a priori sobre as coisas. Que

remos agora tratar dela e extrairemos disso não pouca luz para a determinação da verdadeira tarefa do entendimento.

1. *Identidade* e *diversidade*. Se um objeto nos é apresentado diversas vezes, cada vez, porém, com as mesmas determinações internas (qualitas et quantitas), então ele — se vale como objeto do entendimento puro — é sempre e precisamente o mesmo, e não muitas coisas, mas uma única só (numerica identitas); se ele, porém, é fenômeno, então não se trata absolutamente de comparação de conceitos, mas, seja quão idêntico possa tudo ser com vista a esses conceitos, é a diversidade de lugares deste fenômeno um fundamento suficiente da *diversidade numérica* do próprio objeto (dos sentidos). Assim, com respeito a duas gotas d'água, pode-se abstrair inteiramente de toda a sua diversidade interna (da qualidade e quantidade) e basta que sejam ao mesmo tempo intuídas em lugares diver-
320 sos, para as considerar numericamente / diversas. Leibniz tomou os fenômenos por coisas em si mesmas, por conseguinte, por intelligibilia, isto é, objetos do entendimento puro (embora as designasse por fenômenos, por causa da confusão das suas representações), e assim o seu princípio da indiscernibilidade (principium identitatis indescernibilium) não podia certamente ser contestado. Visto, porém, que os fenômenos são objetos da sensibilidade e que o entendimento não pode ter com respeito a eles um uso puro, mas simplesmente empírico, assim a pluralidade e diversidade numérica são já indicadas pelo espaço mesmo, enquanto condição dos fenômenos externos. Com efeito, uma parte do espaço, se bem que em verdade possa ser inteiramente semelhante e igual a uma outra parte, é todavia fora dela justamente por isso uma parte diferente da primeira, à qual é acrescentada para constituir um espaço maior, devendo isto valer com respeito a tudo o que é simultâneo nos vários pontos do espaço, seja quão semelhante e igual possa ser sob outro aspecto.

2. *Concordância* e *oposição*. Se a realidade é representada somente pelo entendimento puro (realitas noumenon), não se pode pensar nenhuma oposição entre as realidades, isto é, uma relação em que cada uma das realidades conjuntas em um sujeito suprima o efeito da outra, e tenha-se $3 - 3 = 0$. Ao contrário, o real no fenômeno (realitas phaenomenon) pode certamente conter oposições
321 e, reunida no mesmo sujeito, pode / uma realidade anular total ou parcialmente *o efeito da outra*, como duas forças motoras sobre a mesma linha reta, enquanto puxam ou impelem um ponto em direção contrária, ou também como um prazer contrabalança a dor.

3. *Interno* e *externo*. Num objeto do entendimento puro é interno somente o que não possui absolutamente nenhuma relação (segundo a existência) com qualquer coisa diversa dele. Ao contrário, as determinações internas de uma substância phaenomenon no espaço não são senão relações, e ela mesma é um complexo de simples relações. Conhecemos a substância no espaço somente mediante forças que atuam nele, quer atraindo outras para ele (atração), quer impedindo-as de penetrar nele (repulsão e impenetrabilidade); não conhecemos outras propriedades constituintes do conceito de substância, que aparece no espaço e denominamos matéria. Como objeto do entendimento puro, toda substância deve,

ao contrário, possuir determinações internas e forças, que se refiram à realidade interna. Entretanto, que acidentes internos posso pensar em mim, além dos que o meu sentido interno me oferece, a saber, o que é *pensamento* ou o que é análogo a ele? Por isso Leibniz, pelo fato de representar-se todas as substâncias / como 322
noumena, fez de todas elas — mesmo dos elementos da matéria, depois de ter-lhes tirado em pensamento tudo o que pudesse significar relação externa, por conseguinte também a composição — sujeitos simples dotados de capacidade representativa, em uma palavra, *mónadas*.

4. *Matéria* e *forma*. Trata-se de dois conceitos postos a fundamento de toda a outra reflexão, seja quão inseparavelmente conjungidos estejam com todo o uso do entendimento. O primeiro significa o determinável em geral, o segundo a sua determinação (ambos em sentido transcendental, já que se abstrai de toda a diferença do que é dado e do modo como é determinado). Os lógicos denominaram antigamente matéria o universal e forma a diferença específica. Em todo juízo, podem-se denominar matéria lógica (para o juízo) os conceitos dados, e forma do juízo a relação dos conceitos (mediante a cópula). Em todo ente, os seus elementos (essentialia) constituem a matéria; e o modo como esses elementos são conectados em uma coisa constitui a forma essencial. Com respeito às coisas em geral, considerou-se ainda a realidade ilimitada como a matéria de toda a possibilidade, e a limitação de tal realidade (negação) como a sua forma pela qual uma coisa distingue-se de outras segundo conceitos transcendentais. O entendimento, na verdade, exige antes de tudo que algo seja dado (pelo menos / 323
em conceitos), para poder determiná-lo de certa maneira. No conceito do entendimento puro, em conseqüência, a matéria precede a forma; em vista disso admitiu Leibniz primeiro coisas (mônadas), e internamente uma capacidade representativa das coisas, para a seguir fundar sobre isso a relação externa delas e a comunidade dos seus estados (a saber, das representações). Por isso espaço e tempo eram possíveis, aquele somente mediante a relação das substâncias, este mediante a conexão das determinações delas entre si como fundamentos e conseqüências. Assim teria que ser, de fato, se o entendimento puro pudesse referir-se imediatamente a objetos e se espaço e tempo, fossem determinações das coisas em si mesmas. Se, porém, são somente intuições sensíveis, nas quais determinamos todos os objetos meramente como fenômenos, então a forma da intuição (enquanto disposição subjetiva da sensibilidade) precede toda a matéria (as sensações), por conseguinte, espaço e tempo precedem todos os fenômenos e todos os dados da experiência e, antes, tornam esta pela primeira vez possível. O filósofo intelectualista não podia admitir que a forma devesse preceder as próprias coisas e determinar a sua possibilidade; tal censura era totalmente justa, ao admitir que intuímos as coisas (se bem que com representação confusa). Todavia, visto que a intuição sensível é uma condição subjetiva totalmente peculiar / que se encontra a priori 324
a fundamento de toda a percepção, e cuja forma é originária, assim a forma é dada por si só, e a matéria (ou as coisas mesmas que aparecem) encontra-se tão longe de constituir o fundamento (como se deveria julgar segundo simples conceitos), que a sua possibilidade, antes, pressupõe uma intuição formal (espaço e tempo) como dada.

NOTA À ANFIBOLOGIA DOS CONCEITOS DE REFLEXÃO

Seja-me permitido denominar *lugar transcendental* a posição que conferimos a um conceito, quer na sensibilidade quer no entendimento puro. Deste modo a determinação dessa posição que convém a todo conceito segundo a diversidade de seu uso e a indicação para conferir, segundo regras, este lugar a todos os conceitos, constituiriam a *tópica transcendental*. Esta é uma doutrina que preservaria solidamente de sub-repções do entendimento puro e de ilusões daí derivantes, distinguindo sempre a que capacidade cognitiva pertencem propriamente os conceitos. Todo conceito, todo título, sob o qual se recolham muitos conhecimentos, pode ser denominado *lugar lógico*. Sobre isso funda-se a tópica lógica de Aristóteles, da qual puderam servir-se professores e oradores, para examinar sob
325 certos títulos do pensamento / o que melhor se adaptasse à matéria em questão, e para sofismar ou tagarelar verbosamente a respeito com uma aparência de profundidade.

A tópica transcendental, ao contrário, não contém senão os quatro indicados títulos de toda a comparação e distinção, diferenciando-se das categorias pelo fato que mediante eles não é apresentado o objeto segundo o que constitui o seu conceito (quantidade, realidade), mas somente, em toda a sua variedade, a comparação das representações que precede o conceito de coisas. Esta comparação, entretanto, requer antes de tudo uma reflexão, isto é, uma determinação do lugar a que pertençam as representações das coisas que são comparadas, quer sejam pensadas pelo entendimento, quer sejam dadas no fenômeno pela sensibilidade.

Os conceitos podem ser comparados logicamente sem que se deva preocupar-se a que lugar pertencem os seus objetos, se como noumena ao entendimento ou como phaenomena à sensibilidade. Todavia, se com esses conceitos quisermos referir-nos a objetos, será antes de tudo necessária uma reflexão transcendental, quer devam eles ser objetos da capacidade cognitiva do entendimento puro, quer da sensibilidade. Sem tal reflexão, farei um uso muito inseguro desses conceitos,
326 dando origem a pretensos princípios sintéticos / que a razão crítica não pode reconhecer e que se fundam unicamente sobre uma anfibologia transcendental, isto é, sobre uma confusão entre o objeto puro do entendimento e o fenômeno.

Na falta de tal tópica transcendental e, por conseguinte, enganado pela anfibologia dos conceitos de reflexão, construiu o célebre Leibniz *um sistema intelectual do mundo* ou, muito antes, creu conhecer a natureza íntima das coisas, enquanto comparou todos os objetos apenas com o entendimento e com os conceitos abstratos e formais do seu pensamento. A nossa tábua dos conceitos de reflexão proporciona-nos a inesperada vantagem de pôr a claro o caráter distintivo da doutrina de Leibniz em todas as suas partes e ao mesmo tempo o princípio diretor dessa sua peculiar maneira de pensar, o qual não se fundava senão sobre um mal-entendido. Ele comparou todas as coisas entre si simplesmente mediante conceitos e não descobriu, como era natural, nenhuma outra diferença, além daquela pela qual o entendimento distingue os seus conceitos uns dos outros,

Não considerou originárias as condições da intuição sensível, que trazem consigo as suas próprias diferenças; com efeito, a sensibilidade era para ele somente um modo confuso de representação e nenhuma fonte peculiar de representações: o fenômeno era para ele a representação da *coisa em si mesma*, embora tal representação seja distinta, segundo a forma lógica, / do conhecimento pelo entendimento, uma vez que o fenômeno, pela falta habitual de análise, introduz no conceito de coisa uma certa mistura de representações acessórias que o entendimento sabe eliminar. Em uma palavra: *Leibniz intelectualizou* os fenômenos, assim como *Locke sensualizou* todos os conceitos do entendimento segundo o seu sistema da *noogonia* (se me for permitido usar esta expressão), isto é, fê-los passar por simples conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes totalmente diversas de representações que, porém, *só em conexão* poderiam julgar objetivamente sobre coisas, ateve-se cada um desses dois grandes homens apenas a uma de ambas as fontes, que segundo a sua opinião referia-se imediatamente a coisas em si, enquanto a outra não fazia senão confundir ou ordenar as representações da primeira. 327

Logo, Leibniz comparou entre si — simplesmente no entendimento — os objetos dos sentidos como coisas em geral: *Em primeiro lugar*, enquanto tais objetos devem ser julgados pelo entendimento como idênticos ou como diversos. Ele tinha em vista meramente os conceitos de tais objetos e não a sua posição na intuição, unicamente na qual os objetos podem ser dados, deixando totalmente de considerar o lugar transcendental desses conceitos (se o objeto deve ser enumerado entre os fenômenos ou entre as coisas em si mesmas). Portanto, não podia deixar de ocorrer que ele / estendesse o seu princípio de indiscernibilidade — que vale simplesmente com respeito a conceitos de coisas em geral — também aos objetos dos sentidos (mundus phaenomenon), com isso ele creu ter conseguido uma não pequena ampliação do conhecimento da natureza. Certamente, se conheço uma gota d'água — segundo todas as suas determinações internas — como uma coisa em si mesma, então não poderei admitir nenhuma gota d'água como diferente das outras se o inteiro conceito dela for idêntico com a primeira. Entretanto, se a gota d'água é um fenômeno no espaço, então ela possui o seu lugar não simplesmente no entendimento (entre os conceitos), mas na intuição sensível externa (no espaço); aí os lugares físicos são totalmente indiferentes com respeito às determinações internas das coisas: um lugar = b pode tanto admitir uma coisa inteiramente semelhante e igual a uma outra em um lugar = a, por maior que seja a diferença interna entre ambas. A diversidade de lugares por si só já torna não somente possível mas também necessária — sem ulteriores condições — a pluralidade e distinção dos objetos como fenômenos. Portanto, aquela lei ilusória não é nenhuma lei da natureza. É somente uma regra analítica ou uma comparação das coisas mediante simples conceitos. 328

Em segundo lugar, o princípio de que as realidades (enquanto simples afirmações) jamais se opõem logicamente entre si é uma proposição totalmente verdadeira sobre a relação dos / conceitos, mas não significa nada, nem com vista à natureza, nem em parte alguma com vista a qualquer coisa em si mesma (desta 329

não possuímos nenhum conceito). Com efeito, a oposição real realiza-se em toda a parte onde A − B = 0, isto é, onde uma realidade se ligue com outra em um sujeito e elimine uma o efeito da outra; isto põe incessantemente ante os olhos todos os obstáculos e reações na natureza, que, todavia, por basearem-se sobre as forças, têm que denominar-se realitates phaenomena. A mecânica geral pode até indicar, em uma regra a priori, a condição empírica dessa oposição, enquanto se refere à contraposição das direções: condição de que o conceito transcendental de realidade não sabe absolutamente nada. Se bem que o senhor von Leibniz não anunciasse essa proposição precisamente com a mesma pompa de um novo princípio, serviu-se dela para afirmações novas e os seus seguidores introduziram-na expressamente no seu sistema leibniziano-wolffiano. Segundo esse princípio, todos os males — por exemplo — não são senão efeitos dos limites das criaturas, isto é, negações, porque estas são a única oposição da realidade (no simples conceito de uma coisa em geral é também efetivamente assim, não porém no conceito das coisas como fenômeno). Do mesmo modo como os partidários de Leibniz consideram não apenas possível, mas também natural, reunir
330 em um único ente / toda a realidade, sem se preocupar com alguma oposição, porque não conhecem outra além da de contradição (pela qual o próprio conceito de uma coisa é supresso), não, porém, a da anulação recíproca, já que um fundamento real suprime o efeito de outro, e para o que encontramos somente na sensibilidade as condições para nos reapresentarmos uma tal oposição.

Em terceiro lugar, a Monadologia de Leibniz não possui simplesmente nenhum outro fundamento a não ser o fato que este filósofo representou a diferença do interno e do externo meramente na relação com o entendimento. As substâncias em geral têm que ter algo *interno*, que seja livre de todas as relações externas, conseqüentemente também da composição. O simples é, portanto, o fundamento do interno das coisas em si mesmas. Por outro lado, o interno do seu estado não pode consistir em lugar, figura, contato ou movimento (estas determinações são todas relações externas), e não podemos por isso atribuir às substâncias nenhum outro estado interno a não ser aquele pelo qual nós próprios determinamos internamente o nosso sentido, a saber, o *estado das representações*. Assim tiveram o seu acabamento as mônadas, que devem constituir a matéria-prima do inteiro universo e cuja força ativa consiste somente em representações pelas quais operam propriamente só em si mesmas.

Justamente em virtude disso também o seu principium da possível *comuni-*
331 *dade das substâncias* entre si / tinha que ser uma *harmonia preestabelecida* e não um influxo físico. Visto, pois, que tudo é somente interno, isto é, está ocupado com suas representações, o estado das representações de uma substância não podia absolutamente ligar-se ativamente com o estado das representações de outra, mas uma terceira causa qualquer que influísse sobre todas em conjunto, tinha que fazer corresponder entre si os seus estados, na verdade, não através de uma assistência ocasional e aplicada especialmente a cada caso singular (sistema assistentiae) mas mediante a unidade da idéia de uma causa válida para todas as substâncias. Em tal causa todas as substâncias em conjunto têm que obter —

segundo leis universais — a sua existência e permanência, por conseguinte, também a sua correspondência recíproca.

Em quarto lugar, a célebre *doutrina* de Leibniz sobre o *tempo* e o *espaço*, na qual intelectualizou essas formas da sensibilidade, surgiu unicamente da mesma ilusão da reflexão transcendental. Quando quero representar-me, através do simples entendimento, relações externas das coisas, isto só pode acontecer mediante um conceito de seu efeito recíproco; e se devo conectar um estado de uma coisa com outro estado da mesma coisa, isto só pode acontecer segundo a ordem de fundamentos e conseqüências. Assim, portanto, pensou Leibniz o espaço como uma certa ordem na comunidade das substâncias e o tempo como a sucessão dinâmica dos seus estados. No entanto, a pecularidade / e independên- 333
cia das coisas que espaço e tempo parecem ter em si foram atribuídas por Leibniz à *confusão* destes conceitos, que fazia com que o mesmo, que é uma simples forma de relações dinâmicas, fosse tomado por uma intuição por si subsistente e precedente às próprias coisas. Logo, espaço e tempo eram a forma inteligível da conexão das coisas (substâncias e seus estados) em si mesmas. As coisas, porém, eram substâncias inteligíveis (substantiae noumena). Não obstante, quis ele considerar esses conceitos como fenômenos, porque não admitiu nenhum modo de intuição próprio da sensibilidade, mas procurou toda a representação dos objetos, mesmo a empírica, no entendimento, não deixando aos sentidos senão a desprezível tarefa de confundir e deformar as representações do mesmo.

Mas se nós, por meio do entendimento puro, pudéssemos também dizer algo sintético *sobre as coisas em si mesmas* (o que, entretanto, é impossível), isto não poderia de modo algum referir-se aos fenômenos, que não representam coisas em si mesmas. Neste último caso, portanto, terei sempre que comparar os meus conceitos na reflexão transcendental somente sob as condições da sensibilidade, e assim espaço e tempo não serão representações das coisas em si, mas dos fenômenos: o que as coisas em si possam ser, não o sei, nem necessito / sabê-lo, 333
porque uma coisa jamais pode aparecer-me de outro modo a não ser no fenômeno.

Do mesmo modo procedo com respeito aos demais conceitos de reflexão. A matéria é substantia phaenomenon. O que lhe pertence internamente, procuro-o em todas as partes do espaço que ela ocupa e em todos os efeitos que ela exerce e que certamente só podem ser sempre fenômenos dos sentidos externos. Portanto, não possuo nada de abolutamente interno, mas só comparativamente interno, que por sua vez consiste de relações externas. Antes, o que é absolutamente interno à matéria segundo o entendimento puro, é também uma simples extravagância. Com efeito, a matéria não é em parte alguma um objeto do entendimento puro, ao passo que 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. De fato, não podemos compreender senão o que uma coisa correspondente às nossas palavras traz consigo na intuição. Se as queixas: *não entrevemos absolutamente o interno das coisas* devem significar que não concebemos pelo entendimento puro o que

as coisas que nos aparecem possam ser em si mesmas, então são elas totalmente injustas e irracionais, pois querem que se possa conhecer e, portanto, intuir coisas sem os sentidos, conseqüentemente que possuamos uma faculdade de conheci-
334 mento totalmente distinta da humana, / não simplesmente segundo o grau, mas até segundo a intuição e a natureza: logo que devamos ser não homens, mas entes dos quais não podemos dizer se são sequer possíveis e muito menos como são constituídos. A observação e decomposição dos fenômenos penetra no interno da natureza e não se pode saber até que ponto chegará esta penetração com o passar do tempo. Mesmo que nos fosse desvelada toda a natureza, não poderíamos jamais dar uma resposta para aqueles problemas transcendentais que ultrapassam a natureza, visto não nos ser uma só vez concedido observar a nossa própria mente com uma intuição diversa da do nosso sentido interno. Neste, encontra-se, com efeito, o segredo da origem de nossa sensibilidade. A sua relação com um objeto e a natureza do fundamento transcendental desta unidade encontra-se sem dúvida por demais ocultas para que nós — que até a nós próprios conhecemos somente mediante o sentido interno, por conseguinte, como fenômeno — pudéssemos usar para isso um instrumento de investigação tão inadaptado para descobrir algo que não fenômenos, cuja causa não sensível, no entanto, gostaríamos de investigar.

O que torna extremamente útil esta crítica das conclusões a partir das simples ações da reflexão é o fato de ela demonstrar claramente a nulidade de todas as conclusões sobre objetos comparadas entre si unicamente no entendimento
335 e de ao mesmo tempo confirmar o que / principalmente destacamos: que, conquanto os fenômenos não sejam compreendidos entre os objetos do entendimento puro como coisas em si mesmas, eles todavia são os únicos nos quais o nosso conhecimento pode ter realidade objetiva, a saber, onde uma intuição corresponde aos conceitos.

Quando refletimos apenas logicamente somente comparamos entre si os nossos conceitos no entendimento, para ver se dois conceitos contêm precisamente a mesma coisa, se se contradizem ou não, se algo é contido internamente no conceito ou lhe é acrescido, e qual de ambos é dado, qual, porém, deve valer apenas como um modo de pensar os conceitos dados. Mas, se aplico estes conceitos a um objeto em geral (em sentido transcendental) sem determinar ulteriormente se é um objeto da intuição sensível ou intelectual, mostram-se imediatamente limitações (para não ultrapassar esse conceito) que transtornam todo o uso empírico de tais conceitos e justamente deste modo provam que a representação de um objeto como coisa em si mesma não é simplesmente *insuficiente*, mas, sem uma determinação sensível da representação e independentemente de condição empírica, é em si mesma contraditória. Provam, portanto, ou que se tem de abstrair (na Lógica) de todo o objeto, ou — se se admite um — se tem de pensá-lo sob as condições da intuição sensível. Provam, conseqüentemente, que
336 o inteligível requereria uma intuição totalmente peculiar / que não possuímos, na falta da qual ele não é nada *para nós* e, por outro lado, nem os fenômenos podem ser objetos em si mesmos. Com efeito, se penso simplesmente coisas em

geral, então a diversidade das relações externas certamente não pode constituir uma diversidade das coisas mesmas, mas pressupõe estas, e, se o conceito de uma coisa não é de modo algum internamente diferente do conceito de outra, então ponho uma única e mesma coisa em relações diversas. Além disso, pelo acréscimo de uma simples afirmação (realidade) a outra o positivo é, antes, aumentado, não sendo dele nada tirado ou suprimido; por isso o real nas coisas em geral não pode ser contraditório etc.

* * *

Por uma certa falsa interpretação, os conceitos da reflexão — como mostramos — possuem tal influência sobre o uso do entendimento, que foram capazes de seduzir um dos mais penetrantes filósofos a um pretenso sistema de conhecimento intelectual que se empenha em determinar os seus objetos sem a intervenção dos sentidos. Justamente por isso a explicação das causas enganosas da anfibologia destes conceitos — produzindo falsos princípios — é de grande utilidade para determinar e assegurar firmemente os limites do entendimento.

/ Na verdade, se tem que dizer: o que convém ou contradiz universalmente 337
a um conceito, convém ou contradiz também todo o particular contido sob aquele conceito (dictum de omni et nullo). Seria, porém, absurdo modificar este princípio lógico de modo que soasse assim: o que não está contido em um conceito universal, não o está também nos conceitos particulares subordinados a ele. Estes, com efeito, são conceitos particulares precisamente por conterem em si mais do que é pensado no conceito universal. Ora, o completo sistema intelectual de Leibniz está realmente edificado sobre este último princípio; ele cai, portanto, simultaneamente com tal princípio e com toda a equivocidade dele decorrente no uso do entendimento.

O princípio da indiscernibilidade fundava-se propriamente sobre a pressuposição: se no conceito de uma coisa em geral não se encontra uma certa distinção, então não pode ela tampouco ser encontrada nas coisas mesmas; conseqüentemente, são inteiramente idênticas (numero eadem) todas as coisas que já no seu conceito (segundo a qualidade ou quantidade) não se distinguem entre si. Todavia, visto que no simples conceito de uma coisa qualquer abstraiu-se de várias condições necessárias de uma intuição, deste modo, por uma estranha precipitação, toma-se aquilo de que se abstrai por uma coisa que não pode ser encontrada em parte / alguma e não se concede às coisas senão o que está contido em seu 338
conceito.

O conceito de um pé cúbico de espaço — posso pensá-lo onde e tão freqüentemente como quiser — é em si inteiramente idêntico. No entanto, dois pés cúbicos diferenciam-se no espaço simplesmente por seus lugares (numero diversa); estas são condições da intuição em que é dado o objeto desse conceito, não pertencendo elas ao conceito, mas contudo à inteira sensibilidade. Do mesmo modo não há absolutamente nenhuma oposição no conceito de uma coisa, desde que algo negativo não tenha sido ligado com algo afirmativo, e conceitos meramente

afirmativos não podem produzir pela ligação absolutamente nenhuma anulação. Entretanto, na intuição sensível, em que a realidade (por exemplo, o movimento) é dada, encontram-se condições (direções contrapostas) das quais se abstraíra no conceito de movimento em geral, e que tornam possível uma oposição — que certamente não é lógica — a saber, um zero = 0 a partir daquilo que é meramente positivo. Não se poderia pois dizer que toda a realidade esteja em concordância recíproca pelo fato de entre seus conceitos não ser encontrada nenhuma oposição.[48] Sobre a base de simples conceitos, / o interno é o substrato de toda a relação ou determinações externas. Portanto, se abstraio de todas as condições da intuição e atenho-me unicamente ao conceito de uma coisa em geral, posso abstrair de toda a relação externa, tendo que, entretanto, restar um conceito daquilo que não signifique absolutamente nenhuma relação, mas simplesmente determinações internas. Ora, disso parece seguir-se que em toda coisa (substância) haja algo que seja absolutamente interno e preceda todas as determinações externas, enquanto as torna pela primeira vez possíveis; por conseguinte, que esse substrato seja algo de natureza tal que não contenha em si mais nenhuma relação externa, quer dizer, seja *simples* (pois as coisas corpóreas são sempre unicamente relações pelo menos das partes externas umas às outras); e, visto não conhecermos nenhuma determinação absolutamente interna a não ser aquelas que se realizam mediante o nosso sentido interno, assim tal substrato não somente é simples, mas também (segundo a analogia com o nosso sentido interno) determinado através de *representações*, isto é, todas as coisas seriam propriamente / *mônadas* ou entes simples dotados de representações. Tudo isto seria correto se nada mais do que o conceito de uma coisa em geral pertencesse às condições sob as quais unicamente podem ser nos dados objetos da intuição externa e das quais o conceito puro abstrai. Com isso mostra-se, efetivamente, que um fenômeno permanente no espaço (extensão impenetrável) pode conter puras relações e absolutamente nada de interno e, não obstante, possa ser o primeiro substrato de toda a percepção externa.

Mediante simples conceitos não posso certamente pensar algo externo sem algo interno, justamente porque conceitos de relação pressupõem coisas pura e simplesmente dadas e sem estas não são possíveis. Todavia, visto que na intuição está contido algo que de modo algum se encontra no simples conceito de uma coisa em geral e que esta fornece o substratum que de modo algum seria conhecido através de simples conceitos, a saber, um espaço, que, com tudo o que contém, consiste em meras relações formais ou também reais, deste modo não posso dizer: já que sem algo pura e simplesmente interno nenhuma coisa pode ser representada *mediante simples conceitos*, não há também nas próprias coisas contidas

[48] Se se quisesse recorrer aqui ao subterfúgio comum de que pelo menos as realitates noumena não podem agir uma contra a outra, então se teria contudo que citar um exemplo de tal realidade pura e independente dos sentidos / para que se compreendesse se ela em geral representa algo ou absolutamente nada. Mas nenhum exemplo pode ser tomado de qualquer outro lugar senão da experiência, que nunca apresenta algo mais do que phaenomena. E assim, essa proposição significa apenas que o conceito que contém meras afirmações, não contém nada de negativo, proposição da qual jamais duvidamos.

sob esses conceitos e na *sua intuição* nada externo que não tenha por fundamento algo pura e simplesmente interno. Com efeito, quando tivermos abstraído de todas as condições da intuição / não nos restarão certamente no simples conceito 341
mais do que o interno em geral e a relação entre as suas partes, pela qual unicamente o externo é possível. Todavia, esta necessidade que se funda meramente sobre a abstração, não se encontra entre coisas — que são dadas na intuição com determinações tais que exprimam simples relações sem possuírem algo interno como fundamento — pelo fato de não serem coisas em si mesmas, mas unicamente fenômenos. Tudo o que conhecemos na matéria reduz-se a meras relações (o que chamamos determinações internas delas é interno apenas comparativamente) entre elas há, todavia, relações independentes e permanentes pelas quais nos é dado um objeto determinado. O fato de eu, se abstraio dessas relações, não possuir ulteriormente absolutamente nada para pensar não suprime o conceito de uma coisa como fenômeno, nem o de um objeto in abstracto, mas suprime seguramente toda a possibilidade de um objeto tal que seja determinável segundo simples conceitos, isto é, de um noumenon. Certamente surpreende ouvir que uma coisa deva consistir completamente em relações, mas uma tal coisa é também simples fenômeno e não pode absolutamente ser pensada mediante categorias puras; ela mesma consiste na simples relação de algo em geral com os sentidos. Do mesmo modo — se se começa por simples conceitos — não se pode pensar as relações das coisas in abstracto de nenhuma outra maneira / a não 342
ser que uma coisa seja a causa de determinações na outra; tal é, com efeito, o nosso conceito intelectual das próprias relações! Todavia, visto que neste caso abstraímos de toda a intuição, elimina-se um modo completo pelo qual os elementos do múltiplo podem determinar reciprocamente o seu lugar, a saber, a forma da sensibilidade (o espaço), que precede toda a causalidade empírica.

Se por objetos simplesmente inteligíveis entendemos aquelas coisas que são pensadas mediante categorias puras sem todo o esquema da sensibilidade, então tais objetos são impossíveis. Com efeito, a condição de uso objetivo de todos os nossos conceitos intelectuais é simplesmente o modo da nossa intuição sensível pela qual os objetos nos são dados, e, se abstraímos dessa intuição, não possuem tais conceitos absolutamente nenhuma relação com qualquer objeto. Antes, se se quisesse admitir ainda um modo de intuição diverso desta nossa intuição sensível, as nossas funções para pensar não teriam então absolutamente nenhum significado com respeito a tal intuição. Se por objetos inteligíveis entendemos somente objetos de uma intuição não sensível, com relação aos quais as nossas categorias certamente não são válidas, e dos quais, portanto, jamais poderemos ter absolutamente nenhum conhecimento (nem intuição nem conceito), então os noumena, neste sentido meramente negativo, têm que ser sem dúvida admitidos. Tais noumena, com efeito, não significam senão que o nosso modo de intuição não se refere a todas as coisas, mas simplesmente a objetos / dos nossos sentidos, 343
conseqüentemente, que a sua validez objetiva é limitada, e, logo, que resta um lugar tanto para outra espécie qualquer de intuição quanto para coisas enquanto objetos dela. Em tal caso, porém, o conceito de noumenon é problemático, isto

é, a representação de uma coisa com respeito à qual não podemos dizer nem que seja possível nem que seja impossível, enquanto não conhecemos nenhuma outra espécie de intuição a não ser a nossa intuição sensível e nenhuma espécie de conceitos senão as categorias, não sendo, contudo, nenhuma delas apropriada para um objeto supra-sensível. Por isso não podemos estender positivamente o campo dos objetos de nosso pensamento para além das condições de nossa sensibilidade e admitir ainda, fora dos fenômenos, objetos do pensamento puro, isto é, noumena, pois estes objetos não podem oferecer nenhuma significação positiva. Com efeito, precisa-se confessar relativamente às categorias, que elas por si só não bastam para o conhecimento das coisas em si mesmas e, sem os dados da sensibilidade, seriam meras formas subjetivas da unidade do entendimento, mas sem objeto. O pensamento, em verdade, não é em si nenhum produto dos sentidos e como tal tampouco é limitado por eles, mas nem por isso possui imediatamente — sem a adesão da sensibilidade — um uso próprio e puro, pois do contrário não tem nenhum objeto. O noumenon, por outro lado, não pode ser chamado um tal *objeto*, pois ele significa justamente o conceito problemático
344 de um objeto de uma intuição totalmente diversa / da nossa e de um entendimento totalmente diverso do nosso que é, por conseguinte, ele mesmo um problema. Logo, o conceito de noumenon não é o conceito de um objeto, mas constitui o problema — inevitavelmente vinculado com a limitação de nossa sensibilidade — se pode haver objetos totalmente independentes da intuição sensível. Esta questão pode ser respondida só indeterminadamente, a saber: visto que a intuição sensível não se refere a todas as coisas indistintamente, resta um lugar para objetos ulteriores e diversos, de modo que estes não podem ser pura e simplesmente negados, mas, na falta de um conceito determinado (já que nenhuma categoria é apta para isso), tampouco podem ser afirmados como objetos do nosso entendimento.

O entendimento, portanto, limita à sensibilidade, sem com isso ampliar o seu próprio campo, e, advertindo-a a não pretender referir-se a coisas em si mesmas, mas unicamente a fenômenos, pensa um objeto em si mesmo, mas somente como objeto transcendental, que é a causa do fenômeno (por conseguinte, não sendo ele mesmo fenômeno), e não pode ser pensado nem como magnitude, nem como realidade, nem como substância etc. (porque estes conceitos requerem sempre formas sensíveis nas quais determinam um objeto). Portanto, ignoramos completamente se esse objeto transcendental encontra-se em nós ou também fora de
345 nós; se é suprimido / simultaneamente com a sensibilidade ou se, eliminando a sensibilidade, ele ainda permaneceria. Se quisermos denominar noumenon tal objeto pelo fato de sua representação não ser sensível, somos livres para fazê-lo. Todavia, visto que não podemos aplicar a ele nenhum dos conceitos do nosso entendimento, essa representação permanece vazia para nós e não serve para nada a não ser para traçar os limites do nosso conhecimento sensível e deixar vazio um espaço que não podemos preencher nem pela experiência possível nem pelo entendimento puro.

A crítica deste entendimento puro não lhe permite, pois, procurar um novo campo de objetos fora daqueles que podem apresentar-se a ele como fenômenos e divagar em mundos inteligíveis, nem sequer no conceito destes. O erro que

trai aqui da maneira mais manifesta e sem dúvida desculpa, embora não possa ser justificado, encontra-se no fato que contrariamente à destinação do entendimento se faça dele um uso transcendental, e que os objetos, isto é, as intuições possíveis, têm que orientar-se por conceitos, não porém os conceitos por intuições possíveis (sobre as quais unicamente repousa a sua validez objetiva). A causa disso é por sua vez o fato que a apercepção — e com ela o pensamento — preceda toda a possível ordem determinada das representações. Portanto, pensamos uma coisa em geral e determinamo-la por um lado sensivelmente, distinguindo, / entretanto, desse modo de intuir o objeto, o objeto geral representado in 346
abstracto; ora, aí resta uma maneira de determiná-lo simplesmente pelo pensamento, a qual, na verdade, é uma simples forma lógica sem conteúdo, mas, contudo, parece a nós ser uma maneira pela qual o objeto existe em si mesmo (noumenon), sem considerar a intuição, que é limitada aos nossos sentidos.

* * *

Antes de deixarmos a analítica transcendental, temos ainda que acrescentar algo que, embora não sendo em si de particular relevo, poderia parecer necessário para a completude do sistema. O mais alto conceito, com o qual se costuma começar uma filosofia transcendental consiste comumente na divisão em possível e impossível. Todavia, visto que toda a divisão pressupõe um conceito dividido, tem que ser indicado um conceito ainda mais alto, e este é o conceito de um objeto em geral (tomado problematicamente e sem decidir se é alguma coisa ou nada). Já que as categorias são os únicos conceitos que se referem a objetos em geral, procede a distinção, se um objeto é alguma coisa ou nada, segundo a ordem e indicação das categorias.

/ 1) Aos conceitos de todo, muitos e uno, opõe-se aquele que suprime tudo, 347
isto é, *nenhuma coisa;* e assim o objeto de um conceito para o qual não se pode obter absolutamente nenhuma intuição correspondente é = nada, isto é, um conceito sem objeto, como os noumena, que não podem ser contados entre as possibilidades, embora nem por isso tenha que fazer-se passar por impossíveis (ens rationis), ou como porventura certas novas forças fundamentais, que são pensadas, em verdade sem contradição, mas também sem exemplo da experiência, não podendo por isso ser contadas entre as possibilidades.

2) A realidade é *alguma coisa;* a negação é *nada*, a saber, um conceito da falta de um objeto, como a sombra, o frio (nihil privativum).

3) A simples forma da intuição sem substância não é em si mesma nenhum objeto, mas a condição meramente formal do mesmo (enquanto fenômeno), como o espaço puro e o tempo puro, que na verdade são alguma coisa como formas de intuir, mas não são elas mesmas objetos, que sejam intuídos (ens imaginarium).

/ 4) O objeto de um conceito que se contradiz é nada, pois o conceito é 348
nada, é o impossível, como, por exemplo, a figura retilínea de dois lados (nihil negativum).

A tábua desta divisão do conceito de *nada* (pois a divisão — paralela a

este — de alguma coisa segue-se por si) teria por isso que ser disposta da seguinte maneira:

Nada
como
1.
Conceito vazio sem objeto
ens rationis

2.
Objeto vazio de um conceito
nihil privativum

3.
Intuição vazia sem objeto
ens imaginarium

4.
Objeto vazio sem conceito
nihil negativum

Vê-se, que o ente de razão (n.º 1) distingue-se do não-ente (n.º 4) pelo fato que o primeiro não pode ser contado entre as possibilidades, porque é simples ficção (conquanto não contraditória), enquanto o segundo se opõe à possibilida-
349 de, uma vez que o conceito anula inclusive a si próprio. Ambos, / porém, são conceitos vazios. Ao contrário, o nihil privativum (n.º 2) e o ens imaginarium (n.º 3) são dados vazios para conceitos. Se a luz não tivesse sido dada aos sentidos, não se poderia também representar-se nenhuma treva, e se entes extensos não fossem percebidos não se poderia representar nenhum espaço. Sem um real, tanto a negação quanto a simples forma da intuição não são objetos.

DIVISÃO SEGUNDA DA LÓGICA TRANSCENDENTAL

DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

INTRODUÇÃO

I. Da ilusão transcendental

Chamamos acima a dialética em geral de uma *lógica* da *ilusão*. Isto não significa que ela seja uma doutrina da verossimilhança; pois esta é verdade, mas conhecida através de fundamentos insuficientes, cujo conhecimento, portanto, é realmente defeituoso mas nem por isso enganoso, não tendo, logo, que ser separado da parte analítica da Lógica. Menos ainda podem fenômeno e ilusão[49] ser tomados / por idênticos. Com efeito, verdade ou ilusão não estão no objeto, en- 350
quanto é intuído, mas no juízo sobre ele, enquanto é pensado. Portanto, pode-se em verdade dizer corretamente que os sentidos não erram, não, porém, porque eles sempre julguem corretamente, mas porque eles não julgam de modo algum. Conseqüentemente, tanto a verdade quanto o erro, portanto, também a ilusão, enquanto induz ao último, podem encontrar-se somente no juízo, isto é, na relação do objeto com o nosso entendimento. Num conhecimento que concorda universalmente com as leis do entendimento, não há erro algum. Tampouco há algum erro numa representação dos sentidos (porque ela não contém nenhum juízo). Nenhuma força da natureza pode, porém, desviar-se espontaneamente das suas próprias leis. Por isso nem o entendimento (sem influência de uma outra causa) nem o sentido erram por si sós; porque quando o primeiro age meramente segundo as suas leis, o efeito (o juízo) deve necessariamente concordar com elas. Na concordância com as leis do entendimento consiste, porém, o formal de toda a verdade. Nos sentidos não há juízo algum, nem verdadeiro nem falso. Ora, visto que além dessas duas fontes de conhecimento não possuímos nenhuma outra, segue-se que o erro somente atua sobre o entendimento mediante a influência despercebida da sensibilidade, pela qual ocorre que os fundamentos subjetivos do juízo / confundem-se com os fundamentos objetivos, fazendo estes desviarem- 351
se da sua destinação.[50] Do mesmo modo um corpo em movimento manteria por si a linha reta sempre na mesma direção; esta linha contudo é modificada num movimento curvilíneo se uma outra força influi ao mesmo tempo sobre ela

[49] Kant contrapõe aqui os termos *Erscheinung*, no sentido de fenômeno, e *Schein*, no sentido de aparência ilusória. Ambas as palavras originam-se do verbo *scheinen*, que significa brilhar em sentido próprio e parecer em sentido figurado. (N. dos T.)

[50] A sensibilidade, posta sob o entendimento como o objeto ao qual este aplica a sua função, é a fonte de conhecimentos reais. Mas a mesma, na medida em que influi sobre a própria ação do entendimento e o determina a julgar, é o fundamento do erro.

numa direção diferente. Para distinguir a ação peculiar do entendimento da força que se mescla a ela, torna-se conseqüentemente necessário considerar o juízo errôneo como a diagonal entre duas forças, as quais determinam o juízo segundo duas direções diferentes que incluem por assim dizer um ângulo — e resolvem aquele efeito composto nos efeitos simples do entendimento e da sensibilidade. Isto tem que acontecer, nos juízos puros a priori, mediante a reflexão transcendental pela qual (como foi mostrado) é indicada para cada representação o seu lugar na capacidade cognitiva correspondente e é distinguida a influência de tal capacidade sobre a respectiva representação.

Nossa tarefa aqui não consiste em tratar da ilusão empírica (por exemplo,
352 óptica), que se encontra no / uso empírico de regras, aliás, justas do entendimento, e pela qual a capacidade de juízo é desviada pela influência da imaginação, e sim em tratar unicamente da *ilusão transcendental*, que influi sobre princípios cujo uso jamais se apóia na experiência — caso este em que teríamos pelo menos uma pedra de toque de sua correção — mas, contra todas as advertências da Crítica, conduz-nos inteiramente para além do uso empírico das categorias e entretém-nos com a fantasmagoria de uma ampliação do *entendimento puro*. Queremos denominar *imanentes* os princípios cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível; *transcendentes*, porém, aqueles princípios que devem sobrepassar tais limites. Por estes não entendo o uso ou abuso *transcendental* das categorias que é um simples erro da capacidade de julgar que não é refreada convenientemente pela crítica e que não presta suficientemente atenção aos únicos limites de terreno em que é permitido o jogo do entendimento puro; mas entendo por eles princípios efetivos que nos impelem a derrubar aquelas barreiras a atrever-se a um terreno completamene novo que em geral não conhece nenhuma demarcação. Por isso *transcendental* e *transcendente* não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, por nós expostos acima, de-
353 vem ser de uso meramente empírico e não de uso transcendental, / isto é, que ultrapasse os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimina esses limites, antes, ordene ultrapassá-los, denomina-se transcendente. Se a nossa crítica pode chegar ao ponto de descobrir a ilusão destes pretensos princípios, então aqueles princípios do uso meramente empírico poderão denominar-se, em oposição aos últimos, princípios *imanentes* do entendimento puro.

A ilusão lógica, que consiste na simples imitação da forma da razão (a ilusão dos silogismos sofísticos), surge unicamente de uma falta de atenção à regra lógica. Por isso, tão logo esta é concentrada sobre o caso em questão, a ilusão desaparece completamente. A ilusão transcendental, ao contrário, não cessa, embora tenha já sido descoberta e sua nulidade tenha sido claramente discernida pela crítica transcendental. (Por exemplo, a ilusão na proposição: o mundo tem que ter um começo no tempo.) A causa disso é que em nossa razão (considerada subjetivamente como uma faculdade cognitiva humana) encontram-se regras fundamentais e máximas do seu uso, as quais possuem completamente o aspecto de princípios objetivos e pelos quais acontece que a necessidade subjetiva de uma certa conexão de nossos conceitos em benefício do entendimento é

tomada por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si mesmas. Trata-se de uma *ilusão* que de modo algum pode ser evitada, assim / como tam- 354
pouco podemos evitar que o mar pareça mais alto no meio que na praia porque no primeiro caso vemo-lo mediante raios luminosos mais altos que no segundo, ou mais ainda, assim como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua ao surgir pareça maior, se bem que ele não seja enganado por esta ilusão.

A dialética transcendental contentar-se-á, portanto, em descobrir a ilusão dos juízos transcendentes e ao mesmo tempo impedir que ela engane. Porém, a dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e cesse de ser uma ilusão. Com efeito, temos a ver com uma *ilusão natural* e inevitável que se funda sobre princípios subjetivos, fazendo-os passar por objetivos; a dialética lógica, ao invés, ao resolver os raciocínios sofísticos, tem a ver somente com um erro na aplicação dos princípios ou com uma ilusão artificiosa na sua imitação. Existe, portanto, uma dialética natural e inevitável da razão pura; não uma dialética em que um ignorante porventura incorra por falta de conhecimento ou que um sofista qualquer engenhou artificiosamente para confundir pessoas racionais, mas uma dialética que é incindivelmente inerente à razão humana e que, mesmo depois de termos descoberto o seu caráter ilusório, não cessará de engodá-la e de / precipitá-la incessantemente 355
em momentâneas confusões, que precisarão cada vez ser eliminadas.

II. Da razão pura como sede da ilusão transcendental

A. Da razão em geral

Todo o nosso conhecimento parte dos sentidos, vai daí ao entendimento e termina na razão, acima da qual não é encontrado em nós nada mais alto para elaborar a matéria da intuição e levá-la à suprema unidade do pensamento. Visto que devo dar agora uma explicação desta suprema capacidade de conhecimento, encontro-me em um certo embaraço. Da razão como do entendimento há um uso meramente formal, isto é, lógico, uma vez que a razão abstrai de todo o conteúdo do conhecimento; mas há também um uso real da mesma, uma vez que contém a origem de certos conceitos e princípios que não toma emprestados nem dos sentidos nem do entendimento. Ora, a primeira destas faculdades foi com certeza há tempo explicada pelos lógicos como a faculdade de concluir mediatamente (à diferença das conclusões imediatas, *consequentiis immediatis*); a segunda, porém, que produz conceitos, não é ainda considerada através disso. Ora, visto que aqui se verifica uma divisão da razão em uma faculdade lógica / e uma faculdade transcendental, assim tem que ser procurado um conceito supe- 356
rior desta fonte de conhecimento que compreende sob si ambos os conceitos. Todavia, segundo a analogia com os conceitos do entendimento, podemos esperar que o conceito lógico forneça ao mesmo tempo a chave para o conceito transcendental, e que a tábua das funções dos conceitos do entendimento forneça ao

mesmo tempo a linha genealógica dos conceitos da razão. Na primeira parte de nossa lógica transcendental, explicamos o entendimento pelo poder como faculdade das regras; aqui distinguimos dele a razão, denominando-a *faculdade dos princípios.*

A expressão princípio é ambígua, e significa comumente apenas um conhecimento que pode ser usado como princípio, se bem que em si mesmo e segundo a sua origem não seja nenhum principium. Toda proposição geral, mesmo que seja tirada da experiência (por indução), pode servir como premissa maior em um silogismo, todavia, nem por isso ela é um principium. Os axiomas matemáticos (por exemplo, entre dois pontos pode haver só uma linha reta) são, ao invés, conhecimentos universais a priori e são por isso com justiça denominados princípios relativamente aos casos que podem ser subsumidos sob eles. Entretanto, nem por isso posso dizer que conheço esta propriedade das linhas retas, em geral
357 / e em si, a partir de princípios, mas somente na intuição pura.

Em conseqüência disso, denominaria conhecimento a partir de princípios aquele em que conheço o particular no universal mediante conceitos. Assim é pois todo silogismo uma forma da dedução de um conhecimento a partir de um princípio. Com efeito, a premissa maior fornece sempre um conceito que faz com que tudo o que é subsumido sob sua condição seja conhecido a partir dele segundo um princípio. Ora, visto que todo conhecimento geral pode servir de premissa maior em um silogismo e que o entendimento oferece proposições universais a priori de tal espécie, podem também estes ser denominados princípios com respeito ao seu uso possível.

Contudo, se consideramos estes princípios do entendimento puro em si mesmos, segundo a sua origem, então não são menos que conhecimentos a partir de conceitos. Com efeito, eles não seriam possíveis a priori, se não fizéssemos intervir a intuição pura (na Matemática) ou as condições de uma experiência possível em geral. Que tudo o que acontece tem uma causa não pode ser concluído a partir do conceito do que em geral acontece; muito antes, tal princípio mostra de que modo daquilo que acontece, pode-se pela primeira vez obter um determinado conceito de experiência.

Portanto, o entendimento não pode de modo algum fornecer conhecimentos
358 sintéticos a partir de conceitos; estes são / propriamente o que chamo absolutamente princípios. No entanto, todas a proposições gerais podem chamar-se em geral princípios comparativos.

Um antigo desejo, que — ninguém o sabe quando — algum dia talvez se realizará, consiste em que se possa enfim descobrir, em lugar da infinita multiplicidade de leis civis, os seus princípios, pois nisto unicamente pode consistir o segredo para simplificar, como se diz, a legislação. Neste caso, todavia, as leis são somente limitações da nossa liberdade sob condições pelas quais ela concorda completamente consigo mesma; elas, por conseguinte, referem-se a algo que é inteiramente obra nossa e do que podemos ser a causa mediante aqueles conceitos. Como, porém, objetos em si mesmos ou a natureza das coisas estejam subordinados a princípios e devam ser determinados segundo simples conceitos, se

não é algo impossível, é pelo menos uma pretensão muito paradoxal. Seja como for (pois sobre isso temos a investigação ainda pela frente), deduz-se pelo menos daí, que o conhecimento a partir de princípios (em si mesmos) é algo completamente diverso do simples conhecimento intelectual, que na verdade pode, sob a forma de um princípio, preceder também outros conhecimentos, mas em si mesmo (enquanto é sintético) não se funda sobre o simples pensamento, nem contém em si um universal segundo conceitos.

Se o entendimento é uma faculdade da unidade dos fenômenos mediante regras, / a razão é a faculdade da unidade das regras do entendimento sob princí- 359
pios. Portanto, ela jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar aos seus múltiplos conhecimentos unidade a priori mediante conceitos, a qual pode denominar-se unidade da razão e é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento.

Este é o conceito geral da faculdade da razão, na medida em que pôde ser tornado concebível ante a falta completa de exemplos (que só deverão ser dados no que se segue).

B. Do uso lógico da razão

Faz-se uma distinção entre o que é conhecido imediatamente e o que é somente inferido. Que numa figura delimitada por três linhas retas haja três ângulos, é conhecido imediatamente; que, porém, esses ângulos tomados em conjunto sejam iguais a dois retos, é apenas inferido. Visto que necessitamos constantemente inferir e que por fim nos acostumamos inteiramente com isso, acabamos não notando mais essa diferença, e tomamos freqüentemente, como no chamado engano dos sentidos, por imediatamente percebido algo que, ao invés, apenas inferimos. Em toda inferência / há *uma* proposição que se encontra a fundamen- 360
to, e *uma* outra, a saber a conseqüência, que é tirada dessa, e finalmente a sucessão inferencial (conseqüência), segundo a qual a verdade da última proposição é inevitavelmente conectada com a verdade da primeira. Se o juízo inferido encontra-se já no primeiro de modo a poder ser deduzido dele sem mediação de uma terceira representação, a inferência chama-se imediata (consequentia immediata); prefiro denominá-la inferência do entendimento. Se, contudo, além do conhecimento posto a fundamento, é ainda necessário um outro juízo para produzir a conclusão, a inferência chama-se inferência da razão (silogismo). Na proposição: *todos os homens são mortais*, encontram-se já as proposições: alguns homens são mortais, alguns mortais são homens, nada do que é imortal é homem; estas, portanto, são conseqüências imediatas da primeira proposição. Ao contrário, no referido juízo não se encontra a proposição: todos os doutos são mortais (pois o conceito de douto não se apresenta nele), e ela só pode ser deduzida daquele através de um juízo intermediário.

Em todo silogismo, penso em primeiro lugar uma *regra* (maior) pelo entendimento. Em segundo lugar, *subsumo* um conhecimento sob a condição da regra (minor) mediante a *capacidade de julgar*. Finalmente, *determino* o meu conhecimento pelo predicado da regra / (conclusio), por conseguinte a priori pela razão. 361

A relação, portanto, representada pela premissa maior, como regra, entre um conhecimento e sua condição, constitui os diversos modos de silogismos. Estes são, portanto, de três espécies — assim como todos os juízos em geral, enquanto se distinguem pelo modo como expressam a relação de conhecimento no entendimento — a saber: silogismos *categóricos*, *hipotéticos* ou *disjuntivos*.

Se, como acontece freqüentemente, a conclusão é proposta como um juízo para ver se não decorre de juízos já dados pelos quais é pensado um objeto completamente diferente, então investigo no entendimento se a asserção desta conclusão não se encontra nele sob certas condições segundo uma regra universal. Ora, se encontro semelhante condição e o objeto da conclusão deixa-se subsumir sob a condição dada, então a conclusão é derivada da regra, *que vale também para outros objetos do conhecimento*. Vê-se a partir disso que a razão, ao inferir, procura reduzir a grande multiplicidade do conhecimento do entendimento ao número mínimo de princípios (condições universais), e deste modo produzir a suprema unidade do conhecimento.

362 / *C. Do uso puro da razão*

A questão com que agora nos ocupamos apenas preliminarmente é a seguinte: Pode-se isolar a razão, e é então ela ainda uma fonte peculiar de conceitos e juízos, que surgem unicamente dela, e pelos quais se refere a objetos, ou é ela uma faculdade simplesmente subalterna de fornecer a conhecimentos dados uma certa forma, denominada lógica, e pela qual os conhecimentos do entendimento são somente subordinados uns aos outros, e regras inferiores subordinadas a outras superiores (cuja condição abrange em sua esfera a condição das regras inferiores) de acordo com o que pode ser realizado pela comparação de tais conhecimentos e regras? Na realidade, a multiplicidade das regras e a unidade dos princípios é uma exigência da razão para levar o entendimento a um acordo universal consigo mesmo, assim como o entendimento submete a conceitos o múltiplo da intuição, levando-a assim a uma conexão. Todavia, um princípio de tal espécie não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los, em geral, enquanto tais, mas é simplesmente uma lei subjetiva de economia com respeito às provisões do nosso entendimento, para, mediante comparação dos seus conceitos, reduzir o uso geral dos mesmos ao seu número mínimo possível, sem que sejamos por isso autoriza-
363 dos a exigir dos objetos mesmos uma uniformidade tal / que favoreça a comodidade e a extensão do nosso entendimento e a dar ao mesmo tempo uma validez objetiva a tal máxima. Em uma palavra, a questão é, se a razão em si, isto é, a razão pura a priori, contém princípios sintéticos e regras, e em que podem consistir estes princípios.

O procedimento formal e lógico da razão nos silogismos instrui-nos já suficientemente com respeito ao fundamento sobre o qual repousará o princípio transcendental da razão no conhecimento sintético mediante a razão pura.

Em primeiro lugar, o silogismo não se refere a intuições para subordiná-las

a regras (como o faz o entendimento com suas categorias), mas a conceitos e juízos. Se, portanto, a razão pura refere-se também a objetos, não possui nenhuma relação imediata com eles e com sua intuição, mas somente com o entendimento e seus juízos, os quais voltam-se diretamente aos sentidos e sua intuição para determinar o seu objeto. A unidade da razão não é, portanto, unidade de uma experiência possível, mas é essencialmente distinta desta, que é a unidade do entendimento. Que tudo o que acontece tem uma causa, não é de modo algum um princípio conhecido e prescrito pela razão. Ele torna possível a unidade da experiência e não toma nada emprestado da razão, a qual, sem / esta relação 364
com a experiência possível, não teria podido, a partir de simples conceitos, impor nenhuma unidade sintética de tal espécie.

Em segundo lugar, a razão procura, no seu uso lógico, a condição universal de seu juízo (conclusão), e o silogismo mesmo não é senão um juízo mediante a subsunção de sua condição sob uma regra geral (premissa maior). Ora, visto que esta regra está por sua vez exposta à mesma tentativa da razão, e deste modo se deve procurar até onde for possível (mediante um pro-silogismo), a condição da condição, vê-se bem que o princípio peculiar da razão em geral (no uso lógico) é: encontrar para o conhecimento condicionado do entendimento o incondicionado, pelo qual é completada a unidade de tal conhecimento.

Esta máxima lógica não pode, porém, tornar-se um princípio da *razão pura* senão enquanto se admite: se o condicionado é dado, é também dada (isto é, é contida no objeto e na sua conexão) a série total das condições subordinadas entre si, a qual é, por conseguinte, incondicionada.

Um tal princípio da razão pura é, porém, evidentemente *sintético*, pois o condicionado refere-se analiticamente, é verdade, a alguma condição qualquer, mas não ao incondicionado. Além disso, de tal princípio têm que originar-se também diversas proposições sintéticas das quais o entendimento puro / nada 365
sabe, enquanto tem a ver somente com objetos de uma experiência possível cujo conhecimento e síntese são sempre condicionados. Porém, se o incondicionado efetivamente ocorre, pode[51] ser considerado especialmente segundo todas as determinações que o distinguem de todo condicionado e deste modo tem que oferecer matéria para várias proposições sintéticas a priori.

As proposições fundamentais, oriundas deste princípio supremo da razão pura, serão, entretanto, *transcendentes*, com respeito a todos os fenômenos, isto é, de tal princípio jamais poderá ser feito um uso empírico adequado. Ele distingue-se, portanto, completamente de todas as proposições fundamentais do entendimento (cujo uso é inteiramente *imanente*, enquanto possuem por tema somente a possibilidade da experiência). Ora, se aquele princípio — que a série das condições (na síntese dos fenômenos ou ainda do pensamento das coisas em geral) estende-se até o incondicionado — possui sua exatidão objetiva ou não; que conseqüências decorrem disso com respeito ao uso empírico do entendimento; ou

[51] Na quarta edição da *Crítica* (1794), o termo "pode" (kann) é substituído por "é", ou, mais exatamente, por "vem a ser" (wird). (N. dos T.)

se, antes, em geral, não existe nenhuma proposição racional de tal espécie objetivamente válida, mas uma prescrição meramente lógica de aproximar-se, no elevar-se a condições sempre mais altas, à completude destas e deste modo trazer ao nosso conhecimento a mais alta unidade da razão possível a nós; se — digo
366 eu — esta necessidade da razão foi por equívoco / considerada um princípio transcendental da razão pura, princípio este que apressadamente postula uma tal completude ilimitada da série das condições nos objetos mesmos; que mal-entendidos e ilusões podem ainda insinuar se nos silogismos, cuja premissa maior foi tomada da razão pura (premissa que é talvez mais uma petição do que um postulado), e que se elevam da experiência até suas condições: esta será nossa tarefa na dialética transcendental, a qual queremos agora desenvolver a partir de suas fontes que se encontram profundamente ocultas na razão. Dividi-la-emos em duas partes, devendo a primeira tratar dos *conceitos transcendentes* da razão pura, e a segunda dos *silogismos* transcendentes e *dialéticos* da razão pura.

LIVRO PRIMEIRO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

DOS CONCEITOS DA RAZÃO PURA

Independentemente de que pecualiaridades tenha a possibilidade dos conceitos a partir da razão pura, trata-se de conceitos não simplesmente refletidos, mas inferidos. Também os conceitos do entendimento são pensados a priori antes / da experiência e com vista a ela, estes, contudo, não contêm senão a unidade 367
da reflexão sobre os fenômenos enquanto devem necessariamente pertencer a uma consciência empírica possível. Somente através deles tornam-se possíveis o conhecimento e a determinação de um objeto. Eles, portanto, fornecem primeiramente matéria para a inferência e não são precedidos por conceitos a priori de objetos, dos quais pudessem ser inferidos. A sua realidade objetiva, ao contrário, funda-se unicamente no fato que — constituindo eles a forma intelectual de toda a experiência — a sua aplicação tem que sempre poder ser mostrada na experiência.

A denominação de conceito da razão, entretanto, mostra já preliminarmente que ele não quer deixar-se limitar pelo âmbito da experiência, porque concerne a um conhecimento, do qual cada conhecimento empírico — e talvez o todo da experiência possível ou da sua síntese empírica —, é somente uma parte e para o qual, na verdade, nenhuma experiência efetiva jamais basta plenamente. Os conceitos da razão servem para *conceber*, assim como os do entendimento para *compreender* (as percepções). Se os primeiros contêm o incondicionado, então dizem respeito a algo ao qual toda a experiência é subordinada, mas que não é ele mesmo jamais objeto de experiência: algo ao qual a razão conduz em suas inferências a partir da experiência e conforme ao qual avalia e mede o grau de seu uso empírico, sem contudo constituir jamais / um membro da síntese em- 368
pírica. Se apesar disso, tais conceitos possuem validez objetiva, podem denominar-se conceptus ratiocinati (conceitos corretamente inferidos); se não a possuem, são pelo menos obtidos artificiosamente mediante uma ilusão da inferência e podem denominar-se conceptus ratiocinantes (conceitos sofísticos). Entretanto, já que isto só pode ser acertado no capítulo sobre as inferências dialéticas da razão pura, não podemos considerá-lo ainda, mas, preliminarmente, assim como denominamos os conceitos puros do entendimento de categorias, imporemos aos conceitos da razão pura um novo nome e chamá-los-emos idéias transcendentais. Elucidaremos e justificaremos agora esta denominação.

SEÇÃO PRIMEIRA DO LIVRO PRIMEIRO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

DAS IDÉIAS EM GERAL

Não obstante a grande riqueza de nossas línguas, o pensador encontra-se freqüentemente confuso por causa de uma expressão que não se adapta ao seu conceito e na falta da qual não pode fazer-se entender corretamente a outros
369 e a si próprio. Forjar novas palavras / constitui uma pretensão de legislar em línguas, que raramente é bem-sucedida. Antes de recorrer-se a este desesperado meio, é aconselhável ver se numa língua morta e erudita já não se encontra tal conceito juntamente com sua expressão adequada. E se o uso antigo de tal expressão por inadvertência dos seus autores se tivesse tornado um tanto vacilante é sempre melhor consolidar a significação que preeminentemente lhe convinha (mesmo que devesse permanecer também duvidoso se outrora se tinha exatamente a mesma em mente), do que arruinar o seu negócio somente pelo fato de ter-se tornado incompreensível.

Em vista disso, se para um certo conceito só se encontrasse uma única palavra, que na sua significação já vigente adapta-se exatamente a esse conceito, cuja distinção de outros conceitos afins é de grande importância, em tal caso é aconselhável não proceder prodigamente com a mesma ou apenas para variar usá-la como sinônimo ao invés de outras, mas conservar cuidadosamente sua significação peculiar. Do contrário ocorrerá facilmente que depois de a expressão já não prender particularmente a atenção, e de perder-se na multidão das outras expressões de significação bem divergente, perca-se também o pensamento, que unicamente ela teria podido conservar.

370 / Platão serviu-se da expressão *idéia* de modo tal, que se via bem que por ela entendeu algo que não somente é jamais tomado emprestado dos sentidos, mas que ultrapassa de longe os próprios conceitos do entendimento com os quais Aristóteles se ocupava, na medida em que na experiência não é encontrado nada congruente com ela. Para Platão as idéias são arquétipos das próprias coisas e não como as categorias uma simples chave para experiências possíveis. Na sua opinião, elas emanaram da razão suprema, desde a qual tornaram-se partícipes da razão humana, a qual, todavia, não mais se encontra no seu estado originário mas com esforço tem que reevocar, mediante a recordação (denominada Filosofia), as antigas idéias agora muito obscurecidas. Não quero meter-me aqui em nenhuma investigação literária para estipular o sentido que o sublime filósofo ligou a sua expressão. Observo apenas que não é nada insólito, tanto na conversação comum como nos escritos, pela comparação dos pensamentos externados pelo autor sobre seu objeto, entendê-lo inclusive melhor do que ele mesmo se entendeu na medida em que não determinou suficientemente o seu conceito e deste modo por vezes falou ou até pensou de encontro à sua própria intenção.

Platão observou muito bem que a nossa capacidade cognitiva sente uma necessidade bem mais alta do que simplesmente soletrar fenômenos segundo uma

unidade sintética para / poder lê-los como experiência, e que a nossa razão eleva- 371
se naturalmente a conhecimentos, que transcendem de muito a capacidade de qualquer objeto, proporcionável pela experiência, de jamais congruir com os mesmos. Tais conhecimentos possuem apesar disso a sua realidade e de modo algum são simples quimeras.

Platão encontrou suas idéias predominantemente em tudo o que é prático,[52] isto é, no que se funda sobre a liberdade, a qual por sua vez faz parte de conhecimentos que são um produto peculiar da razão. Quem quisesse tirar os conceitos de virtude da experiência e quisesse constituir como modelo da fonte de conhecimento (como muitos realmente o fizeram) o que quando muito pode servir somente de exemplo para uma elucidação imperfeita, esse faria da virtude um equívoco não-ente, variável segundo o tempo e as circunstâncias e imprestável como regra. Ao contrário, cada um dá-se conta, quando alguém lhe / é apre- 372
sentado como modelo de virtude, de possuir sempre o verdadeiro original apenas em sua própria cabeça com ele comparando e por ele unicamente avaliando esse pretenso modelo. Tal original é, porém, a idéia de virtude, com vista à qual todos os objetivos possíveis da experiência na verdade servem como exemplos (provas da factibilidade daquilo que em certo grau é requerido pelo conceito da razão), mas não como arquétipos. O fato de que um homem jamais agirá adequadamente ao que a idéia pura da virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo sobre o valor ou o desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa idéia; por conseguinte, ela encontra-se necessariamente a fundamento de toda aproximação da perfeição moral, por mais distantes que possam manter-nos desta perfeição os obstáculos presentes na natureza humana e não determináveis em seu grau.

A *República platônica* tornou-se proverbial como um pretenso exemplo, que salta aos olhos, de perfeição quimérica que só pode ter sua sede no cérebro do pensador ocioso; e *Brucker* acha ridícula a afirmação do filósofo, de que um príncipe jamais regeria bem se não participasse das idéias. Investigando mais este pensamento e (onde o esmerado homem nos deixa sem ajuda) colocando-o à luz mediante novos esforços proceder-se-ia contudo melhor do que sob os muito míseros / e prejudiciais pretextos de impraticabilidade, pondo-o de lado como 373
inútil. Uma constituição da *máxima liberdade humana*, segundo leis que façam *com que a liberdade de cada um possa coexistir com a liberdade dos outros* (não uma constituição da máxima felicidade, pois esta seguir-se-á já espontaneamente), é pelo menos uma idéia necessária, que tem de ser posta a fundamento não somente do primeiro projeto de uma constituição política, mas também de todas as leis, e em que inicialmente se tem que abstrair dos obstáculos presentes,

[52] Ele certamente estendeu o seu conceito também aos conhecimentos especulativos, conquanto fossem dados só de modo puro e a priori, e estendeu-o mesmo à Matemática, se bem que esta possua o seu objeto somente e na experiência possível. Nisso não posso segui-lo aqui, tampouco na dedução mística dessas idéias ou nos exageros pelos quais por assim dizer as hipostasiava, apesar da elevada linguagem de que se servia nesse campo prestar-se muito bem a uma interpretação mais moderada e adequada à natureza das coisas.

que talvez possam originar-se não tanto inevitavelmente da natureza humana quanto do desleixo das autênticas idéias na legislação. Com efeito, não se pode encontrar algo mais prejudicial e mais indigno de um filósofo do que o apelo vulgar a uma experiência pretensamente contraditória, que simplesmente não existiria se no tempo oportuno fossem encontradas aquelas instituições segundo as idéias e se no seu lugar conceitos rudes justamente por terem sido tirados da experiência não tivessem frustrado toda a boa intenção. Quanto mais a legislação e o governo fossem estabelecidos conformes com esta idéia, tanto mais raras seriam com certeza as penas; e é, pois, perfeitamente racional pensar (como Platão afirma) que numa perfeita ordenação da legislação e do governo nenhuma pena seria necessária. Ora, se bem que este último caso jamais possa vir a ocor-
374 rer, é não obstante inteiramente / certa a idéia, que apresenta este maximum como arquétipo para, segundo ele, aproximar sempre mais a constituição jurídica humana da maior perfeição possível. Com efeito, ninguém pode e deve determinar qual seja o grau supremo em que a humanidade tenha que deter-se e quão grande seja a distância que necessariamente reste entre a idéia e sua execução, justamente porque a liberdade pode exceder todo o limite que se queira atribuir-lhe.

Mas Platão, com justiça, vê claras provas da origem a partir de idéias não somente naquilo em que a razão humana mostra verdadeira causalidade e onde idéias tornam-se causas eficientes (das ações e dos seus objetos), a saber, no campo ético, mas também com respeito à própria natureza. Uma planta, um animal, a ordenação regular do sistema cósmico (provavelmente também a completa ordem natural) mostram claramente: que são possíveis somente segundo idéias; que na verdade nenhuma única criatura sob as condições singulares de sua existência jamais é adequada à idéia do que há de mais perfeito em sua espécie (assim como tampouco o homem é adequado à idéia de humanidade que ele próprio traz em sua alma como arquétipo de suas ações) que aquelas idéias, todavia, no entendimento supremo estão individual, imutável e inteiramente determinadas e são as causas originárias das coisas sendo apenas o todo da ligação
375 das coisas no / universo plenamente adequado àquela idéia. Uma vez que se abstraia do exagero contido na expressão, o ímpeto espiritual do filósofo de elevar-se da observação da cópia do que é físico na ordem do mundo à conexão arquitetônica da mesma segundo fins, isto é, segundo idéias, é um esforço merecedor de respeito e imitação; já com respeito aos princípios da moralidade, da legislação e da religião, onde as idéias tornam a experiência mesma (o bem) pela primeira vez possível, conquanto jamais possam ser expressas inteiramente nelas, as idéias possuem um mérito peculiaríssimo, que só não é reconhecido por ser julgado segundo regras empíricas, cuja validez enquanto princípios devia justamente ter sido suprimida pelas idéias. Com efeito, relativamente à natureza a experiência fornece-nos a regra e é a fonte da verdade; porém, no que concerne às leis morais, a experiência é (infelizmente) a mão da ilusão; e é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que *devo fazer* daquilo que *é feito* ou querer limitar a primeira coisa pela segunda.

Ao invés de todas estas considerações, cujo conveniente desenvolvimento de fato constitui a dignidade peculiar da Filosofia, ocupar-nos-emos agora com um trabalho não tão brilhante, mas nem por isso desmerecedor, a saber, de aplainar e consolidar o terreno para aqueles majestosos / edifícios morais nos quais 376
se encontra toda a espécie de galerias de toupeira, cavadas por uma razão à procura inútil, mas bem-intencionada, de tesouros e que tornam insegura aquela construção. O conhecimento exato do uso transcendental da razão pura, dos seus princípios e das suas idéias é a tarefa que agora nos cumpre desempenhar para poder determinar e avaliar convenientemente a influência e o valor da razão pura. Todavia, antes de deixar esta introdução preliminar, peço àqueles que trazem a Filosofia sobre o coração (com o que se diz mais do que é comumente verdadeiro) — se encontrarem-se convencidos do que foi dito e do que se seguirá — de tomarem sob sua proteção a expressão *idéia* na sua significação original, para que futuramente não caia entre as demais expressões com as quais é costumeiramente designada em despreocupada desordem toda sorte de representações e para que não se perca com isso a ciência. Entretanto, não nos faltam denominações que são convenientemente adequadas a toda espécie de representação, sem que tenhamos necessidade de intervir na propriedade de uma outra. Eis uma escala de tais denominações: O gênero é a *representação* em geral (repraesentatio). Sob ele está a representação com consciência (perceptio). Uma *percepção* que se refere unicamente ao sujeito enquanto modificação do seu estado é *sensação* (sensatio); uma percepção objetiva é *conhecimento* (cognitio). Este é ou / *intuição* ou 377
conceito (intuitus vel conceptus). A primeira refere-se imediatamente ao objeto e é singular; o segundo refere-se mediatamente a ele, mediante um traço que pode ser comum a mais coisas. O conceito é ou *empírico* ou *puro*, e enquanto tem sua origem unicamente no entendimento (não na imagem pura da sensibilidade) denomina-se notio. Um conceito a partir de noções, que ultrapassa a possibilidade da experiência, é a *idéia* ou o conceito racional. Para aquele que uma vez se acostumou com esta distinção tem que tornar-se insuportável ouvir chamar de idéia a representação da cor roxa. Esta representação não pode sequer ser chamada noção (conceito intelectual).

SEÇÃO SEGUNDA DO LIVRO PRIMEIRO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

DAS IDÉIAS TRANSCENDENTAIS

A analítica transcendental deu-nos um exemplo de como a simples forma lógica do nosso conhecimento pode conter a priori a origem de conceitos puros, que representam objetos anteriormente a toda a experiência ou, antes, indicam a unidade sintética que unicamente / torna possível um conhecimento empírico 378
de objetos. A forma dos juízos (convertida num conceito da síntese das intuições) produziu categorias, que dirigem todo o uso do entendimento na experiência.

Do mesmo modo podemos esperar que a forma dos silogismos, se for aplicada à unidade sintética das intuições segundo a norma das categorias, conterá a priori a origem de certos conceitos que podemos denominar conceitos puros da razão ou *idéias transcendentais* e que determinarão segundo princípios o uso do entendimento na totalidade da experiência.

A função da razão nas suas inferências consiste na universalidade do conhecimento por conceitos, e o próprio silogismo é um juízo, que é determinado a priori na extensão total de sua condição. A proposição — Caio é imortal — poderia também ser extraída por mim da experiência simplesmente mediante o entendimento. Todavia, procuro um conceito que contém a condição sob a qual é dado o predicado (asserção em geral) deste juízo (isto é, aqui o conceito de homem); e depois de ter subsumido o predicado sob essa condição, tomada em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), determino a seguir o conhecimento de meu objeto (Caio é mortal).

Por isso na conclusão de um silogismo restringimos um predicado a um
379 certo objeto, / depois de o termos pensado na premissa maior em toda a sua extensão sob uma certa condição. Esta magnitude inteira da extensão em relação com uma tal condição denomina-se *universalidade* (universalitas). A esta corresponde na síntese das intuições a *totalidade*[53] (universitas) das *condições*. Portanto, o conceito transcendental da razão não é senão o da *totalidade das condições* para um condicionado dado. Ora, visto que unicamente o *incondicionado* torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito puro e em geral da razão pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado.

Ora, tantas quantas são as espécies de relação que o entendimento se representa mediante as categorias, serão também os conceitos puros da razão. Portanto, dever-se-á procurar em *primeiro lugar* um *incondicionado* da síntese *categórica* em um sujeito, em *segundo lugar* um incondicionado da síntese *hipotética* dos membros de uma série, em *terceiro lugar* um incondicionado da síntese *disjuntiva* das partes em um *sistema*.

Tantas são de fato as espécies de silogismos, cada um dos quais progride mediante pró-silogismos para o incondicionado: um para o sujeito que não é
380 mais ele mesmo predicado; o outro para a pressuposição / que não pressupõe nenhuma outra coisa; o terceiro para um agregado de membros da divisão, para os quais não se requer nada ulterior para completar a divisão de um conceito. Portanto, os conceitos racionais puros da totalidade na síntese das condições são necessários pelo menos como problemas para fazer progredir a unidade do conhecimento se possível até o incondicionado e são fundados na natureza da razão humana, embora de resto tais conceitos transcendentais possam carecer de um uso adequado in concreto e, por conseguinte, não possuem nenhuma outra utilidade que a de conduzir o entendimento em direção à qual o seu uso enquanto

[53] No original: *Allheit* (universitas) *oder Totalität*. (N. dos T.)

é ampliado ao máximo possível é ao mesmo tempo posto em perfeito acordo consigo mesmo.

Todavia, enquanto tratamos aqui da totalidade das condições e do incondicionado, como título comum a todos os conceitos da razão, tropeçamos de novo com uma expressão que não podemos dispensar e, não obstante, não podemos usar com segurança em virtude da ambigüidade inerente a ela por um longo abuso. O termo *absoluto* é uma das poucas palavras que na sua significação primitiva foram adequadas a um conceito, ao qual não se adapta perfeitamente nenhuma outra palavra da mesma língua. A perda de tal termo — ou, o que é equivalente, o seu uso vacilante — implica também / necessariamente a perda 381
do próprio conceito, e na verdade de um conceito do qual, pelo fato de ocupar muitíssimo a razão, não se pode prescindir sem grande prejuízo de todas as avaliações transcendentais. O termo *absoluto* passa agora a ser mais freqüentemente usado para indicar simplesmente que algo é considerado com respeito a uma coisa *em si mesma* e que, portanto, possui um valor *intrínseco*. Nesta significação, *absolutamente possível* significaria o que é possível em si mesmo (internamente) e isto na realidade é o *mínimo* que se pode dizer sobre um objeto. Esta expressão, ao contrário, é por vezes usada também para indicar que algo é válido em toda a relação (ilimitadamente; por exemplo, a soberania absoluta). Nesta significação, *absolutamente possível* significaria o que é *possível* em todos os sentidos e *sob todas as relações*, e isto por sua vez é o *máximo* que posso dizer sobre a possibilidade de uma coisa. Ora, na verdade essas significações freqüentemente coincidem. Assim, por exemplo, o que é internamente impossível é também em toda a relação, por conseguinte, absolutamente impossível. Mas na maioria dos casos tais significações estão separadas por uma distância infinita e não posso de maneira alguma concluir que pelo fato de algo ser em si mesmo possível, seja-o também em toda a relação, por conseguinte, absolutamente. No que se segue mostrarei que a necessidade absoluta de modo algum depende em todos os casos da necessidade interna e que, portanto, não tem que ser considerada equivalente a esta. Se o contrário / de uma coisa é internamente impossível, tal 382
contrário é certamente impossível também sob todos os aspectos, por conseguinte, tal coisa é ela mesma absolutamente necessária. Mas não posso concluir inversamente que o contrário do que é absolutamente necessário seja *internamente* impossível, isto é, que a absoluta necessidade das coisas seja uma necessidade *interna*, pois esta necessidade interna é em certos casos uma expressão totalmente vazia com a qual não podemos ligar o mínimo conceito; ao contrário, a expressão necessidade de uma coisa em todas as relações (com respeito a todo o possível) implica determinações inteiramente peculiares. Ora, visto que a perda de um conceito de grande aplicação na sabedoria especulativa do mundo não pode jamais ser indiferente ao filósofo, espero que não lhe seja tampouco indiferente a determinação e cuidadosa conservação da expressão à qual o conceito é inerente.

Servir-me-ei, pois, da palavra *absoluto* nesta significação ampliada e opô-la-ei ao que é válido apenas comparativamente ou sob um aspecto particular,

pois este está restringido a condições, aquele, porém, vale sem restrição.

Ora, o conceito transcendental da razão sempre se refere apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado — isto é, incondicionado em toda relação. Com efeito, a razão
383 pura deixa tudo ao encargo do entendimento, que / se refere imediatamente aos objetos da intuição ou, antes, à sua síntese na capacidade de imaginação. A razão reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o absolutamente incondicionado. Por isso se pode denominar esta de *unidade da razão* com respeito aos fenômenos, assim como aquela que é expressa pela categoria, de *unidade do entendimento*. Deste modo, portanto, a razão relaciona-se somente com o uso do entendimento, e na verdade não enquanto este contém o fundamento da experiência possível (pois a totalidade absoluta das condições não é nenhum conceito utilizável em uma experiência, já que nenhuma experiência é incondicionada), mas somente para prescrever a tal uso uma direção rumo a uma certa unidade da qual o entendimento não possui nenhum conceito e que tende a recolher todas as ações do entendimento, com respeito a cada objeto, em um *todo absoluto*. O uso objetivo dos conceitos puros da razão é, em vista disso, sempre *transcendente*, enquanto dos conceitos puros do entendimento tem que ser, segundo a sua natureza, sempre *imanente*, na medida em que se limita simplesmente à experiência possível.

Por idéia entendo um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos nenhum objeto congruente. Portanto, os nossos conceitos ra-
384 cionais puros ora considerados são *idéias transcendentais*. / Eles são conceitos da razão pura, pois consideram todo o conhecimento empírico como determinado por uma absoluta totalidade das condições. Não são inventados arbitrariamente, mas propostos pela natureza da razão mesma, relacionando-se por isso necessariamente ao uso total do entendimento. São, por fim, transcendentes e ultrapassam os limites de toda a experiência, na qual, conseqüentemente, não poderá jamais apresentar-se um objeto que seja adequado à idéia transcendental. Quando se nomeia uma idéia, diz-se com respeito ao objeto (enquanto objeto do entendimento puro) *muitíssimo*, mas com respeito ao sujeito (isto é, com respeito à sua realidade sob a condição empírica) *pouquíssimo*, porque ela, como conceito de um maximum, não poderá jamais ser dada congruentemente in concreto. Ora, visto que no uso meramente especulativo da razão este último constitui propriamente o inteiro objetivo e que a aproximação a um conceito, que na prática, porém, não será jamais alcançado, equivale a falhar totalmente, então com respeito a um tal conceito se diz: ele é *somente* uma idéia. Deste modo poder-se-ia dizer: a totalidade absoluta dos fenômenos é *somente uma idéia;* com efeito, visto que jamais podemos projetar na imagem uma tal totalidade, permanece ela um *problema* sem solução. Ao contrário, visto que no uso prático do entendimento
385 tem-se a ver unicamente com uma prática segundo regras, / pode a idéia da razão prática ser sempre realmente dada in concreto, se bem que apenas parcialmente;

antes, ela é a condição indispensável de todo o uso prático da razão. A realização da idéia é sempre limitada e defeituosa, mas sob limites indetermináveis, portanto, sempre sob a influência do conceito de uma completude absoluta. Conseqüentemente, a idéia prática é sempre sumamente fecunda e, com respeito às ações reais, incontestavelmente necessária. Nela a razão pura possui até causalidade para produzir efetivamente o que o seu conceito contém. Por isso não se pode dizer — como que depreciativamente — da sabedoria: *ela é somente uma idéia.* Mas justamente por ser uma idéia da unidade necessária de todos os fins possíveis, a sabedoria tem que servir de regra originária — pelo menos restritiva — para todo o prático.

Ora, conquanto tenhamos que dizer, com respeito aos conceitos transcendentais da razão: *eles são somente idéias*, não os consideraremos de modo algum como supérfluos e nulos. Com efeito, se mediante eles já não pode ser determinado nenhum objeto, eles, não obstante, podem, no fundo e sem que se perceba, servir ao entendimento como cânone para o seu uso ampliado e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, é guiado melhor e adiante nesse conhecimento. Cala-se / com isso o fato que tais conceitos transcendentais da razão 386
tornem talvez possível uma passagem dos conceitos naturais aos conceitos práticos e deste modo possam fornecer às idéias morais mesmas consistência e conexão com conhecimentos especulativos da razão. Sobre tudo isso deve-se esperar o esclarecimento no que se segue.

De acordo, porém, com o nosso objetivo, aqui deixamos de lado as idéias práticas e consideramos, por conseguinte, a razão somente no uso especulativo e dentro deste, num uso ainda mais restrito, a saber, no transcendental. Ora, aqui temos que empreender o mesmo caminho tomado acima na dedução das categorias, a saber, examinar a forma lógica do conhecimento da razão e ver se desse modo também a razão não se torna porventura uma fonte de conceitos para tratar de objetos em si mesmos como determinados sinteticamente a priori com respeito a uma ou outra função da razão.

A razão, considerada como faculdade de uma certa forma lógica do conhecimento, é a faculdade de inferir, isto é, de julgar mediatamente (mediante a subsunção da condição de um juízo possível sob a condição de um juízo dado). O juízo dado é a regra universal (premissa maior, maior). A subsunção da condição de um outro juízo possível sob a condição da regra é a premissa menor (minor). O juízo real, que expressa a asserção da regra *no caso subsumido*, é a conclusão (conclusio). / A regra expressa algo universalmente sob uma certa 387
condição. Ora, a condição da regra verifica-se em um caso concreto. Logo, o que sob aquela condição valia universalmente é também considerado válido no caso concreto (que implica esta condição). Vê-se facilmente que a razão chega a um conhecimento mediante ações do entendimento que constituem uma série de condições. Se chego à proposição: todos os corpos são mutáveis, somente mediante o fato que começo do conhecimento mais remoto (em que ainda não

se apresenta o conceito de corpo, embora contenha a condição de tal conceito): todo o composto é *mutável;* e se dessa procedo a uma proposição mais próxima submetida à condição da primeira os corpos são compostos; e se a partir desta proposição pela primeira vez chego a uma terceira, que doravante conecta o conhecimento remoto (mutável) com o presente: logo os corpos são mutáveis; então cheguei a um conhecimento (conclusão) mediante uma série de condições (premissas). Ora, toda série cujo expoente (o juízo categórico ou hipotético) é dado pode ser continuada; por conseguinte, a mesma ação da razão conduz à ratiocinatio polysyllogistica, a qual é uma série de silogismos, que pode ser continuada indefinidamente, ou do lado das condições (per prosyllogismos) ou / do lado do condicionado (per episyllogismos).

388

Mas bem depressa dar-nos-emos conta de que a cadeia ou série dos pró-silogismos, isto é, dos conhecimentos derivados do lado dos fundamentos ou das condições para um conhecimento dado, com outras palavras, que *a série ascendente* dos silogismos tem que comportar-se em confronto com a faculdade da razão de modo diverso da *série descendente*, isto é, do progresso da razão do lado do condicionado mediante epi-silogismos. Com efeito, visto que no primeiro caso o conhecimento (conclusio) só é dado como condicionado, não se pode chegar a ele pela razão senão, pelo menos, sob a pressuposição de que todos os membros da série do lado das condições são dados (totalidade na série das premissas), porque somente sob a sua pressuposição o juízo em questão é possível a priori; ao contrário, do lado do condicionado ou das conseqüências, é pensada somente uma série em devir e não já uma série totalmente pressuposta ou *dada*, por conseguinte, somente um progresso potencial. Por isso, se um conhecimento é considerado como condicionado, a razão é obrigada a considerar a série das condições em linha ascendente como completa e como dada em sua totalidade. Se, porém, o mesmo conhecimento for simultaneamente considerado como condição de outros conhecimentos / que entre si constituem uma série de conseqüências em linha descendente, em tal caso a razão pode ser totalmente indiferente até que ponto este progresso se estenda "a parte posteriori", e se a totalidade desta série é de algum modo possível ou não; ela, efetivamente, não necessita de uma tal série para a conclusão que se encontra diante de si, na medida em que esta, "a parte priori", já está suficientemente determinada e assegurada pelos seus fundamentos. Na verdade, quer do lado das premissas a série das condições possua como condição suprema um primeiro termo, quer não, e, portanto, seja "a parte priori" sem limites, ela tem que conter uma totalidade de condições, posto que jamais chegássemos a abarcá-la, e a série total das condições tem que ser incondicionalmente verdadeira se o condicionado — que é considerado uma conseqüência surgida dela — deve valer como verdadeiro. Isto é uma exigência da razão, que determina o seu conhecimento como a priori e anuncia-o como necessário ou em si mesmo, e então não necessita de nenhum fundamento, ou — se é derivado — como um membro de uma série de fundamentos, que é ela mesma incondicionalmente verdadeira.

389

SISTEMA DAS IDÉIAS TRANSCENDENTAIS

Não nos ocupamos aqui com uma dialética lógica, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento e descobre unicamente a falsa aparência na forma dos silogismos, mas com uma dialética transcendental, que deve conter inteiramente a priori a origem de certos conhecimentos a partir da razão pura, e de certos conceitos inferidos, cujo objeto não pode de modo algum ser dado empiricamente e que, portanto, se encontram totalmente fora da faculdade do entendimento puro. Da relação natural que o uso transcendental do nosso conhecimento tanto em silogismo quanto em juízos tem que ter com o uso lógico, concluímos que haverá somente três modos de inferências dialéticas que se relacionam com as três espécies de inferências pelas quais a razão pode chegar a conhecimentos a partir de princípios e que a tarefa da razão consiste sempre em ascender da síntese condicionada, à qual o entendimento permanece sempre ligado, à incondicionada, que ele jamais pode alcançar.

Ora, o universal de toda a relação que as nossas representações podem ter, consiste 1) na relação com / o sujeito, 2) na relação com os objetos, e, na verdade, 391
ou como fenômenos ou como objetos do pensamento em geral. Se se liga esta subdivisão com a precedente, então a relação das representações de que podemos formar um conceito ou uma idéia é de três espécies: 1. a relação com o sujeito, 2. com o múltiplo do objeto no fenômeno, 3. com todas as coisas em geral.

Ora, todos os conceitos puros em geral têm a ver com a unidade sintética das representações e os conceitos da razão pura (idéias transcendentais), por sua vez, com a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Conseqüentemente, todas as idéias transcendentais podem reduzir-se a *três classes*, cuja *primeira* contém a *unidade* absoluta (incondicionada) *do sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade* absoluta *da série das condições do fenômeno*, a *terceira*, a *unidade* absoluta *da condição de todos os objetos do pensamento* em geral.

O sujeito pensante é o objeto da *Psicologia;* o conjunto de todos os fenômenos (o mundo), o objeto da *Cosmologia;* e a coisa, que contém a condição suprema da possibilidade de tudo o que pode ser pensado (o ente de todos os entes), o objeto da *Teologia*. Portanto, a razão pura fornece a idéia para uma doutrina transcendental da alma (psychologia rationalis), para uma ciência transcendental / do mundo (cosmologia rationalis), finalmente também para um conhecimento 392
transcendental de Deus (theologia transcendentalis). Mesmo o simples projeto de uma ou outra dessas ciências não provém absolutamente do entendimento, ainda que ele estivesse ligado ao uso lógico supremo da razão — isto é, a todos os silogismos imagináveis, com o fim de proceder de um objeto de tal uso (fenômenos) a todos os outros, até os membros mais remotos da síntese empírica — mas é unicamente um produto puro e autêntico ou problema da razão pura.

Quais modi dos conceitos puros da razão estão compreendidos sob esses três títulos de todas as idéias transcendentais será exposto inteiramente no próximo capítulo. Tais modi seguem o fio condutor das categorias. Com efeito, a razão pura jamais se refere imediatamente a objetos, mas aos conceitos intelectuais dos mesmos. Do mesmo modo só na abordagem completa esclarecer-se-á como a razão — unicamente mediante o uso sintético da mesma função da qual se serve para o silogismo categórico — tenha que chegar necessariamente ao conceito da unidade absoluta do *sujeito pensante;* como procedimento lógico nos silogismos hipotéticos tenha que implicar *idéias* do absolutamente incondicionado *em uma série* de condições dadas; finalmente, como a simples forma
393 do silogismo / disjuntivo tenha que implicar o conceito racional supremo de um *ente de todos os entes;* um pensamento que à primeira vista parece ser extremamente paradoxal.

Destas idéias transcendentais não é possível propriamente nenhuma *dedução objetiva* como a que pudemos fornecer com respeito às categorias, pois elas de fato não possuem nenhuma relação com qualquer objeto que pudesse ser-lhes dado congruentemente e isso justamente por serem somente idéias. Mas pudemos empreender uma derivação[54] subjetiva de tais idéias a partir da natureza da nossa razão e esta foi também realizada no presente capítulo.

Vê-se facilmente que a razão pura não possui nenhum outro objetivo a não ser o da totalidade absoluta da síntese *do lado das condições* (seja de inerência, de dependência, ou de concorrência), e que com a absoluta completude *do lado do condicionado* ela não consegue nada. Com efeito, a razão necessita unicamente a primeira totalidade para pressupor a série total das condições e deste modo fornecê-la a priori ao entendimento.

Se, porém, existe alguma condição dada inteiramente (e incondicionalmente), então não se precisa mais de um conceito da razão para prosseguir a série,
394 pois o entendimento faz por si todo passo para baixo, / da condição ao *condicionado*. Deste modo as idéias transcendentais servem somente para *ascender*, na série das condições, até o incondicionado, isto é, até os princípios. Todavia, com respeito ao *descer* ao condicionado, há um uso lógico bastante extenso que nossa razão faz das leis do entendimento, mas nenhum uso transcendental; e, se nos formamos uma idéia da absoluta totalidade de uma tal síntese (do progressus), por exemplo, da série total de todas as mudanças *futuras* do mundo, trata-se então de um ente de pensamento (ens rationis), que é pensado só arbitrariamente e não pressuposto necessariamente pela razão. Com efeito, para a possibilidade do condicionado é, na verdade, pressuposta a totalidade de suas condições, mas não de suas sucessões. Conseqüentemente, um tal conceito não é nenhuma idéia transcendental, com a qual unicamente nos ocupamos aqui.

Por fim, também nos damos conta de que entre as próprias idéias transcendentais transparece uma certa conexão e unidade e de que a razão pura, mediante

[54] Mellin (1794) e a Edição da Academia substituem aqui o termo original "Anleitung" (direção) por "Ableitung" (derivação), modificação que também adotamos. (N. dos T.)

elas, conduz todos os seus conhecimentos a um sistema. O proceder do conhecimento de si mesmo (da alma) ao conhecimento do mundo e, mediante este, ao ente originário, é um progresso tão natural, que parece semelhante ao progresso lógico da razão desde as / premissas até a conclusão.[55] Ora, se aqui efetivamente 395
subjaz escondida uma afinidade da mesma espécie que entre os procedimentos lógico e transcendental, é também uma das questões por cuja solução se tem que esperar no curso destas investigações. Por ora já alcançamos o nosso objetivo, visto que conseguimos tirar os conceitos transcendentais / da razão — que 396
do contrário, na teoria dos filósofos, misturam-se habitualmente com outros conceitos, sem serem uma só vez distinguidos convenientemente por eles dos conceitos do entendimento — desta ambígua situação; conseguimos indicar a sua origem, e assim ao mesmo tempo o seu número determinado — que não pode ter mais nenhum acima de si — representando-os em uma conexão sistemática por meio da qual é assinalado e delimitado um campo peculiar da razão pura.

[55] A Metafísica tem por fim próprio da sua investigação apenas três idéias: *Deus*, *liberdade* e *imortalidade*, de modo que o segundo conceito ligado ao primeiro deve conduzir ao terceiro como conclusão necessária. Tudo aquilo com o que esta ciência se ocupa além disso, serve-lhe simplesmente como meio para alcançar essas idéias e a sua realidade. Necessita as, não para os fins da Ciência Natural, mas para ultrapassar a natureza. O conhecimento das mesmas faria a *Teologia*, a *Moral* e pela ligação de ambas a *Religião*, por conseguinte, os fins supremos da nossa existência, dependerem meramente da faculdade especulativa da razão e de nada mais. Numa representação sistemática daquelas idéias, a referida ordem seria, enquanto *sintética*, a mais conveniente; mas na elaboração que necessariamente precisa precedê-la, a ordem *analítica*, que inverte a anterior, será mais adequada ao fim de realizar completamente o nosso grande projeto na medida em que daquilo que a experiência fornece-nos imediatamente a *doutrina da alma*, progredimos à *doutrina do mundo* e desta ao conhecimento de *Deus*.

LIVRO SEGUNDO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

DAS INFERÊNCIAS DIALÉTICAS DA RAZÃO PURA

Pode-se dizer que o objeto de uma simples idéia transcendental seja algo de que não se possui nenhum conceito, conquanto ela tenha sido produzida na razão de modo totalmente necessário segundo as suas leis originárias. Com efeito, de um objeto que deva ser adequado à exigência da razão, também é impossível qualquer conceito intelectual, isto é, um conceito que possa ser mostrado e tornado intuível em uma experiência possível. Entretanto, expressar-nos-íamos melhor e com menor perigo de mal-entendido se / disséssemos que não podemos 397
ter nenhum conhecimento do objeto que corresponde a uma idéia, embora possamos ter um conceito problemático a seu respeito.

Ora, pelo menos a realidade transcendental (subjetiva) dos conceitos puros da razão repousa sobre o fato de que somos levados a tais idéias mediante um silogismo necessário. Há, portanto, silogismos que não contêm nenhuma premissa empírica e mediante os quais, a partir de algo que conhecemos, inferimos algo diverso, do qual não possuímos, todavia, nenhum conceito e ao qual, não obstante, por uma inevitável ilusão, fornecemos realidade objetiva. Tais inferências devem, com respeito ao seu resultado, ser denominadas antes *sofismas* que silogismos; se bem que, em virtude de sua origem, possam trazer o último nome, pois não foram inventados nem surgiram por acaso, mas se originaram da natureza da razão. Trata-se de sofisticações, não dos homens, mas da própria razão pura, das quais nem o mais sábio entre eles poderá libertar-se. Poderá talvez, em verdade após muito esforço, evitar o erro, mas jamais desvencilhar-se inteiramente da ilusão, que incessantemente o importuna e escarnece.

Há, portanto, somente três espécies desses silogismos dialéticos, ou seja, tantas quantas são as idéias nas quais terminam as suas conclusões. No silogismo da *primeira classe*, concluo do conceito / transcendental do sujeito, o qual não 398
contém nada de múltiplo, à absoluta unidade desse mesmo sujeito, do qual não possuo deste modo absolutamente nenhum conceito. Chamarei a esta inferência dialética de paralogismo transcendental. A *segunda* classe de inferências sofísticas funda-se sobre o conceito transcendental da totalidade absoluta da série das condições para um fenômeno dado em geral e do fato que de um ladopossuo sempre um conceito em si mesmo contraditório da unidade sintética incondicionada da série, concluo a legitimidade da unidade contraposta, da qual, não obstante, não possuo nenhum conceito. Chamarei ao estado da razão nessas inferências dialéticas de *antinomia* da razão pura. Finalmente concluo, de acordo com

a *terceira* espécie de inferências sofísticas, da totalidade das condições para pensar objetos em geral, enquanto podem ser-me dados, à absoluta unidade sintética de todas as condições da possibilidade das coisas em geral, isto é, de coisas que não conheço no seu simples conceito transcendental, a um ente de todos os entes que conheço ainda menos através de um conceito transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar-me nenhum conceito. Chamarei

399 / CAPÍTULO PRIMEIRO DO LIVRO SEGUNDO DA DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

Dos paralogismos da razão pura

O paralogismo lógico consiste na falsidade de um silogismo quanto à forma, seja qual possa ser, de resto, o seu conteúdo. Um paralogismo transcendental tem, contudo, um fundamento transcendental, a saber, de inferir falsamente quanto à forma. Deste modo uma tal inferência errônea terá o seu fundamento na natureza da razão humana e trará consigo uma inevitável — se bem que não insolúvel — ilusão.

Volvemo-nos agora para um conceito não incluído acima na lista geral dos conceitos transcendentais, mas que, não obstante, tem que ser contado entre eles, sem com isso mudar minimamente aquela tábua e declará-la como falha. Trata-se do conceito, ou, se se preferir, do juízo: *eu penso*. Vê-se, porém, facilmente que ele é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, sendo sempre compreendido entre os mesmos e por isso sendo igualmente transcendental, sem todavia poder possuir um título particular, por-
400 que serve somente para / representar todo o pensamento como pertencente à consciência. Entretanto, por puro que ele seja de todo o empírico (da impressão dos sentidos), serve para distinguir duas espécies de objetos extraídos da natureza da nossa capacidade de representação. *Eu*, como pensante, sou um objeto do sentido interno e denomino-me alma. Aquilo que é um objeto dos sentidos externos denomina-se corpo. Portanto, a expressão eu, como um ente pensante, significa já o objeto da Psicologia, que pode denominar-se doutrina racional da alma, se não pretendo saber da alma nada além do que possa ser inferido do conceito *eu*, independentemente de toda a experiência, enquanto tal conceito apresenta-se em todo o pensamento.

Ora, a doutrina *racional* da alma é realmente um empreendimento dessa espécie. Com efeito, se o mínimo de empírico do meu pensamento — uma percepção particular qualquer do meu estado interno — ainda se mesclasse entre os fundamentos cognitivos desta ciência, então ela não seria mais uma doutrina racional — mas *empírica* — da alma. Portanto, temos já diante de nós uma pretensa ciência, construída sobre a única proposição: *eu penso*, e cujo fundamento, ou cuja falta de fundamento, podemos investigar aqui de modo totalmente

conveniente e conformemente à natureza de uma filosofia transcendental. Não se deve escandalizar-se pelo fato de que com respeito a esta proposição, que expressa a percepção de si, eu contudo possuo uma experiência interna, / e que, 401
por conseguinte, a doutrina racional da alma, fundada sobre tal proposição, jamais é pura, mas se funda em parte sobre um princípio empírico. Com efeito, essa percepção interna não é nada mais do que a simples apercepção: *eu penso*, a qual torna possível todos os conceitos transcendentais, nos quais se diz: eu penso a substância, a causa etc. Com efeito, a experiência interna em geral e a sua possibilidade ou a percepção em geral e a sua relação com outra percepção, sem que sejam dadas uma diferença particular qualquer e sua determinação, não pode ser considerada um conhecimento empírico, mas tem que ser considerada um conhecimento do empírico em geral e pertence à investigação sobre a possibilidade de toda a experiência, a qual é sem dúvida transcendental. O menor objeto da percepção (por exemplo, somente o prazer ou a dor) que fosse acrescentado à representação universal da autoconsciência, converteria imediatamente a psicologia racional numa psicologia empírica. O eu penso é, pois, o único texto da psicologia racional a partir do qual ela deve desenvolver a sua inteira sabedoria. Vê-se facilmente que tal pensamento, se deve ser referido a um objeto (a mim mesmo), não pode conter nenhuma outra coisa a não ser predicados transcendentais do mesmo; o mínimo predicado empírico perverteria a pureza racional e a independência da ciência de toda a experiência.

/ Temos, porém, de seguir aqui apenas o fio condutor das categorias, com 402
a diferença apenas de que, tendo sido dada aqui antes de tudo uma coisa — ou como ente pensante — não mudaremos em verdade a ordem anterior das categorias assim como é representada em sua tábua, mas começaremos pela categoria da substância, mediante a qual é representada uma coisa em si mesma, e seguiremos retroativamente a série das categorias. A tópica da doutrina racional da alma, da qual deve ser derivado tudo o que ela, de resto, possa conter, é então o seguinte:

1.
A alma é *substância*

2.
Segundo a sua qualidade, *simples*

3.
Segundo os tempos diversos em que ela existe, numericamente idêntica, isto é, *unidade* (não pluralidade)

4.
Em relação com objetos *possíveis* no espaço[**]

[**] O leitor, que devido à sua abstração transcendental não adivinhara facilmente o sentido psicológico dessas expressões nem por que o último atributo da alma pertence à categoria da *existência*, / no que 403
se segue verá tudo isto suficientemente esclarecido e justificado. De resto, em virtude das expressões latinas que, ao invés das equivalentes alemãs, são introduzidas contra o gosto do bom estilo, tenho que me desculpar, tanto com vistas a esta seção quanto à obra inteira, pelo fato de ter preferido sacrificar algo da elegância da linguagem a dificultar o uso escolástico pela mínima incompreensão.

403 / Desses elementos originam-se, unicamente pela composição, todos os conceitos da doutrina pura da alma, sem reconhecer minimamente um outro princípio. Esta substância, simplesmente como objeto do sentido interno, fornece o conceito de *imaterialidade;* como substância simples, o conceito da *incorruptibilidade;* a sua identidade como substância intelectual fornece a *personalidade;* todos esses três elementos em conjunto, a espiritualidade: a relação com os objetos no espaço fornece o *commercium* com os corpos. Por conseguinte, esta substância representa a substância pensante como o princípio da vida na matéria, isto é, como alma (anima) e como o fundamento da *animalidade;* esta, limitada pela espiritualidade, fornece a *imortalidade.*

Ora, a estes conceitos referem-se quatro paralogismos de uma doutrina transcendental da alma que é tomada falsamente por uma ciência da razão pura
404 sobre a natureza do nosso ente pensante. Como fundamento / de tal doutrina não podemos pôr senão a representação simples *eu,* para si própria totalmente vazia de conteúdo, e com respeito à qual não se pode nunca dizer que seja um conceito, porém uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Mediante este eu, ou ele, ou aquilo (a coisa) que pensa, não é representado mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = x, que é conhecido somente, pelos pensamentos que são seus predicados, e do qual, separadamente, não podemos ter o mínimo conceito. Em torno de um tal sujeito giramos em um constante círculo, na medida em que sempre já temos de servir-nos de sua representação para julgar qualquer coisa a seu respeito; um inconveniente, que é inseparável disso, porque a consciência em si não é tanto uma representação que distingue um objeto particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva ser denominada um conhecimento; só com respeito a este posso efetivamente dizer que penso algo através dela.

Logo de início deve, porém, parecer estranho que a condição sob a qual eu em geral penso e que por conseguinte é uma simples propriedade do meu sujeito, deva ao mesmo tempo valer para tudo o que pensa, e que podemos presumir de fundar um juízo apodítico e universal sobre uma proposição aparentemente empírica, a saber: tudo o que pensa é constituído de tal modo como o declara
405 em mim a voz da autoconsciência. / A causa disto reside, porém, no fato de que temos de atribuir necessariamente a priori às coisas todas as propriedades que constituem as condições sob as quais unicamente as pensamos. Ora, com respeito a um ente pensante não posso ter a mínima representação mediante a experiência externa, mas somente mediante a autoconsciência. Portanto, tais objetos não passam de uma transposição desta minha consciência a outras coisas que somente deste modo são representadas como entes pensantes. A proposição: eu penso, todavia, é tomada aqui só problematicamente, não enquanto ela possa conter uma percepção de uma existência (o cartesiano: cogito, ergo sum), mas segundo a sua simples possibilidade, para ver que propriedades possam decorrer dessa proposição tão simples ao sujeito dela (quer ele exista ou não).

Se a fundamento do nosso conhecimento racional puro do ente pensante em geral se encontrasse algo mais do que o cogito; se recorrêssemos à ajuda

das observações sobre o jogo dos nossos pensamentos e às leis naturais da personalidade pensante que se podem extrair daí: então surgiria uma psicologia empírica, que seria uma espécie de *fisiologia* do sentido interno, e poderia servir talvez para explicar os fenômenos do mesmo, jamais, porém, para descobrir propriedades que de modo algum pertencem à experiência possível (como a do simples). / nem para ensinar apoditicamente algo concernente à natureza do ente 406
pensante em geral; não seria, portanto, nenhuma psicologia *racional*.

Ora, visto que a proposição: *eu penso* (tomada problematicamente), contém a forma de todo juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias como seu veículo, então é claro que as inferências a partir de tal proposição podem conter um uso meramente transcendental do entendimento; tal uso exclui toda mistura de experiência, e a respeito do seu progresso, já não podemos — depois do que mostramos acima — formar-nos de antemão nenhum conceito favorável. Queremos por isso seguir tal uso — mediante todos os predicamentos da doutrina pura da alma — com um olho crítico. No entanto,[57] por amor à brevidade, faremos avançar o exame de tais predicamentos em uma interconexão ininterrupta.

A seguinte observação geral pode, antes de mais nada, aguçar a nossa atenção sobre essa espécie de inferência. Mediante o fato do simples pensar não conheço qualquer objeto, mas somente posso conhecê-lo enquanto determino uma intuição dada com vista à unidade da consciência, na qual consiste todo o pensamento. Portanto, conheço a mim mesmo, não pelo fato de que sou consciente de mim como pensante, mas na medida em que sou consciente da intuição de mim mesmo, enquanto determinada com respeito à função do pensamento. Por isso todos os modi da autoconsciência do pensamento / não são em si ainda 407
conceitos intelectuais de objetos (categorias), mas simples funções lógicas que não dão a conhecer ao pensamento — por conseguinte, tampouco a mim mesmo enquanto objeto — absolutamente nenhum objeto. O objeto consiste não na consciência do sujeito (Selbst) *determinante*, mas somente na consciência do sujeito *determinável*, isto é, da minha intuição interna (enquanto o seu múltiplo pode ser ligado conformemente à condição universal da unidade da apercepção no pensamento).

1) Em todos os juízos sou sempre o sujeito (Subjekt) *determinante* da relação que constitui o juízo. Que, entretanto, eu, que penso, sempre tenha que valer no pensamento *como sujeito* e como algo que não pode ser considerado simplesmente como predicado inerente ao pensamento, é uma *proposição* apodítica e mesmo *idêntica;* mas ela não significa que eu, enquanto *objeto*, seja um *ente subsistente* para mim mesmo, ou uma substância. A última afirmação vai muito longe e por isso também requer dados que não se encontram de modo algum no pensamento e que talvez (se considero simplesmente o sujeito pensante como tal) sejam em número maior do que se possa jamais encontrar nele.

[57] Tudo o que se segue até o fim do capítulo sobre os Paralogismos da Razão Pura constitui uma modificação substancial introduzida na segunda edição. (N. dos T.)

2) Por conseguinte, que o eu da apercepção seja em todo o pensamento algo *singular* que não pode ser dissolvido em uma pluralidade de sujeitos e que, portanto, designa um sujeito logicamente simples, encontra-se já no conceito do
408 pensamento, constituindo, pois, uma proposição analítica; mas isto / não significa que o eu pensante seja uma *substância* simples, o que constituiria uma proposição sintética. O conceito de substância refere-se sempre a intuições, que em mim não podem ser senão sensíveis e que, por conseguinte, se encontram totalmente fora do campo do entendimento e do seu pensamento, que é, todavia, o único do qual propriamente se fala aqui quando se diz que o eu no pensamento é simples. Seria surpreendente se me fosse dado diretamente — na mais pobre das representações, como que por uma revelação — aquilo que, do contrário, requer tanto esforço para distinguir, no que a intuição apresenta, o que nela seja substância; mais ainda, se esta também pode ser simples (como com respeito às partes da matéria).

3) A proposição da identidade de mim mesmo em todo o múltiplo do qual sou consciente é igualmente uma proposição fundada nos conceitos mesmos, por conseguinte analítica; mas esta identidade do sujeito, da qual posso tornar-me consciente em todas as suas representações não concerne à intuição do sujeito pela qual é dado como objeto, e por isso pode tampouco significar a identidade da pessoa pela qual é entendida a consciência da identidade da substância própria de cada um, como ser pensante, em toda a variação dos estados. Para demonstrar tal identidade, não serviria para nada a simples análise da proposição:
409 eu penso mas se requereriam / diversos juízos sintéticos fundados sobre a intuição dada.

4) Eu distingo a minha própria existência, como um ente pensante, de outras coisas fora de mim (entre as quais se inclui também o meu corpo). Esta é igualmente uma proposição analítica: as *outras* coisas, com efeito, são aquelas que penso como *distintas* de mim. Todavia, mediante tal proposição não sei absolutamente se esta consciência de mim mesmo é possível sem coisas fora de mim pelas quais me são dadas as representações e, portanto, se posso existir simplesmente como ente pensante (sem ser homem).

Conseqüentemente, através da análise da consciência de mim mesmo, no pensamento em geral, não se ganha nada com respeito ao conhecimento de mim mesmo como objeto. A exposição lógica do pensamento em geral é tomada falsamente por uma determinação metafísica do objeto.

Constituiria uma grande, antes, a única pedra de escândalo contra a nossa inteira Crítica, se houvesse uma possibilidade de provar a priori que todos os entes pensantes são em si substâncias simples, que como tais, portanto (o que é uma conseqüência do mesmo argumento), trazem inseparavelmente consigo uma personalidade e são conscientes da sua existência separada de toda a matéria. Em tal caso, com efeito, teríamos dado um passo além do mundo sensível,
410 penetrando no campo dos *noumena;* e doravante / ninguém poderia negar-nos o direito de avançar adiante nesse campo, de edificar nele e, de acordo com os auspícios da estrela de cada um, de tomar posse dele. De fato, a proposição: todo ente pensante como tal é uma substância simples é uma proposição sintética

a priori, porque ela, em primeiro lugar, ultrapassa o conceito posto a seu fundamento, acrescentando ao pensamento em geral o *modo da existência* e, em segundo lugar acrescenta àquele conceito um predicado (da simplicidade), que não pode absolutamente ser dado em nenhuma experiência. Portanto, as proposições sintéticas a priori não são realizáveis e admissíveis somente, como afirmamos, em relação com objetos da experiência possível — e na verdade como princípios da possibilidade da experiência mesma — mas podem também referir-se a coisas em geral e em si mesmas. Uma tal conseqüência poria fim a esta inteira Crítica e imporia contentarmo-nos com a maneira antiga de pensar. O perigo, no entanto, não é tão grande, se se aborda a questão mais de perto.

O procedimento da psicologia racional é dominado por um paralogismo apresentado pelo seguinte silogismo:

O que não pode ser pensado de outro modo a não ser como sujeito não existe também de outro modo a não ser como sujeito e é, portanto, substância.

/ Ora, um ente pensante, considerado meramente como tal, não pode ser 411
pensado de outro modo a não ser como sujeito.

Logo, um ente pensante existe também somente como tal, isto é, como substância.

Na premissa maior, fala-se de um ente que pode ser pensado em geral, sob todo aspecto, conseqüentemente, também segundo o modo como pode ser dado na intuição. Mas na premissa menor fala-se de um tal ente somente enquanto ele considera a si mesmo como sujeito unicamente em relação com o pensamento e a unidade da consciência, não, porém, ao mesmo tempo em relação com a intuição, pela qual é dado como objeto ao pensamento. Logo, a conclusão é deduzida per sophisma figurae dictionis, isto é, mediante uma inferência sofística.[b 68]

/ Que esta resolução do célebre argumento em um paralogismo seja 412
totalmente justa ver-se-á claramente quando se revisar a observação geral sobre a representação sistemática dos princípios e a seção sobre os noumena. Nesta provou-se que o conceito de uma coisa que pode existir para si mesma como sujeito e não como simples predicado não envolve ainda nenhuma realidade objetiva; isto é, que não se pode saber se a tal conceito pode ser atribuído qualquer objeto já que não se vislumbra a possibilidade de um tal modo de existir; por conseguinte, que ele não proporciona nenhum conhecimento. Logo, se tal conceito sob o nome de substância deve indicar um objeto que pode ser dado; se ele deve tornar-se um conhecimento; então à sua base deve ser posta uma intuição permanente como condição indispensável da realidade objetiva de um conceito,

[b 68] Em ambas as premissas o pensamento é tomado numa significação totalmente diferente: na premissa maior segundo o modo como se refere a um objeto em geral (por conseguinte, segundo o modo como possa ser dado na intuição); na premissa menor, todavia, apenas segundo o modo como subsiste com referência à autoconsciência, caso em que portanto não é pensado absolutamente objeto algum, mas apenas representada a referência a Si como sujeito (enquanto forma do pensamento). Na primeira proposição fala-se de coisas que não podem ser pensadas senão como sujeitos; na segunda, porém, não de *coisas*, mas do
/ *pensamento* (ao se abstrair de todos os objetos), no qual o eu serve sempre como sujeito da consciência. 412
Por isso, na conclusão não pode seguir-se: eu não posso existir de nenhum outro modo senão como sujeito; mas somente: no pensamento da minha existência eu só posso utilizar-me como sujeito do juízo, o que é uma proposição idêntica que não manifesta absolutamente nada sobre o modo da minha existência.

ou seja aquilo pelo qual unicamente o objeto é dado. No entanto, na / intuição interna não possuímos absolutamente nada de permanente, pois o eu é somente a consciência do meu pensamento; por conseguinte, se nos atemos meramente ao pensamento, falta-nos também uma condição necessária para aplicar a si mesmo como ente pensante o conceito de substância, isto é, de um sujeito subsistente por si. E a simplicidade ligada à substância fica totalmente supressa juntamente com a realidade objetiva desse conceito, convertendo-se numa unidade meramente lógica e qualitativa da autoconsciência no pensamento em geral, quer o sujeito seja composto, quer não.
413

REFUTAÇÃO DA PROVA DE MENDELSSOHN SOBRE A PERMANÊNCIA DA ALMA

Este agudo filósofo notou depressa, no argumento habitual com o qual se deve provar que a alma (se se admite que seja um ente simples) não pode cessar de ser mediante *decomposição*, uma falha com respeito ao objetivo de assegurar-lhe a sobrevivência necessária, visto que, se poderia ainda admitir um término da sua existência por *extinção*. No seu *Fédon* ele procurou excluir tal corruptibilidade que seria um verdadeiro aniquilamento, crendo provar que um ente simples não pode absolutamente cessar de ser, porque — não podendo de modo algum ser diminuído e, pois, perder sucessivamente algo de sua existência, e ser assim
414 aos poucos / convertido em nada (enquanto não possui em si nenhuma parte, portanto, tampouco uma pluralidade) — não se encontraria absolutamente nenhum tempo entre um instante em que ele é, e um outro em que não é mais, o que é impossível. — Entretanto, não considerou que, embora concedamos à alma esta natureza simples, pela qual não contém nenhuma multiplicidade de partes *externas umas às outras*, por conseguinte, nenhuma quantidade extensiva — não se pode, todavia, negar a ela como a qualquer existente uma quantidade intensiva, isto é, um grau de realidade com respeito a todas as suas faculdades, antes, em geral, com respeito a tudo o que constitui a sua existência. Tal grau poderá diminuir através de um número infinito de graus menores, e assim a pretensa substância (a coisa, cuja permanência afora isso não se encontra estabelecida) poderá converter-se em nada, se não por decomposição, todavia por gradual relaxamento (remissio) das suas forças (logo, por enlanguescimento, se me é lícito servir-me desta expressão). Com efeito, mesmo a consciência possui constantemente um grau, que sempre pode ainda ser diminuído;[59] o mesmo ocorre com

[59] A clareza não é, como os lógicos dizem, a consciência de uma representação; com efeito, mesmo em minhas representações obscuras tem que se encontrar um certo grau de consciência, que porém, não basta para a recordação, pois sem consciência alguma não estabeleceríamos nenhuma diferença ao ligarmos repre-
415 sentações / obscuras, o que podemos fazer pelas notas de vários conceitos (como os de direito e de eqüidade, e os do músico, quando ao improvisar toca simultaneamente muitas notas). Ao contrário, clara é uma representação cuja consciência é suficiente para a *consciência da sua diferença* de outras representações. Em verdade, se a consciência fosse suficiente para a distinção mas não para a consciência da diferença, então a representação teria ainda que ser denominada obscura. Logo, há infinitamente muitos graus de consciência até a extinção.

a faculdade de ser consciente / de si e com todas as demais faculdades. — Portanto, a permanência da alma como simples objeto do sentido interno permanece indemonstrada e mesmo indemonstrável conquanto a sua permanência na vida, onde o ente pensante (como homem) é simultaneamente para si um objeto dos sentidos externos — seja por si clara. Mas o psicólogo racional não se dá por isto como achado e procura demonstrar a partir de simples conceitos a permanência absoluta da alma além da vida.[60] 415

/ Se ora considerarmos as nossas precedentes proposições em interconexão *sintética* do modo pelo qual elas, enquanto válidas para todos os entes pensantes, também têm que ser consideradas como um sistema na psicologia racional; e se desde a categoria de relação — com a proposição: todos os entes / pensantes são como tais substâncias — percorremos retroativamente toda a série das categorias até que o círculo se feche, encontramos por fim a existência de tais entes, da qual eles nesse sistema não só são conscientes independentemente das coisas externas, mas podem também determiná-la (com respeito à permanência, / que pertence necessariamente ao caráter da substância) a partir de si mesmos. Disto segue-se, porém, que o *idealismo* — pelo menos o problemático 416 417 418

[60] Aqueles que, para encaminharem uma possibilidade nova, crêem ter feito já o suficiente quando se jactam do fato de não se poder apontar nenhuma contradição nos seus pressupostos (como todos aqueles que crêem entrever a possibilidadade do pensamento mesmo após o término deste, embora tenham um exemplo dele apenas nas intuições empíricas da vida / humana), mediante outras possibilidades nem um pouco mais ousadas, podem ser levados a grande embaraço. Tal é o caso da possibilidade de uma substância simples em várias substâncias, e inversamente da confluência (coalizão) de várias substâncias 416
numa simples. Com efeito, se bem que a divisibilidade pressuponha um composto, nem por isso requer absoluta e necessariamente um composto de substâncias, mas simplesmente de graus (das diversas faculdades) de uma e mesma substância. Ora, do mesmo modo como se pode pensar reduzidas à metade todas as forças e faculdades da alma, mesmo a da consciência, de forma que sempre restasse ainda uma substância, assim também se pode sem contradição representar-se esta parte extinta como conservada, mas não na alma, e sim fora dela; e visto que aqui tudo o que nela é sempre real e conseqüentemente possui um grau, por conseguinte, a sua existência inteira, foi reduzido à metade sem que falte algo, pode-se representar-se que então surgiria fora dela uma substância particular. Com efeito, a pluralidade que foi dividida já existia antes, não contudo como pluralidade das substâncias, mas de toda a realidade como quantum da existência nela, e a unidade da substância era só um modo de existir que unicamente mediante esta divisão foi transformado numa pluralidade de / subsistência. Assim também várias subsistências simples poderiam 417
por sua vez confluir numa só em que nada se perdesse, a não ser a pluralidade da subsistência, na medida em que uma contivesse conjuntamente em si o grau de realidade de todas as precedentes; e talvez as substâncias simples que nos fornecem o fenômeno de uma única matéria (certamente não mediante uma influência recíproca mecânica ou química, mas mediante uma influência desconhecida a nós, da qual aquela seria somente o fenômeno), pudessem mediante análoga divisão *dinâmica* das almas dos pais, como quantidades *intensivas*, produzir almas de criança na medida em que aquelas por sua vez completassem a sua perda mediante coalizão com uma nova matéria da mesma espécie. Estou longe de conceder o mínimo valor ou a mínima validade a quimeras de tal espécie, também os acima referidos princípios da Analítica incutiram suficientemente que não se faça nenhum outro uso das categorias (como da de substância) a não ser o uso empírico. Todavia, se a partir da simples faculdade de pensar e sem qualquer intuição permanente, pela qual um objeto seria dado, o racionalista é suficientemente ousado para formar um ente por si subsistente simplesmente porque a unidade da apercepção no pensamento não lhe permite nenhuma explicação a partir do composto, quando ao invés / procederia melhor confessando que não sabe explicar a possibilidade 418
de uma natureza pensante, por que o *materialista*, embora tampouco possa aduzir experiência em favor das suas possibilidades, não deve ser autorizado a idêntica audácia de servir-se do seu princípio para o uso oposto, conservando a unidade formal do primeiro?

— neste mesmo sistema racionalista é inevitável e que se a existência de coisas externas não é requerida para a determinação da nossa própria existência no tempo, então aquela é admitida de modo totalmente gratuito, sem que se possa jamais fornecer uma prova a respeito.

Se ao contrário, seguimos o procedimento *analítico* ao qual subjaz o eu penso — entendido como uma proposição que já contém uma existência como dada — e portanto a modalidade; e se decompomos tal proposição para conhecer o seu conteúdo, ou seja, para saber se e como este eu determina simplesmente sobre essa base a sua existência no espaço ou no tempo; em tal caso as proposições da doutrina racional da alma começarão não com o conceito de um ente pensante em geral, mas com uma realidade, e a partir do modo como
419 esta for pensada — depois de ter sido separado / tudo o que nela é empírico — deduzir-se-á o que concerne a um ente pensante em geral, como o mostra a seguinte tábua:

1.
Eu penso

2. *como sujeito* — 3. *como sujeito simples*

4.
como sujeito idêntico,
em todo estado do meu pensamento

Ora, visto que aqui na segunda proposição não é determinado se eu *posso* existir e ser pensado somente como sujeito e não também como predicado de outro, o conceito de sujeito não é tomado aqui só logicamente, ficando indeterminado se com ele deve entender-se uma substância ou não. Na terceira proposição, todavia, a unidade absoluta da apercepção, o eu simples, na representação à qual se refere toda a ligação ou separação que constitui o pensamento, por si torna-se também importante, conquanto eu ainda não tenha estabelecido nada sobre a natureza ou subsistência do sujeito. A apercepção é algo real e a simplicidade dela encontra-se já na sua possibilidade. Ora, no espaço não há real que seja simples; com efeito, os pontos (que constituem o único simples no espaço) são simplesmente limites e não, porém, algo que sirva como parte para formar o
420 espaço. Disto segue-se, portanto, / a impossibilidade de explicar com base no *materialismo* a minha natureza como sujeito meramente pensante. Visto, porém, que na primeira proposição a minha existência é considerada como dada — enquanto não se diz: todo ente pensante existe (com o que se afirmaria ao mesmo tempo uma necessidade absoluta e, portanto, demasiado relativamente a tais entes) mas somente: *eu existo* pensando — então aquela proposição é empírica e contém a determinabilidade da minha existência simplesmente com respeito às minhas representações no tempo. Mas visto que para isso necessito antes algo permanente e que nada de semelhante me é dado na intuição interna enquanto penso a mim mesmo, assim mediante esta simples autoconsciência é absolutamente impossível determinar o modo como eu existo, se como substância ou

como acidente. Logo, se o *materialismo* é incapaz de explicar a minha existência, o *espiritualismo* é igualmente insuficiente a este respeito; e a conclusão é que não podemos conhecer de maneira alguma seja o que for sobre a natureza da nossa alma, relativamente à possibilidade da sua existência separada em geral.

De resto, como seria possível ultrapassar a experiência (a nossa existência na vida) mediante a unidade da consciência, a qual conhecemos somente pelo fato de que necessitamos dela imprescindivelmente para a possibilidade da experiência, e mesmo estender o nosso conhecimento até a natureza de todos os entes pensantes em geral / mediante a proposição empírica — eu penso — mas indeter- 421
minada com respeito a toda espécie de intuição?

Por isso, não há nenhuma psicologia racional como *doutrina* que aumente o nosso autoconhecimento, mas somente como *disciplina* que neste campo põe insuperáveis limites à razão especulativa, de um lado para que ela não se lance no seio de um materialismo sem alma, e de outro para que não se perca vagando num espiritualismo sem base para nós na vida; tal disciplina, muito antes, recorda-nos que consideremos esta recusa da nossa razão a fornecer uma resposta satisfatória às questões indiscretas que nos impelem para além desta vida, como uma sua advertência a que voltemos o conhecimento de nós mesmos de uma infecunda e extravagante especulação para a sua aplicação num fecundo uso prático. Tal uso, embora se dirija sempre a objetos da experiência, toma de uma origem mais alta os seus princípios e determina o comportamento, como se o nosso destino se estendesse infinitamente para além da experiência, e por conseguinte para além desta vida.

De tudo isso vê-se que a psicologia racional tem a sua origem num simples equívoco. A unidade da consciência que subjaz às categorias é tomada aqui por uma intuição do sujeito enquanto objeto, aplicando-se-lhe a categoria / da subs- 422
tância. A unidade da consciência, todavia, é somente a unidade no *pensamento*, pela qual não é dado nenhum objeto e à qual, portanto, não pode ser aplicada a categoria da substância, que pressupõe sempre uma *intuição* dada; tal sujeito, por conseguinte, não pode absolutamente ser conhecido. O sujeito das categorias pelo fato de pensá-las não pode, portanto, obter um conceito de si mesmo como um objeto das categorias. Com efeito, para pensar estas o sujeito precisa pôr a fundamento a própria autoconsciência, que ao invés devia ser explicada. Do mesmo modo o sujeito, no qual a representação do tempo tem originariamente o seu fundamento, não pode determinar mediante ela a sua existência no tempo; e se esta última coisa é impossível, tampouco a primeira como determinação de si (como um ente pensante em geral) mediante categorias pode ocorrer.[61]

* * *

/ Deste modo a tentativa de obter acima dos limites da experiência possível 423

[61] O "eu penso", como já se disse, é uma proposição empírica e contém em si a proposição "eu existo". Todavia não posso dizer: tudo o que pensa existe; com efeito, neste caso a propriedade de pensar tornaria

um conhecimento que não obstante concerne ao interesse supremo da humanida-
424 de, dissolve-se — ao menos no que se deve à filosofia especulativa / — em uma esperança ilusória. Todavia, o rigor da crítica ao demonstrar simultaneamente a impossibilidade de estabelecer dogmaticamente além dos limites da experiência algo a respeito de um objeto desta, presta à razão, com respeito a esse seu interesse, o serviço não irrelevante de pô-la em segurança contra todas as possíveis afirmações do contrário. Isto pode acontecer somente se se demonstra apoditicamente a própria proposição ou, não se conseguindo tal, se se procura as fontes desta incapacidade, as quais no caso de encontrarem-se nos limites necessários da nossa razão deverão submeter todo opositor precisamente à mesma lei de renúncia a todas as pretensões de afirmação dogmática.

Com isso, todavia, não se perde nada no que concerne ao direito, antes, à necessidade da aceitação de uma vida futura segundo princípios do uso prático da razão ligados ao seu uso especulativo. Com efeito, a demonstração meramente especulativa jamais pôde, aliás, exercer qualquer influência sobre a razão humana comum. Essa demonstração está posta de modo tal sobre a ponta de um cabelo, que as próprias escolas podem mantê-a aí somente pelo tempo em que a deixam girar incessantemente sobre si mesma como um pião; e aos próprios olhos deles, portanto, ela não fornece nenhum fundamento estável sobre o qual algo possa ser construído. As demonstrações que são úteis para o mundo man-
425 têm / todo o seu indiminuto valor e, mediante a supressão daquelas pretensões dogmáticas lucram, antes, em clareza e convicção natural, enquanto situam a razão na sua esfera peculiar, a saber, na ordem dos fins, que é ao mesmo tempo uma ordem da natureza. Em tal caso, a razão como faculdade em si mesma prática sem ser limitada às condições da ordem natural está ao mesmo tempo autorizada a estender a ordem dos fins, e com ela a nossa própria existência, além dos limites da experiência e da vida. Segundo a *analogia com a natureza* dos seres vivos neste mundo, com respeito aos quais a razão tem que necessariamente admitir como princípio que nenhum órgão, nenhum poder, nenhum impulso, portanto, nada do que pode encontrar-se neles é supérfluo ou desproporciona-

todos os entes que a possuíssem entes necessários. Por isso também a minha existência não pode ser encarada como inferida da proposição "eu penso", tal como o julgou Descartes (porque do contrário a premissa maior "tudo o que pensa existe" teria que precedê-la), mas é idêntica com tal proposição. Esta expressa uma intuição empírica indeterminada, isto é, uma percepção (por conseguinte prova que já a sensação, que conseqüentemente pertence à sensibilidade, subjaz a tal proposição existencial), mas precede a experiência que deve determinar o objeto da percepção mediante a categoria no tocante ao tempo. A existência neste caso não é ainda uma categoria, a qual não possui referência a um objeto dado indeterminadamente, mas só a um objeto do qual se tenha um conceito e sobre o qual se quer saber se é posto também fora deste conceito ou não. Uma percepção indeterminada significa aqui apenas algo real que foi dado, mas só ao pensamento em geral, portanto não como fenômeno e tampouco como coisa em si mesma (noumenon), mas sim como algo que efetivamente existe e que na proposição "eu penso" é designado como tal. Com efeito, deve-se observar que, denominando a proposição "eu penso" uma proposição empírica, não quero com isso dizer que o *eu* em tal proposição seja uma representação empírica; é antes puramente intelectual porque pertence ao pensamento em geral. No entanto, sem qualquer representação empírica, que fornece à matéria do pensamento, o ato "eu penso" absolutamente não ocorreria, e o eu empírico é apenas a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual pura.

do ao seu uso, portanto, não conforme a um fim, mas que tudo é proporcionado exatamente à sua destinação na vida — o homem, que unicamente pode conter o objetivo final de tudo isso, teria de ser a única criatura a fazer exceção a tudo isso. Com efeito, as suas disposições naturais não meramente para fazer uso delas segundo os talentos e impulsos, mas sobretudo a lei moral nele, ultrapassam a tal ponto toda a utilidade e vantagem que poderia tirar delas nesta vida, que esta lei moral ensina, antes, a apreciar mais do que qualquer outra coisa a simples consciência da retidão da intenção, mesmo na falta de todas as vantagens / e 426
do próprio fantasma da fama póstuma; e ele sente-se interiormente chamado a fazer-se, mediante o seu comportamento neste mundo e com a renúncia a muitas vantagens, cidadão de um mundo melhor que ele possui na idéia. Este poderoso e jamais refutável argumento, acompanhado pelo conhecimento incessantemente crescente de uma conformidade a fins em tudo o que vemos diante de nós, e pela contemplação da imensidade da criação, e, por conseguinte, também pela consciência de uma certa ilimitação na possível ampliação dos nossos conhecimentos, juntamente com um impulso correspondente, permanece sempre ainda válido, mesmo que tenhamos de renunciar a estabelecer, a partir do conhecimento meramente teórico de nós mesmos, uma continuação necessária da nossa existência.

CONCLUSÃO DA SOLUÇÃO DO PARALOGISMO PSICOLÓGICO

A ilusão dialética na psicologia racional repousa sobre a confusão de uma idéia da razão (de uma inteligência pura) com o conceito — em todas as suas partes indeterminado — de um ente pensante em geral. Eu penso a mim mesmo com vistas a uma experiência possível enquanto abstraio ao mesmo tempo de toda a experiência real e disso concluo que posso ser consciente da minha existência também fora da experiência e das suas condições empíricas. / Conseqüente- 427
mente, confundo a *abstração* possível da minha existência determinada empiricamente com a pretensa consciência de uma *separada* existência possível do meu sujeito (Selbst) pensante e creio *conhecer* como sujeito (Subjekt) transcendental o que é substancial em mim, enquanto possuo em pensamento meramente a unidade da consciência, que subjaz a toda a determinação como simples forma do conhecimento.

A tarefa de explicar a comunidade de alma e corpo não pertence propriamente àquela psicologia da qual se fala aqui, pelo fato de ela ter por objetivo provar a personalidade da alma mesmo fora desta comunidade (após a morte) e é, portanto, *transcendente* em sentido próprio, conquanto se ocupe com um objeto da experiência mas só enquanto cessa de ser um objeto da experiência. No entanto, também a isso pode ser dada uma resposta satisfatória com a nossa doutrina. A dificuldade que esta tarefa provoca consiste, como se sabe, na pressuposta heterogeneidade entre o objeto do sentido interno (da alma) e os objetos

dos sentidos externos, visto que ao primeiro é inerente apenas o tempo como condição formal da sua intuição, e ao segundo também o espaço. Todavia, se se considera que as duas espécies de objetos distinguem-se aqui entre si não inter-
428 namente, mas somente enquanto um *aparece* / externamente ao outro, e que, por conseguinte, o que como coisa em si mesma subjaz ao fenômeno da matéria talvez não seja tão heterogêneo, então aquela dificuldade desaparece e não resta senão esta, de como em geral é possível uma comunidade de substâncias. A solução desta dificuldade encontra-se totalmente fora do campo da Psicologia e — como o leitor, após o que foi dito na Analítica sobre capacidades fundamentais e faculdades, julgará facilmente — encontra-se também sem dúvida alguma fora do campo de todo o conhecimento humano.

NOTA GERAL ACERCA DA PASSAGEM DA PSICOLOGIA RACIONAL À COSMOLÓGICA

A proposição: eu penso, ou: eu existo pensando, é uma proposição empírica. A uma tal proposição subjaz, porém, uma intuição empírica e conseqüentemente também o objeto pensado como fenômeno; assim parece como se, segundo a nossa teoria, a alma, mesmo no pensamento, se convertesse totalmente em fenômeno e deste modo a nossa própria consciência como uma simples ilusão tivesse que, na realidade, referir-se a nada.

O pensamento, tomado por si, é meramente a função lógica, por conseguinte, a pura espontaneidade da ligação do múltiplo de uma intuição somente possível e não apresenta de maneira alguma o sujeito da consciência como fenôme-
429 no / simplesmente pelo fato de ele não tomar em consideração o modo da intuição, isto é, se esta é sensível ou intelectual. Pelo pensamento não represento a mim mesmo nem como sou nem como apareço a mim, mas me penso somente como um objeto qualquer em geral, de cujo modo de intuição abstraio. Se me represento aqui como *sujeito* dos pensamentos ou também como *fundamento* do pensamento, então estes modos de representação não significam as categorias de substância ou de causa, pois estas são aquelas funções do pensamento (julgar) aplicadas já à nossa intuição sensível, a qual certamente seria requerida se eu quisesse *conhecer* a mim mesmo. Ora, eu quero ser consciente de mim, mas somente como pensamento; deixo de lado o modo como este meu próprio eu é dado na intuição, e poderia acontecer que para mim que penso mas não enquanto penso fosse simplesmente um fenômeno; na consciência de mim mesmo no simples pensamento eu sou o *ente mesmo;* mas com isso certamente, ainda não é dado nada desse ente ao pensamento.

Entretanto, a proposição: eu penso, enquanto equivale a: *eu existo pensando*, não é uma simples função lógica, mas determina o sujeito (que, com efeito, é ao mesmo tempo objeto) com respeito à existência, e não pode ocorrer sem o sentido interno, cuja intuição fornece sempre o objeto, não como coisa em

si mesma, mas simplesmente como fenômeno. Em tal proposição, portanto, / 430
não há mais uma simples espontaneidade do pensamento, mas também uma receptividade da intuição, isto é, o pensamento de mim mesmo aplicado à intuição empírica do mesmo sujeito. Ora, nesta intuição o sujeito pensante teria efetivamente que procurar as condições do uso das suas funções lógicas como categorias da substância, da causa etc. não somente para designar-se como objeto em si mesmo meramente mediante o eu, mas também para determinar o modo da própria existência, isto é, para conhecer a si mesmo como noumenon. Isto, porém, é impossível, enquanto a intuição empírica interna é sensível e não fornece senão dados (data) do fenômeno, que não pode fornecer nada ao objeto da *consciência pura* para o conhecimento da sua existência separada, mas pode somente servir de ajuda à experiência.

No entanto, posto que a seguir se encontrasse um motivo — não na experiência, mas em certas (regras já não meramente lógicas, mas) leis do uso puro da razão, válidas a priori e concernentes à nossa existência — para pressupor-nos, inteiramente a priori, como *legisladores* com respeito à nossa própria *existência* e também como determinantes desta mesma existência, então se descobriria através disso uma espontaneidade pela qual a nossa realidade seria determinável sem necessitar das condições da intuição empírica; e então dar-nos-íamos conta de que na consciência da nossa existência está contido a priori algo que pode servir para determinar a nossa existência — determinável completamente, / aliás, somente de modo empírico — com respeito a uma certa faculdade 431
interna, que se refere a um mundo inteligível (certamente apenas pensando).

Mas isto não faria avançar minimamente todas as tentativas da psicologia racional. Com efeito, mediante aquela admirável faculdade que me é revelada antes de tudo pela consciência da lei moral, eu teria em verdade um princípio puramente intelectual para a determinação da minha existência. Mas através de que predicados? Por nenhum outro senão os que têm que ser-me dados na intuição sensível; assim eu voltaria ao ponto em que me encontrava na psicologia racional, a saber, na necessidade de intuições sensíveis para conferir significação aos seus conceitos intelectuais de substância, causa etc., pelos quais unicamente posso ter um conhecimento de mim; tais intuições, no entanto, jamais poderão auxiliar-me além do campo da experiência. Todavia, com respeito ao uso prático, que está sempre orientado a objetos da experiência, eu estaria autorizado a usar esses conceitos — em conformidade com a significação analógica que eles possuem no uso teórico — para a liberdade e para o seu sujeito, enquanto por aqueles conceitos entendo simplesmente as funções lógicas do sujeito e do predicado, do fundamento e da conseqüência, de acordo com as quais as ações ou os efeitos são determinados / sempre segundo aquelas leis de modo tal que — simultanea- 432
mente com as leis da natureza — possam ser explicados sempre segundo as categorias de substância e de causa, conquanto derivem de um princípio totalmente diverso. Isto precisou ser dito somente para prevenir o mal-entendido a que está facilmente exposta a doutrina da nossa auto-intuição como fenômenos. No que se segue, ter-se-á ocasião de utilizar tais considerações.

CAPÍTULO SEGUNDO

A antinomia da razão pura

Na introdução a esta parte da nossa obra, mostramos que toda a ilusão transcendental da razão pura funde-se sobre inferências dialéticas, cujo esquema é fornecido pela Lógica nas três espécies formais de silogismos em geral, mais ou menos como as categorias encontram o seu esquema lógico nas quatro funções de todos os juízos. *A primeira espécie* destas inferências sofísticas referiu-se à unidade incondicionada das condições *subjetivas* de todas as representações em geral (do sujeito ou da alma) em correspondência com os silogismos *categóricos*, cuja premissa maior, como princípio, afirma a relação de um predicado com
433 um sujeito. / Por isso a *segunda espécie* de argumento dialético tomará como seu conteúdo — segundo a analogia com os silogismos *hipotéticos* — a unidade incondicionada das condições objetivas no fenômeno, assim como a *terceira espécie*, que se apresentará no próximo capítulo, tem como tema a unidade incondicionada das condições objetivas da possibilidade dos objetos em geral.

É, entretanto, digno de nota que o paralogismo transcendental havia produzido uma ilusão meramente unilateral com respeito à idéia do sujeito no nosso pensamento e que não se pode encontrar, a partir de conceitos da razão, a mínima ilusão para a afirmação do contrário. A vantagem está totalmente do lado do pneumatismo, conquanto este não possa negar o vício de origem, de — com toda a ilusão a seu favor — dissolver-se em simples fumaça ante a prova da crítica.

Algo totalmente diverso ocorre quando aplicamos a razão à *síntese objetiva* dos fenômenos, onde ela pensa fazer valer, na verdade com muita ilusão, o seu princípio da unidade incondicionada, envolvendo-se, porém, depressa em contradições tais, que é forçada, do ponto de vista cosmológico, a renunciar à sua pretensão.

Isto é, aqui se mostra um fenômeno novo da razão humana, a saber, uma antitética totalmente natural, na qual ninguém necessita fazer investigações sutis
434 ou montar armadilhas sofísticas, / mas na qual a razão cai espontaneamente e, na verdade, inevitavelmente. Certamente, deste modo a razão é preservada de adormecer em uma convicção fictícia produzida por uma ilusão meramente unilateral, mas ao mesmo tempo é levada à tentação de abandonar-se a um desespero cético ou a assumir uma atitude de obstinação dogmática e enrijecer em certas afirmações, sem dar ouvidos e fazer justiça às razões do contrário. Ambos os casos constituem a morte de uma sã Filosofia, conquanto o primeiro pudesse talvez ser chamado ainda a *eutanásia* da razão pura.

Antes de fazer ver as cenas de discórdia e de confusão que este conflito das leis (antinomia) da razão pura povoca, queremos fornecer certos esclareci-

mentos que possam ilustrar e justificar os métodos dos quais nos servimos no tratamento do nosso objeto. Denomino todas as idéias transcendentais, enquanto concernem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, *conceitos cósmicos;* em parte devido justamente a esta totalidade incondicionada sobre a qual se funda também o conceito do universo, que é somente uma idéia e em parte porque elas se referem unicamente à síntese dos fenômenos, por conseguinte, à síntese empírica, enquanto a totalidade absoluta na síntese das condições de todas as coisas possíveis em geral / produzirá, ao contrário, um ideal da razão pura, que 435
é totalmente distinto do conceito cósmico, conquanto se encontre em relação com ele. Por isso, do mesmo modo como os paralogismos da razão pura estabeleciam o fundamento para uma psicologia dialética, assim a antinomia da razão pura colocará diante dos olhos os princípios transcendentais de uma pretensa cosmologia pura (racional), não com o fim de considerá-la válida e apropriar-se dela, mas — como já é indicado pela denominação de conflito da razão — para expô-la, em toda a sua deslumbrante mas falsa ilusão, como uma idéia inconciliável com os fenômenos.

SEÇÃO PRIMEIRA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

SISTEMA DAS IDÉIAS COSMOLÓGICAS

Para podermos ora enumerar estas idéias com precisão sistemática e segundo um princípio temos *em primeiro lugar* que observar que unicamente do entendimento podem surgir conceitos puros e transcendentais e que a razão propriamente não produz conceito algum, mas quando muito liberta o *conceito do entendimento* das inevitáveis limitações de uma experiência possível, procurando, portanto, estendê-lo além dos limites do empírico e, não obstante, em conexão com o mesmo. / Isto ocorre pelo fato de que a razão exige uma totalidade absoluta 436
para um condicionado dado do lado das condições (às quais, enquanto unidade sintética, o entendimento submete todos os fenômenos). Deste modo ela torna as categorias idéias transcendentais com o fim de dar uma completude absoluta à síntese empírica através do seu progresso até o incondicionado (que não é jamais encontrado na experiência, mas somente na idéia). A razão exige essa completude com base no princípio: *se o condicionado é dado, então também é dada a soma total das condições e, por conseguinte, o absolutamente incondicionado,* mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado. *Em primeiro lugar,* portanto, as idéias transcendentais não são propriamente senão categorias ampliadas até o incondicionado, podendo ser dispostas em uma tábua que é ordenada de acordo com os títulos das categorias. *Em segundo lugar,* porém, nem todas as categorias prestam-se para isso, mas somente aquelas em que a síntese constitui uma *série,* e, na verdade, uma série das condições subordinadas umas às outras com vista a um condicionado e não coordenadas. A totalidade absoluta

é requerida pela razão somente enquanto concerne à série ascendente das condições para um condicionado dado e não, por conseguinte, quando se trata da linha descendente das conseqüências, como tampouco do agregado de condições
437 coordenadas para essas conseqüências. De fato, com respeito ao / condicionado dado, as condições já são pressupostas e devem ser consideradas como dadas também com ele, enquanto no progresso para as conseqüências (ou no descer da condição dada para o condicionado), na medida em que as conseqüências não tornam possíveis as suas condições, mas antes as pressupõem, pode-se ser indiferente se a série cessa ou não, não sendo em geral o problema da sua totalidade absolutamente nenhuma pressuposição da razão.

Deste modo pensa-se necessariamente um tempo inteiramente decorrido até o momento dado também como dado (se bem que não determinável por nós). Todavia, no que concerne ao tempo futuro, já que ele não é a condição para se chegar ao presente, para concebê-lo é totalmente indiferente o modo como o consideramos — se o fazemos cessar em um certo ponto ou se o deixamos transcorrer até o infinito. Seja a série *m, n, o*, em que *n* é dado como condicionado com respeito a *m*, mas ao mesmo tempo como condição de *o;* seja a série ascendente do condicionado *n* para *m* (*l, k, i* etc.), e igualmente descendente da condição *n* para o condicionado *o* (*p, q, r* etc.); em tal caso tenho que pressupor a primeira série para considerar *n* como dado, e *n*, segundo a razão (a totalidade das condições), é possível somente mediante aquela série, enquanto a sua possibi-
438 lidade não se funda sobre a série seguinte *o, p, q, r*, a qual por isso não / pode ser considerada como dada, mas somente como dabilis.

Quero chamar de síntese *regressiva* à síntese de uma série do lado das condições, que, portanto, procede da condição mais próxima ao fenômeno dado até as condições mais remotas e de síntese *progressiva* aquela que do lado do condicionado procede da conseqüência mais próxima até as mais remotas. A primeira procede in antecedentia, a segunda in consequentia. As idéias cosmológicas ocupam-se, por conseguinte, com a totalidade da síntese regressiva e procedem in antecedentia e não in consequentia. Se ocorre o último caso, trata-se de um problema arbitrário e não de um problema necessário da razão pura, pois para a perfeita inteligibilidade do que é dado no fenômeno necessitamos de fundamentos, não porém de conseqüências.

Para estabelecer ora a tábua das idéias segundo a tábua das categorias, tomamos em primeiro lugar os dois quanta originários de toda a nossa intuição, espaço e tempo. O tempo é em si mesmo uma série (e a condição formal de todas as séries), e por isso nele devem distinguir-se a priori, com respeito a um presente dado, os antecedentia como condições (o passado) dos consequentia (do futuro). Logo, a idéia transcendental da totalidade absoluta da série das condi-
439 ções para um condicionado / dado refere-se somente a todo o tempo passado. O inteiro tempo decorrido, enquanto condição do instante dado, é pensado necessariamente segundo a idéia da razão como dado. Contudo, no espaço tomado em si mesmo não há nenhuma diferença entre progresso e regresso, porque, na medida em que as suas partes são todas em conjunto simultâneas, ele constitui

um *agregado*, mas *nenhuma série*. Com respeito ao tempo passado, posso considerar o instante presente somente como condicionado e jamais como condição dele, porque este instante surge pela primeira vez somente mediante o tempo decorrido (ou, antes, mediante o decorrer do tempo precedente). Todavia, visto que as partes do espaço não são subordinadas umas às outras, mas coordenadas entre si, uma parte não é a condição da possibilidade da outra e não constitui em si mesma uma série como o tempo. Não obstante, a síntese das múltiplas partes no espaço pela qual o apreendo é sucessiva, portanto, acontece no tempo e contém uma série. E, visto que nessa série dos espaços agregados (por exemplo, de pés em uma vara) os espaços acrescidos um a um pelo pensamento, a partir de um espaço dado, são sempre a *condição do limite* dos espaços precedentes, assim a *mensuração* de um espaço deve ser também considerada como síntese de uma série de condições para um condicionado dado, com a diferença apenas de que a parte das condições não se distingue em si mesma da parte segundo a qual é disposto o condicionado, por conseguinte, que no espaço regresso / e 440
progresso parecem ser idênticos. Todavia, visto que uma parte do espaço não é dada pela outra, mas somente limitada por ela, temos que considerar todo espaço limitado como condicionado, enquanto ele pressupõe um outro espaço como a condição do seu limite e assim por diante. Com respeito à limitação, portanto, o progresso no espaço é também um regressus e a idéia transcendental da totalidade absoluta da síntese na série das condições concerne também ao espaço, podendo eu perguntar tanto pela totalidade absoluta do fenômeno no espaço como do fenômeno no tempo decorrido. Determinar-se-á, contudo, se a tal questão é também possível uma resposta.

Em segundo lugar, a realidade no espaço, isto é a *matéria*, é um condicionado cujas condições internas são as suas partes e as partes das partes as condições remotas, de modo que aqui ocorre uma síntese regressiva cuja totalidade absoluta é requerida pela razão. Tal síntese não pode ocorrer senão mediante uma divisão completa pela qual a realidade da matéria desaparece no nada ou no que não é mais matéria, a saber, no simples. Por conseguinte, aqui há também uma série de condições e um progresso para o incondicionado.

/ Em terceiro lugar, no que concerne às categorias da relação real entre 441
os fenômenos, a categoria da substância com os seus acidentes não se adapta a uma idéia transcendental; isto é, a razão não possui com respeito a ela nenhum fundamento para proceder regressivamente às condições. Com efeito, os acidentes (enquanto são inerentes a uma mesma substância) são coordenados entre si e não constituem uma série. Eles contudo, não são subordinados à substância, mas constituem o modo de existir da substância mesma. O que a propósito ainda poderia parecer uma idéia da razão transcendental seria o conceito do *substancial*. No entanto, visto que este não significa outra coisa que o conceito de objeto em geral, que subsiste enquanto nele se pensa meramente o sujeito transcendental independentemente de todo o predicado, e que aqui, porém, se trata somente do incondicionado na série dos fenômenos, fica claro que o substancial não pode constituir nenhum elo na série. O mesmo vale com respeito a substâncias numa

comunidade, que são simplesmente agregados e não possuem nenhum expoente de uma série, enquanto não são subordinados umas às outras como condições de sua possibilidade, o que se pode bem dizer com respeito aos espaços, cujo limite jamais era determinado em si mesmo, mas sempre mediante um outro espaço. Resta, pois, somente a categoria da *causalidade*, que oferece uma série de
442 causas para um efeito dado e na qual se / pode ascender do último como condicionado àquelas como condições e responder à questão da razão.

Em quarto lugar, os conceitos de possível, de real e de necessário não conduzem a nenhuma série, a não ser enquanto o *contingente* na existência tem que ser considerado sempre como condicionado e acena com base numa regra do entendimento a uma condição que torna necessária a sua referência a uma condição mais alta, até que a razão encontre somente na totalidade desta série a *necessidade* incondicionada.

Em conseqüência disso, se se escolhem as categorias que implicam uma série na síntese do múltiplo, não há mais do que quatro idéias cosmológicas, segundo os quatro títulos das categorias.

443 / 1.
A completude absoluta
da *composição*
do total dado de todos os fenômenos

2.
A completude absoluta
da *divisão*
de um total dado no fenômeno

3.
A completude absoluta
do *nascimento*
de um fenômeno em geral

4.
A completude absoluta
da *dependência* da *existência*
do mutável no fenômeno

Em primeiro lugar, deve-se observar a propósito que a idéia da totalidade absoluta não diz respeito senão à exposição dos *fenômenos*, e não, pois, ao conceito do entendimento com vista a um todo de coisas em geral. Os fenômenos, portanto, são considerados aqui como dados e a razão exige a completude absoluta das condições de sua possibilidade, na medida em que estas constituem uma série, por conseguinte, uma síntese absolutamente (isto é, sob todo o aspecto) completa, mediante a qual o fenômeno possa ser exposto segundo leis do entendimento.

Em segundo lugar, o que a razão procura nesta síntese serial e regressiva
444 das condições é propriamente só o / incondicionado: algo como a completude absoluta na série das premissas, que conjuntamente não pressupõe mais nenhuma outra. Ora, tal *incondicionado* está sempre contido *na totalidade absoluta da série*, quando se representa esta totalidade na imaginação. No entanto, essa síntese absolutamente acabada é por sua vez somente uma idéia, pois não se pode saber pelo menos previamente se ela é também possível nos fenômenos. Se se representa tudo mediante simples conceitos puros do entendimento, independen-

temente das condições da intuição sensível, então se pode verdadeiramente dizer que para um condicionado dado é dada também a série total das condições subordinadas umas às outras: aquele, de fato, é dado somente mediante estas. Todavia, nos fenômenos se encontra uma particular limitação do modo pelo qual as condições são dadas, isto é, elas são dadas mediante a síntese sucessiva do múltiplo da intuição, que no regresso deve ser completa. Se esta completude é empiricamente possível, é ainda um problema. Não obstante, a idéia dessa completude encontra-se na razão, independentemente da possibilidade ou impossibilidade de conectar adequadamente a ela conceitos empíricos. Portanto, visto que na totalidade absoluta da síntese regressiva do múltiplo no fenômeno (conformemente à instrução das categorias, que a representam como uma série de condições para um condicionado dado) o incondicionado está necessariamente contido, / mesmo 445
que não fique estabelecido se e como essa totalidade possa ser realizada, a razão procede aqui a partir da idéia de totalidade, conquanto tenha propriamente como objetivo final o *incondicionado*, quer da série completa quer de uma parte dela.

Ora, tal incondicionado pode ser pensado de dois modos: Ou como consistindo simplesmente na série total, na qual, pois, todos os elementos sem exceção seriam condicionados e somente o todo dela seria absolutamente incondicionado. Em tal caso o regresso chama-se infinito. Ou como consistindo somente uma parte da série à qual os elementos restantes fossem subordinados, não estando, porém, essa parte mesma submetida a nenhuma outra condição.[62] No primeiro caso a série é sem limites "a parte priori" (sem início), isto é, infinita e, embora seja totalmente dada, o regresso nela não é jamais acabado, podendo apenas potencialmente ser chamado infinito. No segundo / caso há um termo primeiro 446
da série, que com respeito ao tempo decorrido denomina-se *início do mundo;* com respeito ao espaço, *limite do mundo;* com respeito às partes de um total dado dentro dos seus limites, o *simples;* com respeito às causas, *auto-atividade* absoluta (liberdade); com respeito à existência de coisas mutáveis, *necessidade* absoluta *da natureza*.

Nós possuímos duas expressões: *mundo* e *natureza*, que às vezes coincidem. A primeira significa o total matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese tanto no grande como no pequeno, isto é, no progresso de tal síntese quer mediante composição quer mediante divisão. O mesmo mundo é, porém, denominado natureza[63] enquanto é considerado como um total dinâmico e quando se tem em mira já não a agregação no espaço ou no tempo para consti-

[62] O todo absoluto da série de condições para um condicionado dado é sempre incondicionado, porque fora dela não há mais condições com respeito às quais o todo possa ser condicionado. Todavia, este todo absoluto de uma tal série é só uma idéia, ou antes um conceito problemático, cuja possibilidade tem que ser investigada, e isto com referência ao modo como nele possa estar contido o incondicionado enquanto a verdadeira idéia transcendental que importa.

[63] A natureza, tomada adjective (formaliter), significa a interconexão das determinações de uma coisa segundo um princípio interno da causalidade. Contrariamente a isso, entende-se por natureza tomada substantive (materialiter) o conjunto dos fenômenos, na medida em que estes se interconectam universalmente em virtude de um princípio interno da causalidade. No primeiro sentido fala-se da natureza da matéria fluida, do fogo, etc., e utiliza-se esta palavra apenas adjective; quando se fala das coisas da natureza, ao contrário, tem-se em mente um todo subsistente.

447 tuir / o mundo como magnitude, mas a unidade na *existência* dos fenômenos. Ora, neste caso a condição do que acontece denomina-se causa e a causalidade incondicionada da causa no fenômeno denomina-se liberdade; a causa condicionada, ao contrário, denomina-se num sentido mais restrito causa natural. O condicionado na existência em geral chama-se contingente e o incondicionado chama-se necessário. A necessidade incondicionada dos *fenômenos* pode ser denominada necessidade natural.

As idéias com as quais nos ocupamos agora foram por mim denominadas acima idéias cosmológicas, em parte porque por mundo entende-se o conjunto de todos os fenômenos e porque às nossas idéias também se referem somente ao incondicionado entre os fenômenos e em parte, por sua vez, porque o termo mundo em sentido transcendental significa a totalidade absoluta do conjunto das coisas existentes e porque voltamos o nosso olhar unicamente à completude da síntese (se bem que propriamente só no regresso às condições). Em vista do fato de que, além disso, essas idéias são todas transcendentais e que conquanto em realidade não ultrapassam, *quanto ao modo*, o objeto, isto é, os fenômenos, mas têm a ver unicamente com o mundo sensível (não com noumena), impelindo contudo a síntese até um *grau* que transcende toda a experiência possível, assim sou de opinião que se possa bem convenientemente chamá-las todas *conceitos cósmicos*. No entanto, com respeito à diferença entre incondicionado matemáti-
448 co / e incondicionado dinâmico a que todo o regresso tende, chamaria as duas primeiras idéias num sentido mais restrito de conceitos cósmicos (do mundo no grande e no pequeno) e as duas restantes de conceitos *transcendentes da natureza*. Por enquanto esta distinção ainda não é de particular relevo, mas pode tornar-se mais importante no que se segue.

SEÇÃO SEGUNDA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

ANTITÉTICA DA RAZÃO PURA

Se tética é todo conjunto de doutrinas dogmáticas, entendo por antitética não asserções dogmáticas do contrário, mas o conflito entre conhecimentos aparentemente dogmáticos (thesin cum antithesi), sem que se atribua a um mais que a outro um direito superior a assentimento. Portanto, a antitética não se ocupa absolutamente com asserções unilaterais, mas considera os conhecimentos universais da razão somente segundo o conflito deles entre si e as suas causas. A antitética transcendental é uma investigação sobre a antinomia da razão pura, sobre as suas causas e sobre o seu resultado. Se para o uso dos princípios do
449 entendimento não aplicamos a nossa razão meramente a objetos / da experiência, mas nos aventuramos a estendê-la além dos limites desta, então surgem proposições dogmáticas *pseudo-racionais*, que da experiência não podem esperar nem confirmação nem refutação. Cada uma dessas proposições não somente é sem

contradição em si mesma, mas encontra na própria natureza da razão condições da sua necessidade, só que infelizmente a asserção do contrário possui do seu lado fundamentos igualmente válidos e necessários.

As perguntas que se apresentam face a uma tal dialética da razão pura são, pois: 1. Em que proposições propriamente a razão pura está inevitavelmente sujeita a uma antinomia? 2. Sobre que causas funda-se tal antinomia? 3. Não obstante esta contradição, permanece aberto à razão, e de que modo um caminho para a certeza?

Uma proposição dialeticamente dogmática da razão pura, portanto, tem que ter como característica que a distinga de todas as outras proposições sofísticas o fato de ela não dizer respeito a uma questão gratuita, que não se levanta senão para um certo escopo arbitrário, mas a uma questão contra a qual no seu progresso toda razão humana tem necessariamente que tropeçar; em segundo lugar, com a sua asserção contrária, tal proposição traz consigo não simplesmente uma ilusão artificiosa, que ao ser conhecida imediatamente desapareça, mas uma ilusão natural e inevitável que, mesmo quando / não é mais enganado por ela, ilude 450
sempre, embora não chegue a enredar, podendo, pois, ser tornada inofensiva, mas jamais exterminada.

Uma tal dialética não se refere à unidade do entendimento nos conceitos de experiência, mas à unidade da razão nas simples idéias. As condições de uma tal doutrina — enquanto deve ser congruente, como síntese segundo regras, primeiramente com o entendimento e ao mesmo tempo, como unidade absoluta de tal síntese, com a razão — serão muito grandes para o entendimento quando a doutrina for adequada à unidade da razão, e muito pequenas para a razão quando a doutrina for adequada ao entendimento. Disso terá que emergir um inevitável conflito, faça-se o que se quiser.

Essas asserções pseudo-racionais abrem, portanto, uma arena dialética, onde se sobrepõe a parte com permissão para atacar, e onde sucumbe também seguramente a parte forçada a proceder apenas defensivamente. Por isso também os cavaleiros vigorosos — quer combatam pela causa boa, quer pela má — estão seguros de levar o louro da vitória, desde que cuidem de ter o privilégio de desfechar o último ataque, sem serem constrangidos a sofrer um novo ataque do adversário. Pode-se imaginar facilmente que desde os tempos mais remotos essa arena foi muito freqüentemente percorrida, de modo que muitas vitórias foram conquistadas por ambas as partes, cuidando-se, porém, sempre que a última vitória, / decisiva da luta, fosse reservada unicamente ao defensor da boa causa mediante 451
a proibição ao adversário de continuar com as armas na mão. Como juízes imparciais da luta devemos pôr totalmente de lado a questão se os digladiantes combatem pela causa boa ou pela má e deixar que eles a decidam primeiramente entre si. Talvez, após terem mais cansado do que prejudicado um ao outro, percebam espontaneamente a futilidade da sua contenda e separem-se como bons amigos.

Este método de assistir ou, antes, de provocar um conflito de asserções — não para finalmente decidir em benefício de uma ou de outra parte mas para

investigar se o objeto dele não consiste porventura numa simples ilusão, da qual cada um corre inutilmente atrás e com respeito à qual não poderia ganhar nada, mesmo que não se oferecesse absolutamente nenhuma resistência — pode ser denominado *método cético*. Ele distingue-se totalmente do *ceticismo*, isto é, de um princípio de uma ignorância técnica e científica que mina os fundamentos de todo o conhecimento para, se possível, não deixar em parte alguma uma confiança no conhecimento e uma certeza dele.

O método cético efetivamente tende à certeza, porque procura descobrir o ponto do equívoco num tal conflito, por ambas as partes honestamente entendido
452 e inteligentemente / conduzido, para — como sábios legisladores o fazem — do embaraço dos juízes no processo trazer para si um ensinamento com respeito ao que é defeituoso, e não determinado precisamente nas suas leis. A antinomia que se revela na aplicação das leis é face ao nosso limitado saber o melhor critério da nomotética, para que a razão, que na especulação abstrata não se dá facilmente conta dos seus passos, falsos, desse modo se concentre nos momentos da determinação dos seus princípios.

Esse método cético, porém, é essencialmente peculiar somente da filosofia transcendental, podendo talvez ser dispensado em todo outro campo de investigações, menos neste. Na Matemática o seu uso seria absurdo, uma vez que nela nenhuma proposição falsa pode ocultar-se e tornar-se invisível, na medida em que as demonstrações devem sempre ter continuidade ao longo do fio da intuição pura e, na verdade, mediante uma síntese sempre evidente. Na Filosofia experimental uma dúvida suspensiva certamente pode ser útil; todavia é impossível qualquer mal-entendido que não possa ser facilmente removido; e os últimos meios para decidir a disputa, quer sejam encontrados cedo ou tarde, têm que
453 enfim situar-se na experiência. A Moral pode fornecer todos os seus / princípios, juntamente com as suas conseqüências práticas, também in concreto ou pelo menos em experiências possíveis, e deste modo evitar o equívoco da abstração. Ao contrário, as asserções transcendentais, que pretendem chegar a conhecimentos que se estendam além do campo de todas as experiências possíveis, não se encontram no caso que a sua síntese abstrata pudesse ser dada em qualquer intuição a priori, nem são constituídas de modo que o equívoco pudesse ser descoberto através de qualquer experiência. A razão transcendental, portanto, não admite outra pedra de comparação afora a tentativa de conciliação das suas asserções entre si mesmas e, por conseguinte, primeiramente da disputa livre e desimpedida dessas asserções entre si. Esta tentativa queremos agora fazer.[64]

[64] As antinomias sucedem-se umas às outras segundo uma ordem das idéias transcendentais acima aduzidas.

PRIMEIRO CONFLITO DAS IDÉIAS TRANSCENDENTAIS

Tese

O mundo tem um início no tempo e é também quanto ao espaço encerrado dentro de limites.

Prova

Com efeito, admita-se que quanto ao tempo o mundo não tenha nenhum início. Neste caso, até cada instante dado decorreu uma eternidade e, por conseguinte, transcorreu uma série infinita de estados sucessivos das coisas no mundo. Ora, a infinitude de uma série consiste precisamente no fato de ela jamais poder ser acabada mediante uma síntese sucessiva. Logo, uma transcorrida série cósmica infinita é impossível e um início do mundo é, pois, uma condição necessária da sua existência. Este era o primeiro ponto a ser demonstrado.

Com respeito ao *segundo*, suponha-se por outro lado o contrário. Em tal caso o mundo será um total infinito dado de coisas existindo simultaneamente. Ora, nós de modo algum podemos pensar a magnitude de um quantum que não seja dado dentro de certos

Antítese

O mundo não possui um início nem limites no espaço, mas é infinito tanto com respeito ao tempo quanto com respeito ao espaço.

Prova

Com efeito, suponha-se que ele tenha um início. Visto que o início é uma existência à qual precede um tempo no qual a coisa não é, deve ter precedido um tempo em que o mundo não era, ou seja, um tempo vazio. Ora, num tempo vazio é impossível o surgimento de qualquer coisa, porque nenhuma parte de um tal tempo possui em si, preferencialmente a outra, uma condição distintiva da existência antes que a do não-ser (quer se admita que tal condição surja por si mesma ou através de uma outra causa). Logo, no mundo diversas séries de coisas podem realmente ter início, mas o mundo mesmo não pode ter nenhum início, e é por isso infinito com respeito ao tempo passado.

No que concerne ao segundo ponto, admita-se antes de tudo o contrário, a saber, que o mundo seja finito

limites de toda intuição[65] a não ser mediante a síntese das partes; e só podemos pensar a totalidade de um quantum mediante a síntese completa ou mediante o repetido acréscimo da unidade a si mesma.[66] Conseqüentemente, para pensar como um todo o mundo que preencha todos os espaços ter-se-ia que considerar a síntese sucessiva das partes de um mundo infinito como acabada, isto é, na enumeração de todas as coisas existentes ter-se-ia que considerar um tempo infinito como transcorrido; o que é impossível. Por isso um agregado infinito de coisas reais não pode ser considerado como um todo dado, e, portanto, tampouco como um todo dado *simultaneamente*. Conseqüentemente o mundo quanto à extensão no espaço *não é infinito*, mas limitado. Este era o segundo ponto.

e limitado quanto ao espaço. Em tal caso, o mundo encontra-se num espaço vazio, que não é limitado. Dever-se-ia por isso encontrar não somente uma relação das coisas *no espaço*, mas também das coisas *com o espaço*. Ora, visto que o mundo é um todo absoluto, fora do qual não se / encontra nenhum 457
objeto da intuição e, por conseguinte, nenhum correlato do mundo com o qual esteja em relação, assim a relação do mundo com o espaço vazio não seria uma relação com *objeto algum*. Porém uma tal relação e, por conseguinte, também a limitação do mundo por um espaço vazio, não é nada. Logo, o mundo não é limitado quanto ao espaço, isto é, com respeito à extensão ele é infinito.[67]

[65] Podemos intuir um quantum indeterminado como um todo, se está encerrado dentro de limites, sem ter necessidade de construir a sua totalidade
456 mediante mensuração, isto é, a síntese / sucessiva das suas partes. Com efeito, os limites determinam já a completude ao excluírem tudo o mais.

[66] Neste caso, o conceito de totalidade nada mais é que a representação da síntese completa das suas partes, pois uma vez que o conceito não pode ser abstraído da intuição do todo (a qual neste caso é impossível), podemos captá-lo, pelo menos na idéia, só mediante a síntese das partes até a completude do infinito.

[67] O espaço é simplesmente a forma da intuição externa (intuição formal), mas não um objeto real que possa ser intuído externamente. Prévio a todas as coisas que o determinam (preenchem ou limitam) ou que antes dão uma *intuição empírica* conforme à sua forma, o espaço, sob a denominação de espaço absoluto, não é outra coisa a não ser a simples possibilidade de fenômenos externos na medida em que existem em si, ou que podem ainda ser acrescidos a fenômenos dados. Portanto, a intuição empírica não é composta de fenômenos e do espaço (da percepção e da intuição vazia). Um não é correlatum do outro na síntese, mas apenas ligado numa e mesma intuição empírica como matéria e forma da mesma. Se se quiser colocar uma destas duas partes fora da outra (o espaço fora dos fenômenos), então surgem disso todo tipo de determinações vazias da intuição externa, as quais de modo algum são percepções possíveis. Por exemplo, o movimento ou o repouso do mundo no espaço vazio infinito: uma determinação da relação de ambos entre si que jamais pode ser percebida, por conseguinte, também sendo o predicado de um simples ente de razão.

I. *À Tese*

Nestes argumentos contrastantes entre si, não procurei fantasmagorias para conduzir (como se diz) uma prova mais ou menos cavilosa, que desfrute em benefício próprio a falta de cautela do opositor e compraza-se em permitir que ele apele a uma lei mal-entendida, com o fim de fundar sobre a refutação dessa lei as suas próprias pretensões ilegítimas. Cada uma dessas demonstrações foi tirada da natureza da coisa, pondo-se de lado a vantagem que poderiam oferecer-nos as falsas inferências dos dogmáticos de ambos os lados.

Eu poderia também ter provado a tese, aparentemente, pondo à frente da infinitude de uma magnitude dada, segundo o hábito dos dogmáticos, um conceito defeituoso. *Infinita* é uma magnitude sobre a qual não é possível nenhuma maior (isto é, maior do que o número de uma unidade dada, contida nela). Ora, nenhum número é o maior, porque sempre ainda podem ser-lhe acrescentadas uma ou mais unidades. Logo, uma magnitude infinita dada, por conseguinte, também um mundo infinito (tanto com respeito à série transcorrida como com respeito à extensão) é impossível: ela é de ambos os lados limitada. Eu poderia ter conduzido a minha prova desse modo; todavia, este conceito não concorda com o que se entende por um todo infinito. Assim não é representado *quão grande* ele é, por conseguinte, o seu conceito tampouco é o conceito de um *maximum*, mas através dele é pensada

II. *À Antítese*

A demonstração da infinitude da série cósmica dada e do conjunto do mundo funda-se no fato de que em caso contrário o limite do mundo teria que ser constituído por um tempo vazio e por um espaço vazio. Ora, não me é desconhecido o fato de que se procuram subterfúgios contra essa conseqüência, afirmando: um limite do mundo segundo o tempo e o espaço é inteiramente possível, sem que nos seja permitido admitir precisamente um tempo absoluto antes do início do mundo ou um espaço absoluto que se estenda para fora do mundo real, o que é impossível. Com a última parte desta opinião dos filósofos da escola de Leibniz estou inteiramente de acordo. O espaço é simplesmente a forma da intuição externa, mas nenhum objeto real que possa ser intuído externamente, e nenhum correlato dos fenômenos, mas a forma dos próprios fenômenos. Por isso o espaço não pode apresentar-se na existência das coisas de modo absoluto (por si só) como algo determinante, por não ser ele absolutamente objeto algum, mas somente a forma de objetos possíveis. Logo, as coisas enquanto fenômenos certamente determinam o espaço, isto é, fazem com que entre todos os predicados possíveis dele (magnitude e relação) este ou aquele pertença à realidade; inversamente, porém, o espaço enquanto algo subsistente por si não pode determinar a realidade das coisas quanto à magnitude ou figura, porque ele em si mesmo não é algo real. Um espaço (quer seja ple-

460 somente / a sua relação com uma unidade qualquer, com respeito à qual ele é maior do que todo o número. Ora, depois que se tome a unidade como maior ou menor, o infinito resultará maior ou menor. A infinitude, todavia, pelo fato de consistir simplesmente na relação com essa unidade dada, permanecerá sempre a mesma, conquanto deste modo certamente a magnitude absoluta do todo não chegue a ser conhecida, do que tampouco não se trata aqui.

O verdadeiro (transcendental) conceito da infinitude é que a síntese sucessiva da unidade na mensuração de um quantum não pode jamais ser acabada.[68] Disto segue-se com toda a segurança que não pode ter transcorrido uma eternidade de estados reais e sucessivos uns aos outros até um instante dado (o presente); logo, segue-se que o mundo não tem que ter um início.

Com respeito à segunda parte da tese, na verdade, a dificuldade relativa a uma série infinita e, não obstante, transcorrida desaparece, pois o múltiplo de um mundo infinito é, quanto à extensão, dado *simultaneamente*. Todavia, já que para pensar a totalidade de um tal conjunto não podemos recorrer a limites que constituam por si só essa totalidade na intuição, temos que prestar conta do nosso conceito, que em tal caso não pode ir do todo ao conjunto determinado das partes, mas tem que demonstrar a possibilidade de um todo mediante a síntese sucessiva das partes. Ora, visto que tal síntese teria de constituir uma série que jano ou vazio)[69] pode bem, portanto, ser limitado por fenômenos; fenômenos, / 461 contudo, não podem ser limitados *por um espaço vazio* fora deles. O mesmo vale também com respeito ao tempo. Ora, mesmo que se conceda tudo isso, é, todavia, incontestável que, se se admite um limite do mundo, quer quanto ao tempo, quer quanto ao espaço, se tenha de admitir estes dois não-entes: o espaço vazio fora do mundo e o tempo vazio antes do mundo.

Com efeito, quanto à escapatória pela qual se procura evitar a conseqüência, segundo a qual dizemos que, se o mundo possui limites (no espaço e no tempo), o vazio infinito terá que determinar a existência das coisas reais quanto à sua magnitude; ela no fundo consiste somente no fato de pensar-se, ao invés de um *mundo dos sentidos*, um mundo inteligível, não se sabe qual; ao invés de um primeiro início (uma existência precedida por um tempo do não-ser), em geral uma existência *que não pressupõe nenhuma outra condição no mundo;* e ao invés da extensão *barreiras* do universo, e deste modo desembaraçando-se do tempo e do espaço. Aqui, todavia, se trata somente do mundus phaenomenon e da sua magnitude, no qual de modo algum se pode abstrair das referidas condições da sensibilidade sem suprimir a essência de tal mundo. Se o mundo sensível é limitado, situa-se necessariamente no vazio infinito. Se se quiser eliminar a priori este último e, por

[68] Este quantum contém assim uma quantidade (de unidades dadas) maior que todo o número, e que é o conceito matemático do infinito.

[69] Nota-se facilmente que com isto se quer dizer: o *espaço vazio*, na medida em que limitado por fenômenos / e portanto o espaço *dentro do mundo*, 461 pelo menos não contradiz os princípios transcendentais, e pode pois ser concedido com respeito a estes (sem que com isto a sua possibilidade seja imediatamente afirmada).

mais se completaria, não se pode pensar uma totalidade antes dela e nem, pois, mediante ela. Com efeito, o conceito de totalidade é neste caso a representação de uma síntese completa das partes, e esta perfeição da síntese, por conseguinte, também o seu conceito é impossível.

conseguinte, o espaço em geral como condição da possibilidade dos fenômenos, então o inteiro mundo sensível desaparece. Em nosso problema somente este mundo nos é dado. O mundus intelligibilis não é senão o conceito universal de um mundo em geral, no qual se abstrai de todas as condições da sua intuição e com respeito ao qual, conseqüentemente, não é possível absolutamente nenhuma proposição sintética, quer afirmativa, quer negativa.

462 463

/ SEGUNDO CONFLITO / DAS IDÉIAS TRANSCENDENTAIS DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

Tese

No mundo toda substância composta consta de partes simples e em parte alguma não existe senão o simples ou o que é composto dele.

Prova

Com efeito, admiti vós que as substâncias compostas não constassem de partes simples. Em tal caso, quando toda a composição fosse suprimida com o pensamento, não restaria nenhuma parte composta e — visto não haver partes simples — também nenhuma parte simples. Por conseguinte, não restaria absolutamente nada, e nenhuma substância seria dada. Por isso, ou é impossível suprimir com o pensamento toda a composição ou após a sua supressão deve restar algo que exista sem nenhuma composição, isto é, o simples. No primeiro caso, contudo, o composto não constaria por sua vez de substâncias (porque

Antítese

No mundo nenhuma coisa composta consiste de partes simples e em nenhuma parte dele existe algo simples.

Prova

Suponde que uma coisa composta (como substância) conste de partes simples. Visto que toda a relação externa, por conseguinte, também toda a composição de substâncias somente é possível no espaço, assim de tantas partes quantas constituem o composto também tem que constar o espaço que tal composto ocupa. Ora, o espaço não consta de partes simples, mas de espaços. Logo, toda parte do composto tem que ocupar um espaço. As partes absolutamente primeiras de todo o composto, entretanto, são simples. Logo, o simples ocupa um espaço. Ora, visto que todo o real que ocupa um espaço compreende em si uma multiplicidade

nestas a composição é somente uma relação contingente das substâncias, sem a qual estas têm que subsistir como entes por si constantes). Ora, visto
464 / que este caso contradiz a pressuposição, resta somente o segundo, a saber, que o composto substancial no mundo consta de partes simples.

Disso segue-se imediatamente que as coisas do mundo são todas entes simples, que a composição é somente um estado externo delas e que, conquanto não possamos jamais isolar inteiramente as substâncias elementares e subtraí-las desse estado de ligação, a razão, contudo, tem que pensá-las como os sujeitos primeiros de toda a composição e, por conseguinte, antes dela como entes simples.

de partes externas umas às outras e, por conseguinte, é composto e, na verdade, como um composto real não de acidentes (pois estes sem a substância não podem ser externos uns aos outros) e sim de substâncias: em tal caso o simples seria um composto substancial; o que se contradiz.

A segunda proposição da antítese, segundo a qual não existe no mundo nada de simples, deve significar aqui / somente que a existência do ab- 465
solutamente simples não pode ser provada a partir de nenhuma experiência ou percepção, quer externa quer interna, e que o absolutamente simples é, portanto, uma simples idéia cuja realidade objetiva jamais pode ser provada em qualquer experiência possível e não pode, pois, encontrar na exposição dos fenômenos nenhuma aplicação e nenhum objeto. Admitamos que se pudesse encontrar um objeto da experiência para essa idéia transcendental; em tal caso a intuição empírica de qualquer objeto teria que ser conhecida como uma que não contivesse absolutamente nenhum múltiplo externo um ao outro e ligado numa unidade. Ora, visto que da não consciência de um tal múltiplo não é válido inferir a total impossibilidade do mesmo em qualquer intuição de um objeto, o qual, porém, é inteiramente necessário para a simplicidade absoluta, segue-se que a simplicidade absoluta não pode ser inferida de nenhuma percepção, seja qual for. Portanto, já que em qualquer experiência possível jamais pode ser dado algo como um objeto absolutamente simples e que o mundo sensível, contudo, tem que ser considerado como o conjunto de todas as experiências possíveis, assim em nenhuma parte do

mundo dos sentidos é dado algo simples.

Essa segunda proposição da antítese vai muito mais longe do que a primeira, que bane o simples somente da intuição do composto; a segunda, ao invés, elimina-o da natureza inteira; por isso não pode também ser demonstrada a partir do conceito de um objeto dado da intuição externa (do composto), mas a partir da relação de tal conceito com uma experiência possível em geral.

466 / NOTA À SEGUNDA ANTINOMIA 467

I. *À Tese*

Quando falo de um todo que consta necessariamente de partes simples, entendo por tal somente um todo substancial como o compositum verdadeiro e próprio, isto é, como a unidade contingente do múltiplo, o qual, *dado separadamente* (pelo menos no pensamento), é posto numa ligação recíproca e deste modo constitui uma unidade. O espaço deveria ser chamado propriamente não de compositum mas de totum, porque as suas partes são possíveis somente no todo e não o todo é possível mediante as partes. Talvez pudesse ser chamado de compositum ideale, mas não de compositum reale. Isto, todavia, é somente uma sutileza. Já que o espaço não é nenhum composto de substâncias (nem de acidentes reais), assim, se nele suprimo toda a composição, não tem que restar nada nem sequer o ponto; pois este é possível somente como o limite de um espaço (por conseguinte,

I. *À Antítese*

Contra essa asserção de uma divisão infinita da matéria, cujo argumento é meramente matemático, os *monadistas* levantam algumas objeções que se tornam suspeitas já pelo fato de não quererem admitir as mais claras demonstrações matemáticas como conhecimentos sobre a natureza do espaço, enquanto este na realidade é a condição formal da possibilidade de toda a matéria, mas as consideram somente como inferências de conceitos abstratos, porém arbitrários, os quais não poderiam ser referidos a coisas reais. Como se fosse possível excogitar uma outra espécie de intuição diversa da que é dada na intuição originária do espaço e as determinações a priori do espaço não dissessem ao mesmo tempo respeito a tudo o que é possível unicamente pelo fato de que preenche este espaço! Se se dá atenção a eles, ter-se-ia que pensar, além do ponto matemático que é simples, mas não é ne-

468 de um composto). Espaço e / tempo, portanto não constam de partes simples. O que pertence somente ao estado de uma substância, se bem que possua uma magnitude (por exemplo, a mudança), não consta tampouco do simples, isto é, um certo grau da mudança não surge mediante uma adição de muitas mudanças simples. A nossa inferência do composto ao simples é válida somente para coisas subsistentes por si próprias. Os acidentes do estado, porém, não subsistem por si próprios. Portanto, a prova da necessidade do simples enquanto parte constitutiva de todo o composto substancial e com ela a tese como um todo podem fracassar, se se estende demais a prova e se quer fazê-la valer para todo o composto sem distinção, como efetivamente já aconteceu mais vezes.

De resto, falo aqui do simples somente enquanto é necessariamente dado no composto e na medida em que este pode ser decomposto em suas partes constitutivas. A significação pró-
470 pria da palavra *monas* / (no uso de Leibniz) deveria referir-se somente ao simples, que é dado *imediatamente* como substância simples (por exemplo, na autoconsciência) e não como elemento do composto, o qual seria melhor denominar-se de atomus. E já que quero demonstrar as substâncias simples somente como elementos do composto, poderia denominar a tese[70] da segunda antinomia de *atomística* transcendental. Todavia, visto que esta palavra já há muito tempo foi usada para designar um modo peculiar de explicação de fenômenos corpóreos (mo-

nhuma parte e sim meramente o limite de um espaço, ainda pontos físicos que na verdade são também simples mas possuindo a vantagem de como partes do espaço preenchê-lo pela sua simples agregação. Ora, sem repetir aqui as refutações comuns e claras dessa absurdidade, que se encontram em grande número — como de resto é totalmente inútil querer mediante simples conceitos discursivos sofismar contra a evidência da Matemática — observo apenas que quando a Filosofia faz chicanas à / Matemática isto ocorre porque 469
ela esquece que nesta questão se trata somente de *fenômenos* e da sua condição. Aqui, todavia, não basta encontrar o conceito simples para o *conceito intelectual puro* do composto mas, antes, de encontrar a intuição do simples para a *intuição* do composto (da matéria) e isto é totalmente impossível segundo as leis da sensibilidade e, por conseguinte, também nos objetos dos sentidos. Portanto, com respeito a um todo de substâncias que é pensado meramente pelo entendimento puro pode valer sempre que antes de toda a composição desse todo temos que possuir o simples; isso não vale, contudo, com respeito ao totum substanciale phaenomenon, o qual, como intuição empírica no espaço, traz a propriedade necessária de que nenhuma parte dele é simples, pelo fato de que nenhuma parte do espaço é simples. Não obstante, os monadistas foram suficientemente perspicazes para contornar essa dificuldade ao pressuporem não o espaço como uma condição da possibilidade dos objetos da intuição externa (corpos), mas estes objetos e a relação dinâmica das substâncias em geral como a condição da possibilidade do espaço.

[70] Seguimos aqui a sugestão de Mellin e Valentiner, adotada pela edição da Academia de Berlim, de no texto substituir antítese por *tese*. (N. dos T.)

leculae) e, portanto, pressupõe conceitos empíricos, é preferível denominar a tese de princípio dialético da *monadologia*.

Ora, nós temos um conceito de corpos somente como fenômenos; enquanto tais, contudo, pressupõem necessariamente o espaço como a condição da possibilidade de todo o fenômeno externo. A escapatória é pois inútil, como, aliás, já foi suficientemente interceptada acima na Estética Transcendental. Se fossem coisas em si mesmas, a demonstração dos monadistas seria válida.

/ A segunda asserção dialética 471
possui a peculiaridade de ter contra si uma asserção dogmática, que entre todas as asserções pseudo-racionais é a única que se empenha em provar palpavelmente num objeto da experiência a realidade do que atribuímos acima meramente às idéias transcendentais, a saber, a simplicidade absoluta da substância, ou seja, que objeto do sentido interno — o eu que aí pensa — seja uma substância absolutamente simples. Sem me ocupar agora com a questão (pois ela foi examinada mais pormenorizadamente acima), observo somente o seguinte: Se algo é pensado meramente como objeto, sem acrescentar qualquer determinação sintética de sua intuição (como efetivamente acontece mediante a representação totalmente nua: eu), então certamente em tal representação nada de múltiplo e nenhuma composição podem ser percebidas. Visto, além disso, que os predicados pelos quais penso esse objeto são simples intuições do sentido interno, neles então não pode ocorrer nada que prove um múltiplo externo ao outro e, por conseguinte, uma composição real. Somente a autoconsciência é, pois, constituída de modo tal que pelo fato de o sujeito que pensa ser simultaneamente seu próprio objeto não pode

dividir-se a si mesma (conquanto possa dividir as determinações que lhe são inerentes). Com efeito, relativamente a si mesmo todo o objeto é unidade absoluta. Não obstante, se este sujeito é considerado *externamente* como um objeto da intuição, ele certamente mostrará em si uma composição no fenômeno. E ele precisa ser sempre visto deste modo se se quer saber se um múltiplo *externo* ao outro está contido nele ou não.

472 / TERCEIRO CONFLITO / DAS IDÉIAS TRANSCENDENTAIS DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA 473

Tese

A causalidade segundo leis da natureza não é a única a partir da qual os fenômenos do mundo possam ser derivados em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante a liberdade.

Prova

Admita-se que não exista nenhuma outra causalidade além da causalidade segundo leis da natureza. Em tal caso, tudo *o que acontece* pressupõe um estado antecedente, ao qual sucede inevitavelmente segundo uma regra. No entanto, o próprio estado antecedente tem que ser algo que aconteceu (veio a ser no tempo, já que precedentemente não era), pois, se tivesse sido sempre, a sua conseqüência não teria também surgido pela primeira vez, mas teria sido sempre. Logo, a causalidade da causa pela qual algo acontece é ela mesma algo *acontecido* que segundo as leis da natureza pressupõe

Antítese

Não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza.

Prova

Suponde que haja uma *liberdade* em sentido transcendental como uma espécie particular de causalidade segundo a qual pudessem ser produzidos os eventos do mundo, ou seja, um poder de começar absolutamente um estado, e, por conseguinte, também uma série de conseqüências do mesmo. Em tal caso terá absolutamente início não somente uma série mediante essa espontaneidade, mas a determinação dessa própria espontaneidade para a produção da série, isto é, a causalidade, de modo que não precede nada pelo qual essa ação ocorrida seja determinada segundo leis constantes. Todo início, entretanto, para agir pressupõe um estado da causa ainda não eficiente; e um primeiro início dinâmico da

novamente um estado precedente e sua causalidade; este estado, por sua vez, pressupõe um estado ainda mais antigo, e assim por diante. Portanto, se tudo acontece segundo simples leis da natureza, sempre haverá somente um
474 início subalterno e jamais / um primeiro início; conseqüentemente, jamais haverá uma completude da série do lado das causas procedentes umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada a priori. Logo, a proposição segundo a qual toda a causalidade é possível somente conforme a leis da natureza, contradiz a si mesma em sua ilimitada universalidade, e por isso não pode ser admitida como a única causalidade.

Conseqüentemente, tem que ser admitida uma causalidade pela qual algo acontece sem que a causa disso seja ainda determinada ulteriormente segundo leis necessárias por uma outra causa precedente. Isto é, tem que ser admitida uma *espontaneidade absoluta* das causas, que dê início *de si* a uma série de fenômenos precedentes segundo leis da natureza, por conseguinte, uma liberdade transcendental, sem a qual mesmo no curso da natureza a série sucessiva dos fenômenos do lado das causas não é jamais completa.

ação pressupõe um estado que não possua absolutamente nenhum nexo causal com o estado antecedente da mesma causa, ou seja, que de modo algum resulte desse estado. A liberdade transcendental, portanto, opõe-se à lei causal e uma tal ligação dos estados / sucessivos de causas eficientes — se- 475
gundo a qual não é possível nenhuma unidade da experiência, e unidade esta que não se encontra também em nenhuma experiência — é, por conseguinte, um vazio ente do pensamento.

Não possuímos, portanto, senão a *natureza*, na qual temos que procurar a interconexão e a ordem dos eventos no mundo. A liberdade (independência) das leis da natureza, na verdade, é uma *libertação* da *coerção*, mas também do *fio condutor* de todas as regras. Com efeito, não se pode dizer que ao invés das leis da natureza intervenham na causalidade do curso do mundo leis da liberdade, porque se a liberdade fosse determinada segundo leis não seria liberdade mas nada mais que natureza. Natureza e liberdade transcendental distinguem-se, pois, como conformidade a leis e ausência de leis. A natureza, é verdade, importuna o entendimento com a dificuldade de procurar sempre mais alto na série das causas a origem dos eventos, porque a causalidade neles é sempre condicionada, mas, em compensação, promete a unidade — universal e conforme a leis — da experiência; a ilusão da liberdade, ao contrário, promete paz ao entendimento inquiridor na cadeia das causas enquanto o conduz a uma causalidade incondicionada que começa a agir de si, mas que, por ser ela mesma cega, rompe o fio condutor das regras, pelo qual unicamente é possível uma experiência completamente coerente.

476 / NOTA À TERCEIRA ANTINOMIA 477

I. *À Tese*

A idéia transcendental de liberdade, na verdade está longe de constituir o conteúdo total do conceito psicológico deste nome, o qual é em grande parte empírico; ela, antes, constitui somente o conteúdo da espontaneidade absoluta da ação como o fundamento próprio da imputabilidade da mesma, sendo no entanto a verdadeira pedra de escândalo para a Filosofia, que encontra dificuldades insuperáveis para conceder uma tal espécie de causalidade incondicionada. O que, portanto, na questão da liberdade da vontade desde os tempos mais remotos colocou a razão especulativa em tão grande embaraço é propriamente apenas algo *transcendental* e reporta-se unicamente ao seguinte: se tem que ser admitida uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de coisas sucessivas ou de estados. A questão de como uma tal faculdade é possível não requer tão necessariamente uma solução, visto que na causalidade segundo leis naturais igualmente temos que contentar-nos com conhecer a priori que uma tal causalidade tem de ser pressuposta, conquanto de modo algum concebamos como é possível que mediante uma certa existência seja posta a existência de uma outra coisa, e que em virtude disso tenhamos de ater-nos unicamente à experiência. Ora, em verdade provamos esta necessidade de um primeiro início de uma série de fenômenos a partir da liberdade propriamente só na medida em que é requerido para tornar concebível uma origem

II. *À Antítese*

O defensor da onipotência da natureza (*fisiocracia* transcendental) contra a doutrina da liberdade afirmaria do seguinte modo a sua proposição, contra as inferências pseudo-racionais desta: *Se não admitis no mundo nada de matematicamente primeiro quanto ao tempo, não tereis também necessidade de procurar algo dinamicamente primeiro quanto à causalidade.* Quem vos autorizou a inventar um estado absolutamente primeiro do mundo, por conseguinte, um início absoluto da série dos fenômenos decorrendo pouco a pouco, e a pôr limites à natureza ilimitada, para poderdes proporcionar um ponto de repouso à vossa imaginação? Visto que as substâncias existiram sempre no mundo — a unidade da experiência pelo menos torna necessária uma tal pressuposição — não há também nenhuma dificuldade em admitir que a variação dos seus estados, isto é, uma série das suas mudanças, tenha existido sempre e que, por conseguinte, não seja preciso procurar nenhum primeiro início, quer matemático quer dinâmico. A possibilidade de uma tal derivação infinita não pode tornar-se concebível sem um primeiro termo com respeito ao qual todo o restante seja simplesmente subseqüente. Mas, se por isso quereis desembaraçar-vos de tais enigmas da natureza, então vos vereis constrangidos a rejeitar muitas propriedades sintéticas fundamentais (forças fundamentais) que tampouco podeis compreender. / a ponto de mesmo a possibilidade de uma mudança 479

do mundo; todos os estados sucessivos, ao invés, podem ser tomados como uma sucessão segundo simples leis
478 naturais. / Todavia, visto que deste modo foi enfim provada (conquanto não visualizada) a faculdade de começar de modo inteiramente espontâneo uma série no tempo, assim doravante é também permitido fazer começar diversas séries dentro do curso do mundo e de modo totalmente espontâneo quanto à causalidade, atribuindo às suas substâncias uma faculdade de agir a partir da liberdade. Não nos deixemos, porém, deter agora por um equívoco, a saber, que durante o curso do mundo não seja possível nenhum início absolutamente primeiro da série pelo fato de que uma série sucessiva no mundo pode ter um primeiro início apenas comparativamente enquanto no mundo sempre existe um estado precedente das coisas. Com efeito, falamos aqui do início absolutamente primeiro, não quanto ao tempo, mas quanto à causalidade. Se agora (por exemplo) me levanto da minha cadeira de modo inteiramente livre e sem a influência necessariamente determinante das causas naturais, então neste evento inicia-se absolutamente uma nova série juntamente com as suas conseqüências naturais até o infinito, se bem que quanto ao tempo esse evento seja somente a continuação de uma série precedente. Pois esta resolução e esta ação, absolutamente não se encontram na seqüência de simples efeitos naturais, e não são uma simples continuação deles; antes, as causas naturais determinantes cessam completamente com respeito a esse evento, antes de tal resolução: tal evento, de fato, segue-se em geral dever escandalizar-vos. Com efeito, se não descobrísseis pela experiência que a mudança é real, jamais poderíeis excogitar a priori de que modo uma tal sucessão incessante de ser e não-ser seja possível.

Todavia, mesmo concedendo-se uma faculdade transcendental da liberdade para iniciar as mudanças do mundo, tal faculdade teria que pelo menos ser somente extrínseca ao mundo (se bem que permaneça uma pretensão temerária admitir fora do conjunto de todas as intuições possíveis ainda um objeto, que não possa ser dado em nenhuma percepção possível). Entretanto, jamais poderá ser permitido atribuir às substâncias no mundo mesmo uma tal faculdade, porque neste caso desapareceria na maior parte a interconexão dos fenômenos determinando-se mútua e necessariamente segundo leis universais — conexão que se chama natureza — e com ela quase desapareceria o critério da verdade empírica, que distingue a experiência do sonho. Com efeito, ao lado de uma tal faculdade alegal (gesetzloses) da liberdade, é difícil pensar ainda a natureza, porque as leis desta seriam modificadas incessantemente pelas influências da liberdade e o jogo dos fenômenos, que segundo a simples natureza seria regular e uniforme, tornar-se-ia assim confuso e desconexo.

àquelas causas, mas não resulta delas, e em virtude disso tem que ser denominado — na verdade não quanto ao tempo, mas com respeito à causalidade — um início absolutamente primeiro de uma série de fenômenos.

A confirmação da necessidade da razão de, na série das causas naturais, recorrer a um início primeiro a partir da liberdade se esclarece amplamente pelo fato de que (excetuada a escola epicúria) todos os filósofos da antiguidade, para explicação dos movimentos do mundo, viram-se constrangidos a admitir um *primeiro motor*, isto é, uma causa agente livre que tenha iniciado pela primeira vez e espontaneamente essa série de estados. Eles com efeito não ousaram tornar concebível um primeiro início a partir da simples natureza.

480 / QUARTO CONFLITO / DAS IDÉIAS TRANSCENDENTAIS DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA 481

Tese

Ao mundo pertence algo que, ou como sua parte ou como sua causa, é um ente absolutamente necessário.

Prova

O mundo dos sentidos como o todo dos fenômenos contém uma série de mudanças ao mesmo tempo. Com efeito, sem estas não nos seria dada a representação da série temporal como condição da possibilidade do mundo dos sentidos.[1] Entretanto, toda mu-

[1] Como condição formal da possibilidade das mudanças, o tempo na verdade precede objetiva-

Antítese

Não existe em parte alguma um ente absolutamente necessário, nem no mundo nem fora dele, como sua causa.

Prova

Suponde que o próprio mundo seja ou que nele haja um ente necessário; então na série das suas mudanças haveria um início que seria incondicionadamente necessário, por conseguinte, sem causa, o que contradiz as leis dinâmicas da determinação de todos os fenômenos no tempo; ou a própria série seria sem nenhum início e, não obs-

dança está submetida à sua condição temporalmente precedente, e sob a qual é necessária. Ora, todo condicionado que é dado pressupõe com respeito à sua existência uma série completa de condições até o absolutamente incondicionado, o qual somente é absolutamente necessário. Logo, tem que existir algo absolutamente necessário, se existe uma mudança como sua conseqüência. Este mesmo ente necessário, porém, pertence ao mundo dos sentidos. Com efeito, suponde que ele seja externo a este mundo; em tal caso, a série das mudanças do mundo deri-
482 varia dele o seu início, sem / que, contudo, essa própria causa necessária pertencesse ao mundo dos sentidos. Ora, isto é impossível. Com efeito, visto que o início de uma série temporal só pode ser determinado mediante o que precede no tempo, a condição suprema do início de uma série de mudanças tem que existir no tempo, já que ela ainda não era (pois o início é uma existência à qual precede um tempo em que a coisa que começa ainda não era). Logo, a causalidade da causa necessária das mudanças e, por conseguinte, também a própria causa pertence ao tempo, portanto, ao fenômeno (no qual o tempo, como a sua forma, unicamente é possível) e por isso não pode ser pensada separadamente do mundo dos sentidos, como o conjunto de todos os fenômenos. Logo, no mundo está contido algo absolutamente necessário (quer seja ele a série total do mundo, ou uma parte dela).

tante, contingente e condicionada em todas as suas partes, no todo, contudo, absolutamente necessária e incondicionada, o que se autocontradiz, porque a existência de uma quantidade não pode ser necessária se nenhuma parte dela possui uma existência em si necessária.

Suponde, ao contrário, que fora do mundo haja uma causa absolutamente necessária; então essa causa como / o membro supremo *na série das* 483
causas das mudanças do mundo pela primeira vez daria início à existência das últimas e à sua série.[72] Ora, em tal caso ela também teria que começar a agir e a sua causalidade pertenceria ao tempo e, por isso mesmo, ao conjunto dos fenômenos, isto é, ao mundo; conseqüentemente, a própria causa não estaria fora do mundo, o que contradiz a pressuposição. Logo, não há necessariamente nem no mundo nem fora dele (mas em ligação causal com ele) um ente absolutamente necessário.

mente a estas; só que subjetivamente e na realidade da consciência, esta representação, assim como qualquer outra, é dada só por ocasião das percepções.

[72] O termo "iniciar" é tomado numa significação: a primeira é *ativa*, visto que a causa inicia (infit) uma série de estados como seu efeito; a segunda é *passiva*, visto que a causalidade inicia (fit) na própria causa. Infiro aqui da primeira à segunda.

484 / NOTA À QUARTA ANTINOMIA 485

I. *À Tese*

Para demonstrar a existência de um ente necessário não me cabe usar nenhum outro argumento a não ser um *cosmológico*, ou seja, que ascende do condicionado no fenômeno ao incondicionado no conceito enquanto este é considerado a condição necessária da totalidade absoluta da série. A tentativa de demonstração a partir da simples idéia de um ente supremo com relação a todos os entes em geral pertence a um outro princípio da razão. Por isso uma tal prova tem que efetuar-se de maneira particular.

Ora, a pura prova cosmológica não pode provar a existência de um ente necessário senão enquanto deixa ao mesmo tempo irresolvido se ele é o mundo mesmo ou uma coisa distinta dele. Com efeito, para decidir esta última questão requerer-se-ão princípios que não são mais cosmológicos e que não progridem na série dos fenômenos mas são conceitos de entes contingentes em geral (enquanto considerados simplesmente como objetos do entendimento); e requerer-se-á um princípio para mediante simples conceitos conectar tais entes com um ente necessário. Tudo isto pertence a uma filosofia *transcendente*, que não cabe ainda abordar aqui.

Todavia, se uma vez se inicia cosmologicamente a demonstração enquanto se põe como fundamento a série de fenômenos e o regresso nela segundo leis empíricas da causalidade, então posteriormente não se pode afastar-se dela e passar a algo que de mo-

II. *À Antítese*

Se ao elevar-se na série dos fenômenos se crê encontrar dificuldades contra a existência de uma causa suprema absolutamente necessária, então essas dificuldades não têm que se fundar no simples conceito da existência necessária de uma coisa em geral; têm que, pois, não ser dificuldades ontológicas, mas provir da ligação causal com uma série de fenômenos com o fim de admitir para a mesma uma condição incondicionada; conseqüentemente, têm que ser dificuldades cosmológicas e derivadas segundo leis empíricas. Ou seja, tem que se mostrar que a ascensão na série das causas (no mundo dos sentidos) jamais pode terminar numa condição empiricamente incondicionada e que o argumento cosmológico — fundado sobre a contingência dos estados do mundo, como fica evidenciado pelas suas mudanças — exclui a admissão de uma causa primeira que inicie de modo absolutamente originário a série.

/ Nesta antinomia, contudo, revela-se um estranho contraste, a saber, 487
que com base no mesmo argumento com que na tese foi inferida a existência de um ente originário, na antítese deduz-se com o mesmo rigor o não-ser deste ente. Primeiro se disse: *Há um ente necessário*, porque a soma total do tempo passado compreende em si a série de todas as condições e com elas, portanto, também o incondicionado (o necessário). Agora se diz: *Não há um ente necessário*, precisamente porque a soma total do tempo decorri-

do algum pertence à série como um seu membro. Com efeito, algo tem que
486 / ser considerado como condição justamente na mesma significação em que a relação do condicionado à sua condição foi tomada na série que deveria conduzir a esta última condição mediante um progresso contínuo. Ora, se essa relação é sensível e pertence ao uso empírico possível do entendimento, então a condição ou causa suprema pode concluir o regresso somente segundo leis da sensibilidade, por conseguinte, somente enquanto tal regresso pertence à série temporal, e o ente supremo tem que ser considerado o membro supremo da série do mundo.

Não obstante, alguns tomaram a liberdade de fazer um salto (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος). Das mudanças no mundo conclui-se à contingência empírica, isto é, à dependência do mundo de causas empiricamente determinantes e obteve-se uma série ascendente de condições empíricas, o que de resto era totalmente correto. Todavia, visto que aqui não se podia encontrar nenhum primeiro início e nenhum membro supremo, abandonou-se bruscamente o conceito empírico de contingência e tomou-se a categoria pura. Esta então proporcionava uma série meramente inteligível, cuja completude fundava-se sobre a existência de uma causa absolutamente necessária que, não estando mais atada a nenhuma condição sensível, livrou-se também da condição temporal para ela própria dar início à sua causalidade. Tal procedimento, porém, é totalmente ilegítimo, como se pode concluir do seguinte.

Contingente no sentido puro da categoria é aquilo cujo oposto contraditório é possível. Ora, a partir da contingência empírica de algo não se pode concluir nada acerca da contingência dele segundo a categoria pura, e o princípio de que tudo o que é contingente tem uma causa só vale para o que é contingente segundo conceitos do entendimento puro, e não pode ser aplicado para fundamentar conceitos empíricos. Se, portanto, algo é considerado contingente segundo a categoria pura, não é necessário que ele tenha uma causa. Pois a categoria pura, sem condições sensíveis, não contém em si nenhum fundamento para a contingência, mas somente a possibilidade de que o oposto de algo dado (ou pensado) seja possível. Portanto, a contingência segundo a categoria pura não requer nenhuma causa, porque ela própria é somente um conceito do entendimento puro, e não pode ser aplicada a objetos de uma experiência possível.

Se, porém, algo é considerado contingente segundo a categoria pura, então ele tem que ter uma causa. Pois o conceito de contingência empírica contém em si a representação de que algo só existe em uma série de causas e efeitos, e, se essa série não é considerada como infinita, ela tem que ter um início, que, como tal, não é contingente, mas sim a condição de todo o contingente. Ora, se algo é contingente segundo a categoria pura, então ele tem que ter uma causa, porque

tingência empírica absolutamente não
488 se pode / inferir a contingência inteligível. O oposto daquilo que muda (o oposto do seu estado) é real num outro tempo, por conseguinte, também possível. Logo, este estado não é o oposto contraditório do estado antecedente, para o que se requer que no mesmo tempo em que o estado antecedente era, o oposto teria podido ser em seu lugar; isto de modo algum pode ser inferido da mudança. Um corpo que estava em movimento (= A) passa ao repouso (= non A). Ora, a partir do fato de que um estado oposto ao estado A siga a este não se pode absolutamente inferir que o oposto contraditório de A seja possível, e, por conseguinte, que A seja contingente. Pois, para tanto requerer-se-ia que no mesmo tempo em que havia movimento houvesse, ao invés dele, repouso. Ora, não sabemos senão que o repouso no estado seguinte era real e, por conseguinte, também possível. Mas movimento em um tempo e repouso em outro não se opõem contraditoriamente entre si. Logo, a sucessão de determinações opostas, isto é, a mudança de modo algum prova a contingência segundo conceitos do entendimento puro e tampouco pode conduzir à existência de um ente necessário segundo conceitos puros do entendimento. A mudança prova somente a contingência empírica, isto é, que com base na lei da causalidade, o novo estado não teria podido ocorrer sem uma causa pertencente ao estado anterior. Assim esta causa, mesmo que seja admitida como absolutamente necessária, tem que ser encontrada no tempo e pertencer à série dos fenômenos.

/ SEÇÃO TERCEIRA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA 490

DO INTERESSE DA RAZÃO PURA NESTE SEU CONFLITO

Temos agora diante de nós o inteiro jogo dialético das idéias cosmológicas. Elas não permitem absolutamente que em qualquer experiência possível lhes seja dado um objeto congruente antes, não permitem que a razão as pense de acordo com leis universais da experiência. Essas idéias, apesar disso, não são inventadas arbitrariamente. No progresso contínuo da síntese empírica, a razão é conduzida necessariamente a elas quando quer libertar de toda a condição e compreender em sua totalidade incondicionada aquilo que segundo regras da experiência sempre pode ser determinado só condicionadamente. Estas afirmações sofísticas são outras tantas tentativas de resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão. O seu número é precisamente este, não podendo ser maior ou menor, porque não há mais séries de pressuposições sintéticas que limitem a priori a síntese empírica.

As brilhantes pretensões da razão, que estende o seu domínio acima de todos os limites da experiência, foram representadas por nós somente através de secas fórmulas que contêm simplesmente o fundamento / das suas legítimas rei- 491
vindicações e foram despidas de todo o seu elemento empírico — como convém a uma filosofia transcendental — se bem que somente em ligação com ele as afirmações da razão podem reluzir em todo o seu esplendor. Todavia, nesta aplicação e progressiva ampliação do uso da razão, enquanto é parte do campo da experiência e eleva-se progressivamente até essas sublimes idéias, a Filosofia revela uma dignidade, que, se pudesse manter as suas pretensões, superaria de longe o valor de toda outra ciência humana. A Filosofia, com efeito, promete fornecer o fundamento para as nossas maiores expectativas e esperanças com vista aos fins últimos, nos quais todos os esforços da razão finalmente têm que se reunir. Se o mundo tem um início e um limite qualquer na sua extensão no espaço; se algures e talvez no meu eu pensante há uma unidade indivisível e indestrutível ou se há somente o divisível e passageiro; se sou livre em minhas ações ou, como outros entes, guiado pelo fio da natureza e do destino; finalmente, se há uma causa suprema do mundo ou se as coisas da natureza e a sua ordem constituem o objeto último em que tenhamos de deter nossas considerações: todas essas são questões, para cuja solução o matemático de boa vontade daria em troca a sua ciência. Esta, com efeito, não poderá proporcionar nenhuma satisfação com respeito ao fim mais alto e mais ambicionado / da humanidade. Visto que a Mate- 492

mática (este orgulho da razão humana) dirige a razão na compreensão da natureza, tanto no grande como no pequeno, em sua ordem e regularidade da mesma forma que na unidade digna de admiração das forças que a movem, ultrapassando todas as expectativas da Filosofia fundada sobre a experiência comum, a dignidade dessa própria ciência repousa sobre o fato de que mediante tal ela dá ensejo e encorajamento a um uso da razão ampliado para além de toda a experiência, do mesmo modo que provê a Filosofia, igualmente ocupada com isso com os materiais mais excelentes a fim de apoiar, tanto quanto a natureza desta o permite, a sua investigação com intuições adequadas.

Infelizmente para a especulação (mas felizmente talvez para a determinação prática do homem), a razão em meio às suas maiores expectativas vê-se embaraçada a tal ponto por argumentos pró e contra, que tanto pela sua honra quanto pela sua segurança não lhe é factível retroceder e assistir indiferentemente a essa dissenção como se se tratasse de um mero combate simulado para jogo, e menos ainda ordenar simplesmente a paz, porque o objeto da disputa é de grande interesse, não lhe restando senão meditar sobre a origem dessa desavença da razão consigo mesma, para ver se a culpa disso não reside num simples mal-entendido,
493 após cuja elucidação talvez / cessassem de ambos os lados as orgulhosas pretensões, mas em compensação teria início um reinado duradouro e pacífico da razão sobre o entendimento e os sentidos.

Por ora queremos adiar ainda um pouco esta elucidação minuciosa e considerar antes de que lado preferiríamos colocar-nos se porventura fôssemos obrigados a tomar partido. Visto que neste caso consultamos simplesmente o nosso interesse e não o critério lógico da verdade, assim conquanto uma tal investigação nada decida sobre o discutível direito de ambas as partes, contudo, possui a utilidade de tornar concebível por que os participantes dessa disputa preferiram pôr-se de um lado ao invés de outro, sem que a causa disso fosse um conhecimento melhor do objeto; do mesmo modo explicará outras coisas secundárias, por exemplo, o ardor fanático de uma parte e a afirmação fria de outra e, ainda, por que uns aplaudem alegremente um partido e contra o outro nutrem preconceitos implacáveis.

Algo, porém, neste julgamento provisório determina o ponto de vista a partir do qual unicamente aquele pode ser feito com conveniente profundidade: este algo consiste na comparação dos princípios a partir dos quais ambas as partes se movem. Entre as asserções da antítese observa-se uma perfeita uniformidade
494 de mentalidade e uma inteira unidade da máxima, ou seja, / um princípio do *empirismo* puro não apenas na explicação dos fenômenos no mundo, mas também na solução das idéias transcendentais do próprio universo. Ao contrário, as asserções da tese, além do modo empírico de explicação dentro da série dos fenômenos, põem ainda como fundamento inícios intelectuais, e a máxima em tal caso não é simples. Denomino-as, porém, com base no seu caráter distintivo essencial, de *dogmatismo* da razão pura.

Na determinação das idéias cosmológicas da razão mostra-se, portanto, do lado do *dogmatismo* ou da *tese:*

Em primeiro lugar, um certo *interesse prático*, do qual participa de coração toda pessoa bem-intencionada quando compreende sua verdadeira vantagem. Que o mundo tenha um início, que o meu sujeito pensante seja de natureza simples e, por isso, incorruptível, que ele nas ações de seu arbítrio ao mesmo tempo seja livre e eleve-se sobre a coerção da natureza e que, enfim, a ordem total das coisas qu constituem o mundo origine-se de um ente primeiro — do qual tudo tira a sua unidade e conexão conforme a fins — são outras tantas pedras fundamentais da moral e da religião. A antítese rouba-nos ou pelo menos parece roubar-nos todos esses apoios.

Em segundo lugar, também deste lado manifesta-se um *interesse especulativo* da razão. Com efeito, quando se admite e se usa de tal modo as idéias transcendentais / pode-se abarcar de maneira inteiramente a priori a cadeia total das 495
condições e conceber a dedução do condicionado enquanto se começa pelo incondicionado. Isto não pode ser desempenhado pela antítese, que deste modo encontra-se em séria desvantagem pelo fato de não poder dar nenhuma resposta sobre a questão das condições da sua síntese que não levasse a uma renovação infinita da pergunta. De acordo com a antítese, de um início dado se tem que ascender a um ainda mais alto, cada parte conduz a uma parte ainda menor, cada evento possui sempre ainda um outro evento acima de si como causa, e as condições da existência em geral por sua vez apóiam-se sempre em condições, sem jamais obter firmeza incondicionada e apoio em uma coisa por si subsistente como ente originário.

Em terceiro lugar, o lado da tese possui ainda a vantagem da popularidade, que certamente não constitui a parte mínima pela qual se recomenda. O entendimento comum não encontra a menor dificuldade nas idéias do início incondicionado da toda a síntese, porque afora isso ele está mais acostumado a descer às conseqüências do que ascender aos fundamentos; e nos conceitos do absolutamente primeiro (sobre cuja possibilidade ele não elucubra) ele possui uma comodidade e ao mesmo tempo um ponto firme para ligar a ele o fio condutor dos seus passos, já que do contrário, na ascensão sem descanso do condicionado à condição e sempre com um pé no ar, ele não pode encontrar nenhum agrado.

/ Do lado do *empirismo* ou da antítese, na determinação das idéias cosmoló- 496
gicas *em primeiro lugar*, não se encontra nenhum interesse prático de tal espécie a partir de princípios puros da razão, como o trazem a moral e a religião. Antes, parece que o simples empirismo elimina toda a força e influência de ambas. Se não há nenhum ente primordial diferente do mundo, se o mundo é sem início e, portanto, também seu autor, se a nossa vontade não é livre e a alma possui uma divisibilidade e corruptibilidade igual à da matéria, então também as idéias e os princípios morais perdem toda a validez e caem com as idéias transcendentais, que constituem os seus suportes teóricos.

Por outro lado, porém, o empirismo oferece ao interesse especulativo da razão vantagens que são muito atraentes e de longe sobrepujam as que o doutrinador dogmático das idéias da razão pode prometer. De acordo com o empirismo, o entendimento encontra-se sempre no seu solo verdadeiro e próprio, a saber,

no campo de genuínas experiências possíveis, cujas leis pode perseguir e por meio das quais pode estender infinitamente o seu conhecimento seguro e claro. Aqui ele pode e deve apresentar o objeto — tanto em si mesmo como em suas relações — na intuição, ou senão em conceitos cuja imagem possa ser apresentada clara e distintamente em semelhantes intuições dadas. Não se trata somente do fato de que o entendimento não tenha necessidade de abandonar essa cadeia da ordem
497 natural para / prender-se a idéias cujos objetos não conhece, porque enquanto antes do pensamento não podem jamais ser dados; mas não lhe é uma só vez permitido abandonar a sua tarefa e sob o pretexto de que foi levado a termo elevar-se ao domínio da razão idealizante e a conceitos transcendentes, onde não mais precise observar e investigar conformemente às leis da natureza, mas somente *pensar* e *inventar*, seguro de que não pode ser refutado mediante fatos da natureza, precisamente porque não está ligado ao seu testemunho, mas pode descuidar-se deles ou até subordiná-los a uma autoridade superior, ou seja, da razão pura.

Por isso o empirismo jamais permitirá que qualquer época da natureza seja admitida como absolutamente primeira ou que qualquer limite da sua perspectiva no âmbito da natureza seja considerado como o extremo, ou que dos objetos da natureza — que ele pode analisar pela observação e pela Matemática e determinar sinteticamente na intuição (o extenso) — passe àqueles que nem o sentido, nem a capacidade de imaginação podem jamais representar in concreto (o simples). O empirista tampouco concederá que *na natureza* seja posta como fundamento uma faculdade de atuar independentemente de leis da natureza (liberdade), e que deste modo a tarefa do entendimento seja reduzida a perseguir sob o fio
498 condutor de regras necessárias o surgimento dos fenômenos; nem / finalmente concederá que por qualquer motivo se procure a causa fora da natureza (ente originário), pois não conhecemos nada mais que esta enquanto unicamente ela nos oferece objetos e pode instruir-nos acerca das suas leis.

Na verdade, se com sua antítese o filósofo empírico não possui nenhum outro objetivo do que suprimir a curiosidade indiscreta e o atrevimento da razão que desconhece a sua verdadeira determinação e que se gaba de *conhecimento* e de *saber* onde propriamente conhecimento e saber cessam, e que quer fazer passar por uma promoção do interesse especulativo o que é considerado válido com vista ao interesse prático para romper o fio das investigações físicas onde for conveniente à sua comodidade e, com uma pretensão de ampliação do conhecimento, ligá-lo a idéias transcendentais, pelas quais propriamente só se conhece *que não se sabe nada;* se, digo, o empirista se satisfizesse com isso, então o seu princípio seria uma máxima da moderação em pretensões, da modéstia em asserções, e ao mesmo tempo da extensão máxima possível do nosso entendimento mediante o mestre propriamente proposto a nós, a saber, a experiência. Com efeito, em tal caso não nos seriam tirados os pressupostos intelectuais e a fé no que concerne ao nosso interesse prático; apenas não se poderia deixá-los apa-
499 recer sob o título e a pompa de ciência e de compreensão / racional, pois o verdadeiro e próprio *saber* especulativo não pode encontrar em parte alguma um outro

objeto senão o da experiência e, se se ultrapassam os seus limites, a síntese que procura conhecimentos novos e independentes dela não possui nenhum substrato da intuição sobre o qual possa ser exercitada.

Mas quando o próprio empirismo torna-se dogmático com respeito às idéias (como freqüentemente acontece) e afoitamente nega o que sobrepassa a esfera dos seus conhecimentos intuitivos, então ele mesmo cai no erro da imodéstia, que é aqui ainda mais censurável porque deste modo causa-se um prejuízo insubstituível ao interesse prático da razão.

Essa é a oposição do *epicurismo*[13] contra o *platonismo*.

/ Um e outro dizem mais do que sabem, mas enquanto o *primeiro* estimula 500
e promove o saber, conquanto em prejuízo do prático, o *segundo* fornece certamente excelentes princípios para o prático, mas precisamente por isso permite à razão, com respeito a tudo aquilo em que nos é concedido um saber especulativo, entregar-se a explicações idealistas dos fenômenos da natureza, descuidando-se da investigação física a respeito.

Enfim, no que concerne ao *terceiro* momento a ser considerado na escolha provisória entre as duas partes conflitantes, é sumamente estranho que o empirismo seja totalmente impopular, conquanto se devesse crer que o entendimento comum acolhesse sofregamente um projeto que não promete satisfazê-lo senão mediante conhecimentos da experiência e a sua interconexão racional, enquanto a dogmática transcendental constrange-o a elevar-se a conceitos que ultrapassam de longe o conhecimento e a faculdade racional das cabeças mais exercitadas no pensar. / Mas tal é precisamente a motivação do entendimento comum. Este, 501
com efeito, encontra-se numa posição em que nem o mais douto pode tirar qualquer vantagem sobre ele. Se compreende pouco ou nada disso, nem por isso alguém pode vangloriar-se de compreender muito mais; e, conquanto não possa falar sobre isso em termos de escola como outros, pode contudo sofismar infinitamente mais, porque se move em torno de puras idéias sobre as quais se é o mais eloqüente precisamente porque *não se sabe nada delas;* sobre a investigação da natureza, ao invés, teria que emudecer totalmente e confessar sua ignorância. Comodidade e vaidade, portanto, contribuem já fortemente para recomendar tais princípios. Além disso, se bem que a um filósofo seja muito difícil admitir algo como princípio sem poder prestar contas a si mesmo ou absolutamente introduzir conceitos cuja realidade objetiva não possa ser conhecida, assim para o entendimento comum, por sua vez, não há nada mais rotineiro. Ele quer ter algo com

[13] Todavia, continua sendo uma questão se Epicuro expôs alguma vez esses princípios como afirmações objetivas. Se porventura não passaram de máximas do uso especulativo da razão, então mostrou com isto um espírito filosófico mais autêntico que qualquer outro filósofo da antiguidade. Os fatos de que na explicação dos fenômenos se tem que proceder como se o campo da investigação não fosse interceptado por nenhum limite ou início do mundo, de que se deve admitir a matéria do mundo como ela tem que ser se quisermos ser instruídos sobre ela pela experiência, de que não precisam ser utilizadas outra produção de eventos senão tal como determinados por leis imutáveis da natureza e finalmente nenhuma causa distinta do mundo, / são todos ainda hoje princípios muito corretos, mas poucos observados, para ampliar a filosofia 500
especulativa bem como também para descobrir os princípios da Moral independente de fontes auxiliares estranhas. Mas nem por isso aquele que exige *ignorar* tais proposições dogmáticas, pelo tempo em que nos ocupamos com a simples especulação, pode ser culpado de querer *negá-las*.

que possa iniciar confiantemente. A dificuldade até de conceber um tal pressuposto não o inquieta, pois (sem saber o que significa conceber) nem sequer lhe ocorre e ele toma por conhecido aquilo que pelo uso mais frequente lhe é familiar. Por fim todo o interesse especulativo desaparece nele ante o interesse prático
502 e imagina-se entrever e saber aquilo para o qual / as suas apreensões e esperanças impelem-no a aceitar ou a crer. Deste modo o empirismo da razão transcendental-idealizante priva-se inteiramente de toda a popularidade e, por mais dano que possa conter contra os supremos princípios práticos, não se deve absolutamente temer que ultrapasse alguma vez os confins da escola e conquiste uma autoridade relativamente considerável entre o público e um certo favor na massa.

A razão humana é por natureza arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e por isso permite também somente aqueles princípios que pelo menos não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir, em qualquer sistema, com outros conhecimentos. As proposições da antítese, porém, são de natureza tal que tornam totalmente impossível o acabamento de um edifício de conhecimentos. De acordo com elas, sobre cada estado do mundo há sempre um mais antigo, em cada parte sempre outras partes por sua vez divisíveis, antes de cada evento um outro que por sua vez foi do mesmo modo produzido noutra parte, e na existência em geral tudo é sempre condicionado, sem que se possa reconhecer qualquer existência incondicionada e primeira. Portanto, visto que a antítese em parte alguma admite um ente primeiro e um início que pudesse servir absolutamente de fundamento à construção, assim sobre a base de tais pressuposições um edifício completo do
503 conhecimento é totalmente impossível. / Em virtude disso, o interesse arquitetônico da razão (que requer, não uma unidade empírica, mas uma unidade pura a priori da razão) traz consigo uma recomendação natural em favor das asserções da tese.

Mas se alguém pudesse renunciar a todo o interesse e, indiferente contra todas as consequências, considerar as asserções da razão simplesmente segundo o conteúdo dos seus argumentos, então ele — posto que não soubesse sair de outro modo do aperto, senão confessando-se a favor de uma ou de outra das doutrinas conflitantes — encontrar-se-ia numa posição incessantemente vacilante. Hoje se apresentaria a ele como convincente que a vontade humana é *livre*; amanhã, quando considerasse a indissolúvel cadeia natural, admitiria que a liberdade não é senão a auto-ilusão e que tudo é meramente *natureza*. Quando então se tratasse de operar e agir, esse jogo da razão simplesmente especulativa desapareceria como silhuetas de um sonho e ele escolheria os seus princípios meramente segundo o interesse prático. Todavia, a um ente que reflete e indaga convém dedicar um certo tempo unicamente ao exame da sua própria razão, despindo-se inteiramente de toda a parcialidade, e submetendo as suas observações publicamente ao julgamento dos outros. Do mesmo modo ninguém pode ser reprovado
504 e menos ainda impedido de fazer comparecer as suas proposições e / contraposições, assim como podem defender-se sem se atemorizarem por nenhuma ameaça, diante de jurados da sua própria condição (a saber da condição de fracos seres humanos).

SEÇÃO QUARTA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

DOS PROBLEMAS TRANSCENDENTAIS DA RAZÃO PURA NA MEDIDA EM QUE TÊM DE ABSOLUTAMENTE PODER SER SOLUCIONADOS

Querer solucionar todos os problemas e responder todas as perguntas constituiria uma insolente fanfarronice e uma tão extravagante presunção, que por elas se faria perder imediata e necessariamente toda a confiança. Não obstante, há ciências a cuja natureza é inerente que cada questão que nelas se apresente tem que absolutamente poder ser respondida a partir daquilo que se sabe, porque a resposta tem de surgir das mesmas fontes das quais surge a questão e aí de modo algum é permitido invocar uma ignorânciainevitável, mas a solução pode ser exigida. Tem de poder-se saber com base na regra o que em todos os casos possíveis é *justo* ou *injusto*, porque se refere à nossa obrigação e nós não possuímos nenhuma obrigação para com *o que não podemos saber*. Na explicação dos / fenômenos da natureza, contudo, muitas coisas têm que permanecer-nos 505
incertas e muitas questões insolúveis, porque o que sabemos sobre a natureza está longe de em todos os casos ser suficiente com relação ao que devemos explicar. Pergunta-se ora se na filosofia transcendental alguma questão concernente a um objeto proposto à razão seja irrespondível precisamente pela mesma razão pura e se se tem o direito de subtrair-se à sua resposta decisiva, pelo fato de ser incluída como absolutamente incerta (com base em tudo o que possamos conhecer) entre aquilo do qual na verdade possuímos tantos conceitos para levantar uma questão, mas nos faltam absolutamente os meios ou a faculdade para jamais a responder.

Ora, eu afirmo que a filosofia transcendental possui a peculiaridade entre todo o conhecimento especulativo de que nenhuma questão concernente a um objeto dado à razão pura é insolúvel para a mesma razão humana, e que nenhum pretexto de uma ignorância irremediável e de uma profundidade insondável do problema pode dispensar-nos da obrigação de dar uma resposta fundada e completa sobre a questão. Com efeito, o mesmo conceito que nos põe em condições de perguntar também tem que tornar-nos inteiramente capazes de responder a essa questão na medida em que o objeto (como no caso do justo e injusto) não absolutamente encontrado fora do conceito.

/ Na filosofia transcendental, contudo, somente das questões cosmológicas 506
pode-se com justiça exigir uma resposta satisfatória relativa à natureza do objeto, sem que ao filósofo seja permitido subtrair-se a ela mediante a alegação de obscuridade impenetrável. Tais questões podem dizer respeito somente a idéias cosmológicas. Com efeito, o objeto tem que ser dado empiricamente, e a questão concerne somente à sua conformidade com uma idéia. Se o objeto é transcendental e, portanto, desconhecido, por exemplo, se o algo cujo fenômeno (em nós mesmos) é o pensamento (alma), é um ente simples em si, se há uma causa absolutamente necessária de todas as coisas em conjunto, etc., então devemos procurar

para a nossa idéia um objeto do qual possamos confessar que nos é desconhecido
507 mas nem por isso impossível.[74] Somente as / idéias cosmológicas possuem a peculiaridade de poderem pressupor como dados o seu objeto e a síntese empírica requerida para o seu conceito. A questão que decorre delas concerne somente ao progresso dessa síntese na medida em que ele deve conter uma totalidade absoluta, a qual por fim não é mais nada empírico enquanto não pode ser dada em nenhuma experiência. Ora, visto que aqui se trata meramente de uma coisa como objeto de uma experiência possível e não como uma coisa em si mesma, assim a resposta à questão cosmológica transcendente não pode encontrar-se em nenhum outro lugar além da idéia, pois não se refere a nenhum objeto em si mesmo; e com respeito à experiência possível não se pergunta pelo que pode ser dado in concreto em qualquer experiência, mas pelo que se encontra na idéia, da qual a síntese empírica deva meramente aproximar-se. Logo, a questão tem que poder ser resolvida unicamente desde a idéia. Com efeito, a idéia é uma simples criação da razão, a qual, portanto, não pode repelir a responsabilidade e atribuí-la ao objeto desconhecido.

508 / Não é tão extraordinário como inicialmente parece o fato de que uma ciência possa exigir e esperar somente soluções *certas* com respeito a todas as questões pertencentes ao seu domínio (questiones domesticae), embora de momento ainda não tenham sido encontradas. Além da filosofia transcendental, há ainda duas ciências puras da razão, possuindo uma delas conteúdo meramente especulativo e outra conteúdo prático: *matemática pura* e *moral pura*. Por acaso ouviu-se já alguma vez que devido por assim dizer a uma ignorância necessária das condições, fez-se passar por inseguro qual é com precisão em números racionais ou irracionais a relação do diâmetro com o círculo? Visto que tal relação não pode ser dada congruentemente pelos números racionais e que pelos irracionais ainda não foi encontrada, então se julga que pelo menos a impossibilidade de tal solução possa ser conhecida com segurança, e Lambert forneceu uma prova a respeito. Nos princípios universais dos costumes nada pode ser inseguro, porque as proposições ou são total e absolutamente nulas e vazias de sentido ou têm que derivar simplesmente dos conceitos da nossa razão. No conhecimento da natureza, ao contrário, há uma infinidade de suposições com relação às quais jamais pode esperar-se uma certeza, porque os fenômenos da natureza são objetos dados a nós independentemente dos nossos conceitos; por isso a chave para a sua solução não se encontra em nós e no nosso pensamento, mas fora de nós,
509 e precisamente por isso em muitos casos não pode ser encontrada, / não podendo, por conseguinte, esperar-se um esclarecimento seguro a seu respeito. Não me refiro

[74] Na verdade, não se pode dar uma resposta à questão sobre qual a natureza de um objeto transcendental, isto é, *que coisa ele seja* mas se pode bem dizer que a própria *questão nada é* pelo fato de não lhe ser dado objeto algum. Com isso, todas as questões da doutrina transcendental da alma também podem receber e efetivamente recebem uma resposta. Pois concernem ao sujeito transcendental de todos os fenômenos internos, o qual não é ele mesmo fenômeno e portanto não é dado como objeto, e com respeito ao qual
507 nenhuma das categorias (para as quais propriamente é posta a / questão) encontra condições de sua aplicação. Este é pois o caso em que vale a expressão comum de que a ausência de resposta é também uma resposta, a saber, de que é totalmente nula e vazia uma questão sobre a natureza daquele algo que não pode ser pensado mediante nenhum predicado determinado por ser posto totalmente fora da esfera dos objetos que nos podem ser dados.

aqui às questões da Analítica Transcendental, que dizem respeito à dedução do nosso conhecimento puro, porque agora tratamos somente da certeza dos juízos com vista aos objetos e não com vista à origem dos nossos conceitos mesmos.

Não podemos fugir da obrigação de uma solução pelo menos crítica para as questões da razão apresentadas levantando lamentos sobre os limites estreitos da nossa razão e confessando, com a aparência de um humilíssimo conhecimento de nós mesmos, que esteja acima da nossa razão estabelecer se o mundo existe desde a eternidade ou se tem um início; se o espaço cósmico é repleto de entes até o infinito ou se está encerrado dentro de certos limites; se no mundo algo é simples ou se tudo tem que ser dividido até o infinito; se há uma geração e produção a partir da liberdade ou se tudo está ligado à cadeia da ordem natural; finalmente, se há algum ente totalmente incondicionado e necessário em si ou se tudo é condicionado quanto à sua existência e, por conseguinte, externamente dependente e contingente em si. Com efeito, todas essas questões dizem respeito a um objeto que não pode ser dado em nenhum outro lugar a não ser em nosso pensamento, a saber, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos. Se a partir dos nossos conceitos não podemos dizer e estabelecer nada seguro / a respeito, nem por isso nos é permitido atribuir a culpa à coisa 510
que se oculta a nós. Com efeito, semelhante coisa (por não se encontrar em lugar nenhum fora da nossa idéia) não pode absolutamente ser dada, mas temos que procurar a causa da incerteza na nossa própria idéia, a qual é um problema que não permite nenhuma solução e com relação à qual obstinadamente admitimos que lhe corresponda um objeto real. Uma clara exposição da dialética que se encontra no nosso próprio conceito levar-nos-ia depressa à plena certeza relativamente ao que devemos julgar sobre uma tal questão.

À vossa desculpa de incerteza com respeito a esses problemas pode-se contrapor primeiramente a seguinte questão, à qual tendes que responder pelo menos claramente: Donde vos provêm as idéias cuja solução vos enreda aqui em tal dificuldade? Trata se porventura de fenômenos de cuja explicação careceis e com respeito aos quais, em conseqüência dessas idéias, precisais procurar somente os princípios ou a regra da sua exposição? Admiti que a natureza esteja completamente descoberta diante de vós e que a vossos sentidos e à consciência não ficou oculto nada de tudo o que foi apresentado à vossa intuição; em tal caso, todavia, não podereis conhecer in concreto mediante nenhuma experiência o objeto das vossas idéias (pois além dessa intuição completa requerer-se-ão ainda uma síntese acabada / e a consciência da sua totalidade absoluta, o que de modo 511
algum é possível mediante qualquer conhecimento empírico). Logo, a vossa questão de modo algum pode ser necessária à explicação de qualquer fenômeno que se apresente e nem pois ser como que imposta pelo próprio objeto. Com efeito, o objeto não vos pode jamais aparecer, porque ele não pode ser dado mediante nenhuma experiência possível. Permaneceis sempre com todas as percepções possíveis prisioneiros sob *condições*, quer no tempo ou no espaço, e não alcançais nenhum incondicionado para estabelecer se esse incondicionado deve ser posto num início absoluto da síntese ou numa totalidade absoluta da série sem

início algum. O todo, porém, na sua significação empírica é sempre apenas comparativo. O todo absoluto da magnitude (o universo), da divisão, da derivação, da condição da existência em geral, juntamente com todas as questões deve realizar-se mediante uma síntese finita ou uma síntese progredindo até o infinito, não tem nada a ver com qualquer experiência possível. Vós, por exemplo, não poderíeis esclarecer minimamente, ou mesmo apenas de outro modo os fenômenos de um corpo se admitísseis que ele conste de partes simples ou sempre sem exceção de partes compostas. Com efeito, jamais pode aparecer-vos um fenômeno simples e tampouco uma condição infinita. Os fenômenos requerem uma explica-
512 ção somente na medida em que as condições dela / são dadas na percepção; mas tudo o que alguma vez possa ser dado a essas condições quando é tomado conjuntamente num *todo absoluto* não[79] é ele próprio uma percepção. Porém, é propriamente desse todo que se requer uma explicação nos problemas transcendentais da razão.

Portanto, a solução desses problemas jamais pode apresentar-se na experiência. Assim não podeis dizer que resulta incerto que coisa deve ser atribuída aqui ao objeto. Pois o vosso objeto encontra-se apenas no vosso cérebro e não pode ser dado fora dele. Em virtude disso, deveis cuidar somente de ser coerentes convosco mesmos, evitando a anfibologia que transforma a vossa idéia numa pretensa representação de um objeto dado empiricamente e, portanto, cognoscível também segundo leis da experiência. Logo, a solução dogmática, se não é incerta, é pelo menos impossível. A solução crítica, contudo, que pode ser inteiramente certa, não considera absolutamente a questão segundo o ponto de vista da objetividade mas segundo o fundamento do conhecimento, sobre o qual a questão está baseada.

513 / SEÇÃO QUINTA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

REPRESENTAÇÃO CÉTICA DAS QUESTÕES COSMOLÓGICAS ATRAVÉS DE TODAS AS QUATRO IDÉIAS TRANSCENDENTAIS

Renunciaríamos de boa vontade à exigência de ver respondidas dogmaticamente as nossas questões se compreendêssemos já previamente que, seja qual fosse a resposta, ela somente aumentaria a nossa ignorância e precipitar-nos-ia de uma incompreensibilidade a outra, de uma obscuridade a outra ainda maior, e talvez mesmo em contradições. Se a nossa questão comporta meramente afirmação ou negação, então se age com prudência quando se deixam momentaneamente de lado os prováveis fundamentos da resposta e se considera antes de tudo que se ganharia se a resposta resultasse favorável a uma parte, ou se ela resultasse favorável à outra parte. Ora, se se verifica que em ambos os casos se chega a um resultado privado de sentido (nonsens), então possuímos um funda-

[79] Na tradução desta passagem, seguimos Mellin e a edição da Academia de Berlim, substituindo "eine" = uma, que não faz sentido no texto, por "keine" = nenhuma. (N. dos T.)

do motivo para examinar criticamente a nossa questão e ver se ela não repousa sobre uma pressuposição infundada, ou se não joga com uma idéia que trai melhor a sua falsidade na aplicação e mediante as suas conseqüências do que na representação isolada. Esta é a grande utilidade / de que é possuidor o modo 514
cético no tratar as questões que a razão pura põe à razão pura: mediante ele e com pouco esforço podemos desembaraçar-nos de um grande deserto dogmático e substituí-lo por uma sóbria crítica, que, como um verdadeiro catártico, eliminará felizmente a ilusão presunçosa juntamente com o que a acompanha, a polimatia.

Se, pois, com respeito a uma idéia cosmológica eu pudesse entrever antecipadamente que qualquer parte do incondicionado da síntese regressiva dos fenômenos que ela abraçasse, ela, contudo, seria para todo *conceito do entendimento* ou *grande demais* ou *pequena demais*, então eu compreenderia que ela — tende a ver somente com um objeto da experiência, o qual deve ser adequado a um possível conceito do entedimento — terá que ser totalmente vazia e sem significação, porque o objeto, seja de que modo eu queira acomodá-lo à idéia, não se adapta à mesma. E este é realmente o caso de todos os conceitos cósmicos, os quais por isso envolvem também a razão, enquanto se liga aos mesmos, em uma inevitável antinomia.

Com efeito, admiti *em primeiro lugar* que o *mundo não tenha um início;* em tal caso ele é *grande demais* para o vosso conceito; pois este, que consiste num regresso sucessivo, não pode jamais alcançar a inteira eternidade decorrida. Suponde que ele *tenha um início*, então ele, por sua vez, é *pequeno demais* para o conceito do vosso entendimento no necessário regresso / empírico. Pois, já 515
que o início pressupõe sempre ainda um tempo que antecede, ele não é ainda incondicionado e a lei do uso empírico do entendimento impõe-vos de perguntar adiante por uma condição temporal mais alta; o mundo, portanto, é manifestamente pequeno demais para essa lei.

O mesmo ocorre com respeito à dupla resposta à questão sobre a magnitude do mundo segundo o espaço. Com efeito, se o *mundo é infinito* e ilimitado, então é *grande demais* para todo o possível conceito empírico. Se *ele é finito* e limitado, então perguntareis ainda com direito: que determina esses limites? O espaço vazio não é correlato das coisas subsistentes por si, nem pode ser uma condição na qual possais ficar parados, muito menos ainda pode ser uma condição empírica que constituísse uma parte de uma experiência possível. (Com efeito, quem pode ter uma experiência do absolutamente vazio?) Todavia, para a totalidade absoluta da síntese empírica requerer-se-á sempre que o incondicionado seja um conceito de experiência. Logo, um *mundo limitado é pequeno demais* para o vosso conceito.

Em segundo lugar, se todo fenômeno no espaço (matéria) consta *de um número infinito de partes*, então o regresso da divisão é *grande demais* para o vosso conceito; e, se a divisão do espaço deve *cessar* em algum membro qualquer dela (no simples), então ele é *pequeno demais* para a idéia do incondicionado. Tal membro, / com efeito, deixa ainda sempre aberto um regresso a mais partes contidas nele. 516

Em terceiro lugar, admiti que em tudo o que acontece no mundo não haja nada que não seja uma conseqüência segundo leis da *natureza;* então a causalidade da causa sempre é por sua vez algo que acontece e que torna necessário o vosso regresso em direção a uma causa ainda mais alta e, por conseguinte, o prolongamento indefinido da série de condições a parte priori. A simples *natureza* eficiente, portanto, é *grande demais* para todo o vosso conceito na síntese dos eventos do mundo.

Se escolheis aqui e acolá eventos produzidos *espontaneamente*, por conseguinte, uma geração a partir da *liberdade*, em tal caso o porquê vos persegue segundo uma inevitável lei da natureza e constringe-vos a ultrapassar este ponto segundo uma lei causal da experiência. Encontrais então que semelhante totalidade da conexão é *pequena demais* para o vosso necessário conceito empírico.

Em quarto lugar, se admitis um ente *absolutamente necessário* (quer seja ele o mundo ou algo no mundo ou a causa do mundo), ponde-o então num tempo infinitamente distante de todo instante dado, pois do contrário ele dependeria de uma outra existência mais antiga. Em tal caso, entretanto, esta existência é inacessível ao vosso conceito empírico, e *grande demais* para que possais alcançá-la mediante qualquer regresso continuado.

517 / Se, todavia, segundo a vossa opinião tudo o que pertence ao mundo (quer como condicionado ou como condição) é *contingente*, então toda existência dada a vós é *pequena demais* para o vosso conceito. Ela, efetivamente, vos constringe a procurar ainda sempre uma outra existência da qual dependa.

Em todos esses casos dissemos que a *idéia do mundo* é ou grande demais ou ainda pequena demais para o regresso empírico, por conseguinte, para todo o conceito possível do entendimento. Por que não nos expressamos inversamente e dissemos que no primeiro caso o conceito empírico é sempre pequeno demais, no segundo, porém, grande demais para a idéia e que, por conseguinte, a culpa é atribuída ao regresso empírico, ao invés de acusar a idéia cosmológica de por excesso ou por falta desviar-se do seu fim, a saber, da experiência possível? A razão disto foi a seguinte: a experiência possível é a única que pode dar realidade aos nossos conceitos: sem ela todo conceito é somente uma idéia privada de verdade e de relação com um objeto. Por isso o conceito empírico possível era a única medida segundo a qual a idéia tinha que ser julgada: se é uma simples idéia e um ente de pensamento, ou se encontra o seu objeto no mundo. Com efeito, que uma coisa seja grande demais ou pequena demais com respeito a alguma outra coisa, diz-se somente do que é admitido em vista desta última, e a
518 ela tem que ser endereçado. Aos passatempos da antiga / escola dialética pertencia também esta questão: se uma esfera não passa através de um buraco dever-se-á dizer que a esfera é demasiado grande, ou que o buraco é demasiado pequeno? Neste caso é indiferente como queirais expressar-vos, pois não sabeis qual de ambas as coisas existe em vista da outra. Ao contrário, não direis: o homem é demasiado longo para o seu traje, e sim: o traje é demasiado curto para o homem.

Portanto, pelo menos fomos conduzidos à fundada suspeita de que às idéias

cosmológicas e com elas a todas as asserções sofísticas postas em conflito entre si talvez subjaza um conceito vazio e simplesmente imaginário do modo como nos é dado o objeto das idéias. E esta suspeita já pode guiar-nos ao rastro certo para descobrir a ilusão que nos desencaminhou por tão longo tempo.

SEÇÃO SEXTA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

O IDEALISMO TRANSCENDENTAL COMO CHAVE PARA A SOLUÇÃO DA DIALÉTICA COSMOLÓGICA

Demonstramos suficientemente na Estética Transcendental que tudo o que é intuído no espaço ou no tempo, portanto, todos os objetos de uma experiência possível para nós, não passam de fenômenos, isto é, / meras representações, que, 519
tal qual são representados, como entes extensos ou séries de mudanças, não possuem uma existência fora de nossos pensamentos e fundada em si. Denomino este conceito doutrinal de *idealismo transcendental.*[76] O realista no significado transcendental faz destas modificações de nossa sensibilidade coisas subsistentes em si, tratando, por conseguinte, *meras representações* como coisas em si mesmas.

Cometer-se-ia contra nós uma injustiça se nos fosse atribuído o já há tanto tempo tão mal-afamado idealismo empírico, o qual, enquanto aceita a realidade própria do espaço, nega, ou pelo menos considera duvidosa, a existência dos entes extensos no mesmo, e que neste particular não concede nenhuma diferença suficientemente demonstrável entre o sonho e a verdade. No que se refere aos fenômenos do sentido interno no tempo, enquanto coisas reais, o idealismo empírico não encontra nenhuma dificuldade; chega até a afirmar que única e exclusivamente esta experiência interna demonstra suficientemente a existência real de seu objeto (em si mesmo, com toda esta determinação temporal).

/ O nosso idealismo transcendental, em contrapartida, permite que os objetos 520
de uma intuição externa realmente sejam tal qual intuídos no espaço, e que todas as mudanças no tempo sejam tal qual o sentido interno as representa. Pois já que o espaço é uma forma daquela intuição que denominamos a externa, e que, sem objetos neste espaço, nem haveria qualquer representação empírica, então podemos e temos que nele admitir entes extensos como reais; e exatamente o mesmo também ocorre com o tempo. No entanto, aquele espaço mesmo mais este tempo e, juntamente com ambos, todos os fenômenos não são, em si mesmos, *coisas;* nada mais são que representações, não podendo, de modo algum, existir fora de nossa mente. Mesmo a intuição interna e sensível de nossa mente (en-

[76] Também o chamei às vezes de idealismo *formal* para distingui-lo do *material*, isto é, do comum, que duvida da existência das próprias coisas exteriores ou a nega. Em certos casos, parece aconselhável utilizar preferentemente esta expressão do que a acima, a fim de evitar qualquer falsa interpretação.

quanto objeto da consciência), cuja determinação é representada através da sucessão de diversos estados no tempo, não é o verdadeiro eu tal qual existe em si, ou sujeito transcendental, mas sim unicamente um fenômeno que foi dado à sensibilidade deste ente desconhecido para nós. A existência deste fenômeno interno, enquanto uma coisa assim existente em si não pode ser admitida, visto que a sua condição é o tempo, o qual não pode ser a determinação de qualquer coisa em si mesma. No espaço e no tempo, no entanto, a verdade empírica dos fenômenos está suficientemente assegurada, bem como suficientemente distingui-
521 da / do parentesco com o sonho, caso ambos [a verdade e os sonhos] se interconectem correta e universalmente numa experiência segundo leis empíricas.

Em decorrência disto, os objetos da experiência *jamais* são dados *em si mesmos*, mas somente na experiência, não existindo absolutamente fora da mesma. Que possa haver habitantes na lua, embora nenhum ser humano jamais os tenha percebido, certamente tem que ser admitido. Mas isto significa tão-somente que poderíamos nos deparar com eles no possível progresso da experiência; pois tudo o que está num contexto com uma percepção segundo as leis do progresso empírico é real. Eles são reais, portanto, se estão numa interconexão empírica com a minha consciência real, mesmo que justamente por isto eles não sejam reais em si, isto é, fora deste progresso da experiência.

Nada mais nos é realmente dado que a percepção e o progresso empírico desta a outras percepções possíveis. Pois em si mesmos os fenômenos, enquanto meras representações, só são reais na percepção, a qual, de fato, não é outra coisa que a realidade de uma representação empírica, isto é, fenômeno. Denominar um fenômeno de coisa real antes da percepção ou significa que temos que encontrar uma tal percepção no progresso da experiência ou não possui nenhum significado. Pois que ele exista em si mesmo, sem relação com os nossos sentidos
522 e experiência possível, certamente poderia ser dito / caso se estivesse falando de uma coisa em si mesma. Referimo-nos, no entanto, simplesmente a um fenômeno no espaço e no tempo, não sendo nenhum destes últimos uma determinação das coisas em si mesmas, mas sim unicamente de nossa sensibilidade. É por isto que aquilo que é no espaço e no tempo (os fenômenos) não é, em si, algo; consiste, ao contrário, em meras representações que, se não são dadas em nós (na percepção), em parte alguma podem ser encontradas.

A faculdade de intuição sensível só é, propriamente, uma receptividade para ser afetada, de certo modo, por representações cuja relação recíproca consiste numa intuição pura do espaço e do tempo (puras formas de nossa sensibilidade) e as quais, na medida em que são conectadas e determináveis nesta relação (no espaço e no tempo) segundo as leis da unidade da experiência, se intitulam *objetos*. A causa não-sensível destas representações nos é totalmente desconhecida, e por isto não podemos intuí-la como objeto; pois um objeto semelhante teria que ser representado nem no espaço nem no tempo (enquanto simples condições da representação sensível), condições sem as quais não podemos pensar nenhuma intuição. Enquanto isto, podemos denominar a causa unicamente inteligível dos fenômenos em geral de objeto transcendental, e isto só a fim de que tenhamos

algo correspondente à sensibilidade enquanto uma receptividade. A este objeto transcendental podemos atribuir toda a extensão e interconexão de nossas / percepções possíveis e dizer que ele é dado em si mesmo antes de toda a experiência. 523
Por outro lado, os fenômenos não são, de acordo com ele, dados em si, mas sim somente nesta experiência, pois eles são meras representações que significam um objeto real somente enquanto percepções, a saber, quando esta percepção se interconecta com todas as demais segundo as regras da unidade da experiência. Pode-se dizer, assim, que as coisas reais do tempo passado são dadas no objeto transcendental da experiência; mas para mim elas só são objetos e reais no tempo passado na medida em que me represento que uma série regressiva de percepções possíveis (seja no fio condutor da história ou nas pegadas das causas e efeitos) segundo leis empíricas, numa palavra o curso do mundo conduz a uma série decorrida de tempo como condição do tempo presente, o qual, por sua vez, só é representado como real na interconexão de uma experiência possível, e não em si mesmo. Desta maneira todos os acontecimentos ocorridos no tempo imemorial que precedeu a minha existência não significam outra coisa que a possibilidade de prolongar a cadeia da experiência a partir da percepção presente até atingir as condições que determinam, segundo o tempo, esta última.

Por conseguinte, se me represento conjuntamente todos os objetos existentes dos sentidos em todo tempo e em todos os espaços, então não os ponho dentro destes dois / antes da experiência, mas esta representação não é outra coisa que 524
o pensamento de uma experiência possível em sua completude absoluta. Unicamente nela aqueles objetos (que nada mais são que meras representações) são dados. Dizer, porém, que eles existem antes de toda a minha experiência significa tão somente que eles podem ser encontrados naquela parte da experiência *para a qual*, partindo da percepção, tenho, antes de mais nada, que progredir. A causa das condições empíricas deste progresso, portanto, que membros posso encontrar ou, também, até que ponto posso encontrar algum membro no regresso é transcendental e por isto, necessariamente desconhecida a mim. Entretanto, não é disto que se trata, porém unicamente da regra do progresso da experiência na qual me são dados os objetos, ou seja os fenômenos. Quanto ao resultado, tanto faz, também, se afirmo que no progresso empírico no espaço eu posso encontrar estrelas que estão uma centena de vezes mais distantes do que as mais longínquas que vejo, ou se digo que talvez possam ser encontradas tais no universo, mesmo que jamais um ser humano as percebeu ou venha a perceber. Com efeito, mesmo que elas fossem dadas em geral como coisas em si mesmas, sem relação a uma experiência possível, ainda assim elas nada são para mim; portanto, também não são objetos, a não ser enquanto contidas na série do regresso empírico. Só numa outra relação, quando justamente estes fenômenos devem ser utilizados para a idéia cosmológica de um todo absoluto / e quando se trata pois de uma questão 525
que ultrapassa os limites da experiência possível, a distinção do modo pelo qual se toma a realidade dos objetos pensados dos sentidos é de relevo, a fim de evitar uma ilusão enganadora que tem inevitavelmente que se originar da falsa interpretação de nossos próprios conceitos empíricos.

SEÇÃO SÉTIMA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

DECISÃO CRÍTICA DO CONFLITO COSMOLÓGICO DA RAZÃO CONSIGO MESMA

Toda a antinomia da razão pura repousa sobre o seguinte argumento dialético: se o condicionado é dado, então a série inteira de todas as condições do mesmo também é dada; ora, os objetos dos sentidos nos são dados como condicionados, logo etc. Através deste silogismo, cuja premissa maior parece tão natural e evidente, são agora introduzidas, segundo a diversidade das condições (na síntese dos fenômenos), na medida em que perfazem uma série, exatamente tantas idéias cosmológicas quantas postulam a totalidade absoluta destas séries e que, justamente devido a isto, põem a razão inevitavelmente em conflito consigo mesma. Mas antes que revelemos o que há de enganoso neste argumento racionali-
526 zante, temos que nos preparar para tal mediante a / correção e a determinação de certos conceitos que nele ocorrem.

Em primeiro lugar, a seguinte proposição é clara e indubitavelmente certa: que, se o condicionado é dado, nos é *imposto*, exatamente por isto um regresso na série de todas as condições para o mesmo; com efeito, o conceito do condicionado já implica que, mediante tal, algo é referido a uma condição, e quando esta por sua vez também é condicionada, algo é referido a uma condição mais remota e assim através de todos os membros da série. Esta proposição é, pois, analítica, não tendo nada a temer de uma crítica transcendental. Trata-se de um postulado lógico da razão: perseguir mediante o entendimento e estender, tanto quanto possível, aquela conexão de um conceito que já decorre dele mesmo com as suas condições.

Além disto: se tanto o incondicionado quanto a sua condição são coisas em si mesmas, então, se o primeiro foi dado, não só o regresso à segunda é *imposto, mas este já é realmente dado* junto com isto; e já que isto vale para todos os membros da série, então a série completa das condições, portanto, também o incondicionado, é concomitantemente dada mediante tal, ou antes pressuposta pelo fato de que o condicionado, o qual só era possível através daquela série, é dado. Aqui a síntese do condicionado com a sua condição é uma síntese do mero entendimento, o qual representa as coisas *tais quais são* sem se preocu-
527 par com se e como / podemos atingir o conhecimento das mesmas. Em contrapartida, se estou às voltas com fenômenos, os quais, enquanto simples representações, de modo algum são dados se não atinjo o seu conhecimento (isto é eles mesmos, pois eles não são nada mais que conhecimentos empíricos), então não posso dizer, com exatamente este significado, que, se o condicionado é dado, então todas as condições (enquanto fenômenos) para o mesmo também são dadas, e de modo algum posso, portanto, inferir a totalidade absoluta da série das mesmas. Pois na apreensão os *fenômenos* não são propriamente outra coisa que

uma síntese empírica (no espaço e no tempo), e somente *nesta* eles são dados. De modo algum segue-se disto que, se o condicionado é dado (no fenômeno), também a síntese, que perfaz a sua condição empírica, seja pressuposta e dada juntamente com tal; pelo contrário, esta ocorre, antes de mais nada, no regresso e nunca sem o mesmo. Num caso tal, no entanto, se pode dizer que um *regresso* às condições, isto é, uma síntese empírica continuada, seja prescrito ou *imposto* sob este aspecto, e que não possam faltar condições a serem dadas mediante este regresso.

Disto se torna claro que a premissa maior do silogismo cosmológico toma o condicionado no significado transcendental de uma categoria pura, ao passo que a premissa menor o toma no significado empírico de um conceito do entendimento aplicado a meros fenômenos; conseqüentemente, detecta se aqui aquela / falácia dialética que se denomina sophisma figurae dictionis. Não se trata, po- 528
rém, de um engano elaborado artificialmente, mas sim de uma ilusão completamente natural da razão comum. Com efeito, através desta ilusão nós pressupomos (na premissa maior), caso algo seja dado como condicionado, as condições e a sua série, como que *não examinadas*, já que isto não é outra coisa que a exigência lógica de aceitar premissas completas para uma conclusão dada; neste caso não é possível encontrar uma ordenação temporal na conexão do condicionado com a sua condição, pois ambos são pressupostos em si *como simultaneamente* dados. Além disso, é tão natural (na premissa menor) encarar fenômenos como coisas em si e, exatamente da mesma forma, como objetos dados ao mero entendimento quanto ocorreu com a premissa maior, visto que abstraí de todas as condições da intuição, exclusivamente sob as quais objetos podem ser dados. Tínhamos, no entanto, deixado passar despercebida aqui uma diferença digna de nota entre os conceitos. A síntese do condicionado com a sua condição e toda a série das últimas (na premissa maior) não portava consigo nada quanto a uma limitação pelo tempo, bem como nenhum conceito de sucessão. Frente a isso, a síntese empírica e a série de condições no fenômeno (que é subsumida à premissa menor) são necessariamente sucessivas e dadas uma após a outra somente no tempo; por conseguinte, neste caso eu não poderia pressupor / a 529
totalidade absoluta da síntese e da série mediante tal representada tão bem quanto na premissa maior, porque lá todos os membros da série são dados em si (sem condição temporal), sendo possíveis na menor, no entanto, unicamente por intermédio de um regresso sucessivo que só é dado através do fato de que realmente seja levado a cabo.

Após a demonstração de um tal erro, e do argumento comumente subjacente (às afirmações cosmológicas), ambas as partes conflitantes podem com direito ser rejeitadas enquanto fundam a sua exigência sobre um motivo não fundante. Através disto, porém, a sua discórdia não está terminada no sentido de que houvessem sido convencidas que ambas, ou uma das duas, não tivessem razão quanto àquilo que ela afirma (na conclusão) caso não soubesse, em seguida, erigi-lo sobre um fundamento com força demonstrativa. Não obstante, nada parece mais claro que das duas alternativas — das quais uma afirma que o mundo possui

um início e a outra que o mundo não possui um início, sendo, ao contrário, desde a eternidade — uma teria que ter razão. Mesmo que seja assim, entretanto, tal ocorre porque a clareza é igual em ambos os lados, sendo por sua vez impossível descobrir qual dos dois é o correto; e o conflito perdura como dantes, não obstante os partidos terem sido constrangidos à calma no tribunal da razão. Não resta, pois, nenhum outro meio para pacificar a contenda em seus fundamentos e para a satisfação de ambas as partes do que convencê-las, já que podem tão bem refutar-se mutuamente, de que a briga é por nada e que uma certa aparência
530 transcendental fê-las ver uma realidade / onde nenhuma pode ser encontrada. Este caminho de apaziguamento de um conflito desafiador de qualquer tentativa de decisão é o que agora pretendemos encetar.

* * *

Zenão de Eléia, um dialético sutil, já foi muito criticado por Platão como um sofista malévolo devido ao fato de que, para mostrar a sua arte, procurava demonstrar qualquer proposição por meio de argumentos aparentes para, logo a seguir, derrubá-la por intermédio de outros igualmente fortes. Zenão afirmava que Deus (provavelmente nada mais que o mundo para ele) não é nem finito nem infinito, nem em movimento nem em repouso, nem semelhante nem dessemelhante a qualquer outra coisa. Àqueles que o julgavam quanto a isto, parecia que ele pretendera negar completamente duas proposições mutuamente contraditórias, o que é absurdo. Só que eu não creio que isto possa ser-lhe imputado com justiça. Logo a seguir iluminarei mais de perto a primeira destas proposições. No que tange às restantes, se sob a palavra Deus ele compreendeu o universo, então certamente ele teria que dizer que este nem está persistentemente presente em seu lugar (em repouso) nem modifica o mesmo (se move), pois todos os lugares estão unicamente no universo e *este* mesmo, portanto, não está *em nenhum lugar*. Se o universo compreende em si tudo o que existe, então também nesta medida ele não é nem semelhante nem dissemelhante a qualquer *outra coi-*
531 *sa*, já que fora dele não existe *nenhuma outra coisa* / com a qual pudesse ser comparado. Quando dois juízos mutuamente contrapostos pressupõem uma condição inadmissível, então ambos ficam suprimidos, não obstante o seu conflito (que não é, contudo, uma contradição própria), pois fica suprimida a condição exclusivamente sob a qual deveria valer cada uma destas proposições.

Se alguém dissesse que todo o corpo ou cheira bem ou não cheira bem, então ocorre uma terceira alternativa, ou seja que ele de modo algum cheira (emite odores), e deste modo ambas as proposições conflitantes podem ser falsas. Dizendo que ele ou é aromático ou não é aromático (vel suaveolens vel non suaveolens), então ambos os juízos se contrapõem um ao outro por contradição e somente o primeiro é falso, pois o seu oposto contraditório, ou seja, que alguns corpos não são aromáticos, também compreende em si os corpos que *não cheiram de modo algum*. Na oposição anterior (per disparata), a condição contingente do conceito de corpo (o cheiro) ainda *permaneceu* junto ao juízo conflitante e

não foi, pois, suprida por este; por isto este último não era o oposto contraditório do primeiro.

Dizendo, conforme tal, que segundo o espaço o mundo ou é infinito ou não é infinito (non est infinitus), então, se a primeira proposição é falsa, a sua oposta contraditória, a de que o mundo não é infinito, tem que ser verdadeira. Com isto eu somente suprimiria um mundo infinito sem pôr um outro, ou seja, o finito. / Se se dissesse, porém, que o mundo é ou infinito ou finito (não-infinito), 532
então ambas poderiam ser falsas. Com efeito, então eu encaro o mundo enquanto determinado, em si mesmo, segundo a sua magnitude, na medida em que na oposição não só suprimo a infinitude e com ela, talvez, toda a sua existência distinta, mas também acrescento uma determinação ao mundo enquanto uma coisa real em si mesma: isto pode igualmente ser falso caso o mundo *de modo algum* seja dado *como uma coisa em si*, portanto também não segundo a sua magnitude, quer como infinito quer ainda como finito. Que me seja permitido denominar as contraposições deste tipo de *oposição dialética*, ao passo que as de contradição se chamam de *oposição analítica*. Logo, dois juízos contrapostos dialeticamente um ao outro podem ser ambos falsos devido ao fato de que um não só contradiz o outro, mas também diz algo mais do que o exigido para a contradição.

Se se encara estas duas proposições, a de que o mundo é infinito segundo a magnitude e a de que o mundo é finito segundo a sua magnitude, como mutuamente contrapostas por contradição, então se admite que o mundo (a série total dos fenômenos) seja uma coisa em si mesma. Pois ele permanece, mesmo que eu queira suprimir o regresso infinito ou finito na série de seus fenômenos. Se rejeito, entretanto, este pressuposto ou esta aparência transcendental, negando que se trate de uma coisa em si mesma, então o conflito contraditório entre ambas as afirmações se transforma / num meramente dialético, e já que o mundo 533
de modo algum existe em si (independentemente da série regressiva de minhas representações), não existe ele nem como um todo *infinito em si* nem como um todo *finito em si*. De modo algum é ele encontrável como algo em si mesmo, mas sim tão-somente no regresso empírico da série de fenômenos. Devido a isto, se esta série é sempre condicionada, então ela jamais é totalmente dada e o mundo não é, pois, um todo incondicionado, logo também não existe como tal, quer com magnitude infinita quer finita.

O que aqui se disse a respeito da primeira idéia cosmológica, qual seja a da totalidade absoluta da magnitude no fenômeno, também vale para todas as demais. A série de condições só pode ser encontrada na própria síntese regressiva, mas não no fenômeno em si e como uma coisa própria dada antes de todo o regresso. Por isso também terei que dizer: a quantidade de partes num fenômeno dado não é em si nem finita nem infinita, já que o fenômeno não é nada existente em si mesmo e que as partes são primeiramente dadas através do e no regresso da síntese decomponente, regresso este que jamais é dado a um modo absolutamente *total*, quer como finito quer como infinito. O mesmo vale para a série das causas superpostamente ordenadas ou que procede da existência condicionada até a incondicionalmente necessária: / esta série jamais pode ser enca- 534

rada, em si e em sua totalidade, nem como finita nem como infinita, pois enquanto série de representações subordinadas ela consiste unicamente no regresso dinâmico, não podendo, porém, de modo algum existir em si mesma antes deste regresso, e enquanto série de coisas subsistentes por si.

Em decorrência disto, a antinomia da razão pura em suas idéias cosmológicas se desvanesce pelo fato de que se mostra ser ela meramente dialética e um conflito devido a uma ilusão, conflito que se origina da aplicação da idéia de totalidade absoluta, que só vale como uma condição das coisas em si mesmas, a fenômenos que só existem na representação e, no caso de perfazerem uma série, no regresso sucessivo, mas de nenhum outro modo. Inversamente, porém, desta antinomia também se pode tirar um proveito verdadeiro, claro que não dogmático, mas crítico e doutrinal: qual seja, demonstrar indiretamente através disto a idealidade transcendental dos fenômenos caso alguém não estivesse satisfeito com a demonstração direta na estética transcendental. A demonstração consistiria no seguinte dilema. Se o mundo é um todo existente em si, então ele é o finito ou infinito. Ora, tanto o primeiro como o segundo são falsos (conforme as demonstrações, acima arroladas, da antítese, de um lado, e da tese, do outro).
535 Logo / também é falso que o mundo (o conjunto de todos os fenômenos) seja um todo existente em si. Disto decorre, então, que os fenômenos em geral não são nada, afora as nossas representações, o que há pouco pretendíamos expressar com a idealidade transcendental dos mesmos.

Esta observação é importante. Vê-se daí que as provas anteriores da antinomia quádrupla não eram ilusões, mas sim fundamentadas, caso se pressupusesse que os fenômenos ou um mundo dos sentidos, que os incorpora totalmente, fossem coisas em si mesmas. O conflito das proposições disto inferidas revela, no entanto, que no pressuposto há uma falsidade, e mediante tal fato nos conduz à descoberta da verdadeira natureza das coisas como objetos dos sentidos. A Dialética Transcendental de forma alguma favorece o ceticismo, mas sim o método cético, o qual pode apontá-la como um exemplo de sua grande utilidade, caso se permita que os argumentos da razão se ponham frente a frente em sua máxima liberdade: estes argumentos, mesmo não se revelando, por fim, como aquilo que se procurava, sempre fornecerão algo útil e que servirá para a correção de nossos juízos.

536 / SEÇÃO OITAVA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

PRINCÍPIO REGULATIVO DA RAZÃO PURA COM RESPEITO ÀS IDÉIAS COSMOLÓGICAS

Já que mediante o princípio cosmológico da totalidade não é *dado*, num mundo dos sentidos, enquanto uma coisa em si mesma, nenhum máximo da série de condições, mas sim que este pode meramente ser *imposto* no regresso desta mesma série, o referido princípio da razão pura preserva, não obstante, em seu significado desta forma corrigido, a sua validez; claro que a mantém não como

um *axioma* segundo o qual se pensa a totalidade no objeto enquanto real, mas sim como um *problema* para o entendimento, logo para o sujeito, a fim de realizar e continuar, de acordo com a completude na idéia, o regresso na série das condições para um condicionado dado. Com efeito, na sensibilidade, isto é, no espaço e no tempo, toda a condição que podemos atingir na exposição de dados fenômenos é, por sua vez, condicionada; isto ocorre porque estes fenômenos não são objetos em si mesmos nos quais, em todos os casos, se pudesse encontrar o absolutamente incondicionado, mas sim meramente representações empíricas que sempre têm que encontrar na intuição aquela condição que os determina segundo o espaço ou o tempo. Logo o princípio da razão é, propriamente, só uma *regra* que prescreve, na série de condições dos fenômenos / dados, um re- 537
gresso ao qual jamais é permitido se deter num absolutamente incondicionado. Ele não é, pois, um principium da possibilidade da experiência e do conhecimento empírico dos objetos dos sentidos, portanto, nenhum princípio do entendimento, pois toda a experiência está confinada a seus próprios limites (conforme a intuição dada); também não se trata de um *princípio constitutivo* da razão que nos permite ampliar o conceito de mundo dos sentidos para além de toda a experiência possível, mas sim de um princípio da continuação e ampliação maior possíveis da experiência e segundo o qual nenhum limite empírico deve valer como o absoluto. É, pois, 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. Devido a isto o intitulo um princípio *regulativo* da razão, já que, ao contrário, o princípio da totalidade absoluta da série de condições enquanto dado em si mesmo no objeto (nos fenômenos), seria um princípio cosmológico constitutivo. Pretendi indicar a nulidade deste último exatamente mediante esta distinção; também tencionei evitar que se atribua realidade objetiva a uma idéia que serve unicamente como regra, atribuição que de outro modo acontece inevitavelmente (através de uma sub-repção transcendental).

A fim de determinar propriamente o sentido desta regra da razão pura temos que observar primeiramente que / ela não pode nos dizer *o que o objeto é*, mas 538
sim *como se deve executar o regresso empírico* para atingir o conceito completo do objeto. Pois, caso ocorresse a primeira alternativa, esta regra seria um principium constitutivo, coisa que jamais é possível a partir da razão pura. De modo algum, pois, pode se ter o propósito de com isto dizer que a série das condições para um condicionado dado seja em si ou finita ou infinita; com efeito, mediante tal asserção uma simples idéia da totalidade absoluta, a qual é unicamente produzida nesta mesma idéia, pensaria um objeto que não pode ser dado em nenhuma experiência, na medida em que então seria conferida uma realidade objetiva, independente da síntese empírica, a uma série de fenômenos. Somente à síntese regressiva na série de condições, pois, a idéia da razão prescreverá uma regra; segundo esta última, a síntese procederá do condicionado, mediante todas as condições subordinadas uma à outra, ao incondicionado, mesmo que este jamais seja alcançado. Pois o absolutamente incondicionado de modo algum é encontrado na experiência.

Com vistas a tal objetivo, deve-se determinar com exatidão, em primeiro

lugar, a síntese de uma série na medida em que esta nunca é completa. Com este propósito empregam-se comumente duas expressões que devem distinguir algo quanto a esta questão, sem que se saiba bem indicar a razão desta distinção. Os matemáticos falam simplesmente de um progressus in infinitum. Os investiga-
539 dores de conceitos / (filósofos) pretendem, ao invés disto, manter unicamente a validez da expressão progressus in indefinitum. Sem me deter nem no exame dos escrúpulos que recomendaram uma tal distinção nem no emprego útil ou infrutífero da mesma, procurarei determinar acuradamente estes conceitos em relação ao meu propósito.

Pode-se com direito afirmar de uma linha reta que ela pode ser prolongada ao infinito; neste caso, a distinção de um infinito e de um progresso indeterminavelmente longo (progressus in indefinitum) constituiria uma sutileza vazia. Com efeito, quando se diz a alguém para traçar uma linha, seria certamente mais correto completar tal ordem com um in definitum do que com um in infinitum, visto que o primeiro nada mais significa do que prolongá-la tanto quanto se *queira*, ao passo que o segundo indica que jamais se *deve* parar de prolongá-la (justamente o que aqui não é tencionado); pois, quando se fala unicamente do *poder*, a primeira expressão é totalmente correta, já que a linha é sempre factível de ser prolongada ao infinito. E a mesma coisa também ocorre em todos os casos em que se trata somente do progressus, isto é, do avanço da condição ao condicionado; na série de fenômenos, este progresso possível marcha ao infinito. A partir de um par de genitores é possível progredir sem fim na linha descendente
540 de geração, bem como também conceber que esta linha realmente / progride assim no mundo. Com efeito, neste caso a razão nunca requer uma totalidade absoluta da série porque ela não pressupõe uma tal totalidade como condição e como dada (datum), mas sim unicamente como algo condicionado que só é dável (dabile) e que é adicionado sem fim.

Acontece algo totalmente diverso com a seguinte tarefa: até que ponto se estende o regresso que ascende, numa série, do condicionado dado às suas condições; se posso dizer que se trata de *um regresso ao infinito* ou só de um regresso que se estende de *um modo indeterminavelmente longo* (in indefinitum), e logo se, a partir dos seres humanos que ora vivem, posso ascender ao infinito na série dos seus ancestrais; ou se pode unicamente ser dito que, por mais que tenhamos regredido, jamais se encontra um fundamento empírico para considerar a série limitada de algum modo, de forma que se justifique e ao mesmo tempo se esteja obrigado a procurar, além disto, os progenitores de cada ancestral, apesar de que certamente nem se justifique nem se esteja obrigado a pressupô-los.

Em decorrência disto, afirmo que, se o todo foi dado na intuição empírica, então o regresso na série das suas condições internas se estende ao infinito; se, no entanto, só foi dado um membro da série a partir do qual o regresso deve primeiramente progredir para a totalidade absoluta, então só ocorre um regresso
541 de uma extensão indeterminada / (in indefinitum). Desta maneira, tem que se dizer que a divisão de uma matéria (de um corpo) dada em seus limites próprios se estende ao infinito. Com efeito, esta matéria é dada como um todo; conseqüen

temente, é dada na intuição empírica com todas as suas partes possíveis. Ora, já que a condição deste todo é a sua parte e a condição desta parte a parte da parte etc., e já que neste regresso da decomposição jamais é encontrado um membro (indivisível) incondicionado desta série de condições, então não só é impossível descobrir um fundamento empírico para cessar a divisão, mas também os membros restantes da divisão a continuar são eles mesmos empiricamente dados antes desta continuação da divisão, ou seja, a divisão se estende ao infinito. Frente a isto, a série de ancestrais de um homem dado não é dada, em sua totalidade absoluta, em nenhuma experiência possível; o regresso, no entanto, vai de cada membro desta geração a um mais elevado, de forma que não pode ser encontrado um limite empírico que apresente um membro como absolutamente incondicionado. Mas já que também os membros que poderiam fornecer a condição para tanto não estão contidos, já antes do regressus, na intuição empírica do todo, este regressus não se estende ao infinito (na divisão do dado), mas sim a uma extensão indeterminável, procurando membros adicionais aos dados, os quais, por sua vez, sempre são só condicionadamente dados.

/ Em nenhum dos dois casos, tanto no regressus in infinitum quanto no 542
in indefinitum, a série de condições é vista como dada infinitamente no objeto. Não se trata de coisas que são em si mesmas, mas sim unicamente de fenômenos que, enquanto condições um do outro, só são dados no próprio regresso. A pergunta não se refere mais, pois, a quão grande esta série de condições é em si mesma, se finita ou infinita, pois ela nada é em si mesma, mas sim a como devemos levar a cabo o regresso empírico e até onde devemos prosseguir com o mesmo. E aqui existe uma diferença considerável no que toca à regra deste progresso. Se o todo for dado empiricamente, então é *possível* regredir *ao infinito* na série das suas condições internas; em contrapartida, se aquele não foi dado, devendo, pois, ser primeiramente dado através de um regresso empírico, então só posso dizer que é *possível ao infinito* progredir a condições ainda mais elevadas da série. No primeiro caso, pude afirmar que sempre existem mais membros, e empiricamente dados, do que atinjo mediante o regresso (da decomposição); no segundo, entretanto, que no regresso posso ainda seguir sempre mais longe, já que nenhum membro é empiricamente dado como absolutamente incondicionado, o que admite, pois, um membro ainda mais elevado como possível e, portanto, a perquirição pelo mesmo como necessária. No primeiro caso era necessário *encontrar* mais membros da série, mas aqui é sempre necessário *perguntar* pelos mesmos, já que nenhuma / experiência é absolutamente limitada. Com efeito, 543
ou não tendes uma percepção a limitar absolutamente o vosso regresso empírico, e então não deveis considerar o vosso regresso como completo, ou então tendes uma tal percepção a limitar a vossa série, e neste caso esta percepção não pode ser uma parte da série que percorrestes (porque aquilo *que limita* tem que ser diverso daquilo *que é limitado* mediante tal), e em vosso regresso tereis, pois, que prosseguir também a esta condição, e assim por diante.

Por intermédio de sua aplicação, estas observações serão postas em sua luz adequada na seção seguinte.

SEÇÃO NONA DA ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

DO USO EMPÍRICO DO PRINCÍPIO REGULATIVO DA RAZÃO COM RESPEITO A TODAS AS IDÉIAS COSMOLÓGICAS

Já que inexiste, como apontamos diversas vezes, um emprego transcendental de conceitos puros tanto do entendimento quanto da razão, já que a totalidade absoluta das séries de condições no mundo dos sentidos repousa exclusivamente sobre um emprego transcendental da razão , a qual exige esta completude incon-
544 dicionada daquilo que ela pressupõe como / uma coisa em si mesma, e já que, no entanto, o mundo dos sentidos não contém esta completude, então jamais se pode falar, no que tange à magnitude absoluta das séries no mundo sensível, em termos da alternativa de se ela é limitada ou ilimitada *em si*, mas sim unicamente até que pontos devemos regredir no regresso empírico quando nos remontamos da experiência às suas condições, a fim de que nos fixemos, segundo a regra da razão, em nenhuma outra resposta às questões da mesma que não a adequada ao objeto.

Resta-nos, pois, exclusivamente a *validez do princípio da razão* enquanto a de uma regra para a *continuação* e magnitude de uma experiência possível, e isto depois que se demonstrou suficientemente a sua invalidade como um princípio constitutivo dos fenômenos em si mesmos. Caso possamos, sem sombra de dúvida, manter aquela conclusão em vista, também o conflito da razão consigo mesma cessará de todo; pois não só mediante esta solução crítica ficará suprimida a aparência que fez com que a razão se desaviesse consigo mesma, mas também se desvenderá, em seu lugar, o sentido segundo o qual ela concorda consigo mesma e cuja falsa interpretação foi a fonte exclusiva da disputa. Um princípio que de outro modo é *dialético* se transforma, então, num princípio *doutrinal*. De fato, se este princípio pode ser confirmado como determinando, segundo o seu significado subjetivo e em adequação aos objetos da experiência, o emprego maior possível do entendimento na experiência, então isto seria exatamente como
545 se / ele sob a forma de um axioma (o que é impossível a partir da razão pura) determinasse a priori os objetos em si mesmos; com efeito, com referência aos objetos da experiência, também isto não poderia exercer um influxo maior sobre a ampliação e a correção de nosso conhecimento do que provando a sua efetividade no emprego empírico mais amplo possível de nosso entendimento.

1. *Solução da idéia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos de um todo cósmico*

Tanto aqui quanto nas outras questões cosmológicas, o fundamento do princípio regulativo da razão é a seguinte proposição: no regresso empírico *nenhuma experiência de um limite absoluto* pode ser encontrada, e, portanto, nenhuma experiência de uma condição que seja *absolutamente incondicionada empírica-*

mente. A razão disto é que uma tal experiência teria que conter uma limitação dos fenômenos pelo nada ou pelo vazio, e que o regresso continuado poderia topar com esta limitação por intermédio de uma percepção, o que é impossível.

Ora, esta proposição, cujo conteúdo consiste no mesmo que dizer que no regresso empírico sempre atinjo unicamente uma condição / que deve ela mesma 546
ser encarada, por sua vez, como empiricamente condicionada, contém a regra in terminis de que, por mais que eu tenha com isto avançado na série ascendente, sempre terei que indagar por um membro mais elevado da série, quer este se me torne conhecido através da experiência quer não.

Ora, para a solução da primeira tarefa cosmológica nada mais é necessário do que ainda descobrir se, no regresso à magnitude incondicionada do todo cosmológico (segundo o tempo e o espaço), esta ascensão nunca limitada pode ser chamada de *um regresso ao infinito* ou só de *um regresso indeterminavelmente continuado* (in indefinitum).

A mera representação geral da série de todos os estados passados do mundo, tanto quanto a das coisas que coexistem no espaço cósmico, propriamente nada mais é do que um regresso empírico possível que penso para mim, embora de um modo ainda indeterminado, e exclusivamente através do qual pode surgir o conceito de uma tal série de condições para a percepção dada.[77] Ora, sempre tenho o todo / cósmico somente no conceito, mas de modo algum (como um 547
todo) na intuição. Logo não posso inferir a magnitude do regresso a partir da magnitude do todo cósmico e determinar aquela de acordo com esta última; pelo contrário, primeiro tenho que me formar um conceito da magnitude do mundo mediante a magnitude do regresso empírico. Deste último, no entanto, o máximo que posso saber é que de todo membro dado da série de condições sempre tenho que progredir empiricamente para um membro ainda mais elevado (mais distante). Através disto, pois, a magnitude do todo dos fenômenos de modo algum está absolutamente determinada; portanto também não se pode dizer que este regresso segue ao infinito. Este último procedimento anteciparia os membros que o regresso ainda não atingiu e os representaria tão numerosos que seria impossível a qualquer síntese atingi-los; conseqüentemente, *determinar-se-ia* (ainda que só negativamente) a magnitude do mundo antes do regresso, o que é impossível. Pois de modo algum o mundo me é dado (segundo a sua totalidade) por meio de uma intuição, portanto, também a sua magnitude não o é antes do regresso. Em decorrência disto, nada podemos dizer da magnitude em si do mundo, também não que nele ocorra um regressus in infinitum; ao contrário, só temos que procurar o conceito de sua magnitude segundo a regra que nele determina o regresso empírico. Esta regra nada mais diz, no entanto, que, por mais que tenhamos progredido na série das condições empíricas, em parte alguma devemos ad-

[77] Esta série cósmica também não pode portanto ser nem maior nem menor que o regresso empírico possível unicamente sobre o qual repousa o seu conceito. E já que este pode dar um infinito determinado tampouco quanto um determinadamente finito (absolutamente limitado), segue-se disto com clareza que não podemos admitir a magnitude do mundo nem como finita nem como infinita, visto que o regresso (mediante o qual aquela é representada) não permite nenhuma das suas alternativas.

548 mitir um limite absoluto, / mas sim que devemos subordinar todo o fenômeno, enquanto condicionado, a um outro, enquanto a sua condição, e que logo temos que progredir, além disto, em direção a esta última; este é o regressus in indefinitum, o qual pode ser distinguido com suficiente clareza do regresso in infinitum devido ao fato de não determinar qualquer magnitude ao objeto.

Em conseqüência disto, não posso dizer que o mundo é *infinito* segundo o tempo passado ou segundo o espaço. Com efeito, um tal conceito de magnitude, enquanto o de uma infinitude dada, é empiricamente, portanto, também com respeito ao mundo enquanto um objeto dos sentidos, absolutamente impossível. Também não direi que o regresso desde uma percepção dada até tudo aquilo que limita esta última numa série, tanto no espaço como no tempo pretérito, segue *ao infinito*, pois isto pressuporia a magnitude infinita do mundo; também não afirmarei que ele é *finito*, pois o limite absoluto é, da mesma forma, empiricamente impossível. Conseqüentemente, nada poderei dizer do objeto da experiência em sua totalidade (o mundo dos sentidos); ao contrário, só poderei afirmar algo da regra segundo a qual a experiência, em adequação ao seu objeto, deve ser levada a cabo e continuada.

Assim, a primeira resposta à pergunta cosmológica que se refere a magnitude do mundo é negativa: o mundo não possui nem um primeiro início segundo o tempo nem um limite extremo segundo o espaço.

Com efeito, no caso oposto o mundo seria limitado, de um lado, pelo tempo
549 vazio e, de outro, / pelo espaço vazio. Ora, já que, enquanto fenômeno, o mundo não pode possuir em si mesmo nenhum destes limites, pois um fenômeno não é uma coisa em si mesma, então deveria ser possível uma percepção da limitação por parte de um tempo ou de um espaço absolutamente vazios, percepção mediante a qual estes limites do mundo seriam dados numa experiência possível. Mas uma tal experiência, enquanto completamente destituída de conteúdo, é impossível. Logo um limite absoluto do mundo é empiricamente e, portanto, também absolutamente impossível.[78]

Com efeito, disto segue-se simultaneamente a resposta *afirmativa:* o regresso na série dos fenômenos cósmicos, enquanto uma determinação da magnitude do mundo, se estende in indefinitum. Isto equivale a dizer que o mundo dos sentidos não possui uma magnitude absoluta, mas sim que o regresso empírico (exclusivamente mediante o qual ela pode ser dada do lado de suas condições) tem a sua regra, qual seja, a de sempre progredir de cada um dos membros da série, enquanto condicionado, para um ainda mais remoto (seja através da própria ex-
550 periência, ou do fio condutor da história, ou / da cadeia dos efeitos e de suas causas) e de em parte alguma se furtar à ampliação do emprego empírico possível

[78] Observar-se-á que aqui a prova foi apresentada de um modo completamente diverso da prova dogmática arrolada na antítese da primeira antinomia. Lá permitimos que o mundo dos sentidos valesse, segundo o modo comum e dogmático de representação, como uma coisa dada em si mesma, antes de todo o regresso e segundo a sua totalidade; também lhe negamos, de um modo geral, qualquer localização determinada no espaço e no tempo, caso não ocupasse inteiramente ambos. Em virtude disto, também a conclusão foi diversa que aqui, a saber, inferiu-se a infinitude real do mundo sensível.

do entendimento, o que também é, afinal, a ocupação única e própria da razão com referência aos seus princípios.

Esta regra não prescreve um regresso empírico determinado que procedesse sem cessar num certo tipo de fenômenos, por exemplo, que a partir de um homem vivo sempre tenha que se ascender numa série de antepassados sem esperar encontrar um primeiro par, ou que na série dos corpos cósmicos se proceda sem admitir um sol extremo. Ao contrário, a única coisa que se requer é o progresso de fenômenos a fenômenos; pois mesmo que estes não forneçam uma percepção real (caso eles sejam para a nossa consciência, muito fracos quanto ao grau para se tornarem experiência), eles ainda pertencem, não obstante isto, à experiência possível.

Todo o início está no tempo e todo o limite do extenso se situa no espaço. O espaço e o tempo, porém, só são no mundo dos sentidos. Portanto, unicamente fenômenos *no mundo* são de um modo condicionado; *o mundo* mesmo, no entanto, não é nem condicionado nem limitado de um modo incondicionado.

Exatamente devido a isto e já que tanto o mundo quanto a própria série das condições para um condicionado dado, enquanto série cósmica, jamais *podem ser dados completamente*, o conceito da magnitude do mundo só é dado mediante o regresso / e não numa intuição coletiva anterior ao mesmo. Aquele 551
regresso, no entanto, sempre consiste unicamente no *determinar* a magnitude, não dando, pois, qualquer conceito *determinado*. Conseqüentemente, também não dá um conceito de uma magnitude que seria infinita conforme uma certa medida, bem como não segue, pois, ao infinito (como que dado), mas sim a uma extensão indeterminada, a fim de dar uma magnitude (da experiência) que se torna primeiramente real mediante este regresso.

II. *Solução da idéia cosmológica de totalidade da divisão de um todo dado na intuição*

Quando divido um todo dado na intuição, procedo de um condicionado às condições de sua possibilidade. A divisão das partes (subdivisio ou decompositio) é um regresso na série destas condições. A totalidade absoluta desta *série* só seria dada caso o regresso pudesse atingir partes *simples*. Mas se todas as partes numa decomposição que progride continuamente sempre são, por sua vez, divisíveis, então a divisão, isto é, o regresso, procede in infinitum de condicionado às suas condições; isto ocorre porque as condições (as partes) estão contidas no próprio condicionado, e já que este é integralmente dado numa intuição encerrada / dentro de seus limites próprios, todas aquelas partes também são dadas 552
juntamente com o condicionado. O regresso não pode, pois, ser denominado meramente um regresso in indefinitum, como unicamente a idéia cosmológica anterior o permitiu, e na qual eu deveria progredir do condicionado às suas condições, as quais, enquanto exteriores ao mesmo, não foram dadas nem mediante nem ao mesmo tempo que o condicionado, mas sim primeiramente adicionadas no regresso empírico. Não obstante isto, de um tal todo divisível até o infinito

de modo algum é permitido dizer que *ele consiste de infinitas partes*. Com efeito, embora todas as partes estejam contidas na intuição do todo, ainda assim *não* está nela contida *toda a divisão*, a qual consiste unicamente na decomposição progressiva ou no próprio regresso que primeiramente torna real a série. Ora, por ser infinito este regresso, todos os membros (partes) que este atinge estão contidos como *agregados* no todo dado; tal não ocorre, no entanto, com toda a *série da divisão*, a qual é sucessivamente infinita e jamais *todo*, não podendo, conseqüentemente, fazer as vezes nem de uma quantidade infinita nem de uma reunião da mesma num todo.

De início, esta advertência geral pode muito facilmente ser aplicada ao espaço. Todo o espaço intuído em seus limites é um todo tal que, em toda a decomposição, as suas partes sempre são, por sua vez, espaços; em decorrência disto, todo o espaço limitado é divisível ao infinto.

553 / Disto também se segue, de um modo totalmente natural, a segunda aplicação: a sobre um fenômeno externo (corpo) encerrado em seus limites. A divisibilidade daquele funda-se sobre a divisibilidade do espaço, o qual constitui a possibilidade do corpo enquanto um todo extenso. Este é, pois, divisível ao infinito, sem ainda consistir, devido a isto, em infinitamente muitas partes.

Certamente parece que, já que um corpo tem que ser representado como uma substância no espaço, este mesmo corpo, no que se refere à lei da divisibilidade do espaço, diferirá do mesmo. Com efeito, em todos os casos pode-se muito bem admitir que a decomposição jamais possa remover toda a composição, na medida em que então até todo o espaço, que de outro modo nada tem de subsistente, cessaria de ser (o que é impossível). Por outro lado, que nada devesse restar caso toda a composição da matéria fosse suprimida em pensamento, parece não ser compatível com o conceito de uma substância que deveria propriamente ser o sujeito de toda a composição e teria que permanecer em seus elementos, mesmo que fosse suprimida a conexão dos mesmos no espaço, conexão mediante a qual perfazem um corpo. É claro que com aquilo que se chama de substância no *fenômeno* não ocorre o mesmo que bem se pensaria, mediante conceitos puros do entendimento, de uma coisa em si mesma. Aquela primeira não é um sujeito
554 absoluto, mas sim uma imagem permanente da / sensibilidade e nada mais que uma intuição na qual, em toda parte, nada de incondicionado é encontrado.

Ora, mesmo que esta regra do progresso ao infinito na subdivisão d um fenômeno, enquanto um mero preenchimento do espaço, ocorra sem sombra de dúvidas, não pode ela valer caso também pretendamos estendê-la à quantidade de partes já distinguidas de certo modo no todo dado a ponto de perfazerem um quantum discretum. A suposição de que em qualquer todo articulado (organizado) cada parte é, por sua vez, articulada, e que, deste modo, mediante a decomposição das partes ao infinito, são encontrados sempre novos arranjos (Kunsteitle) numa palavra, a suposição de que o todo é articulado ao infinito de modo algum é pensável, mesmo que fosse possível articular as partes da matéria em sua decomposição ao infinito. Com efeito, a infinitude da divisão de um fenômeno dado no espaço se funda exclusivamente no fato de que, mediante esta infinitude, só

é dada a divisibilidade, ou seja, uma quantidade de partes absolutamente indeterminada em si; estas próprias partes, no entanto, somente são dadas e determinadas através da subdivisão. Em suma, o todo não está já dividido em si mesmo. Em decorrência disto, a divisão pode determinar no todo uma quantidade de partes que dependerá do quanto se pretende progredir no regresso da divisão. Por outro lado, no caso de um corpo orgânico articulado ao infinito, / o todo 555
já é representado, exatamente através deste conceito, como dividido, podendo uma quantidade de partes determinada em si mesma, se bem que infinita, ser nele encontrada antes de todo o regresso da divisão; com isto contradizemos a nós mesmos, enquanto encaramos esta involução infinita tanto como uma série jamais a completar (infinita) quanto ainda como uma série completa numa reunião. A divisão infinita designa unicamente o fenômeno como um quantum continuum, sendo inseparável do preenchimento do espaço justamente porque no mesmo se encontra o fundamento da divisibilidade infinita. Mas tão logo algo seja admitido como um quantum discretum, a quantidade de unidade em tal está determinada e também é, conseqüentemente, sempre igual a um número. Somente a experiência pode descobrir, pois, até onde a organização pode ir num corpo articulado; mesmo que a experiência não venha a atingir com certeza uma parte inorgânica, algumas tais têm que estar situadas pelo menos na experiência possível. Até que ponto, no entanto, se estende a divisão transcendental de um fenômeno em geral, não é uma questão da experiência; trata-se de um principium da razão, na decomposição do extenso, jamais considerar o regresso empírico, de acordo com a natureza deste fenômeno, como absolutamente completo.

* * *

/ Nota final à solução das idéias matemático-transcendentais e advertência preliminar com vistas à solução das idéias dinâmico-transcendentais

Ao representarmos numa tabela a antinomia da razão pura através de todas as idéias transcendentais, momento em que indicamos tanto a razão deste conflito quanto o único meio capaz de removê-lo, o qual consistiu em declarar falsas ambas as afirmações contraditórias, representamos as condições, por toda a parte, como pertencentes ao seu condicionado segundo relações do espaço e do tempo; tal é o pressuposto usual do entendimento humano comum e sobre o qual também repousava totalmente aquele conflito. Levando isto em conta, também todas as representações dialéticas da totalidade, na série das condições para um condicionado dado, eram de ponta a ponta do *mesmo gênero*. Tratava-se sempre de uma série na qual a condição e o condicionado, enquanto membros da mesma, se conectavam e eram, devido a isto, *homogêneos;* pois numa tal série o regresso jamais é pensado completamente, ou então, caso isto devesse ocorrer, um membro condicionado em si teria que ser falsamente admitido como um primeiro, e, portanto, como incondicionado. Por toda a parte, pois, não o objeto, isto é, o condicionado, mas sim a série / de condições para o mesmo seria ponderada

meramente segundo a sua magnitude; e então a dificuldade que não poderia ser suprimida por qualquer acordo, mas sim exclusivamente pelo seccionamento cabal do nó, consistia em que a razão tornava a série ou *muito longa* ou *muito curta* para o entendimento, de forma que este nunca podia igualar-se à idéia adequada.

Entretanto, não reparamos aqui numa diferença essencial reinante entre aqueles objetos, isto é, conceitos do entendimento, que a razão aspira elevar a idéias: a saber que, segundo a nossa tabela supra das categorias, duas das mesmas significam uma síntese *matemática* dos fenômenos, ao passo que as duas restantes significam uma síntese *dinâmica* dos fenômenos. Até aqui isto também podia muito bem ocorrer, enquanto que, da mesma forma que na representação universal de todas as idéias transcendentais sempre permanecemos tão-somente adstritos a condições *no fenômeno*, também nas duas idéias matemático-transcendentais não tínhamos qualquer outro *objeto* do que o no fenômeno. Agora, no entanto, que passamos a considerar os conceitos *dinâmicos* do entendimento, na medida em que devem ajustar-se à idéia da razão, aquela distinção torna-se importante e nos descortina uma perspectiva totalmente nova com referência ao litígio em que a razão está emaranhada. Este último foi anteriormente *rejeitado* por estar assentado sobre pressupostos que eram falsos de ambos os lados; mas
558 desde que na antinomia dinâmica / talvez ocorra um pressuposto que possa subsistir compativelmente com a pretensão da razão, e desde que juiz complemente a escassez de razão dos argumentos que ambas as partes aduziram falsamente como fundando o próprio ponto de vista, a disputa pode ser assim levada a um *compromisso* que satisfaça ambos os contendores, coisa impossível de fazer-se com respeito ao conflito na antinomia matemática.

As séries das condições são certamente todas homogêneas, na medida em que se vê, simplesmente quanto à sua *extensão*, se elas são adequadas à idéia ou se esta é muito grande ou muito pequena para aquelas. Mas o conceito do entendimento que subjaz a estas idéias contém ou simplesmente uma *síntese do homogêneo* (o qual é pressuposto em qualquer magnitude, tanto na composição quanto na divisão da mesma) ou também do *heterogêneo*, o qual pode pelo menos ser admitido na síntese dinâmica, tanto na conjunção causal quanto na conjunção do necessário com o contingente.

Disto provém o fato de que, na conexão matemática das séries de fenômenos, nenhuma outra condição que não uma *sensível*, isto é, uma que é ela mesma parte da série, pode ser introduzida. Em contrapartida , a série dinâmica de condições sensíveis ainda assim admite uma condição heterogênea que não é parte
559 da série, mas que, enquanto puramente *inteligível*, está fora da mesma; / mediante tal a razão se satisfaz e o incondicionado é anteposto aos fenômenos, sem com isso confundir a série dos últimos, enquanto sempre condicionados, nem a romper e assim violar os princípios do entendimento.

Mediante o fato de que as idéias dinâmicas admitem uma condição dos fenômenos que esteja fora da série dos mesmos, isto é, uma condição que não é ela mesma um fenômeno, ocorre algo que é de todo diverso do resultado da

antinomia. Esta última, a saber, nos obrigou a denunciar a falsidade de ambas as afirmações dialéticas opostas. Por outro lado, o universalmente condicionado das séries dinâmicas, o qual é inseparável das séries enquanto fenômenos, conecta-se à condição empiricamente incondicionada, mas também *não-sensível*, de satisfazer ao entendimento de um lado e à *razão* de outro: [79] enquanto ficam suprimidos os argumentos dialéticos que procuravam, de um modo ou de outro, uma totalidade e incondicionada em meros fenômenos, / as proposições da razão 560
podem ao contrário, no significado desta maneira corrigido, ser *ambas verdadeiras*. Isto jamais poderia ocorrer com as idéias cosmológicas que só se referem a uma unidade matematicamente incondicionada, pois nestas idéias não pode ser encontrada uma única condição da série dos fenômenos que também não seja, ela mesma, um fenômeno e, como tal, um membro da série.

III. *Solução das idéias cosmológicas da totalidade da derivação dos eventos cósmicos a partir de suas causas*

Com respeito ao que acontece, só se pode conceber dois tipos de causalidade: ou segundo a *natureza* ou a partir da *liberdade*. O primeiro tipo consiste na conexão, no mundo sensível, de um estado com um estado anterior do qual aquele decorre segundo uma regra. Ora, já que a *causalidade* dos fenômenos repousa sobre condições temporais, e já que o estado anterior, caso ele sempre tivesse existido, também não teria produzido um efeito que primeiramente surge no tempo, segue-se que a causalidade da causa daquilo que acontece ou surge também surgiu, necessitando ela mesma, segundo o princípio do entendimento, por sua vez, de uma causa.

/ Em contrapartida, entendo por liberdade, em seu sentido cosmológico, a 561
faculdade de iniciar *espontaneamente* um estado, e cuja causalidade, pois, não está por sua vez, como o requer a lei da natureza, sob uma outra causa que a determine quanto ao tempo. Neste significado, a liberdade é uma idéia transcendental pura, que, em primeiro lugar, não contém nada emprestado da experiência e cujo objeto, em segundo lugar, também não pode ser dado determinadamente em nenhuma experiência; pois é uma lei geral da própria possibilidade de toda a experiência que tudo o que ocorre tem que possuir uma causa, portanto também a causalidade da causa, *ela mesma ocorrida* ou surgida necessita, por sua vez, de uma causa. Através disto, com efeito, todo o campo da experiência, por mais que se estenda, é transformado num conjunto de mera natureza. Mas já que desta maneira não é possível obter uma totalidade absoluta das condições na relação causal, a razão cria para si mesma a idéia de uma espontaneidade que pode, por si mesma, iniciar uma ação sem que seja necessário antepor-lhe uma outra

[79] Com efeito, *entre fenômenos* o entendimento não admite nenhuma condição que seja empiricamente incondicionada. Mas se fosse possível conceber uma condição inteligível, portanto que não pertencesse como um membro à série dos fenômenos, para um condicionado (no fenômeno) sem com isto romper no mínimo a série de condições empíricas, então se poderia admitir uma tal condição como empiricamente incondicionada, de forma que com isto de modo algum se interrompesse a continuidade do regresso empírico.

causa que, por sua vez, a determine para a ação segundo a lei da conexão causal.

É sobremaneira digno de nota que o conceito prático de *liberdade* se funda nesta idéia *transcendental* da mesma e que esta última constitui naquela o momento próprio das dificuldades que desde sempre envolveram a questão sobre
562 a sua possibilidade. A / *liberdade no sentido prático* é a independência do arbítrio frente à *coerção* pelos impulsos da sensibilidade. Com efeito, um arbítrio é *sensível* na medida em que é *afetado patologicamente* (por motivação da sensibilidade); denomina-se *animal* (arbitrium brutum) quando ele pode ser *patologicamente necessitado*. Apesar de consistir num arbitrium sensitivum, o arbítrio humano não é um arbitrium brutum, mas sim liberum, pois ao homem é inerente um poder para determinar-se espontaneamente, independentemente da coerção por impulsos sensíveis.

Vê-se facilmente que, caso toda a causalidade no mundo dos sentidos fosse meramente natureza, todo o evento seria determinado, segundo leis necessárias, por um outro no tempo; conseqüentemente, já que os fenômenos, na medida em que determinam o arbítrio, teriam que tornar necessária toda a ação do arbítrio como o seu resultado natural, a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática. Com efeito, esta última pressupõe que, mesmo que não tenha ocorrido algo, *deveria* ocorrer, logo que a sua causa no fenômeno não era tão determinante a ponto de que não houvesse em nosso arbítrio uma causalidade capaz de produzir, independentemente daquelas causas naturais e mesmo contra o seu poder e influência, algo determinado na ordem temporal de acordo com leis empíricas, podendo ela, portanto, iniciar *inteiramente por si mesma* uma série de eventos.

563 / Aqui ocorre, pois, a mesma coisa que costuma em geral acontecer no conflito de uma razão que se aventura para além dos limites de uma experiência possível: a tarefa não é propriamente *fisiológica*, mas sim *transcendental*. Em decorrência disto, mesmo que a questão da possibilidade da liberdade diga respeito à Psicologia, dela tem que se ocupar, juntamente com a sua solução, unicamente a filosofia transcendental, já que esta questão repousa sobre argumentos dialéticos tão-somente da razão pura. Mas antes de pôr esta última em condições de fornecer uma resposta satisfatória para este problema, coisa que ela não pode recusar, tenho que procurar determinar mais de perto, mediante uma observação, o seu procedimento nesta tarefa.

Se os fenômenos fossem coisas em si mesmas, e, portanto, o espaço e o tempo formas da existência das coisas em si mesmas, então as condições e o condicionado sempre pertenceriam, como membros, a uma e à mesma série; e a partir disto emergiria, também no caso presente, a antinomia que é comum a todas as idéias transcendentais, qual seja, a de que esta série teria inevitavelmente que resultar ou muito grande ou muito pequena para o entendimento. Entretanto, os conceitos dinâmicos da razão com os quais lidamos nesta e na seguinte seção possuem a seguinte peculiaridade: já que eles não se ocupam de

um objeto enquanto considerado como uma magnitude, mas sim unicamente de sua *existência*, também é possível abstrair da magnitude da série de condições, pois eles levam tão-somente em consideração a relação dinâmica / da condição 564
com o condicionado. E fazem isto de um modo tal que na questão referente à natureza e à liberdade já nos deparamos com a dificuldade de se a liberdade chega a ser possível de algum modo e se, em caso de afirmativa, ela pode subsistir juntamente com a universalidade da lei natural da causalidade. Portanto também se coloca o problema de se a afirmação de que todo o efeito no mundo deve se originar *ou* a partir da natureza *ou* a partir da liberdade é uma proposição verdadeiramente disjuntiva, ou antes se *ambas* as coisas podem ocorrer, numa relação diversa, concomitantemente num e no mesmo evento. A correção daquele enunciado que reza que todos os eventos do mundo dos sentidos se interconectam universalmente segundo leis imutáveis da natureza já está estabelecida, como um princípio, na analítica transcendental e não sofre qualquer exceção. Trata-se, pois, unicamente da questão de se, no que se refere exatamente ao mesmo efeito e não obstante estar este determinado segundo a natureza, também é possível ocorrer a liberdade, ou se esta está completamente excluída por aquela regra inviolável. E aqui aquela comum porém enganadora pressuposição da *realidade absoluta* dos fenômenos imediatamente mostra o seu influxo prejudicial no sentido de confundir a razão. Com efeito, se os fenômenos são coisas em si mesmas, então não é possível salvar a liberdade. Neste caso, a natureza é a causa completa e suficientemente determinante em si de todo o evento; a condição deste último está sempre contida somente na série dos fenômenos que, juntamente com o seu efeito, são necessários de acordo com a lei natural. Ao contrário, se / os fenôme- 565
nos por nada mais são tomados do que por aquilo que de fato são, ou seja por meras representações interconectadas segundo leis empíricas e não por coisas em si, então eles mesmos têm que ter fundamentos que não são fenômenos. No que tange à sua causalidade, no entanto, uma tal causa inteligível não é determinada por fenômenos, apesar de que os seus efeitos se manifestem e possam, deste modo, ser determinados por outros fenômenos. Ela está, pois, juntamente com a sua causalidade, fora da série, ao passo que os seus efeitos são encontrados na série das condições empíricas. Em conseqüência, o efeito pode ser encarado, ao mesmo tempo, como livre no que se refere à sua causa inteligível e como um resultado de fenômenos segundo a necessidade da natureza no que se refere aos fenômenos; trata-se de uma distinção que, quando exposta deste modo geral e totalmente abstrato, tem que parecer extremamente sutil e obscura, mas que se aclarará em sua aplicação. Aqui tão-somente pretendi fazer a seguinte observação: já que, num contexto de natureza, a interconexão universal de todos os fenômenos é uma lei inflexível, esta última teria que deitar por terra necessariamente toda a liberdade caso pretendêssemos obstinadamente aderir à realidade dos fenômenos. Devido a isto, também aqueles que nisto seguem a opinião comum jamais conseguiram chegar ao ponto de conciliarem a natureza com a liberdade.

566 / Possibilidade da causalidade através da liberdade, em harmonia com a lei universal da necessidade natural

Denomino *inteligível* aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno. Conseqüentemente, se aquilo que no mundo dos sentidos tem que ser encarado como fenômeno também possui, em si mesmo, um poder que não é objeto da intuição sensível, mas que mediante esta, não obstante, pode ser a causa de fenômenos, então a *causalidade* deste ente pode ser considerada sob dois aspectos: no caso de ela se referir a uma coisa em si mesma, será *inteligível* segundo a sua *ação*, ao passo que se se referir a um fenômeno no mundo dos sentidos será *sensível* segundo os seus *efeitos*. Por conseguinte, formar-nos-íamos tanto um conceito empírico quanto um conceito intelectual da causalidade da faculdade de um tal sujeito, sendo que ambos ocorreriam juntamente num e no mesmo efeito. Uma tal maneira dupla de pensar a faculdade de um objeto dos sentidos não contradiz a qualquer dos conceitos que temos que nos formar com respeito a fenômenos e a uma experiência possível. Com efeito, já que a estes, pelo fato de em si não serem coisas, deve subjazer um objeto transcendental que os determine como meras representações, nada impede que a este objeto
567 transcendental, / afora a propriedade mediante a qual ele aparece, também atribuamos uma *causalidade* que não é um fenômeno, não obstante o seu *efeito* ainda assim se encontrar no fenômeno. No entanto, cada uma das causas eficientes teria que possuir um *caráter*, isto é, uma lei de sua causalidade, sem a qual de modo algum ela seria uma causa. E neste caso teríamos, num sujeito do mundo dos sentidos, primeiramente um *caráter empírico* mediante o qual as suas ações, enquanto fenômenos, se interconectariam completamente com outros fenômenos segundo leis constantes da natureza e poderiam ser deduzidas destes fenômenos enquanto eles são as suas condições, constituindo, pois, em conjunção com os mesmos, membros de uma única série da ordem natural. Em segundo lugar, ter-se-ia que lhe conceder ainda um *caráter inteligível* mediante o qual aquele sujeito seria a causa daquelas ações enquanto fenômenos; ele mesmo, no entanto, não se subordinaria a quaisquer condições da sensibilidade e não seria, pois, um fenômeno. Ao primeiro também se poderia chamar o caráter de uma tal coisa no fenômeno, ao segundo, o caráter da coisa em si mesma.

Este sujeito agente não se submeteria, segundo o seu caráter inteligível, a quaisquer condições temporais, pois o tempo é tão somente a condição dos fenômenos, mas não das coisas em si mesmas. Nele nem *surgiria* nem *cessaria* qual-
568 quer *ação;* em conseqüência, / ele também não estaria sujeito à lei de toda a determinação temporal e de todo o mutável, qual seja, a de que tudo *o que ocorre* encontra as suas causas *nos fenômenos* (do estado precedente). Numa palavra, na medida em que é intelectual, a causalidade deste sujeito agente de modo algum se situaria na série das condições empíricas que tornam necessários os eventos no mundo dos sentidos. É verdade que jamais se poderia conhecer imediatamente este caráter inteligível, pois nada podemos perceber a não ser na medida em que aparece; entretanto, ele teria que ser *pensado* em adequação ao caráter empírico, da mesma forma como, de um modo geral, temos que idear um objeto

transcendental como o fundamento dos fenômenos, mesmo que nada saibamos sobre o que ele é em si mesmo.

Conforme o seu caráter empírico, pois, enquanto fenômeno este sujeito estaria submetido à ligação causal segundo todas as leis da determinação, e nesta medida nada mais seria do que uma parte do mundo dos sentidos cujos efeitos efluiriam ininterruptamente da natureza tanto quanto qualquer outro fenômeno. Na medida em que os fenômenos externos neste sujeito e no fato de se conhecer mediante a experiência o seu caráter empírico, isto é, a lei de sua causalidade, todas as suas ações teriam que ser explicáveis segundo leis da natureza e todos os requisitos para uma determinação perfeita e necessária das mesmas teriam que ser encontrados numa experiência possível.

/ Entretanto, segundo o seu caráter inteligível (apesar de que dele nada 569
mais podemos possuir do que apenas um conceito universal) o mesmo sujeito teria que ser absolvido tanto de todo o influxo da sensibilidade quanto de toda a determinação por fenômenos; e já que, na medida em que é *noumenon*, nele nada *ocorre*, bem como não se encontra qualquer mudança que reclame uma determinação dinâmica de tempo, portanto nenhuma conexão com fenômenos enquanto causas, então este ente atuante seria independente e livre, em suas ações, de toda a necessidade natural, a qual é unicamente encontrada no mundo dos sentidos. Dele dir-se-ia assaz acertadamente que iniciaria *espontaneamente* os seus efeitos no mundo dos sentidos, sem que a ação comece *nele* mesmo. E isto seria válido sem com tal admitir o início espontâneo dos efeitos no mundo dos sentidos; estes efeitos sempre estariam predeterminados por condições empíricas no tempo pretérito, ainda que só por intermédio do caráter empírico (que só é o fenômeno do inteligível), e seriam possíveis unicamente como uma continuação da série de causas naturais. Por conseguinte, deste modo a liberdade e a natureza, cada qual em seu significado pleno, seriam encontradas, ao mesmo tempo e sem qualquer conflito, exatamente nas mesmas ações, e isto conforme reportarmos estas últimas à sua causa inteligível ou sensível.

/ Elucidação da idéia cosmológica de uma liberdade em ligação com a necessidade universal da natureza 570

Considerei de bom alvitre esboçar primeiro o perfil da solução de nosso problema transcendental, a fim de que melhor se abranja, mediante tal, a caminhada da razão na solução do mesmo. Levando em consideração cada um em particular, pretendemos agora discutir os momentos de sua decisão, coisa que propriamente nos interessa.

É uma lei da natureza que tudo o que ocorre possui uma causa, e que a causalidade desta causa, isto é, a *ação*, também tem, entre os fenômenos, a causa mediante a qual é determinada, e isto porque tal causalidade precede no tempo e, considerando um efeito que então *surgiu*, não pode sempre ter existido, mas tem que ter *ocorrido;* segundo essa lei, conseqüentemente, todos os eventos numa ordem natural são empiricamente determinados. Esta lei, através da qual os fenômenos podem primeiramente constituir uma *natureza* e fornecer objetos de uma experiência, é uma lei do entendimento, não sendo permitido, sob hipótese algu-

ma, afastar-se da mesma nem tampouco dela eximir qualquer fenômeno. Permitir
571 isto implicaria pô-la fora de toda a experiência possível e, através disto, / distingui-la de todos os objetos de uma experiência possível, tornando-a um mero ente de pensamento e uma quimera.

Apesar de que aqui pareça haver simplesmente uma cadeia de causas que de modo algum admite uma *totalidade absoluta* no regresso às suas condições, de maneira alguma somos detidos por esta incerteza, com efeito, ela já foi suprimida na avaliação geral da antinomia da razão, na qual esta última cai quando, na série dos fenômenos, procede em direção ao incondicionado. Se pretendermos ceder à ilusão do realismo transcendental, então não restam nem a natureza nem a liberdade. Trata-se aqui unicamente da seguinte questão: caso se reconheça uma pura necessidade natural em toda a série de todos os eventos, é possível encarar exatamente esta série como um mero efeito natural sob um aspecto e como efeito da liberdade sob outro aspecto, ou se dá uma contradição direta entre estes dois tipos de causalidade?

Dentre as causas no fenômeno, é certo que nada pode existir que possibilite, absoluta e espontaneamente, o início de uma série. Na medida em que produz um evento, toda a ação, enquanto fenômeno, também é propriamente um evento ou acontecimento que pressupõe um outro estado no qual se encontra a sua causa, desta forma, tudo o que ocorre é somente uma continuação da série, sendo
572 impossível, nesta última, qualquer início que ocorra por si mesmo. / Logo todas as ações das causas naturais também são, por sua vez, efeitos na sucessão temporal, os quais da mesma forma pressupõem suas causas na série temporal. Uma ação *originária*, mediante a qual ocorra algo que antes não existia, não pode ser esperada da conexão causal dos fenômenos.

Todavia, caso os efeitos sejam fenômenos e a causa daqueles também consista num fenômeno, é também necessário que a causalidade de sua causa tenha que ser exclusivamente empírica? Mesmo que para todo o efeito no fenômeno se exija uma conexão com a sua causa segundo as leis da causalidade empírica, não é antes possível que ainda assim esta mesma causalidade empírica possa ser um efeito de uma causalidade não-empírica, mas sim inteligível, sem com isto interromper no mínimo a sua interconexão com as causas naturais? No que diz respeito aos fenômenos, esta causalidade inteligível seria uma ação originária de uma causa que, nesta medida, pois, não seria um fenômeno, mas sim inteligível segundo este poder, embora de resto ela tenha que ser totalmente incluída, como um membro da cadeia natural, no mundo dos sentidos.

Necessitamos do princípio da causalidade dos fenômenos entre si a fim de podermos procurar, bem como indicar, condições naturais, isto é, causas no fenômeno, de eventos naturais. Caso isto seja concedido e não debilitado por qualquer
573 exceção, então o entendimento, que em seu emprego empírico / não só nada mais vê do que a natureza em todos os acontecimentos mas também está autorizado para tal, vê satisfeitas todas as suas exigências, e as explicações físicas progridem sem obstáculo em sua senda. Ora, isto não o prejudica no mínimo, posto que de resto também seja tão-só fictivamente elaborada a suposição de que dentre as causas naturais também existem algumas que possuem um poder que é unica-

mente inteligível enquanto a determinação do mesmo para a ação jamais repousa sobre condições empíricas, mas sim sobre exclusivos fundamentos do entendimento; também temos que pressupor que a *ação* destas causas *no fenômeno* está em conformidade com todas as leis da causalidade empírica. Com efeito, desta forma o sujeito agente, enquanto causa phaenomenon, estaria encadeado com a natureza numa inseparável dependência de todas as suas ações, e somente o phaenomenon deste sujeito (com toda a sua causalidade no fenômeno) conteria certas condições que teriam que ser encaradas como puramente inteligíveis, caso pretendêssemos nos alçar do objeto empírico ao transcendental. Pois se seguimos a regra natural tão-somente naquilo que pode, dentre os fenômenos, ser a causa, então podemos nos despreocupar quanto a que tipo de fundamento destes fenômenos e de sua interconexão é pensado no sujeito transcendental, o qual nos é empiricamente desconhecido. Este fundamento inteligível de modo algum se refere às questões empíricas, mas concerne unicamente ao pensamento no entendimento puro: / apesar de que os efeitos deste pensamento e desta ação do entendi- 574
mento puro sejam encontrados nos fenômenos, estes últimos têm que não menos ser completamente explicáveis, segundo leis naturais, a partir de sua causa no fenômeno. Isto deve ser feito enquanto se toma o seu caráter estritamente empírico como o fundamento supremo da explicação, deixando totalmente de lado, como desconhecido, o caráter inteligível que é a causa transcendental do caráter empírico, a não ser na medida em que aquele é indicado unicamente por este enquanto constitui o seu sinal sensível. Seja-nos permitido aplicar isto à experiência. O ser humano é um dos fenômenos do mundo dos sentidos, e nesta medida também uma das causas naturais cuja causalidade tem que estar sob leis empíricas. Como todas as outras coisas naturais, ele, enquanto tal, também tem, conseqüentemente, que possuir um caráter empírico. Notamos este último através das forças e do poder que ele externa em seus efeitos. Na natureza inanimada ou meramente animal, não encontramos qualquer fundamento para pensar uma faculdade como condicionada de um outro modo que não o meramente sensível. Exclusivamente o homem, que de outra maneira conhece toda a natureza somente através dos sentidos, se conhece a si mesmo também mediante uma pura apercepção, e isto em ações e determinações internas que ele de modo algum pode contar como impressões dos sentidos; para si mesmo, ele certamente é, de uma parte, fenômeno, mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, um objeto puramente inteligível porque a sua ação / de modo algum pode ser computada 575
na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão. Em particular a última se distingue, de uma forma bem própria e especial, de todas as forças empiricamente condicionadas, já que ela pondera os seus objetos somente segundo idéias, determinando, a partir disto, o entendimento a então fazer uso empírico de seus conceitos também puros.

Dos *imperativos* que impomos, em tudo o que tange às questões práticas, como regras às forças que as executam, segue-se claramente ou que esta razão possui uma causalidade ou que, pelo menos, a representamos para nós como possuindo tal causalidade. O *dever* expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre alhures com toda a natureza. Desta o entendi-

mento só pode conhecer *o que está aí*, ou o que foi, ou o que será. É impossível que, na natureza, algo *deva ser* de outro modo do que de fato é em todas estas relações temporais; o dever não tem qualquer significado quando se tem diante dos olhos unicamente o curso da natureza. O que deve acontecer na natureza, e tampouco que propriedades deve possuir um círculo, são perguntas que de modo algum podemos fazer; só é lícito, ao contrário, indagar sobre o que ocorre na natureza ou que propriedades o círculo possui.

Ora, este dever exprime uma ação possível cujo fundamento nada mais é do que um simples conceito, ao passo que o fundamento de uma simples ação
576 natural tem / sempre que ser um fenômeno. É claro que a ação tem que ser possível sob condições naturais, caso o dever esteja orientado para elas; mas estas condições naturais não concernem à determinação do próprio arbítrio, mas sim unicamente ao efeito e à conseqüência do mesmo fenômeno. Por maior que seja o número dos fundamentos naturais e dos impulsos que me incitem ao *querer*, não podem eles produzir o *dever*, mas sim unicamente um querer que, longe de ser necessário, é sempre condicionado; o dever expresso pela razão contrapõe a este querer uma medida e uma meta, mais ainda, uma proibição e uma autoridade. Que se trate de um objeto da mera sensibilidade (o agradável) ou também da razão pura (o bem), a razão nem cede àquele fundamento que é empiricamente dado, nem segue a ordem das coisas tal qual estas se apresentam no fenômeno; pelo contrário, com toda a espontaneidade ela se constrói uma ordem própria segundo idéias, à qual adapta as condições empíricas e segundo a qual declara necessárias até as ações que ainda *não ocorreram* e que talvez nem venham a ocorrer. Apesar disto, a razão pressupõe poder ter uma causalidade com relação a todas estas ações; com efeito, de nenhum outro modo nenhum efeito na experiência poderia ser esperado de suas idéias.

Agora permita-se que aqui nos detenhamos e admitamos pelo menos como
577 possível que a razão / realmente possua uma causalidade com referência aos fenômenos. Neste caso, por mais que também seja razão, ela ainda assim tem que exibir um caráter empírico, pois toda a causa pressupõe uma regra de acordo com a qual certos fenômenos se seguem como efeitos; além disto, toda regra exige uma uniformidade de efeitos que funda o conceito de causa (enquanto uma faculdade). Na medida em que tem que ser aclarado a partir de meros fenômenos, este conceito de causa pode ser chamado de caráter empírico; este caráter é permanente enquanto que os seus efeitos aparecem sob formas mutáveis segundo a diversidade das condições acompanhantes e em parte limitadoras.

Desta maneira, pois, o arbítrio de todo homem possui um caráter empírico que nada mais é do que uma certa causalidade de sua razão na medida em que indica, em seus efeitos no fenômeno, uma regra segundo a qual é possível coligir, segundo o seu modo e os seus graus, os fundamentos e as ações da razão e julgar os princípios subjetivos de seu arbítrio. Visto que este mesmo caráter empírico tem que ser inferido a partir dos fenômenos enquanto seus efeitos e a partir da regra que a experiência indica como a eles se referindo, todas as ações do homem no fenômeno estão determinadas, segundo a ordem da natureza, por seu

caráter empírico e por todas as outras causas coatuantes; e se fosse possível perscrutar até / o fundo todos os fenômenos do arbítrio humano, não haveria 578
sequer uma ação humana que não fosse possível de ser predita com certeza e de ser reconhecida como necessária a partir de suas condições precedentes. No que diz respeito a este caráter empírico, pois, não há qualquer liberdade, e é exclusivamente segundo este caráter que podemos considerar o homem quando simplesmente o *observamos* e quando, tal qual ocorre na Antropologia, pretendemos investigar fisiologicamente as causas de suas ações.

Mas se ponderarmos justamente estas mesmas ações com relação à razão, e não à especulativa a fim de *explicar* aquelas segundo a sua origem, mas sim exclusivamente na medida em que a razão é a causa de sua *produção*, numa palavra, se compararmos estas ações com a razão tendo em vista um propósito *prático*, então encontraremos uma regra e uma ordem que são totalmente diversas da ordem da natureza. Com efeito, neste caso talvez *não deveria ter ocorrido* tudo aquilo que *ocorreu* de acordo com o curso da natureza e que teria inevitavelmente de ocorrer segundo os seus fundamentos empíricos. Às vezes, no entanto, achamos, ou pelo menos acreditamos achar, que as idéias da razão realmente demonstraram ter uma causalidade com respeito às ações do homem enquanto fenômenos, e que estas sobrevieram devido ao fato de que estavam determinadas não por causas empíricas, mas sim por fundamentos da razão.

/ Posto, pois, ser possível dizer que a razão possui uma causalidade com 579
respeito ao fenômeno, a ação da mesma poderia muito bem ser denominada livre, já que ela é necessária e determinada assaz precisamente no seu caráter empírico (modo de sentir). Este, por sua vez, é determinado no caráter inteligível (modo de pensar). Mas não conhecemos este último, pois o indicamos através de fenômenos que dão propriamente a conhecer de uma forma imediata só o modo de sentir (caráter empírico).[80] Ora, na medida em que é atribuível ao modo de pensar enquanto a sua causa, a ação ainda assim de modo algum *resulta* disto segundo leis empíricas, isto é, de uma forma tal que as condições da razão pura a *precedam*, mas sim unicamente que a *precedam* os efeitos desta última no fenômeno do sentido interno. Enquanto uma faculdade puramente inteligível, a razão pura não está submetida à forma temporal, e portanto também não às condições da sucessão temporal. A causalidade da razão em seu caráter inteligível *não surge*, nem começa por voltas de um certo tempo a fim de produzir um efeito. Pois, / do contrário ela mesma ficaria submetida à lei natural dos fenômenos, na medi- 580
da em que esta determina séries causais segundo o tempo; então a causalidade seria natureza, e não liberdade. Logo é possível dizer que, se a razão pode possuir uma causalidade com respeito aos fenômenos, então ela é um poder *através* do qual começa, primeiramente, a condição sensível de uma série empírica de efei-

[80] Em conseqüência, a moralidade própria das ações (mérito e culpa), mesmo a de nosso próprio comportamento, permanece-nos totalmente oculta. As nossas responsabilidades só podem ser referidas ao caráter empírico. Mas quanto disto se deve imputar ao efeito puro da liberdade, quanto à simples natureza e quanto ao defeito de temperamento do qual não se é culpado, ou à natureza feliz (merito fortunae) do mesmo, eis algo que ninguém pode perscrutar e, conseqüentemente, também não julgar *(richten)* com toda a justiça.

tos. Pois a condição que se encontra na razão não é sensível, e logo ela mesma não começa. Em decorrência disto, ocorre então aquilo por cuja falta demos em todas as séries empíricas: que a *condição* de uma série sucessiva de eventos poderia ela mesma ser empiricamente incondicionada. Com efeito, aqui a condição está *fora* da série dos fenômenos (no inteligível), não estando, portanto, submetida a nenhuma condição sensível e a nenhuma determinação temporal por causas precedentes.

Numa outra relação, não obstante, exatamente a mesma causa também pertence à série dos fenômenos. O próprio ser humano é um fenômeno. O seu arbítrio possui um caráter empírico que constitui a causa (empírica) de todas as suas ações. Nenhuma das condições que determinam o homem de acordo com este caráter deixa de estar contida na série dos eventos naturais e de obedecer à lei da mesma; segundo esta lei, não é encontrada nenhuma causalidade empiricamente incondicionada daquilo que ocorre no tempo. Devido a isto, nenhuma ação dada pode começar de um modo absolutamente espontâneo (pois ela só pode
581 ser percebida / como um fenômeno). Da razão não se pode dizer, no entanto, que àquele estado no qual ela determina o arbítrio preceda um outro no qual se determina este mesmo estado. Com efeito, já que a razão não é propriamente um fenômeno não está submetida a quaisquer condições da sensibilidade, nela não ocorre, mesmo no concernente à sua causalidade, uma sucessão temporal; logo não se pode lhe aplicar a lei dinâmica da natureza que determina, segundo regras, a sucessão temporal.

A razão é, pois, a condição permanente de todas as ações de arbítrio sob as quais se manifesta o homem. Antes mesmo que ocorra, cada uma delas está predeterminada no caráter empírico do ser humano. Tendo em vista o caráter inteligível, do qual o empírico é só o esquema sensível, não vale qualquer *antes* ou *depois;* sem levar em conta a relação temporal na qual está com outros fenômenos, cada ação consiste no efeito imediato do caráter inteligível da razão pura, a qual, portanto, age de um modo livre sem estar dinamicamente determinada, na cadeia das causas naturais, por fundamentos externos e internos, porém precedentes segundo o tempo. Esta sua liberdade não pode ser encarada, de um modo exclusivamente negativo, como uma independência frente a condições empíricas (pois mediante tal a faculdade da razão cessaria de ser uma causa dos fenôme-
582 nos), mas ela / também pode ser indicada positivamente por uma faculdade de iniciar espontaneamente uma série de eventos. Deste modo, nada começa na própria razão, mas ela, enquanto condição incondicionada de toda a ação de arbítrio, não admite quaisquer condições precedentes segundo o tempo como instância superior; pois o seu efeito começa na série dos fenômenos, mas jamais pode constituir um início absolutamente primeiro na mesma.

A fim de explanar o princípio regulativo da razão mediante um exemplo retirado de seu emprego empírico e não de confirmá-lo (pois demonstrações deste gênero são imprestáveis para afirmações transcendentais), tome-se uma ação de arbítrio, por exemplo, uma mentira maldosa mediante a qual um homem trouxe uma certa confusão à sociedade. Seja examinada, em primeiro lugar, quanto às

motivações a partir das quais emergiu e, em seguida, julga-se como ela pode ser imputada ao agente juntamente com as suas conseqüências. Com o primeiro propósito, remonta-se o seu caráter empírico às suas fontes, as quais serão detectadas numa educação defeituosa, em más companhias, em parte também na malignidade de uma índole insensível à vergonha; em parte estas fontes também são atribuídas à leviandade e à irreflexão, sem contudo negligenciar as causas ocasionais que a tal ato deram azo. Em tudo isto procede-se, de um modo geral, da mesma forma que na investigação da série de causas que determinam um efeito natural dado. Apesar de se / crer que a ação esteja determinada mediante 583
tal, nem por isto admoesta-se menos o agente, nem por sua índole infeliz nem pelas circunstâncias que sobre ele influíram, e muito menos devido ao modo como anteriormente conduziu a sua vida; pois pressupõe-se que é possível pôr totalmente de lado a natureza de sua conduta anterior, bem como encarar, de um lado, a série decorrida de condições como não-ocorrida e, de outro, este ato como totalmente incondicionado, considerando o estado anterior, como se o agente com isto iniciasse, de todo espontaneamente, uma série de conseqüências. Esta admoestação se funda sobre uma lei da razão por meio da qual se encara esta última como uma causa que, sem levar em conta todas as condições empíricas mencionadas, poderia e deveria determinar diversamente o comportamento do homem. E se vê a causalidade da razão não como simplesmente concorrendo para aquela conduta, mas sim em si mesma como completa, apesar de que as motivações sensíveis antes se lhe oponham do que a favoreçam. A ação é atribuída ao caráter inteligível do homem, e agora, no momento em que mente, ele é totalmente culpado; portanto, desconsiderando todas as condições empíricas do ato, a razão era integralmente livre, e a mentira é de todo imputável à sua omissão.

Tem-se em mente neste juízo de atribuição, e é fácil notá-lo, que a razão de modo algum é afetada por toda aquela sensibilidade, que ela não muda (mesmo que se alterem os seus fenômenos, ou seja, / o modo pelo qual ela se manifesta 584
em seus efeitos) e que nela não ocorre um estado anterior que determine o subseqüente; por conseguinte, a razão de modo algum pertence à série das condições sensíveis que tornam os fenômenos necessários segundo leis da natureza. A razão está presente e é sempre a mesma em todas as ações do homem em todas as circunstâncias temporais, mas ela mesma não é no tempo nem atinge um novo estado no qual antes não estava; com referência a este novo estado, ela é *determinante*, mas *não determinável*. Conseqüentemente, não se pode indagar por que a razão não *se* determinou de outro modo, mas sim unicamente por que, mediante a sua causalidade, ela não determinou diversamente os fenômenos. A isto, no entanto, qualquer resposta é impossível. Com efeito, um outro caráter inteligível teria dado um outro caráter empírico; e quando dizemos que, sem levar em conta todo o modo anterior de conduzir a sua vida, o agente poderia não ter mentido? Então isto só significa que a ação se encontra imediatamente sob o poder da razão, e que esta última, em sua causalidade, não está submetida a quaisquer condições do fenômeno e do curso temporal. Mas a diferença de tempo, embora capital no que tange às relações recíprocas dos fenômenos entre si, já que em

si mesmos os fenômenos não são nem coisas nem causas, não pode fazer qualquer diferença para a relação que se estabelece entre a ação e a razão.

585 / Com respeito à sua causalidade, no julgamento de ações livres só podemos chegar até a causa inteligível, mas não ir *além da mesma;* podemos conhecer que ela é livre, isto é, determinada independentemente da sensibilidade, e que deste modo ela pode ser a condição dos fenômenos que não é condicionada pelos sentidos dos fenômenos. Mas porque o caráter inteligível resulta, nas circunstâncias existentes, exatamente nestes fenômenos e neste caráter empírico é uma questão que ultrapassa tão de longe a faculdade de nossa razão para responder, e até todo o direito de ela sequer perguntar, como se se indagasse por que o objeto transcendental de nossa intuição sensível externa só dá uma intuição *no espaço* e não qualquer outro tipo de intuição. Só a tarefa que tínhamos a solver de modo algum nos obriga a tanto. Tratava-se unicamente de saber se a liberdade conflitua, numa e na mesma ação, com a necessidade natural; respondemos suficientemente tal questão ao mostrarmos que, já que na primeira é possível uma relação a um gênero de condições totalmente diverso do que na última, a lei desta não afeta a anterior, e que, portanto, ambas podem ocorrer independentemente uma da outra e sem interferências recíprocas.

* * *

É recomendável observar que no acima dito não tivemos a pretensão de
586 expor a *realidade* da liberdade enquanto uma das faculdades / que contém a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível. Com efeito, além de que isto de modo algum constituiria uma consideração transcendental a trabalhar exclusivamente com conceitos, também não seria possível concretar tal meta na medida em que a partir da experiência jamais podemos inferir algo que de modo algum pode ser pensado segundo leis da experiência. Além disto, também de maneira alguma intentamos demonstrar sequer a *possibilidade* da liberdade; pois tal empreitada também não teria sido exitosa, já que em geral não podemos conhecer, a partir de puros conceitos a priori, a possibilidade de qualquer fundamento real ou de qualquer causalidade. A liberdade é aqui tratada unicamente como uma idéia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar absolutamente a série das condições no fenômeno através daquilo que não é condicionado pelos sentidos, enredando-se assim numa antinomia com aquelas mesmas leis que ela prescreve ao uso empírico do entendimento. Mostrar que esta antinomia repousa sobre uma simples aparência e que a natureza pelo menos *não conflitua* com a causalidade a partir da liberdade era a única coisa que podíamos fazer e também aquela que única e exclusivamente nos interessava.

587 / IV. *Solução da idéia cosmológica da totalidade da dependência dos fenômenos, segundo a sua existência em geral*

Na subseção precedente consideramos as mudanças do mundo dos sentidos em sua série dinâmica, cada uma delas estando subordinada a uma outra enquan-

to a sua causa. Empregaremos agora esta série de estados unicamente com o fito de que nos conduza a uma existência que possa ser a condição suprema de todo o mutável, ou seja, ao *ente necessário*. Não se trata aqui da causalidade incondicionada, mas sim da existência incondicionada da própria substância. Logo a série que temos diante de nós é propriamente constituída só de conceitos, e não de intuições na medida em que uma é a condição da outra.

Vê-se facilmente, no entanto, que em parte alguma da série da existência dependente pode haver, já que tudo é mutável no conjunto dos fenômenos e, portanto, condicionado na existência, qualquer membro incondicionado cuja existência fosse absolutamente necessária. Conseqüentemente, se os fenômenos fossem coisas em si mesmas e se exatamente devido a isto a sua condição sempre pertencesse a uma e à mesma série de intuições que o condicionado, jamais poderia existir um / ente necessário enquanto a condição da existência dos fenômenos 588
do mundo sensível.

O regresso dinâmico, no entanto, traz em si o seguinte traço característico que o distingue do regresso matemático: já que este último lida propriamente só com a composição das partes num todo ou com a decomposição de um todo em suas partes, as condições desta série sempre têm que ser encaradas como partes da mesma, portanto, como homogêneas e, conseqüentemente, como fenômenos. Ao invés disto, no regresso dinâmico a condição não perfaz necessariamente uma série empírica com o condicionado, visto que não se trata nem da possibilidade de um todo incondicionado a partir de partes dadas nem da de uma parte incondicionada para um todo dado, mas sim da derivação ou de um estado a partir de sua causa ou da existência contingente da própria substância a partir da existência necessária.

Nesta aparente antinomia que jaz diante de nós, resta-nos ainda uma saída, já que ambas as proposições mutuamente conflitantes podem, numa relação diversa, ser verdadeiras ao mesmo tempo. Tanto todas as coisas do mundo dos sentidos podem ser totalmente contingentes, e, portanto, também possuir uma existência que é sempre tão-só empiricamente condicionada, quanto também pode ocorrer uma condição não-empírica de toda a série, ou seja, um ente incondicionadamente necessário. Com efeito, este último, enquanto condição inteligível, de modo algum pertenceria à série como um seu membro (nem mesmo como o membro supremo) / nem tornaria empiricamente incondicionado qualquer 589
membro da série; ao contrário, permitiria que todo o mundo dos sentidos seguisse existindo do modo empiricamente condicionado que perpassa todos os seus membros. No que concerne a tal questão, este modo de pôr uma existência incondicionada como o fundamento dos fenômenos distinguir-se-ia da causalidade empiricamente incondicionada (da liberdade), vista no artigo anterior, no seguinte: na liberdade, a própria coisa, enquanto causa (substantia phaenomenon), ainda assim pertenceria à série de condições, e somente a sua *causalidade* seria pensada como inteligível, ao passo que aqui o ente necessário teria que ser pensado como totalmente fora da série do mundo sensível (enquanto ens extramundanum) e como puramente inteligível. Somente através deste procedimento é possível evitar

que este ente mesmo seja submetido à lei da contingência e da dependência de todos os fenômenos.

No que se refere a esta nossa tarefa, pois, o *princípio regulativo* da razão consiste em que tudo no mundo dos sentidos tenha uma existência empiricamente condicionada e que em parte alguma haja uma necessidade incondicionada com respeito a qualquer uma de suas propriedades, bem como que não exista qualquer membro da série de condições do qual não se tenha sempre que esperar, e procurar na medida do possível, a condição empírica numa experiência possível; além disto, nada nos autoriza a derivar qualquer existência a partir de uma condição exterior à série empírica, bem como também considerá-la como absolutamente independente e autônoma na própria série. Mediante tal, no entanto, este princí-
590 pio de modo algum desmente a asserção / de que toda a série possa estar fundada sobre algum ente inteligível (e que, devido a isto, está livre de toda a condição empírica, contendo antes o fundamento da possibilidade de todos estes fenômenos).

Entretanto, não temos aqui a intenção de demonstrar a existência incondicionadamente necessária de um ente, ou de sequer nisto fundamentar a possibilidade de uma condição puramente inteligível da existência dos fenômenos do mundo sensível; tanto quanto restringimos a razão para que ela não abandone o fio das condições empíricas nem se perca em fundamentos de explicação que são *transcendentes* e incapazes de qualquer apresentação in concreto, trata-se tão-somente de também cercear, por outro lado, a lei do uso meramente empírico do entendimento no sentido de que nem decida sobre a possibilidade das coisas em geral *nem* declare o inteligível *como impossível* simplesmente porque este não é utilizado por nós na explicação dos fenômenos. Mediante tal, pois, só se mostra que a contingência universal de todas as coisas naturais, bem como de todas as suas condições (empíricas), pode muito bem coexistir com o pressuposto arbitrário de uma condição necessária, embora puramente inteligível; e como não é possível encontrar qualquer contradição verdadeira entre estas afirmações, *ambas* podem *ser verdadeiras*. Por mais que um tal ente absolutamente necessário do entendimento seja em si impossível, isto de modo algum pode ser inferido
591 nem a partir da / contingência e dependência universais de tudo o que pertence ao mundo dos sentidos, nem a partir do princípio que nos impede tanto de nos determos em qualquer um dos membros do mundo dos sentidos, enquanto contingente, quanto de nos reportarmos a uma causa exterior ao mundo. A razão segue a sua trilha no uso empírico e a sua trilha particular no uso transcendental.

O mundo dos sentidos nada mais contém do que fenômenos; estes, no entanto, são meras representações que são sempre, por sua vez, condicionadas de um modo sensível. E já que aqui jamais temos coisas em si mesmas como nossos objetos, não é de admirar que nunca estejamos autorizados a dar um salto para além do conteúdo da sensibilidade ao tratarmos de um membro das séries empíricas, seja ele qual for, como se estivéssemos lidando com coisas em si mesmas que existissem fora de seu fundamento transcendental e que se poderia abandonar para, fora delas, procurar a causa de sua existência; é certo que isto teria que

finalmente ocorrer com as *coisas* contingentes, mas não com meras *representações* de coisas cuja própria contingência só é fenômeno, e pode exclusivamente conduzir àquele regresso que determina os fenômenos, isto é, que é empírico. Por outro lado, pensar um fundamento inteligível dos fenômenos, isto é, do mundo dos sentidos, e pensá-lo como liberto da contingência dos fenômenos, não é contrário nem a um regresso empírico irrestrito na série dos fenômenos nem à contingência / universal dos mesmos. Isto, no entanto, também é a única coisa 592
que tínhamos a fazer para suprimir a aparente antinomia, e só poderia ser feita desta maneira. Com efeito, se a respectiva condição para todo o condicionado (segundo a existência) é sensível, exatamente devido a isto pertencente à série, então ela mesma é, por sua vez, condicionada (como o revela a antítese da quarta antinomia). Ou teria, pois, que permanecer um conflito com a razão, a qual exige o incondicionado, ou este último teria que ser posto fora da série, no inteligível, cuja necessidade nem exige nem admite qualquer condição empírica; e em decorrência ele é incondicionadamente necessário no que tange aos fenômenos.

O uso empírico da razão (no que concerne às condições da existência no mundo dos sentidos) não é afetado pela admissão de um ente puramente inteligível; ao contrário, segundo o princípio da contingência universal, ele passa de condições empíricas a condições mais elevadas que, da mesma forma, sempre são empíricas. Quando se trata do uso puro da razão (tendo em vista fins), este princípio regulativo tampouco exclui a aceitação de uma causa inteligível que não esteja na série. Pois então aquela causa inteligível significa unicamente o fundamento, para nós puramente transcendental e desconhecido, da possibilidade da série sensível em geral; a sua existência, independente de todas as condições sensíveis e incondicionadamente necessária / no que respeita às mesmas, de modo 593
algum se opõe à contingência ilimitada dos fenômenos, e por isso também não ao regresso na série das condições empíricas, o qual não cessa em ponto algum.

NOTA FINAL A TODA A ANTINOMIA DA RAZÃO PURA

Enquanto o objeto dos conceitos de nossa razão é simplesmente formado pela totalidade das condições no mundo dos sentidos e pelo que com respeito a este pode resultar em benefício da razão, as nossas idéias por certo são transcendentais, mas também *cosmológicas*. Tão logo, no entanto, ponhamos o incondicionado (o qual propriamente nos interessa) naquilo que se situa totalmente fora do mundo dos sentidos, portanto, fora de toda experiência possível, as idéias se tornam *transcendentes*. Elas não servem exclusivamente para completar o uso empírico da razão (que sempre permanece uma idéia jamais a realizar, mas ainda assim a perseguir); ao contrário, elas se apartam completamente disto e para si mesmas constituem objetos cuja matéria não é retirada da experiência e cuja realidade objetiva também não repousa sobre a completude da série empírica, mas sim sobre conceitos puros a priori. Tais idéias transcendentes possuem um objeto puramente inteligível, e é claro que se pode admiti-lo como um objeto

transcendental, do qual de resto nada se sabe; no entanto, para pensá-lo como uma coisa determinável mediante os seus predicados internos e distintivos, não
594 temos a nosso favor nem / fundamentos de possibilidade (enquanto é independente de todos os conceitos da experiência) nem a mínima justificativa para admitir um tal objeto, e em conseqüência este nada mais é do que um ente de pensamento. Dentre todas as idéias cosmológicas, no entanto, aquela que provocou a quarta antinomia nos compele a venturar este passo. Com efeito, a existência dos fenômenos, que em si mesma é total e absolutamente infundada, nos exorta a procurar algo diverso de todos os fenômenos, e, portanto, um objeto inteligível no qual cesse esta contingência. Mas quando uma vez tomamos a liberdade de admitir uma realidade auto-subsistente fora do âmbito de toda a sensibilidade, os fenômenos só podem ser encarados como modos contingentes pelos quais entes que são propriamente inteligências representam objetos inteligíveis; em decorrência disto, nada mais nos resta do que a analogia, segundo a qual nos utilizamos dos conceitos da experiência para ainda assim nos formarmos algum conceito a respeito de coisas inteligíveis, das quais, em si, não temos o mínimo conhecimento. Já que não aprendemos a conhecer o contingente de outro modo que mediante a experiência, mas que aqui o assunto gira em torno de coisas que de modo algum devem ser objetos da experiência, teremos que derivar o conhecimento das mesmas a partir daquilo que em si é necessário, a partir de conceitos puros de coisas em geral. Por conseguinte, o primeiro passo que damos para
595 além do mundo sensível / nos constrange tanto a começar a busca de novos conhecimentos com a investigação do ente absolutamente necessário quanto a derivar dos seus conceitos os conceitos de todas as coisas na medida em que são puramente inteligíveis; e é esta a tentativa que pretendemos encetar no capítulo seguinte.

Capítulo Terceiro do Livro Segundo da Dialética Transcendental

O ideal da razão pura

SEÇÃO PRIMEIRA

DO IDEAL EM GERAL

Vimos acima que sem as condições da sensibilidade nenhum objeto absolutamente pode ser representado mediante *conceitos* puros *do entendimento*, porque faltam as condições da sua realidade objetiva e neles não se encontra senão a simples forma do pensamento. Tais conceitos não obstante, podem ser apresentados in concreto, quando são aplicados aos fenômenos; nestes, com efeito eles propriamente possuem a matéria para o conceito empírico que não é senão um

conceito in concreto do entendimento. As *idéias*, porém, estão ainda mais afastadas da realidade objetiva do que as *categorias*, pois não se pode encontrar nenhum fenômeno em que as idéias se deixem representar in concreto. Elas contêm uma certa / completude que nenhum conhecimento empírico possível chega a 596
alcançar e a razão visa nelas somente uma unidade sistemática, à qual procura aproximar a unidade empírica possível sem jamais a alcançar inteiramente.

Entretanto, mais afastado ainda da realidade objetiva do que a idéia parece estar aquilo que denomino o *ideal* e pelo qual entendo a idéia não simplesmente in concreto mais in individuo, isto é, como uma coisa singular, determinável ou mesmo determinada unicamente mediante a idéia.

Na sua inteira perfeição a humanidade contém não somente a extensão de todas as propriedades essenciais pertencentes à natureza humana (que constituem o nosso conceito dessa natureza) até a congruência completa com os seus fins, o que formaria a nossa idéia da humanidade perfeita, mas contém além disso tudo o que fora desse conceito pertence à determinação completa da idéia. De fato, de todos os predicados contrapostos um somente pode adaptar-se à idéia do homem perfeito. O que para nós é um ideal era para *Platão* uma *idéia do entendimento divino*, um objeto singular na intuição pura desse entendimento, o mais perfeito de toda espécie de entes possíveis e o fundamento originário de todas as cópias do fenômeno.

/ Mas sem nos elevarmos tanto temos de confessar que a razão humana 597
contém não apenas idéias mas também ideais que, na verdade, não possuem uma força criadora como as platônicas e, contudo, uma força *prática* (como princípios regulativos), subjazendo à possibilidade da perfeição de certas *ações*. Os conceitos morais não são conceitos totalmente puros da razão, porque a seu fundamento encontra-se algo empírico (prazer ou dor). Todavia, com respeito ao princípio pelo qual a razão põe barreiras à liberdade, que em si é alegal (portanto, se se considera simplesmente a sua forma), tais conceitos podem bem servir como exemplos de conceitos puros da razão. A virtude e com ela a sabedoria humana na sua inteira pureza são idéias. O sábio, porém (o estóico), é um ideal, isto é, um homem que existe meramente no pensamento, mas que é inteiramente congruente com a idéia da sabedoria. Do mesmo modo como a idéia fornece a *regra*, o ideal serve em tal caso de *arquétipo* para a determinação completa da cópia; e nós não possuímos outra medida orientadora das nossas ações senão o comportamento desse homem divino em nós, com o qual nos comparamos, nos julgamos e pelo qual nos tornamos melhores, se bem que ninguém jamais possa alcançá-lo. Conquanto não se possa conceder realidade objetiva (existência) a esses ideais, nem por isso eles devem ser considerados quimeras, pois fornecem uma medida indispensável à razão, que precisa do conceito daquilo que / é totalmente perfeito 598
na sua espécie para avaliar e medir com base nele o grau e os defeitos daquilo que é imperfeito. Querer, todavia, realizar o ideal num exemplo, isto é, no fenômeno — mais ou menos como o sábio num romance — é impraticável e além disso possui algo absurdo e pouco edificante, enquanto as barreiras naturais que

prejudicam continuamente a completude na idéia tornem impossível toda a ilusão em tal tentativa, tornando deste modo suspeito e semelhante a uma simples ficção o próprio bem que se encontra na idéia.

Assim estão as coisas com respeito ao ideal da razão, que sempre tem de repousar sobre conceitos determinados e servir de regra e de arquétipo, quer para ser seguido quer para se julgado. Bem diverso é o caso daquelas criaturas da capacidade da imaginação, que ninguém pode explicar e sobre as quais ninguém pode fornecer um conceito compreensível: elas, por assim dizer, são *monogramas*, traços isolados, que não são determinados por nenhuma suposta regra e que, por assim dizer, constituem mais uma espécie de contorno vago no meio de experiências diversas do que uma imagem determinada, semelhante à que os pintores e fisionomistas pretendem ter em sua cabeça e devem ser um perfil incomunicável dos seus produtos ou dos seus juízos. Essas vagas imagens podem ser chamadas, se bem que só impropriamente, ideais da sensibilidade, porque devem
599 ser o modelo inatingível de intuições empíricas possíveis e não / fornecem todavia nenhuma regra suscetível de explicação e de exame.

O intuito da razão com o seu ideal é a determinação completa segundo regras a priori. Por isso ela pensa um objeto que deve ser completamente determinável segundo princípios, se bem que na experiência faltem as condições suficientes para tanto e que o próprio conceito seja, portanto, transcendente.

SEÇÃO SEGUNDA DO CAPÍTULO TERCEIRO

DO IDEAL TRANSCENDENTAL (PROTOTYPON TRANSCENDENTALE)

Todo *conceito* é indeterminado com respeito ao que não está contido nele e está subordinado ao princípio da *determinabilidade*, ou seja, que de *cada dois* predicados opostos contraditoriamente entre si somente um pode ser-lhe atribuído. Este princípio repousa sobre o princípio de contradição e por isso é um princípio meramente lógico, que abstrai de todo o conteúdo do conhecimento para ter presente somente a forma lógica do mesmo.

Toda coisa quanto à sua possibilidade está, porém, subordinada ainda ao princípio da determinação *completa*, conformemente ao qual de todos os predica-
600 dos *possíveis* das / coisas, enquanto são comparados com os seus opostos, um deles tem de convir-lhe. Tal predicado não repousa meramente sobre o princípio de contradição, pois ele considera, além da relação de dois predicados conflitantes entre si, ainda cada coisa em relação com a *inteira possibilidade* como o conjunto de todos os predicados das coisas em geral e, enquanto pressupõe tal possibilidade como condição a priori, representa cada coisa como derivando a sua própria possibilidade do seu grau de participação naquela inteira possibilida-

de.[B1] Portanto, o principium da determinação completa refere-se ao conteúdo e não simplesmente à forma lógica. Ele é o princípio da síntese de todos os predicados que devem formar o conceito completo de uma coisa e não simplesmente a representação analítica mediante um dos predicados opostos, e contém um pressuposto transcendental, a saber, / a matéria para *toda a possibilidade*, a qual 601
deve conter a priori os dados para a possibilidade peculiar de cada coisa.

A proposição: *todo o existente é completamente determinado* não significa somente que de cada par de predicados opostos *dados* um deve ser atribuído à coisa existente, mas significa isto também com respeito a todos os predicados *possíveis*. Mediante essa proposição não somente os predicados são comparados logicamente entre si, mas a própria coisa é comparada transcendentalmente com o conjunto de todos os predicados possíveis. Tal proposição quer significar que, para se conhecer completamente uma coisa, tem-se que conhecer todo o possível e determiná-la através deste, quer positiva quer negativamente. A determinação completa, conseqüentemente, é um conceito que jamais podemos apresentar in concreto na sua totalidade. Este conceito, portanto, se funda sobre uma idéia com sede exclusivamente na razão, a qual prescreve ao entendimento a regra de seu inteiro uso.

Ora, se bem que esta idéia do *conjunto de toda a possibilidade* — enquanto tal conjunto subjaz como condição à determinação completa de cada coisa — seja ela mesma ainda indeterminada com respeito aos predicados que possam constituir esse conjunto, e se bem que mediante tal idéia não pensemos senão um conjunto de todos os predicados possíveis em geral, numa investigação mais aprofundada encontramos que essa idéia como conceito originário elimina uma multidão de predicados que já são dados como derivados através de / outros 602
ou que não podem ser compatíveis entre si, encontramos ainda que se a mesma idéia purifica-se até o ponto de um conceito determinado de modo completamente a priori, tornando-se assim o conceito de um objeto singular que é completamente determinado mediante a simples idéia e que, por conseguinte, tem de ser denominado *ideal* da razão pura.

Se considerarmos todos os predicados possíveis, não apenas logicamente mas transcendentalmente, isto é, segundo o seu conteúdo que pode ser pensado a priori, descobrimos que através de alguns é representado um ser, e através de outros, um simples não-ser. A negação lógica, que é indicada exclusivamente pela partícula não, jamais é propriamente inerente a um conceito, mas somente a uma relação dele com um outro conceito no juízo e nem de longe, pois, é suficiente para designar um conceito com vistas ao seu conteúdo. A expressão "não mortal" de modo algum pode tornar cognoscível o fato de que através dela é representado um simples não-ser no objeto, antes, deixa intato todo o conteúdo.

[B1] Mediante este princípio, portanto, cada coisa é referida a um correlatum comum, a saber, à possibilidade completa que, se (isto é, a matéria de todos os predicados possíveis) fosse encontrada na idéia de uma única coisa, provaria uma afinidade de todo o possível mediante a identidade do fundamento da sua determinação completa. A *determinabilidade* de todo *conceito* está subordinada à *universalidade* (universalitas) do princípio da exclusão de um meio termo entre dois predicados opostos, mas a determinação de uma coisa à *totalidade* (universitas) ou ao conjunto de todos os predicados possíveis.

Uma negação transcendental, ao contrário, significa o não-ser em si mesmo, ao qual é contraposta a afirmação transcendental; esta é um algo, cujo conceito expressa já em si mesmo um ser, denominando-se, em virtude disso, realidade (coisalidade), pois unicamente através dela e somente até onde ela alcança são
603 os objetos um algo (coisas). A negação a ela contraposta, ao invés, / significa uma simples carência e onde apenas esta for pensada representar-se-á a supressão de toda a coisa.

Ora, ninguém pode pensar determinadamente uma negação sem que tenha posto como fundamento a afirmação oposta. O cego de nascença não pode formar-se a mínima representação das trevas porque não possui uma representação da luz; o selvagem não pode formar-se nenhuma representação da pobreza, porque não conhece a abastança.[82] O ignorante não possui um conceito da sua ignorância, porque não possui um conceito da ciência etc. Portanto, todos os conceitos de negação também são derivados, e as realidades contêm os dados e, por assim dizer, a matéria ou o conteúdo transcendental para a possibilidade e a determinação completa de todas as coisas.

Se à base da determinação completa, portanto, é posto em nossa razão um substratum transcendental que contenha por assim dizer a inteira provisão do material donde todos os predicados possíveis das coisas podem ser tirados, então
604 esse substratum não é outra coisa senão a idéia de um todo da / realidade (omnitudo realitatis). Todas as verdadeiras negações não são, pois, senão *limites;* elas não poderiam ser chamadas assim se não estivessem fundadas no ilimitado (o todo).

Com esta posse completa da realidade, porém, é representado também o conceito de uma *coisa em si mesma* como completamente determinado; e o conceito de um ens realissimum é o conceito de um ente singular, porque entre todos os predicados contrapostos na sua determinação é encontrado um, a saber, aquele que pertence ao ser de um mundo absoluto. Há, portanto, um *ideal* transcendental na base da determinação completa que se encontra necessariamente em tudo o que existe e que constitui a condição material suprema e completa da sua possibilidade. A esta condição deve ser reconduzido todo o pensamento dos objetos em geral com respeito ao seu conteúdo. Mas se trata também do único ideal verdadeiro e próprio de que é capaz a razão humana, pois somente neste caso um conceito em si universal de uma coisa é determinado completamente por si mesmo e é conhecido como a representação de um indivíduo.

A determinação lógica de um conceito pela razão repousa sobre um silogismo disjuntivo, no qual a premissa maior contém uma divisão lógica (a divisão da esfera de um conceito universal), a premissa menor limita essa esfera a uma
605 parte e / a conclusão determina o conceito mediante esta parte. O conceito universal de uma realidade em geral não pode ser dividido a priori, porque sem

[82] As observações e os cálculos dos astrônomos ensinaram-nos muita coisa admirável, mas o mais importante é que descobriram o abismo da nossa ignorância, o que sem esses conhecimentos a razão humana jamais teria podido se representar como tão grande; a reflexão sobre essa ignorância tem que produzir uma grande mudança na determinação dos objetivos últimos do uso da nossa razão.

a experiência não se conhece qualquer modo determinado de realidade que estivesse contido naquele gênero. Portanto, a premissa maior transcendental da determinação completa de todas as coisas não é outra senão a representação do conjunto de toda a realidade, não simplesmente um conceito que compreende *sob si* todos os predicados segundo o seu conteúdo transcendental, mas um conceito que compreende tais predicados *em si*. E a determinação completa de cada coisa repousa sobre a limitação desse *todo* da realidade, na medida em que uma parte dela é atribuída à coisa e o resto lhe é excluído; o que concorda com a alternativa da premissa maior disjuntiva e da determinação do objeto na premissa menor mediante um dos membros dessa divisão. Assim o uso da razão, mediante o qual ela põe o ideal transcendental como fundamento de sua determinação de todas as coisas possíveis, é análogo ao uso segundo o qual ela procede nos silogismos disjuntivos. Este foi o princípio que acima pus como fundamento da divisão sistemática de todas as idéias transcendentais e segundo o qual tais idéias são produzidas paralela e correspondentemente aos três modos de silogismos.

Compreende-se por si que para este seu fim, a saber, para representar-se unicamente a determinação completa e necessária das coisas, a razão não / pressupõe a existência de um tal ente que é conforme ao ideal, mas somente a idéia 606
do mesmo para derivar de uma totalidade incondicionada da determinação completa a totalidade condicionada, isto é, a totalidade do que é limitado. Para a razão, portanto, o ideal é o modelo (prototypon) de todas as coisas, as quais em conjunto como cópias imperfeitas (ectypa) tiram dele a matéria para a sua possibilidade e enquanto se aproximam mais ou menos dele permanecem sempre infinitamente distantes para alcançá-lo.

Deste modo toda a possibilidade das coisas (da síntese do múltiplo segundo o seu conteúdo) é considerada derivada e unicamente a possibilidade daquilo que encerra em si toda a realidade é considerada originária. Com efeito, todas as negações (embora sejam os únicos predicados pelos quais tudo o mais pode distinguir-se do ente realíssimo) são simples limitações de uma realidade maior e, enfim, da realidade suprema; por conseguinte, pressupõem a esta e quanto ao conteúdo são simplesmente derivadas dela. Toda a multiplicidade das coisas é somente um modo variado de limitar o conceito da realidade suprema, que é o seu substrato comum, assim como todas as figuras somente são possíveis como diversos modos de limitar o espaço infinito. Consequentemente, o objeto do ideal da razão — o qual se encontra meramente nela — é também o *ente originário* (ens originarium); enquanto não possui nenhum ente acima de si é o *ente supremo* (ens summum); e, enquanto tudo como condicionado está subordinado a ele, é denominado o *ente de todos / os entes* (ens entium). Tudo isto, 607
porém, não significa a relação objetiva de um objeto real com outras coisas e sim da *idéia* com *conceitos*, deixando-nos em completa ignorância acerca da existência de um ente de tão excepcional preeminência.

Visto que além disso não se pode dizer que um ente originário conste de muitos entes derivados, enquanto cada um deles o pressupõe e não pode, pois, constituí-lo, assim o ideal do ente originário tem que ser também pensado como simples.

Portanto, para falar com precisão, a derivação desse ente originário de toda a ulterior possibilidade não pode tampouco ser considerada uma *limitação* de sua realidade suprema e, por assim dizer, uma *divisão* dela. Em tal caso, com efeito, o ente originário seria considerado um simples agregado de entes derivados, o que pelo que foi dito anteriormente é impossível, conquanto inicialmente no primeiro e rudimentar esboço tenhamos representado assim a questão. Antes, a realidade suprema subjazeria à possibilidade de todas as coisas como um *fundamento* e não como um conjunto. E a multiplicidade das coisas não repousaria sobre a limitação do próprio ente originário, mas da sua completa conseqüência, à qual pertenceria também a nossa inteira sensibilidade, juntamente com toda a realidade do fenômeno, que não pode pertencer como ingrediente à idéia do ente supremo.

608 / Se ora, hipostasiando a nossa idéia, continuamos a segui-la, então poderemos determinar o ente originário — mediante o simples conceito da realidade suprema — como um único simples, totalmente suficiente, eterno etc.: em uma palavra, poderemos determiná-lo em sua completude incondicionada mediante todos os predicamentos. O conceito de um tal ente é o de *Deus*, pensado em sentido transcendental, e deste modo — como também mencionei acima — o ideal da razão pura é o objeto de uma *teologia* transcendental.

Tal uso da idéia transcendental, no entanto, ultrapassaria já os limites da sua determinação e legitimidade. Com efeito, a razão pôs tal idéia somente a fundamento da determinação completa das coisas em geral, como o *conceito* de toda a realidade, sem pretender que toda esta realidade seja dada objetivamente e constitua ela mesma uma coisa. Esta última é uma simples ficção mediante a qual nós recolhemos e realizamos o múltiplo da nossa idéia em um ideal como um ente particular. Não temos para isso nenhum direito, nem sequer o de admitir a possibilidade de uma tal hipótese. Assim também todas as conseqüências que decorrem de um tal ideal não concernem de modo algum à determinação completa das coisas em geral, para cujo fim a idéia unicamente era necessária, e não possuem a mínima influência sobre ela.

609 / Não basta descrever-o procedimento da nossa razão e a sua dialética: é preciso procurar descobrir também as fontes desta para poder explicar essa ilusão mesma como um fenômeno do entendimento, pois o ideal do qual falamos funda-se sobre uma idéia natural e não meramente arbitrária. Por isso pergunto: como chega a razão a considerar toda a possibilidade das coisas como derivada de uma única possibilidade que a fundamenta, a saber, da possibilidade da realidade suprema, e a pressupor depois esta como contida em um especial ente originário?

A resposta oferece-se espontaneamente a partir do desenvolvimento da Analítica Transcendental. A possibilidade dos objetos dos sentidos é uma relação dos mesmos com o nosso pensamento, no qual alguma coisa (a saber, a forma empírica) pode ser pensada a priori; aquilo, porém, que constitui a matéria — a realidade no fenômeno (o que corresponde à sensação) — tem que ser dado, porque do contrário não poderia de modo algum ser pensado e, por conseguinte, a sua possibilidade não poderia ser representada. Ora, um objeto dos sentidos

somente pode ser completamente determinado se é comparado com todos os predicados do fenômeno e se é representado afirmativa ou negativamente através deles. Além disso, visto que em tal objeto dos sentidos aquilo que constitui a própria coisa (no fenômeno), a saber, o real, tem que ser dado, sem o que também não pode de modo algum ser pensado; e visto que aquilo em que / o real de 610
todos os fenômenos é dado é a experiência una e totalmente abrangente: então a matéria para a possibilidade de todos os objetos dos sentidos tem que ser pressuposta como dada num conjunto, sobre cuja limitação somente podem repousar toda a possibilidade dos objetos empíricos, a sua diferença entre si e a sua determinação completa. Ora, nenhum outro objeto pode de fato ser-nos dado a não ser os objetos dos sentidos, e em parte alguma podem eles ser dados a não ser no contexto de uma experiência possível; conseqüentemente nada é um objeto *para nós* se não pressupõe o conjunto de toda a realidade empírica como condição de sua possibilidade. Com base numa ilusão natural consideramos um princípio, que propriamente vale somente para as coisas que são dadas como objetos dos nossos sentidos, como tendo de valer para todas as coisas em geral. Em conseqüência disso, tomamos o princípio empírico dos nossos conceitos da possibilidade das coisas como fenômenos, se suprimimos esta limitação, como um princípio transcendental da possibilidade das coisas em geral.

O fato, porém, de que hipostasiamos essa idéia do conjunto de toda a realidade provém de que transformamos dialeticamente a unidade *distributiva* do uso empírico do entendimento na unidade *coletiva* de um todo de experiência, e que pensamos este todo do fenômeno como uma coisa singular que contém em si toda a realidade empírica. Tal coisa é, pois, confundida / — mediante a já referi- 611
da sub-repção transcendental — com o conceito de uma coisa que está no vértice da possibilidade de todas as coisas, para cuja determinação completa fornece as condições reais. [83]

SEÇÃO TERCEIRA DO CAPÍTULO TERCEIRO

DOS ARGUMENTOS DA RAZÃO ESPECULATIVA PARA INFERIR A EXISTÊNCIA DE UM ENTE SUPREMO

A despeito dessa urgente necessidade da razão de pressupor algo que possa servir inteiramente de fundamento ao entendimento para a determinação completa dos seus conceitos, ela observa demasiado facilmente o que há de ideal e de

[83] Este ideal do ente mais real de todos, conquanto uma simples representação, é primeiramente *realizado*, isto é, tornado objeto, a seguir *hipostasiado* e finalmente, mediante um progresso natural da razão rumo ao perfeccionamento da unidade, até *personificado*, como o exporemos em breve. Com efeito, a unidade regulativa da experiência não repousa sobre os próprios fenômenos (só da sensibilidade), mas sobre a conexão do seu múltiplo pelo *entendimento* (numa apercepção); por conseguinte, a unidade da realidade suprema e a completa determinabilidade (possibilidade) de todas as coisas parece residir num entendimento supremo, logo numa *inteligência*.

meramente fictício e um tal pressuposto para unicamente através disso persuadir-
612 se a admitir como um ente real / uma simples criatura do próprio pensamento, se ela não fosse impelida por alguma outra coisa a procurar em alguma parte o seu repouso, no regresso do condicionado, que é dado, ao incondicionado, que na verdade em si e segundo o seu simples conceito não é dado como real mas que unicamente pode completar a série das condições reconduzidas aos seus fundamentos. Ora, este é o caminho natural que toma toda razão humana — mesmo a mais comum — se bem que nem todas perseverem nele. Ela não começa a partir de conceitos, mas da experiência comum e toma, portanto, como fundamento algo existente. Esse terreno, todavia, se afunda quando não repousa sobre a rocha imóvel do absolutamente necessário. Esta própria rocha também vacila sem apoio se fora e abaixo dela há um espaço vazio e se ela mesma não preenche tudo e não deixa assim mais nenhum lugar para o *porquê*, isto é, se não é infinita quanto à realidade.

Se alguma coisa — seja qual for — existe, tem que admitir-se também que alguma coisa existe *necessariamente*. Com efeito, o contingente existe somente sob a condição de uma outra coisa como sua causa; com respeito a esta a validade da inferência prolonga-se até uma causa que não é contingente e que precisamente por isso existe necessariamente e sem condição. Sobre este argumento a razão funda o seu progresso até o ente originário.

613 / Ora, a razão procura o conceito de um ente, que convenha a uma tal preeminência da existência como o da necessidade incondicionada, não tanto para então inferir a priori do conceito de um tal ente a sua existência (pois, se se atrevesse a isso, deveria em geral investigar somente com simples conceitos e não teria necessidade de tomar como fundamento uma existência dada), mas somente para entre todos os conceitos de coisas possíveis encontrar aquele que não contém em si nada conflitante com a necessidade absoluta. Com efeito, que alguma coisa tenha de existir de modo absolutamente necessário, ela já após a primeira inferência considera-o como certo. Ora, se a razão pode suprimir tudo o que não se coaduna com essa necessidade, com exceção de uma coisa só, então se trata aqui do ente absolutamente necessário, não importando se se pode conceber a sua necessidade, isto é, inferi-la unicamente a partir do seu conceito, ou não.

Ora, aquilo cujo conceito contém em si a resposta para todo o porquê, que não é defeituoso em nenhuma parte e sob nenhum ponto de vista e que vale como condição por toda parte, precisamente por isso parece ser o ente mais adequado à necessidade absoluta, porque possuindo todas as condições para todo o possível não precisa de nenhuma condição, antes, não é apto a qualquer uma e, em conseqüência disso, satisfaz ao conceito da necessidade incondicionada
614 pelo menos em um ponto, em que nenhum outro conceito pode imitá-lo. / Este, por ser defeituoso e carente de complementação, não manifesta um tal caráter de independência de todas as condições ulteriores. É verdade que disso não se pode ainda deduzir com segurança que o que não contém em si a condição suprema e completa sob todos os pontos de vista tenha que ser condicionado em sua

existência; em todo o caso, não possui em si o único sinal característico da existência incondicionada, do qual a razão dispõe para mediante um conceito a priori conhecer um ente qualquer como incondicionado.

Entre todos os conceitos de coisas possíveis, o conceito de um ente dotado da realidade suprema adaptar-se-ia maximamente ao conceito de um ente incondicionadamente necessário; e se ele tampouco satisfaz inteiramente a este conceito, não possuímos outra escolha, mas nos vemos obrigados a ater-nos a ele, porque não podemos lançar ao vento a existência de um ente necessário; mas, se a admitirmos, contudo, não podemos encontrar no campo inteiro da possibilidade algo que pudesse reivindicar mais fundamentalmente uma tal prerrogativa à existência.

Tal é, pois, o caminho natural da razão humana. Primeiramente ela se convence da existência *de um* ente necessário *qualquer*. Neste ela reconhece uma existência incondicionada. A seguir procura o conceito do que é independente de toda condição, e encontra-o / naquilo que é a condição suficiente de todas 615
as outras coisas, isto é, contém toda a realidade. Mas o todo sem barreiras é unidade absoluta e comporta o conceito de um ente único, a saber, do ente supremo; e assim a razão conclui que o ente supremo enquanto fundamento originário de todas as coisas existe de modo absolutamente necessário.

Não se pode contestar a esse conceito uma certa fundamentalidade, quando se trata de *resoluções*, a saber, quando se admite a existência de qualquer ente necessário e se está de acordo que se tem de tomar o próprio partido, onde quer que se pretenda pô-lo. Em tal caso, com efeito, não se pode escolher de modo mais conveniente ou, antes, não se possui nenhuma escolha, mas se é constrangido a dar o próprio voto à unidade absoluta da realidade completa enquanto fonte originária da possibilidade. Porém, se nada nos impele a tomar uma resolução e preferimos deixar toda esta questão em suspenso até que sejamos coagidos ao assentimento pelo inteiro peso dos argumentos, isto é, se se trata meramente da *avaliação* do quanto sabemos sobre esse problema e do que somente nos vangloriamos de saber, então a conclusão acima está longe de aparecer-nos sob uma dimensão tão vantajosa e tem necessidade de uma certa benevolência para substituir a deficiência da sua reivindicação de legitimidade.

Com efeito, se considerarmos bom tudo o que temos aqui diante de nós, a saber, em primeiro lugar, que a partir de qualquer / existência dada (mesmo 616
que fosse simplesmente da minha própria) realiza-se uma correta inferência da existência de um ente incondicionadamente necessário; em segundo lugar, que tenho de considerar como absolutamente incondicionado um ente que possui toda a realidade e por conseguinte também todas as condições; conseqüentemente, que deste modo é encontrado o conceito da coisa que convém à necessidade absoluta: então não se pode absolutamente concluir daí que o conceito de um ente limitado — que não possui a realidade suprema — contradiga por isso necessidade absoluta. Pois, conquanto no seu conceito eu não encontre o incondicionado, que importa a totalidade das condições, disso absolutamente não pode resultar que a sua existência tenha de ser por isso incondicionada. Do mesmo

modo em um silogismo hipotético não posso dizer: onde não há uma certa condição (a saber, aqui a completude segundo conceitos), tampouco há o condicionado. Antes, estaremos livres para considerar todos os restantes entes limitados igualmente como incondicionalmente necessários, conquanto não possamos inferir a sua necessidade a partir do conceito universal que temos deles. Deste modo, porém, o referido argumento não nos teria proporcionado o mínimo conceito das propriedades de um ente necessário nem contribuído absolutamente para nada.

Apesar disso, tal argumento mantém uma certa relevância e uma reputação
617 que não lhe pode ser imediatamente tirada por causa dessa insuficiência / objetiva. Suponde, com efeito, que na idéia da razão haja obrigações totalmente corretas, mas carentes de toda a realidade na sua aplicação a nós mesmos, isto é, carentes de motivação quando não se pressupõe um ente supremo que possa dar eficácia e força às leis práticas; então teremos uma obrigação de seguir os conceitos que, conquanto não possam ser objetivamente suficientes, todavia segundo o critério da nossa razão são preponderantes, não conhecendo nós em confronto com eles nada melhor e mais convincente. O dever de escolher abalaria o caráter inconcluso da especulação mediante um acréscimo prático; antes, a razão não encontraria nela, que é o juiz mais indulgente, nenhuma justificação se, perseguida por motivos urgentes e apesar do conhecimento defeituoso, não tivesse seguido essas razões do seu juízo, acima das quais pelo menos não conhecemos nenhum melhor.

Este argumento, embora realmente transcendental enquanto repousa sobre a insuficiência interna do contingente, é, todavia, tão simplório e natural que se adapta ao mais comum senso humano, bastando que seja uma só vez conduzido a ele. Nós vemos coisas transformarem-se, surgirem e perecerem; por isso elas, ou pelo menos o seu estado, têm de ter uma causa. A mesma questão repete-
618 se com respeito a toda coisa que alguma vez possa ser dada / na experiência. Ora, para onde mais acertadamente devemos transladar a causalidade *superior* senão para lá onde a causalidade *suprema* também se encontra, isto é, para aquele ente que contém originariamente em si o que é suficiente para o efeito possível e cujo conceito muito facilmente emerge do único traço de uma perfeição que tudo abrange. Tomamos, pois, a causa suprema por absolutamente necessária, porque consideramos absolutamente necessário ascender até ela e não encontramos nenhuma razão para ainda ultrapassá-la. Por isso em todos os povos vemos o seu mais cego politeísmo ser perpassado por algumas centelhas de monoteísmo, ao qual conduziu não a reflexão e profunda especulação, mas um caminho natural — tornado passo a passo compreensível — do entendimento comum.

Há somente três espécies possíveis de provas da existência de Deus a partir da razão especulativa

Todos os caminhos que com este objetivo se queiram empreender ou começam com a experiência determinada e com o modo de ser do nosso mundo dos

sentidos conhecido através dela, daí ascendendo segundo leis da causalidade até a causa suprema fora do mundo; ou põem empiricamente como fundamento somente uma experiência indeterminada, isto é, uma existência qualquer; ou, finalmente, abstraem de toda a experiência e de modo totalmente a priori inferem de simples conceitos a existência de uma causa suprema. / A primeira prova 619
é a *físico-teológica*, a segunda é a *cosmológica*, e a terceira é a *ontológica*. Não há nem pode haver um número maior de provas.

Provarei que a razão trabalha em vão tanto numa direção (a empírica) como em outra (a transcendental), e que ela inutilmente abre as suas asas para mediante a simples força da especulação ultrapassar o mundo dos sentidos. A ordem em que esses modos de prova têm de ser apresentados para exame, será exatamente a inversa daquela adotada pela razão que se amplia passo a passo e também daquela em que os colocamos inicialmente. Com efeito, conquanto experiência dê azo a tal, evidenciar-se-á que ainda assim é simplesmente o *conceito transcendental* que dirige a razão nessa sua aspiração, e que nessas tentativas todas delimita o objetivo que ela se propôs. Portanto, começarei pelo exame da prova transcendental, e depois verei com o que o acréscimo do empírico pode contribuir para aumentar sua força demonstrativa.

/ SEÇÃO QUARTA DO CAPÍTULO TERCEIRO 620

DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA PROVA ONTOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Do que ficou dito até aqui, vê-se facilmente que o conceito de um ente absolutamente necessário é um conceito da razão pura, isto é, uma simples idéia cuja realidade objetiva nem de longe está ainda provada pelo fato da razão necessitar dela. Tal idéia, aliás, fornece só uma indicação sobre uma certa completude, se bem que inalcançável, e serve propriamente mais para limitar o entendimento que para estendê-lo a novos objetos. Ora, aqui se encontra o estranho e absurdo de que parece urgente e correto inferir uma existência absolutamente necessária qualquer a partir de uma existência dada em geral, e que não obstante temos contra nós todas as condições do entendimento para nos formarmos um conceito de tal necessidade.

Em todos os tempos falou-se do ente *absolutamente necessário*, e não se teve o mesmo empenho em compreender se e como uma coisa dessa espécie pode sequer ser pensada quanto em provar a sua existência. Ora, em verdade uma explicação terminológica desse conceito é muito fácil, a saber, refere-se a algo cujo não-ser é impossível. Mas nem por isso nos tornamos mais / prudentes 621
com respeito às condições que tornam impossível considerar o não-ser de uma coisa como simplesmente impensável e que são propriamente o que se quer saber, ou seja, se mediante esse conceito pensamos de algum modo alguma coisa ou

não. Com efeito, mediante a palavra *incondicionado* lançar fora todas as condições que o entendimento sempre necessita para considerar algo necessário nem de longe me torna compreensível se mediante o conceito de um incondicionadamente necessário ainda penso alguma coisa, ou se talvez não penso absolutamente nada.

Mais ainda, acreditou-se explicar esse conceito, arriscado ao simples acaso e finalmente tornado inteiramente familiar, mediante uma porção de exemplos, de modo que toda a informação ulterior sobre a sua compreensibilidade pareceu totalmente supérflua. Toda a proposição da Geometria, por exemplo, que um triângulo tem três ângulos é absolutamente necessária; e assim se falou de um objeto que se encontra totalmente fora da esfera do nosso entendimento, como se se compreendesse perfeitamente o que se quer dizer com o seu conceito.

Todos os pretensos exemplos foram sem exceção tirados só de *juízos*, e não de *coisas* e de sua existência. A necessidade incondicionada dos juízos, porém, não é uma necessidade absoluta das coisas. Com efeito, a necessidade
622 absoluta do juízo é apenas uma necessidade condicionada da coisa, ou / do predicado no juízo. A proposição anterior não disse que três ângulos são absolutamente necessários, mas que, sob a condição de existir (ser dado) um triângulo, também existem necessariamente três ângulos (nele). No entanto, essa necessidade lógica demonstrou tão grande poder de ilusão que em decorrência, ao se formar um conceito a priori de uma coisa posto de tal modo que segundo a opinião corrente compreendia em seu âmbito também a existência, acreditou-se poder seguramente inferir disso que, visto a existência ser necessariamente inerente ao objeto desse conceito, isto é, sob a condição de eu pôr tal coisa como dada (existente), também sua existência é posta necessariamente (segundo a regra da identidade), e que esse ente é por isso ele mesmo absolutamente necessário porque a sua existência é pensada junto com um conceito admitido a bel-prazer e sob a condição de que eu ponha o seu objeto. Se num juízo idêntico suprimo o predicado e conservo o sujeito, surge uma contradição, e por isso digo: aquele é necessariamente atribuído a este. Mas se junto com o predicado suprimo o sujeito, não surge contradição alguma, pois não há *mais nada* que possa ser contradito. Contraditório é pôr um triângulo e não obstante suprimir os seus três ângulos; mas não constitui contradição alguma suprimir o triângulo junto com os seus três ângulos. Exatamente assim ocorre com o conceito de um ente absolutamente
623 / necessário. Se suprimis a sua existência, suprimis a própria coisa com todos os seus predicados. Donde deve então derivar a contradição? Externamente não há o que possa ser contradito, pois a coisa não deve ser externamente necessária; e internamente também não, pois pela supressão da própria coisa suprimistes ao mesmo tempo todo o interno. Deus é onipotente: eis um juízo necessário. A onipotência não pode ser supressa se pondes uma divindade, isto é, um ente infinito, com cujo conceito aquele é idêntico. Se, porém, dizeis que *Deus não é*, então não são dados nem a onipotência nem qualquer outro dos seus predicados, pois todos são supressos junto com o sujeito, nesse pensamento não se mostrando nem a mínima contradição.

Portanto, vistes que, se suprimo o predicado de um juízo junto com o sujeito, jamais poderá surgir uma contradição interna, seja qual for o predicado. Ora, não vos resta nenhuma escapatória do que ter que dizer: há sujeitos que não podem absolutamente ser supressos, que portanto têm que permanecer. Mas isto equivaleria a dizer: há sujeitos absolutamente necessários, aliás, um pressuposto sobre cuja correção duvidei e cuja possibilidade quereis mostrar-me. Com efeito, não posso formar o mínimo conceito de uma coisa que, se supressa com todos os seus predicados, / deixasse uma contradição. E sem a contradição, mediante 624
simples conceitos puros a priori, não possuo nota alguma da impossibilidade.

Contra todas essas inferências universais (às quais nenhum homem pode recusar-se), desafiais-me com um caso que apresentais como uma prova pela ação, ou seja, de que não obstante há um conceito, e na verdade só este único, em que o não-ser ou a supressão de um objeto seja em si mesma contraditória, e este é o conceito de ente realíssimo. Dizeis que possui toda a realidade e que estais autorizados a admitir um tal ente como possível (com o que por enquanto consinto, se bem que o conceito em si não contraditório nem de longe prove a possibilidade do objeto).[84] Ora, entre toda a realidade está também compreendida a existência; logo, a existência também jaz no conceito de um possível. Se / ora essa coisa é supressa, também é supressa a possibilidade interna da 625
coisa, o que é contraditório.

Eu respondo: cometestes já uma contradição ao introduzirdes no conceito de uma coisa, que queríeis pensar unicamente segundo a sua possibilidade, seja sob que nome oculto for, o conceito da sua existência. Se se vos concede isso, aparentemente vencestes o jogo, mas de fato não dissestes nada, pois cometestes uma simples tautologia. Faço-vos uma pergunta sobre a seguinte proposição: *esta* ou *aquela coisa* (que vos concedo como possível, seja qual for) *existe*. Esta proposição é analítica ou sintética? Se analítica, então mediante a existência da coisa não acrescentais nada ao vosso pensamento da mesma. Em tal caso, porém, ou o pensamento que está em vós teria que ser a própria coisa ou pressupusestes uma existência como pertencente à possibilidade, e então inferistes a existência pretensamente da possibilidade interna, o que não passa de uma tautologia miserável. A palavra realidade, que no conceito de coisa soa diversamente, não tem relevância alguma como existência no conceito do predicado. Com efeito, se chamais a toda a posição (sem determinar o que pondes) de realidade, então já pusestes e admitistes como efetivamente real, no conceito do sujeito, a coisa com todos os seus predicados, e no predicado só o / repetis. Se ao contrário confessais, 626
como com justiça tem que o fazer todo ente racional, que toda proposição existencial é sintética, como quereis pois afirmar que o predicado da existência pode

[84] O conceito é sempre possível se não se contradiz. Esta é a nota lógica da possibilidade, e por ela o seu objeto distingue-se do nihil negativum. Mas não deixa menos de ser um conceito vazio se não for particularmente demonstrada a realidade objetiva da síntese pela qual o conceito é produzido. Mas como se mostrou acima, isto repousa sempre sobre princípios da experiência possível, e não sobre o princípio da análise (o princípio de contradição). Esta é uma advertência para que da possibilidade dos conceitos (lógica) não se infira logo a possibilidade das coisas (real).

ser supresso sem contradição? Esta prerrogativa convém propriamente apenas à proposição analítica, cujo caráter se funda precisamente nisso.

Na verdade, sem rodeio algum mediante uma determinação exata do conceito de existência eu esperaria reduzir a nada essa argúcia sutil se não tivesse descoberto que a ilusão de confundir um predicado lógico com um real (isto é, da determinação de uma coisa) recusa quase todo o ensinamento. Ao *predicado lógico* pode servir tudo o que se quiser, até o sujeito pode ser predicado de si mesmo, pois a lógica abstrai de todo o conteúdo. Mas a determinação é um predicado acrescido ao conceito do sujeito e o amplia. Portanto, não tem que estar já contida nele.

Ser evidentemente não é um predicado real, isto é, um conceito de qualquer coisa que possa ser acrescido ao conceito de outra coisa. É simplesmente a posição de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas. No uso lógico, é unicamente a cópula de um juízo. A proposição: *Deus é onipotente*, contém dois conceitos que possuem os seus objetos: Deus e onipotência. De mais a mais,
627 a partícula *é* não é ainda um predicado, mas / só aquilo que põe o predicado *com referência* ao sujeito. Ora, se tomo o sujeito (Deus) junto com todos os seus predicados (entre os quais se inclui também a onipotência) e digo que *Deus é* ou que há um Deus, então não ponho um predicado novo para o conceito de Deus, mas apenas o sujeito em si mesmo com todos os seus predicados, e na verdade ponho o *objeto* em referência ao meu conceito. Ambos têm que conter exatamente a mesma coisa, e por isso ao conceito, que expressa meramente a possibilidade, não pode ser acrescido mais nada pelo fato de eu pensar o seu objeto como absolutamente dado (mediante a expressão: ele é). E assim o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais nada mais contêm que cem táleres possíveis. Com efeito, visto que estes significam o conceito, aqueles porém o objeto e a sua posição em si mesma, no caso de este conter mais que aquele o meu conceito não representaria o objeto inteiro, e, por conseguinte, também não seria o seu conceito adequado. Mas para o estado das minhas posses há mais em cem táleres reais que no simples conceito deles (isto é, na sua possibilidade). Com efeito, na realidade o objeto não está apenas contido analiticamente no meu conceito, mas é acrescentado sinteticamente ao meu conceito (que é uma determinação do meu estado) sem que mediante esse ser fora do meu conceito os próprios cem táleres pensados sejam aumentados um pouco sequer.

628 / Portanto, quando penso uma coisa, seja mediante que ou quantos predicados for (mesmo na determinação completa), o fato de eu ainda acrescentar que essa coisa *é* não acrescenta nem um pouquinho à coisa. Do contrário, nela existiria não precisamente o mesmo tanto, porém mais do que eu pensara no conceito, e eu não poderia dizer que existe precisamente o objeto do meu conceito. Se numa coisa chego a pensar toda a realidade com exceção de uma só, então do fato de eu dizer que uma tal coisa defeituosa existe resulta que a realidade em falta não é acrescentada, mas que existe precisamente enquanto portadora da mesma falta com que a pensei; do contrário, existiria algo diverso do que pensei.

Ora, se penso um ente como a realidade suprema (sem defeito), então permanece ainda sempre a questão se ele existe ou não. Com efeito, se bem que no meu conceito do possível conteúdo real de uma coisa em geral não falte nada, entretanto na relação com o estado total do meu pensamento falta algo, ou seja, que o conhecimento daquele objeto também seja possível a posteriori. E aqui se manifesta também a causa da dificuldade atual. Se se tratasse de um objeto dos sentidos, eu não confundiria a existência da coisa com o seu simples conceito. Com efeito, através do conceito o objeto é pensado como adequado somente às condições universais de uma experiência empírica possível; através da existência, porém, é pensado como contido no contexto da experiência / total; mas se o conceito do objeto não é nem um pouco aumentado pela conexão com o conteúdo da experiência total, mediante este o nosso pensamento não obstante obtém uma percepção possível a mais. Ao contrário, se quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, então não constitui milagre algum o fato de não podermos indicar nenhuma nota que a distinga da simples possibilidade.

Nosso conceito de um objeto pode pois conter o que e o quanto quiser, mas para conferir-lhe a existência precisamos de qualquer maneira sair dele. Com os objetos dos sentidos, isto acontece mediante a interconexão com qualquer uma das minhas percepções segundo leis empíricas. Mas para conhecer a existência dos objetos do pensamento puro, não há meio algum, pois teria que ser conhecida totalmente a priori, ao passo que nossa consciência de toda a existência (quer imediatamente através de percepção ou através de inferências que conectam algo à percepção) pertence total e inteiramente à unidade da experiência; é claro que uma existência fora deste campo não pode absolutamente ser declarada impossível, mas é uma pressuposição que não podemos justificar mediante coisa alguma.

O conceito de um ente supremo é uma idéia útil sob muitos pontos de vista. Mas pelo fato de ser simplesmente idéia, é por si só totalmente incapaz de ampliar o nosso conhecimento com respeito ao que / existe. Não consegue sequer 630
instruir-nos acerca da possibilidade de uma pluralidade de coisas. Claro que não se pode negar a um tal conceito o caráter analítico da possibilidade, que consiste no fato de simples posições (realidades) não gerarem contradição alguma. Todavia, a conexão de todas as propriedades reais numa coisa constitui uma síntese sobre cuja possibilidade não podemos julgar a priori, pois as realidades não nos são especificamente dadas; e mesmo que isto acontecesse, de modo algum se verificaria aí um juízo, porque a nota da possibilidade de conhecimentos sintéticos tem sempre que ser procurada só na experiência, à qual, porém, não pode pertencer o objeto de uma idéia. Em virtude disso, o renomado Leibniz nem de longe teve o êxito de que se vangloriou, ou seja, de pretender conhecer a priori a possibilidade de um ente tão sublime.

Todo o esforço e trabalho empregados no tão célebre argumento ontológico (cartesiano) com respeito à existência de Deus a partir de conceitos foram portanto perdidos, e um homem tornar-se-ia mais rico de conhecimentos com base em simples idéias tampouco quanto um negociante enriqueceria se, para melhorar o seu estado, quisesse ajuntar alguns zeros ao seu dinheiro em caixa.

631 / SEÇÃO QUINTA DO CAPÍTULO TERCEIRO

DA IMPOSSIBILIDADE DE UMA PROVA COSMOLÓGICA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

Tratava-se de algo totalmente inatural, e de uma simples inovação da sutileza de escola, de uma idéia projetada de modo totalmente arbitrário querer tirar a existência do objeto a ela correspondente. De fato, não se teria jamais tentado tomar esse caminho se não o tivesse precedido a necessidade da nossa razão admitir, para a existência em geral, algo necessário (no qual pudéssemos deter-nos na ascensão) e se a razão, visto esta necessidade ter que ser incondicionada e certa a priori, não tivesse sido constrangida a procurar um conceito que na medida do possível satisfizesse uma tal exigência e desse a conhecer uma existência de modo inteiramente a priori. Ora, acreditou-se encontrar tal conceito na idéia de um ente realíssimo, e deste modo foi usada só para o conhecimento mais determinado daquilo acerca do qual já se estava de outro modo convencido ou persuadido que tinha que existir, a saber, de um ente necessário. Entretanto, dissimulou-se esse caminho natural da razão e, ao invés de terminar nesse conceito, tentou-se iniciar por ele para dele derivar a necessidade da existência que,
632 todavia, estava destinado só a / completar. Ora, disso emergiu a malograda prova ontológica, que não apresentava algo satisfatório nem para o são e natural entendimento nem para o exame segundo as exigências acadêmicas.

A *prova cosmológica*, que queremos investigar agora, mantém a conexão da necessidade absoluta com a realidade suprema. Mas ao invés de, como na prova anterior, concluir da realidade suprema à necessidade na existência, conclui antes da necessidade incondicionada de algum ente qualquer, dada previamente, à sua realidade ilimitada. Assim, essa prova conduz tudo pelos trilhos de um certo modo de inferir, não sei se racional ou racionalizante, mas pelo menos natural, que alcança a máxima persuasão não só perante o entendimento comum, mas também perante o especulativo. Esse modo de inferir traça ainda de maneira evidente as primeiras linhas fundamentais de todas as provas da teologia natural, as quais sempre foram seguidas e sê-lo-ão também sempre no futuro, seja de que maneira se queira adorná-las e ocultá-las com arabescos e folhagens. Queremos agora pôr ante os olhos e submeter a escrutínio essa prova que Leibniz também chamou *a contingentia mundi*.

Soa assim: se algo existe, também tem que existir um ente absolutamente necessário. Ora, pelo menos eu existo. Logo, existe um ente absolutamente neces-
633 sário. A premissa menor contém uma / experiência, a premissa maior a conclusão da existência do necessário a partir de uma experiência em geral.[85] Portan-

[85] Esta conclusão é demasiado conhecida para se necessitar expô-la aqui pormenorizadamente. Baseia-se na lei natural da causalidade supostamente transcendental, de que todo o contingente tem que ter a sua causa que, quando contingente, também tem que possuir por sua vez uma causa, até que a série das causas subordinadas umas às outras termine forçosamente numa causa absolutamente necessária, sem a qual a série não possuiria completude alguma.

to, a prova começa propriamente com a experiência, por conseguinte, não procede totalmente a priori ou ontologicamente, e visto que o objeto de toda a experiência possível denomina-se mundo, a prova é denominada cosmológica. Já que também abstrai de todas as propriedades particulares dos objetos da experiência pelas quais este mundo pode se distinguir de todo mundo possível, é então já em sua denominação distinta da prova físico-teológica, que requer como argumentos observações sobre a natureza particular deste nosso mundo dos sentidos.

Ora, a prova infere ulteriormente que o ente necessário só pode ser determinado de um único modo, isto é, através de um só de todos os predicados contrapostos possíveis; conseqüentemente, tem que ser determinado completamente pelo seu conceito. Ora, só é possível um único conceito de uma coisa que a determine a priori e completamente, a saber, o de ens realissimum. Logo, o conceito do ente realíssimo é o / único pelo qual um ente necessário pode ser pensado, 634
isto é, existe necessariamente um ente supremo.

Neste argumento cosmológico juntam-se tantos princípios racionalizantes que a razão especulativa parece ter nele empregado toda a sua arte dialética para levar a efeito a maior ilusão transcendental possível. Queremos, todavia, deixar o seu exame de lado por algum tempo, apenas para tornar manifesta uma astúcia com a qual propõe um argumento antigo sob as vestes de um novo e recorre ao consenso de dois testemunhos, a saber, de um testemunho puro da razão e de outro confirmado empiricamente, visto que apenas o primeiro muda sua vestimenta e sua voz para ser tomado pelo segundo. Para assentar a sua base de modo verdadeiramente seguro, a prova em questão funda-se sobre a experiência e assim assume ares de diverso da prova ontológica, que deposita a sua inteira confiança em meros conceitos puros a priori. A prova cosmológica, entretanto, serve-se dessa experiência para dar um único passo, ou seja, até a existência de um ente necessário em geral. O argumento empírico não pode ensinar que propriedades este ente possui. Em virtude disso, a razão despede-se inteiramente dele e perquire, por detrás de meros conceitos, que propriedades tem que possuir um ente / absolutamente necessário em geral, isto é, qual dentre as coi- 635
sas possíveis contém as condições requeridas (requesita) para uma necessidade absoluta. Ora, a razão crê encontrar esses requisitos unicamente no conceito de um ente realíssimo, e conclui então: tal ente é o ente absolutamente necessário. É claro, todavia, que com isso se pressupõe que o conceito de um ente dotado da realidade suprema satisfaça inteiramente o conceito da necessidade absoluta na existência, isto é, que daquele se possa inferir este. Esta é uma proposição que foi defendida pelo argumento ontológico, que, portanto, é assumida e posta como fundamento pela prova cosmológica, o que, aliás, se quisera evitar. Com efeito, a necessidade absoluta é uma existência a partir de simples conceitos. Portanto, se digo que o conceito do ens realissimum é o único próprio e adequado à existência necessária, então tenho que conceder também que esta pode ser inferida dele. Portanto, é propriamente só a prova ontológica a partir de puros conceitos que contém toda a força demonstrativa na assim chamada prova cosmológica, e a pretensa experiência é totalmente inútil, e talvez podendo nos conduzir ao conceito da necessidade absoluta, mas é totalmente inútil para demonstrar

a mesma em alguma coisa determinada. Com efeito, tão logo tenhamos tal objetivo, temos que abandonar logo toda a experiência e procurar, dentre conceitos
636 puros, qual deles contém as / condições da possibilidade de um ente absolutamente necessário. Mas se desta maneira é compreendida só a possibilidade de um tal ente, então também está demonstrada a sua existência. De fato, isso equivale a dizer que dentre todo o possível há um único que traz consigo uma necessidade absoluta, isto é, que tal ente existe de modo absolutamente necessário.

Todas as inferências sofísticas descobrem-se da maneira mais fácil quando postas escolasticamente ante os olhos. Segue-se aqui uma exposição desse tipo.

Se é correta a proposição de que todo o ente absolutamente necessário é ao mesmo tempo o ente realíssimo (e isto constitui o nervus pro bandi da prova cosmológica), como todos os juízos afirmativos ela tem então que permitir a conversão pelo menos per accidens; logo, alguns dentre os entes realíssimos são ao mesmo tempo absolutamente necessários. Na verdade, porém, um ens realissimum não se distingue de um outro em nenhuma de suas partes, e o que vale para *alguns* entes contidos sob esses conceitos também vale para *todos*. Por conseguinte, poderei também (neste caso) *simplesmente* converter a proposição, isto é, todo ente mais real dentre todos é um ente necessário. Ora, visto que esta proposição é determinada a priori meramente a partir de seus conceitos, o simples conceito do ente mais real precisa implicar também a necessidade absoluta do mesmo. Precisamente isto foi afirmado pela prova ontológica e não quis ser
637 reconhecido / pela cosmológica, conquanto esta o pusesse, embora ocultamente, à base das suas inferências.

Deste modo, com efeito, o segundo caminho seguido pela razão especulativa para provar a existência do ente supremo é não só tão enganoso quanto o primeiro, mas além disso ainda possui de censurável o fato de cometer uma ignoratio elenchi na medida em que, prometendo guiar-nos por um novo caminho, após uma breve volta nos reconduz ao caminho antigo que abandonáramos por sua causa.

Eu disse pouco atrás que nesse argumento cosmológico ocultava-se todo um ninho de presunções dialéticas que a crítica transcendental podia facilmente descobrir e destruir. Quero agora só mencioná-las, deixando ao hábil leitor a tarefa de continuar rastreando e suprimir os princípios enganosos.

Entre esses efetivamente se encontram, por exemplo: 1) o princípio transcendental de inferir do contingente a uma causa, que possui significação apenas no mundo sensível e fora do qual não tem sentido algum. Com efeito, o simples conceito intelectual de contingente não pode de modo algum produzir uma proposição sintética, como o faz o conceito de causalidade, não possuindo o princípio desta última absolutamente nenhuma significação e nenhum sinal característico do seu uso, a não ser no mundo dos sentidos; aqui, porém, deveria prestar-se
638 precisamente para ultrapassar o mundo dos sentidos. 2) O / princípio[**] de, a

[**] Pelo fato de nesta passagem o termo originário "Schluss" = conclusão carecer de sentido, na tradução adotamos a sua substituição por "Grundsatz" = princípio, feita pela edição da Academia de Berlim. (N. dos T.)

partir da impossibilidade de uma série infinita de causas dadas como sobrepostas uma à outra no mundo dos sentidos, inferir uma causa primeira, para o que não nos autorizam os princípios do próprio uso da razão na experiência e muito menos podem estender tal princípio acima desta (até onde essa série não pode absolutamente ser prolongada). 3) A falsa auto-satisfação da razão com respeito à completude dessa série pelo fato de finalmente se eliminar toda a condição, sem a qual, todavia, não pode haver conceito algum de necessidade; e visto que em tal caso não se pode compreender mais nada, toma-se isto por um pleno acabamento do seu conceito. 4) Confundir a possibilidade lógica de um conceito de toda a realidade reunida (sem contradição interna) com a sua possibilidade transcendental, que necessita de um princípio da factibilidade de uma tal síntese, o qual por sua vez só pode referir-se ao campo de experiências possíveis, e assim por diante.

O artifício da prova cosmológica visa apenas tentar esquivar-se da prova a priori, mediante simples conceitos, da existência de um ente necessário; tal prova teria que ser conduzida de modo ontológico, mas nos sentimos totalmente incapazes para tanto. Com esse objetivo, de uma existência real (de uma experiência em geral) subjacente inferimos, da melhor maneira possível, alguma condição absolutamente necessária dessa existência. Em tal caso, não precisamos explicar a sua possibilidade, pois se / foi provado que ela existe, a pergunta 639
por sua possibilidade torna-se totalmente supérflua. Ora, se queremos determinar mais de perto a natureza desse ente necessário, então não procuramos aquilo que é suficiente para compreender a necessidade da existência a partir do conceito de um tal ente. Se pudéssemos fazer isso, não necessitaríamos de nenhum pressuposto empírico. Ao contrário, procuramos apenas a condição negativa (conditio sine qua non) sem a qual um ente não seria necessário de modo absoluto. Ora, isso seria válido em qualquer outro modo de, a partir de uma conseqüência dada, inferir o seu fundamento. Mas aqui ocorre infelizmente que a condição requerida para a necessidade absoluta pode encontrar-se só num único ente, que, por conseguinte, teria que conter em seu conceito tudo o que é preciso para a necessidade absoluta e que, portanto, torna possível inferi-la a priori. Isto é, eu também deveria poder inferir inversamente que aquilo ao qual se refere este conceito (da realidade suprema) é absolutamente necessário. Se não posso fazer esta espécie de inferência (o que devo, aliás, confessar se quero evitar a prova ontológica), então fracassei no meu novo caminho e encontro-me de novo lá de onde parti. O conceito de ente supremo satisfaz certamente a todas as questões a priori que podem ser levantadas com respeito às determinações internas de uma coisa e por isso é também um ideal ímpar, / visto que o conceito universal o destaca, 640
dentre todas as coisas possíveis, como um indivíduo. Tal conceito, entretanto, não satisfaz de modo algum a questão quanto à existência própria de um tal ente, coisa unicamente da qual se tratava; e à inquirição daquele que admitiu a existência de um ente necessário e queria saber só qual dentre todas as coisas tem que ser considerada como tal, não se pôde responder: este aqui é o ente necessário.

Para facilitar à razão a sua procura da unidade de fundamentos explicativos, talvez seja lícito *admitir* a existência de um ente sumamente suficiente como causa de todos os efeitos possíveis. Todavia, tomar a liberdade de até dizer que *um tal ente existe necessariamente*, não é mais a modesta exteriorização de uma hipótese lícita, mas a atrevida presunção de uma certeza apodítica. Com efeito, o conhecimento daquilo que se pretende conhecer de modo absolutamente necessário também tem que implicar a necessidade absoluta.

Todo o problema do ideal transcendental consiste em encontrar ou um conceito para a necessidade absoluta ou a necessidade absoluta para o conceito de uma coisa qualquer. Se se pode uma coisa, tem que se poder também a outra, pois a razão reconhece como absolutamente necessário só aquilo que é necessário
641 a partir do seu conceito. Mas ambas / as coisas transcendem completamente todas as extremas aspirações de nesse ponto *satisfazer* o nosso entendimento, bem como todas as tentativas de apaziguá-lo por essa sua incapacidade.

A necessidade incondicionada, que tão imprescindivelmente necessitamos como suporte último de todas as coisas, é o verdadeiro abismo para a razão humana. Mesmo a eternidade, por mais terrivelmente sublime que um Haller a descreva, nem de longe produz idêntica impressão de vertigem na mente, pois só *mede* a duração das coisas, mas não as *porta*. Não podemos nem evitar nem tampouco suportar o pensamento de que um ente, que nós representamos também como o supremo de todos os possíveis, por assim dizer, expresse a si próprio: eu sou de eternidade a eternidade, fora de mim não há nada senão aquilo que é algo apenas por minha vontade; *mas de onde sou então?* Aqui tudo se afunda sob nossos pés, e tanto a máxima quanto a mínima perfeição pairam sem apoio simplesmente diante da razão especulativa, à qual não custa nada fazer desaparecer, sem o menor empecilho, tanto uma como a outra.

Muitas forças da natureza que externam sua existência mediante certos efeitos permanecem-nos inescrutáveis, pois não podemos segui-las suficientemente longe pela observação. O objeto transcendental subjacente aos fenômenos, e com ele o fundamento pelo qual a nossa sensibilidade possui esta condição suprema
642 ao invés de / outras, são e permanecem para nós inescrutáveis, conquanto a coisa mesma seja de resto dada, mas apenas não compreendida. Um ideal da razão pura não pode, entretanto, chamar-se *inescrutável*, pois não pode apresentar ulteriormente nenhum atestado da sua realidade senão a necessidade da razão de, mediante esse ideal, realizar plenamente a sua unidade sintética. Visto, pois, que não foi jamais dado sequer como objeto pensável, tampouco é inescrutável como tal; como simples idéia, tem antes que encontrar a sua sede e solução na natureza da razão, e, portanto, deve poder ser investigado. Com efeito, a razão consiste precisamente no fato de podermos prestar contas de todos os nossos conceitos, opiniões e asserções, quer a partir de fundamentos objetivos quer, quando são simples ilusão, a partir de fundamentos subjetivos.

DESCOBERTA E EXPLICAÇÃO DA ILUSÃO DIALÉTICA EM TODAS AS PROVAS TRANSCENDENTAIS DA EXISTÊNCIA DE UM ENTE NECESSÁRIO

Ambas as provas até aqui desenvolvidas eram transcendentais, isto é, tentadas independente de princípios empíricos. Com efeito, se bem que a prova cosmológica tome como fundamento uma experiência em geral, não é todavia desenvolvida a partir de alguma disposição qualquer da mesma, mas de princípios puros da razão, com referência a uma existência dada pela consciência empírica em geral, / chegando até a abandonar a instrução desta para apoiar-se em meros 643
conceitos puros. Mas qual é, nessas provas transcendentais, a causa da ilusão dialética mas natural que conecta os conceitos de necessidade e realidade suprema? E o que realiza e hipostasia aquilo que, não obstante, pode ser apenas idéia? Qual a causa que torna inevitável admitir algo dentre as coisas existentes como em si necessário, e de apesar disso recuar diante da existência de um tal ente como diante de um abismo? E como chega a razão a entender-se sobre este ponto e alcançar a tranqüila compreensão a partir do estado vacilante de uma tímida e sempre novamente revogada aprovação?

É sumamente estranho o fato de, quando alguém pressupõe que alguma coisa exista, não poder esquivar-se da conseqüência de que algo também existe de modo necessário. O argumento cosmológico repousa sobre essa inferência totalmente natural (conquanto nem por isso segura). Ao contrário, que eu admita o conceito de uma coisa, vejo que a sua existência jamais pode ser representada por mim como absolutamente necessária e que, exista nela o que se quiser, de nada me impede de pensar o seu não-ser; por conseguinte, tenho que admitir algo necessário entre o que existe em geral, mas não posso pensar uma única coisa como necessária em si mesma. Isto / significa que jamais posso *completar* 644
o retrocesso às condições da existência sem admitir um ente necessário, mas que por outro lado jamais posso *começar* pelo mesmo.

Se tenho que pensar algo necessário para as coisas existentes em geral sem estar autorizado a pensar qualquer coisa em si mesma como necessária, disso resulta inevitavelmente que a necessidade e a contingência não precisam dizer respeito às próprias coisas, pois do contrário ocorreria uma contradição; portanto, nenhum desses dois princípios é objetivo, mas ambos podem quando muito ser apenas princípios subjetivos da razão. Por um lado, para tudo o que é dado como existente a fazem procurar algo necessário, isto é, não cessar em parte alguma senão numa explicação completada a priori, e, por outro, jamais esperar esse pleno acabamento, isto é, não admitir nenhuma coisa empírica como incondicionada e mediante tal exceder-se numa derivação mais remota. Em tal significação, ambos os princípios podem perfeitamente coexistir como princípios simplesmente heurísticos e *regulativos* que não cuidam de nada mais senão do interesse formal da razão. Com efeito, um diz que deveis filosofar sobre a natureza *como se* para tudo o que pertence à existência houvesse um primeiro fundamento necessário, unicamente para levar unidade sistemática ao vosso conhecimento

na medida em que seguis uma tal idéia, ou seja, um fundamento supremo imagi-
645 nário; o outro, por sua vez, vos adverte a não tomar / determinação alguma concernente à existência das coisas como um tal fundamento supremo, isto é, como absolutamente necessária, mas a manter o caminho sempre aberto para uma ulterior derivação e por isso a tratar tal determinação sempre como condicionada. Todavia, se temos que considerar tudo o que percebemos nas coisas como condicionadamente necessário, então nenhuma coisa (que possa ser dada empiricamente) pode ser tomada como absolutamente necessária.

Disso segue-se, porém, que tendes que admitir o absolutamente necessário *fora do mundo*. Com efeito este deve servir apenas como um princípio da máxima unidade possível dos fenômenos e como o seu fundamento supremo; *no mundo* jamais o atingireis, pois a segunda regra ordena-vos a sempre encarar todas as causas empíricas da unidade como derivadas.

Os filósofos da antiguidade encaram toda a forma da natureza como contingente, mas segundo o juízo da razão comum consideram a matéria como originária e necessária. Se não tivessem considerado a matéria como substrato dos fenômenos, mas como *em si mesma* segundo a sua existência, então a idéia da necessidade absoluta teria imediatamente desaparecido. De fato, não há nada que de modo absoluto vincule a razão a essa existência, mas a razão pode sempre e sem contradição suprimir tal existência pelo pensamento. Mas também a necessi-
646 dade absoluta residia unicamente no pensamento. / Portanto, um certo princípio regulativo tinha que subjazer a essa persuasão. Na verdade, também a extensão e a impenetrabilidade (que constituem juntas o conceito de matéria) formam o princípio empírico supremo da unidade dos fenômenos e na medida em que este é empiricamente incondicionado possuem em si uma propriedade de princípio regulativo. Entretanto, visto que toda determinação constitutiva da realidade da matéria, por conseguinte, também a impenetrabilidade, é um efeito (uma ação) que tem que possuir a sua causa e que em virtude disso é sempre derivada, assim a matéria de modo algum se presta para a idéia de um ente necessário enquanto princípio de toda a unidade derivada. Com efeito, cada uma das propriedades reais da matéria, enquanto derivada, é apenas condicionadamente necessária e portanto pode ser em si suprimida. Em tal caso, porém, a existência total da matéria seria supressa; e se isto não acontecesse, teríamos alcançado empiricamente o fundamento supremo da unidade, o que é proibido pelo segundo princípio regulativo. Disso resulta que a matéria, e em geral tudo o que pertence ao mundo, não se adapta à idéia de um ente necessário e originário como simples princípio da máxima unidade empírica, mas que aquele tem que ser posto fora do mundo, já que sempre podemos sem maiores preocupações derivar os fenômenos do mundo e a sua existência de outros fenômenos como se não houvesse nenhum ente necessário, e não obstante podemos aspirar incessantemente alcan-
647 çar a completude da derivação / como se fosse pressuposta como um fundamento supremo.

De acordo com essas considerações, o ideal do ente supremo não é mais que um *princípio regulativo* da razão para considerar toda a ligação no 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. Todavia, é ao mesmo tempo inevitável representar-se, mediante uma sub-repção transcendental esse princípio formal como constitutivo e pensar hipostaticamente essa unidade. Com efeito, pelo fato de tornar originariamente possíveis todas as figuras que são unicamente diversas limitações suas, embora seja somente um princípio da sensibilidade o espaço é, não obstante, precisamente por isso considerado um algo absolutamente necessário subsistente por si e um objeto dado a priori e em si mesmo. Do mesmo modo, visto que a unidade sistemática da natureza de maneira alguma pode ser proposta como princípio de uso empírico da nossa razão, a não ser na medida em que lhe ponhamos como fundamento a idéia de um ente realíssimo como causa suprema, acontece de modo totalmente natural que essa idéia é mediante tal representada como um objeto real, e pelo fato de ser a causa suprema este é por sua vez representado como necessário, por conseguinte, que um princípio *regulativo* / é transformado 648
num princípio *constitutivo*. Esta substituição revela-se pelo fato de, se esse ente supremo que com respeito ao mundo era absolutamente (incondicionadamente) necessário agora considero como coisa por si, tal necessidade não ser capaz de conceito algum, e, portanto, tem que ter sido encontrada em minha razão apenas como condição formal do pensamento, não, porém, como condição material e hipostática da existência.

SEÇÃO SEXTA DO CAPÍTULO TERCEIRO

DA IMPOSSIBILIDADE DA PROVA FÍSICO-TEOLÓGICA

Com efeito, se nem o conceito de coisas em geral nem a experiência de qualquer *existência em geral* podem realizar aquilo que é requerido, resta ainda um meio para tentar se uma *experiência determinada*, por conseguinte a experiência das coisas do mundo presente, sua natureza e sua ordem, não fornece um argumento que possa auxiliar-nos seguramente na convicção a respeito da existência de um ente supremo. Chamamos a uma tal prova de *físico-teológica*. Se também esta for impossível, então partindo da simples razão especulativa em parte alguma será possível uma prova satisfatória da existência de um ente que corresponda à nossa idéia transcendental.

/ Após todas as observações antecedentes, compreender-se-á em seguida que 649
a respeito dessa questão pode esperar-se uma solução bastante fácil e concludente. Pois como pode alguma vez ser dada uma experiência que devesse adequar-se a uma idéia? A peculiaridade da idéia consiste precisamente no fato de nenhuma experiência jamais poder congruir com ela. A idéia transcendental de um ente originário, necessário e totalmente suficiente, é tão exaltadamente grande, tão

elevadamente superior a todo o empírico, que é sempre condicionado, que por um lado jamais se pode encontrar na experiência matéria suficiente para preencher um tal conceito, e por outro anda-se sempre às apalpadelas sob o condicionado e procurar-se-á constantemente em vão o incondicionado, com respeito ao qual nenhuma lei de qualquer síntese empírica fornece-nos um exemplo ou a mínima orientação para tal.

Se o ente supremo se encontrasse nessa cadeia das condições, então ele mesmo seria um membro da sua série e, como ocorre com os membros inferiores aos quais se antepõe, requereria uma investigação ainda mais remota a respeito do seu fundamento superior. Se, ao contrário, se quiser separá-lo de tal cadeia e enquanto ente meramente inteligível não se quiser compreendê-lo na série das causas da natureza, então que ponte a razão poderá lançar para chegar até ele? Com efeito, todas as leis da passagem de efeitos a causas, até mesmo toda a síntese e ampliação do nosso conhecimento em geral não se fundam senão sobre
650 a experiência possível, por conseguinte, apenas sobre / objetos do mundo dos sentidos e só com respeito a eles podem ter uma significação.

O mundo presente manifesta-nos uma cena tão imensa de multiplicidade, ordem, finalidade e beleza — quer se siga esses atributos na infinitude do espaço ou na divisão ilimitada deste — que não obstante os conhecimentos que o nosso fraco entendimento pôde adquirir daí, toda a linguagem sobre tantas e tão inabarcáveis maravilhas perde a sua ênfase, todos os números perdem a sua força de mensuração e mesmo os nossos pensamentos perdem toda a limitação a ponto de o nosso juízo sobre o todo ter que se reduzir a admiração muda, mas por isso mesmo tanto mais persuadida. Por toda a parte vemos uma cadeia de efeitos e causas, de fins e meios, de regularidade no surgir ou perecer, e na medida em que nada passou espontaneamente para o estado em que se encontra, aponta sempre adiante para uma outra coisa como sua causa que torna necessária exatamente a mesma perquirição ulterior. Deste modo, o universo inteiro teria que se afundar no abismo do nada caso não se admitisse algo que o sustentasse subsistindo originária e independentemente por si, e que como causa da sua origem ao mesmo tempo assegurasse a sua continuação. Quão grande devemos pensar essa causa suprema (em confronto com todas as coisas do mundo)? Não conhe-
651 cemos o mundo segundo todo o seu conteúdo; / menos ainda sabemos avaliar a sua grandeza pela comparação com tudo o que é possível. Já que para a causalidade necessitamos um ente último e supremo, então que coisa nos impede que, de acordo com o grau de perfeição, o ponhamos ao mesmo tempo *acima de toda outra coisa possível?* Podemos realizar isto facilmente, conquanto certamente só através do tênue contorno de um conceito abstrato, se representarmos toda a perfeição possível reunida nele como numa única substância. Tal conceito é favorável à exigência da nossa razão na economia dos princípios, não estando em si mesmo submetido a nenhuma contradição, e pela direção que uma tal idéia dá à ordem e finalidade, é compatível mesmo com a ampliação do uso da razão à experiência, em parte alguma, porém, decisivamente contrário a uma experiência.

Esta prova merece sempre ser citada com respeito. Trata-se da mais antiga, mais clara e mais conforme com a razão humana comum. Estimula o estudo da natureza do mesmo modo como ela mesma adquire desta a sua existência, e mediante a mesma recebe sempre nova força. Faz surgir fins e objetivos lá onde a nossa observação não os teria descoberto por si, e amplia o nosso conhecimento da natureza mediante o fio condutor de uma unidade peculiar cujo princípio se encontra fora da natureza. Por sua vez, estes conhecimentos atuam sobre a sua causa, a saber, sobre a / idéia que a ocasiona, e aumentam a fé num autor 652
supremo até uma convicção irresistível.

Em virtude disso, seria não só desconsolador, mas também totalmente inútil querer subtrair algo do bom nome dessa prova. Elevada incessantemente por argumentos tão vigorosos e sempre crescentes sob suas mãos, conquanto se trate só de argumentos empíricos, a razão não pode ser oprimida por nenhuma dúvida de uma especulação abstrata e sutil a ponto de ser arrancada, como que de um sonho, daquela elucubradora indecisão mediante um olhar que lança sobre as maravilhas da natureza e da majestade do sistema do mundo, para de magnitude em magnitude elevar-se até a magnitude suprema e de condicionado a condição, até o autor supremo e incondicionado.

Todavia, embora não tenhamos objeção alguma contra a racionalidade e utilidade desse procedimento, mas tenhamos antes motivo para recomendá-lo e incentivá-lo, apesar disso não podemos permitir que esse tipo de prova reivindique certeza apodítica e um aplauso que não precisa absolutamente de qualquer favor ou apoio estranho. E moderar a linguagem dogmática de um sofista que zomba do tom de sobriedade e discrição de uma fé, suficiente para a tranquilidade embora não ordene uma submissão incondicional, não pode de modo algum prejudicar a / boa causa. Afirmo, portanto, que a prova físico-teológica jamais 653
pode demonstrar sozinha a existência de um ente supremo, mas tem que deixar sempre para a prova ontológica (à qual serve só como introdução) a tarefa de completar essa deficiência; por conseguinte, afirmo que a prova ontológica continua contendo o *único argumento possível* (contanto que apenas uma prova especulativa tenha lugar) que nenhuma razão humana pode passar por alto.

Os principais momentos da referida prova físico-teológica são os seguintes: 1) Por toda a parte no mundo encontram-se sinais claros de uma ordem segundo um propósito determinado realizada com grande sabedoria, e dentro de um todo tanto com indescritível multiplicidade de conteúdo quanto também ilimitadamente grande na extensão. 2) Esta ordem finalista é completamente estranha às coisas do mundo e lhes inere só de modo contingente; isto é, a natureza de coisas diversas não poderia, com a reunião de meios tão diversos, concordar espontaneamente com fins últimos determinados se estes não tivessem sido escolhidos e dispostos para tal de modo bem apropriado por um princípio racional ordenador segundo idéias a eles subjacentes. 3) Logo, existe uma causa sublime e sábia (ou mais de uma) que tem que ser a causa do mundo não simplesmente como uma natureza onipotente que opere cegamente mediante a *fecundidade*, mas como uma inteligência que atue mediante a *liberdade*. 4) A unidade desta causa pode ser inferida

654 com certeza, no tocante àquilo / até onde alcança a nossa observação, a partir da unidade da referência recíproca das partes do mundo enquanto membros de um edifício construído com arte, e além deste campo inferida só com probabilidade segundo todos os princípios da analogia.

Sem pretender aqui chicanear a razão natural sobre a sua inferência, que a partir da analogia de alguns produtos naturais com a arte humana — ao violentar a natureza e a constranger a não proceder segundo os seus fins, mas a se ajustar aos nossos (em virtude da semelhança de certos produtos naturais com casas, navios, relógios) — conclui que à natureza subjaz uma tal causalidade, a saber, entendimento e vontade, quando a razão deriva a possibilidade interna da natureza livremente operante (a qual torna pela primeira vez possível toda a arte e talvez mesmo a própria razão) de uma outra arte ainda, que é, todavia, sobre-humana. Embora este modo de inferir não possa talvez resistir à crítica transcendental mais severa, temos que confessar que, se quisermos uma vez indicar uma causa, não poderemos proceder de modo mais seguro do que em analogia com tais produtos conformes a um fim, que são os únicos dos quais conhecemos inteiramente as causas e os efeitos. A razão não poderia justificar-se perante si própria se da causalidade que ela conhece quisesse passar a obscuras e indemonstráveis razões explicativas que não conhece.

De acordo com essa inferência, a finalidade e a harmonia de tantas obras
655 naturais teriam simplesmente que provar a contin / gência da forma, mas não a da matéria, isto é, da substância no mundo. Para provar isto, de fato, requerer-se-ia ainda poder provar que as coisas do mundo seriam em si mesmas incapazes de uma tal ordem e de um tal acordo segundo leis naturais se mesmo *segundo a sua substância* não fossem o produto de uma sabedoria suprema. Para este fim requerer-se-iam, contudo, argumentos totalmente diversos daqueles baseados na analogia com a arte humana. Portanto, a prova poderia no máximo evidenciar um *arquiteto no mundo* que seria sempre bastante limitado pela plasmabilidade da matéria por ele elaborada, mas não um *criador do mundo* a cuja idéia tudo está subordinado. Isto não é nem de longe suficiente para o grande objetivo que se tem diante dos olhos, a saber, de provar a existência de um ente originário totalmente suficiente. Se quiséssemos provar a contingência da própria matéria, teríamos que nos refugiar num argumento transcendental, o que, porém, teve precisamente que ser evitado aqui.

A inferência parte, pois, da ordem e finalidade tão completamente observáveis no mundo, como uma organização inteiramente contingente, até a existência de uma causa *proporcionada às mesmas*. Todavia, o conceito dessa causa tem que nos dar a conhecer algo totalmente *determinado* a respeito dela, não podendo por isso ser outro senão o conceito de um ente que, como um ente totalmente
656 suficiente, possua todo o poder, toda a sabedoria, etc., numa palavra / toda a perfeição. Com efeito, os predicados de poder e excelência *grandíssimos*, admiráveis e incomensuráveis, não fornecem absolutamente conceito determinado algum e propriamente não dizem o que seja a coisa em si mesma, mas são apenas representações de relação sobre a magnitude do objeto que o observador (do

mundo) compara consigo mesmo e com a sua própria capacidade de compreensão, e que se tornam igualmente enaltecedores quer se aumente o objeto, quer com relação ao mesmo se torne menor o sujeito que observa. Onde se trata da magnitude (da perfeição) de uma coisa em geral, não há nenhum conceito determinado senão aquele que compreende toda a perfeição possível, e somente o todo (omnitudo) da realidade é determinado completamente no conceito.

Ora, quero esperar que ninguém presuma compreender a relação da magnitude do mundo por ele observada (tanto segundo a extensão como segundo o conteúdo) com a onipotência, da ordem do mundo com a sabedoria suprema, da unidade do mundo com a unidade absoluta do autor, etc. Logo, a físico-teologia não pode fornecer nenhum conceito determinado da causa suprema do mundo e por isso não pode ser suficiente para um princípio da Teologia, que, por sua vez, deve constituir o fundamento da religião.

O passo à totalidade absoluta é inteiramente impossível por via empírica. Na prova físico-teológica, não obstante, é dado. Que / meio é, pois, utilizado 657
para saltar por sobre um tão largo abismo?

Depois que se atingiu a admirar a magnitude da sabedoria, do poder, etc., do autor do mundo, e que não se pode ir adiante, abandona-se de uma vez por todas esse argumento conduzido por fundamentos demonstrativos empíricos e parte-se para a contingência do mundo logo de início inferida a partir da ordem e finalidade do mesmo. Somente desta contingência se passa, pois, unicamente mediante conceitos transcendentais, à existência de um ente absolutamente necessário, e do conceito da necessidade absoluta da causa primeira ao conceito completamente determinado ou determinante da mesma existência, a saber, de uma realidade que tudo compreende. Logo, a prova físico-teológica estacionou em seu empreendimento, nesse embaraço saltou de repente para a prova cosmológica e assim, visto que esta é só uma prova ontológica camuflada, realizou efetivamente o seu objetivo meramente através da razão pura, se bem que tenha inicialmente negado toda a afinidade com esta e tenha exposto tudo com base em provas óbvias a partir da experiência.

Os físicos-teólogos não têm por isso motivo para comportar-se tão desdenhosamente diante do modo transcendental de provar e para olhá-lo do alto a baixo com arrogância de clarividentes conhecedores da natureza, como se se tratasse de uma teia de aranha tecida por elucubradores. Com efeito, se quisessem eles mesmos submeter-se a uma prova, após terem progredido um bom trecho sobre o / terreno da natureza e da experiência e de, não obstante, verem-se sempre 658
ainda tão distantes do objeto, que parece ser oposto à nossa razão, descobririam que repentinamente abandonam este terreno e transferem-se para o reino das simples possibilidades, onde esperam aproximar-vos, nas asas das idéias, daquilo que se subtraíra a toda a sua investigação empírica. Enfim, depois que com um salto tão poderoso supõem ter posto o pé sobre terreno firme, disseminam o conceito doravante determinado (a cuja posse chegaram sem saber como) sobre o campo inteiro da criação e elucidam pela experiência o ideal que era meramente um produto da razão pura, elucidação bastante pobre e inferior à dignidade do

seu objeto, sem, todavia, quererem confessar que chegaram a esse conhecimento ou pressuposto por um atalho diverso daquele da experiência.

Deste modo, portanto, à prova físico-teológica subjaz a cosmológica, a esta porém a prova ontológica da existência de um ente originário uno como ente supremo. E visto que fora desses três caminhos mais nenhum está aberto à razão especulativa, assim a prova ontológica a partir de meros conceitos puros da razão é a única possível, se pode considerar-se possível qualquer prova de uma proposição que se eleva a tal ponto acima de todo o uso empírico do entendimento.

659 / SEÇÃO SÉTIMA DO CAPÍTULO TERCEIRO

CRÍTICA DE TODA A TEOLOGIA A PARTIR DE PRINCÍPIOS ESPECULATIVOS DA RAZÃO

Se por Teologia entendo o conhecimento do ente originário, então é um conhecimento ou a partir da simples razão (teologia rationalis) ou da revelação (revelata). Ora, a primeira pensa o seu objeto ou simplesmente pela razão pura mediante meros conceitos transcendentais (ens originarium, realissimum, ens entium) e chama-se teologia *transcendental*, ou através de um conceito tomado emprestado da natureza (da nossa alma) como a inteligência suprema, e teria que se chamar teologia *natural*. Aquele que concede unicamente uma teologia transcendental é chamado *deísta;* aquele que além disso admite uma teologia natural é chamado *teísta*. O primeiro concede que podemos conhecer a existência de um ente originário quando muito pela simples razão, mas que o nosso conceito sobre ele é meramente transcendental, ou seja, somente enquanto conceito de um ente que possui toda a realidade, a qual, contudo, não pode ser determinada mais de perto. O segundo afirma que a razão é capaz de determinar mais de perto o objeto segundo a analogia com a natureza, ou seja, com um ente que mediante entendimento e liberdade contenha o fundamento originário de todas as outras coisas. Aquele, portanto, se representa por um tal objeto simplesmente
660 uma *causa do mundo* (permanecendo / irresolvido se através da necessidade da sua natureza ou através da liberdade), e este representa-se um criador do mundo.

A teologia transcendental é ou aquela que supõe derivar a existência de um ente originário a partir de uma experiência em geral (sem determinar mais de perto algo sobre o mundo ao qual esta pertence) e denomina-se *cosmoteologia*, ou aquela que crê conhecer a sua existência mediante simples conceitos sem o auxílio da menor experiência, e denomina-se *ontoteologia*.

A *teologia natural* infere as propriedades e a existência de um criador do mundo a partir da disposição da ordem e da unidade encontradas neste mundo, no qual têm que se admitir duas espécies de causalidade e a sua regra, a saber, natureza e liberdade. Por isso, ascende deste mundo até a inteligência suprema,

enquanto princípio ou de toda a ordem e perfeição natural ou de toda a ordem e perfeição moral. No primeiro caso denomina-se *físico-teologia*, no segundo, *teologia moral.*[87]

Visto que pelo conceito de Deus não se costuma entender simplesmente uma natureza eterna que opera cegamente como origem das coisas, mas sim um ente supremo que pelo entendimento / e pela liberdade deve ser o autor das coisas, 661
e visto ainda que unicamente este conceito nos interessa, poder-se-ia a rigor negar aos *deístas* toda a fé em Deus e conceder-lhes meramente a afirmação de um ente originário como causa suprema. Todavia, já que ninguém deve ser inculpado de querer negar algo pelo fato de não atrever-se a afirmá-lo, então é mais indulgente e justo dizer que o *deísta* crê num *Deus*, mas que o *teísta* crê num *Deus vivo* (summam intelligentiam). Agora queremos procurar as fontes possíveis de todas essas tentativas da razão.

Satisfaço-me aqui com explicar o conhecimento teórico como aquele pelo qual conheço *o que existe*, e o conhecimento prático por sua vez como aquele pelo qual me represento *o que deve existir*. De acordo com isto, o uso teórico da razão é aquele pelo qual conheço a priori (como necessário) que algo existe, e o uso prático, aquele pelo qual é conhecido a priori o que deve acontecer. Ora, se é indubitavelmente certo que algo existe ou deve existir, mas isto de modo apenas condicionado, então uma certa condição determinada pode ser tanto absolutamente necessária para isso quanto a mesma ser somente pressuposta como arbitrária e contingente. No primeiro caso, a condição é postulada (per thesin), no segundo suposta (per hipothesin). Visto que há leis práticas absolutamente necessárias (as morais) então / quando pressupõem qualquer existência como a 662
condição da possibilidade da sua força compromissante, tal existência tem que ser *postulada* pelo fato de o condicionado, do qual procede a inferência a essa condição determinada, ser ele mesmo conhecido a priori como absolutamente necessário. Mostraremos futuramente que as leis morais não só pressupõem a existência de um ente supremo, mas enquanto sob outro ponto de vista são absolutamente necessárias também com justiça postulam tal existência, embora claro que apenas praticamente. Por ora pomos de lado este modo de inferir.

Se se trata simplesmente daquilo que existe (não daquilo que deve ser), então o condicionado que nos é dado na experiência é sempre pensado também como contingente. Em tal caso, a condição pertencente a ele não pode ser conhecida como absolutamente necessária, mas serve apenas como um pressuposto relativamente necessário ou antes requerido para o conhecimento racional do condicionado, sendo, todavia, em si mesmo e a priori, arbitrário. Logo, se a necessidade absoluta de uma coisa devesse ser conhecida teoricamente, isto poderia acontecer unicamente a partir de conceitos a priori, mas jamais como uma causa com referência a uma existência dada pela experiência.

Um conhecimento teórico é *especulativo* se se refere a um objeto, ou ao

87. Não moral teológica, pois esta contém leis morais que *pressupõem* a existência de um governante supremo do mundo, ao passo que a teologia moral é uma convicção sobre a existência de um ente supremo, convicção que *se funda* sobre leis morais.

663 conceito de um objeto, que não se pode atingir em nenhuma / experiência. Contrapõe-se ao *conhecimento natural*, que não se refere a nenhum outro objeto ou predicado do mesmo além dos que podem ser dados numa experiência possível.

O princípio pelo qual daquilo que acontece (o empiricamente contingente) como efeito infere-se uma causa, é um princípio do conhecimento natural, mas não do especulativo. Com efeito, se se abstrai de um tal princípio enquanto contém a condição da experiência possível em geral, e se ao se abandonar todo o empírico se quer afirmá-lo acerca do contingente em geral, então não resta a mínima justificação para uma tal proposição sintética para daí depreender como, de algo que existe, posso passar a algo totalmente diferente dele (chamado causa); antes, em tal uso meramente especulativo tanto o conceito de causa quanto o de contingente perdem toda a significação cuja realidade objetiva pode ser compreendida in concreto.

Ora, se da existência das *coisas* no mundo infere-se a sua causa, então este procedimento pertence ao uso *especulativo* e não ao uso natural da razão; este último, com efeito, não refere a uma causa qualquer as próprias coisas, mas só aquilo que *acontece*, logo os seus estados enquanto empiricamente contingentes, ao passo que a própria substância (a matéria) ser contingente em sua existên-
664 cia teria que ser um conhecimento meramente especulativo da / razão. Se por outro lado se tratasse apenas da forma do mundo, do modo da sua ligação e da sua variação e se eu, contudo, quisesse inferir daí uma causa que fosse totalmente distinta do mundo, então este seria novamente um juízo da razão meramente especulativa, pois o objeto de que se trata aqui não é absolutamente o de uma experiência possível. Mas em tal caso o princípio da causalidade, que só vale no campo das experiências e fora dele não possui nenhum uso nem mesmo uma significação, desviar-se-ia totalmente da sua destinação.

Ora, afirmo que todas as tentativas de um uso meramente especulativo da razão na Teologia, são totalmente infecundas e, pela sua natureza íntima, nulas e vãs; que, porém, os princípios do seu uso natural de modo algum levam a uma Teologia, conseqüentemente, se não se põem como fundamento princípios morais ou não se os usa como fio condutor, não pode haver em parte alguma uma teologia da razão. Com efeito, todos os princípios sintéticos do entendimento concernem a um uso imanente, ao passo que o conhecimento de um ente supremo requer um uso transcendente dos mesmos, para o qual o nosso entendimento não está absolutamente equipado. Se a lei empiricamente válida de causalidade devesse conduzir ao ente originário, então este teria que copertencer à cadeia dos objetos da experiência; em tal caso, porém, seria por sua vez condicionado
665 tal como todos os fenômenos. Se além disso / se permitisse saltar para além dos limites da experiência mediante a lei dinâmica da referência dos efeitos às suas causas, que conceito poderia nos ser proporcionado por um tal procedimento? Nem de longe um conceito de um ente supremo, pois a experiência jamais nos apresenta o maior de todos os seus efeitos possíveis (que deve dar testemunho da sua causa). Se apenas para não deixar nenhum lugar vazio em nossa razão nos for permitido preencher essa deficiência de determinação plena mediante uma

simples idéia da perfeição suprema e da necessidade originária, então isso pode na verdade ser concedido com um favor, mas não exigido a partir do direito de uma prova irresistível. Portanto, ao conectar especulação com intuição a prova físico-teológica poderia talvez dar ênfase a outras provas (caso sejam obteníveis); mas por si mesma prepara o entendimento para o conhecimento teológico, dando-lhe uma direção reta e natural para tanto, mas *sozinha* não pode completar a sua tarefa.

Disso resulta claro que as questões transcendentais permitem só respostas transcendentais, isto é, a partir de puros conceitos a priori sem a mínima interferência empírica. O problema é aqui evidentemente sintético, e requer uma ampliação do nosso conhecimento para além de todos os limites da experiência, a saber, até a existência de um ente que deve corres / ponder à nossa simples idéia, à 660
qual nenhuma experiência pode igualar-se. Ora, de acordo com as nossas demonstrações precedentes, todo o conhecimento sintético a priori é possível só enquanto expressa as condições formais de uma experiência possível, e todos os princípios possuem por isso apenas validade imanente, isto é, referem-se unicamente a objetos do conhecimento empírico ou fenômenos. Logo, tampouco se consegue algum resultado mediante o procedimento transcendental com vistas à teologia de uma razão meramente especulativa.

Se, a se deixar roubar a persuasão do peso dos argumentos usados por tão longo tempo, se preferisse pôr em dúvida todas as provas precedentes da Analítica, não se poderia, contudo, esquivar-se de satisfazer a exortação de eu exigir que se deveria pelo menos justificar como e mediante que iluminação alguém se atreve a sobrevoar toda a experiência possível com a força de simples idéias. Eu pediria que me poupassem de novas provas ou da melhoria de provas antigas. De fato, se bem que aqui não haja muito a escolher na medida em que afinal todas as provas meramente especulativas desembocam numa única de caráter ontológico, e que eu não precise pois recear ser particularmente molestado pela fecundidade dos defensores dogmáticos daquela razão isenta dos sentidos; se bem que de mais a mais, mesmo sem considerar-me por isso muito combativo, eu não recuse / o desafio de descobrir o sofisma em toda a tentativa desse tipo, 667
para destarte frustrar a sua presunção: jamais se suprimirá inteiramente a esperança de melhor sorte por parte daqueles que foram uma vez acostumados a persuasões dogmáticas. Por isso atenho-me à única exigência justa, ou seja, que se justifique universalmente e a partir da natureza do entendimento humano, junto com todas as demais fontes de conhecimento como se quer iniciar a ampliar absolutamente a priori o seu conhecimento e estendê-lo até o ponto inatingido por qualquer experiência possível, e, portanto, por nenhum meio capaz de assegurar a realidade objetiva a qualquer um dos conceitos ideados por nós mesmos. Seja de que modo o entendimento possa ter chegado a esse conceito, a existência de seu objeto não pode ser encontrada analiticamente nele, pois o conhecimento da *existência* do objeto consiste exatamente no fato de este ser em si mesmo posto *fora do pensamento*. Entretanto, é inteiramente impossível partir espontaneamente de um conceito e, sem que se siga a conexão empírica (pela qual são

sempre dados unicamente fenômenos), chegar ao descobrimento de novos objetos e de entes sobrenaturais.

No entanto, se bem que no seu uso meramente especulativo a razão nem de longe baste para esse tão grande objetivo, a saber, alcançar a existência de
668 um ente supremo, possui, não obstante, muito grande / proveito *corrigindo* o conhecimento de uma tal existência no caso em que pudesse ser haurido de algum outro lugar, fazendo-o concordar consigo mesmo e com todo o propósito inteligível e purificando-o de tudo o que pudesse ser contrário ao conceito de um ente originário e de toda a mistura de limitações empíricas.

Portanto, apesar de toda a sua deficiência a teologia transcendental conserva um importante uso negativo, e é uma constante censura da nossa razão, quando essa se ocupa simplesmente com idéias puras, que precisamente por isso não admitem outro critério além do transcendental. Com efeito, se a *pressuposição* de um ente supremo e totalmente suficiente, enquanto inteligência suprema, uma vez afirmasse a sua validade sem réplica desde um outro ponto de vista, talvez prático, então seria da maior importância determinar exatamente o aspecto transcendental desse conceito enquanto conceito de um ente necessário e realíssimo, bem como remover o que é contrário à realidade mais elevada e o que pertence ao simples fenômeno (ao antropomorfismo em sentido mais amplo) e ao mesmo tempo tirar do caminho todas as asserções contrapostas a tal conceito, quer sejam ora *ateístas*, ora *deístas*, ora *antropomorfistas*. Numa tal abordagem crítica, tudo isto é muito fácil, na medida em que as mesmas razões, pelas quais é posta diante dos olhos a incapacidade da razão humana com respeito à afirmação da
669 existência de semelhante / ente, necessariamente bastam também para provar a inutilidade de qualquer contra-afirmação. Pois de onde pode alguém querer extrair, mediante a especulação pura da razão, o conhecimento de que não há um ente supremo como fundamento originário de tudo, ou de que não lhe inere nenhuma das propriedades que pelas suas conseqüências nos representamos como análogas às realidades dinâmicas de um ente pensante, ou, em último caso, de que elas teriam também que estar submetidas a todas as limitações que a sensibilidade impõe às inteligências por nós conhecidas através da experiência?

Para o uso meramente especulativo da razão, portanto, o ente supremo permanece um simples *ideal*, embora *sem defeitos*, um conceito que conclui e coroa o inteiro conhecimento humano e cuja realidade objetiva por essa via não pode na verdade ser provada, mas tampouco refutada. Se além disso houver uma teologia moral capaz de completar essa deficiência, então a precedente e meramente problemática teologia transcendental provará a sua imprescindibilidade através da determinação do seu conceito e da censura incessante de uma razão com freqüência suficiente enganada pela sensibilidade, e nem sempre concorde com as suas idéias. A necessidade, a infinitude, a unidade, a existência fora do mundo (não como alma do mundo), a eternidade, sem condições do tempo, onipresença
670 sem condições / do espaço, a onipotência, etc., são puros predicados transcendentais. Por isso, o conceito purificado dos mesmos que toda teologia tanto necessita, só pode ser tirado da teologia transcendental.

APÊNDICE À DIALÉTICA TRANSCENDENTAL

Do uso regulativo das idéias da razão pura

O ponto de partida de todas as tentativas dialéticas da razão pura não somente confirma o que já provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todas as nossas inferências que querem conduzir-nos para além do campo da experiência possível são enganosas e infundadas, mas nos ensina ao mesmo tempo a peculiaridade de que a razão humana possui uma propensão natural a ultrapassar esses limites e de que as idéias transcendentais lhe são exatamente tão naturais quanto as categorias ao entendimento, se bem que com a diferença de que, enquanto as últimas levam à verdade, isto é, à concordância de nossos conceitos com o objeto, as primeiras produzem uma simples mas irresistível ilusão, cujo engano não se pode impedir nem através da mais aguda crítica.

Tudo o que se funda na natureza das nossas forças tem que ser adequado a um fim e concordar com o correto uso dessas forças, contanto que queiramos impedir um certo / equívoco e descobrir a sua direção verdadeira e própria. Por- 671
tanto, tudo faz crer que as idéias transcendentais tenham a sua utilidade e, por conseguinte, um uso *imanente*, se bem que possam ter uma aplicação transcendente e justamente por isso ser enganosas quando a sua significação é ignorada e elas são tomadas por conceitos de coisas reais. Com efeito, jamais as idéias mesmas, mas simplesmente o seu uso pode ser *sobrevoante* (transcendente) ou *doméstico* (imanente) com respeito a toda experiência possível, de acordo com a direção que se dê a tais idéias, quer orientando-as diretamente para um objeto pretensamente correspondente a elas ou orientando-as só para o uso do entendimento em geral com vistas aos objetos com que tem a ver. E todos os erros da sub-repção devem ser atribuídos sempre a uma deficiência da capacidade de julgar, jamais, porém, ao entendimento ou à razão.

A razão jamais se refere diretamente a um objeto, mas unicamente ao entendimento e através dele ao seu próprio uso empírico; portanto, não *produz* conceitos (de objetos), mas apenas os *ordena* e dá-lhes aquela unidade que podem ter na sua máxima extensão possível, isto é, com referência à totalidade das séries, a qual não é absolutamente considerada pelo entendimento, que se ocupa só com a conexão *pela qual* por toda a parte as *séries* das condições *são produzidas* segundo conceitos. Logo, a razão propriamente tem / por objeto só o entendimen- 672
to e o seu emprego adequado; e assim como o entendimento reúne o múltiplo no objeto mediante conceitos, a razão por sua vez reúne o múltiplo dos conceitos mediante idéias ao pôr uma certa unidade coletiva como objetivo das ações do entendimento, que do contrário só se ocupam com uma unidade distributiva.

Por isso, afirmo que as idéias transcendentais jamais possuem um uso constitutivo de maneira que através delas sejam dados conceitos de certos objetos. No caso em que forem compreendidas desse modo, não passarão de simples conceitos racionalizantes (dialéticos). Ao contrário, possuem um uso excelente e imprescindivelmente necessário, ou seja, o uso regulativo que consiste em dirigir

o entendimento para um determinado objetivo com vistas ao qual as linhas de orientação de todas as suas regras confluem para um único ponto. Embora na verdade seja apenas uma idéia (focus imaginarius), isto é, um ponto do qual realmente não partem os conceitos de entendimento na medida em que se situa totalmente fora dos limites da experiência possível, no entanto ele serve para propiciar a tais conceitos a máxima unidade ao lado da máxima extensão. Disso, é verdade, surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontre fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da superfície do espelho). Todavia, esta ilusão (cujo efeito ludibriador é perfeitamente evitável) será,
673 não obstante, absoluta / mente necessária se além dos objetos que estão diante dos nossos olhos também quisermos ao mesmo tempo ver aqueles que se situam longe às nossas costas, isto é, em nosso caso quando quisermos exercitar o entendimento para além de toda experiência dada (enquanto parte de toda experiência possível), por conseguinte, com vista também à sua extrema e máxima ampliação possível.

Se temos presentes os conhecimentos de nosso entendimento em todo o seu âmbito, então descobrimos que aquilo de que a razão dispõe de modo totalmente peculiar, e que procura realizar, é o *sistemático* do conhecimento, isto é, sua interconexão a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a saber, da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e a sua relação com as demais. Tal idéia postula por isso uma unidade completa do conhecimento do entendimento; graças a essa unidade, o conhecimento não se torna simplesmente um agregado contingente, mas um sistema interconectado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que essa idéia seja um conceito do objeto, mas sim da unidade perfeita desses conceitos na medida em que esta serve de regra ao entendimento. Tais conceitos da razão não são formados a partir da natureza, antes nós interrogamos a natureza segundo essas idéias e consideramos o nosso conhecimento defeituoso enquan-
674 to / não lhes for adequado. Confessa-se que dificilmente se encontra uma *terra pura*, uma *água pura*, um *ar puro*. Apesar disso, tem-se necessidade dos conceitos respectivos (cuja pureza, todavia, possui a sua origem somente na razão) para determinar convenientemente a participação que cada uma dessas causas naturais possui no fenômeno. E deste modo reduz-se enfim todas as matérias à terra (por assim dizer, o simples peso), sais e substâncias combustíveis (enquanto força), à água e ao ar como veículos (por assim dizer, máquinas mediante as quais as anteriores operam), para segundo um mecanismo explicar as interações químicas das matérias entre si. Com efeito, conquanto em realidade não nos expressemos deste modo, uma tal influência da razão sobre as divisões dos pesquisadores da natureza pode ser muito facilmente descoberta.

Se a razão é uma faculdade de derivar o particular do universal, então ou o universal é já *em si certo* e dado, e em tal caso requer somente *capacidade de julgar* para a subsunção, e o particular é necessariamente determinado através

da mesma. Chamo a este de uso apodítico da razão. Ou, num segundo caso, o universal é admitido só *problematicamente* e é uma simples idéia, o particular é então certo, mas a universalidade da regra para esta conseqüência é ainda um problema; 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- 675
se-á a universalidade da regra e desta inferir-se-ão ulteriormente também todos os casos que em si mesmos não são dados. Chamo a este de uso hipotético da razão.

O uso hipotético da razão a partir de idéias subjacentes como conceitos problemáticos não é propriamente *constitutivo*, ou seja, disposto de modo tal que, ao se querer julgar com todo o rigor, a verdade resulte da regra universal admitida como hipótese. Com efeito, como se pode querer conhecer todas as consequências possíveis que, ao resultarem do mesmo princípio admitido, provem a universalidade desse princípio? Este uso é, pois, apenas regulativo para, na medida do possível, trazer unidade aos conhecimentos particulares e assim levar a regra a se aproximar da universalidade.

O uso hipotético da razão refere-se, portanto, à unidade sistemática dos conhecimentos do entendimento, e esta é por sua vez *a pedra de toque da verdade das regras*. Inversamente, a unidade sistemática (enquanto simples idéia) é unicamente uma unidade *projetada* que precisa ser considerada em si não como dada, mas só como problema; serve, todavia, para encontrar um princípio para o múltiplo e para o uso particular do entendimento, e para mediante tal principium dirigir este uso e torná-lo interconectado mesmo com respeito aos casos que não são dados.

/ Disso, contudo, resulta evidente que a unidade sistemática ou racional 676
do conhecimento variado do entendimento é só um princípio *lógico* visando, nos casos em que o entendimento sozinho não chega a estabelecer regras, ajudá-lo com idéias e ao mesmo tempo conseguir, para a diversidade das suas regras, unidade (sistemática) sob um princípio e assim também coesão, na medida em que factível. Todavia, se o modo de ser dos objetos ou a natureza do entendimento que os conhece como tais são em si mesmos destinados à unidade sistemática, e se em certa medida esta pode ser postulada a priori mesmo sem tomar em consideração um tal interesse da razão, de maneira a se poder dizer que todos os conhecimentos possíveis do entendimento (entre eles os empíricos) possuem unidade da razão e estão sob princípios comuns dos quais podem ser derivados sem levar em conta sua diversidade, então isto seria um princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática necessária não só subjetiva e logicamente, enquanto método, mas também objetivamente.

Queremos ilustrar isso com um caso de uso da razão. Entre as diversas espécies de unidade segundo conceitos do entendimento, inclui-se também a da causalidade de uma substância, denominada força. Num primeiro contato com uma substância, os seus diversos fenômenos mostram uma tal heterogeneidade que, em consequência disso, tem que se admitir inicialmente nela quase tantas

677 forças quantos efeitos se apresentam, como, por exemplo, na / mente do homem a sensação, a consciência, a imaginação, a recordação, o humor, a capacidade de distinguir, o prazer, o desejo, etc. De início, uma máxima lógica ordena que se diminua o quanto for possível essa aparente diversidade, descobrindo mediante comparação a identidade oculta e examinando a questão se imaginação e consciência não estão ligadas, se recordação, humor e capacidade de distinguir não são talvez e propriamente entendimento e razão. A idéia de uma *força fundamental*, cuja existência a Lógica de modo algum pode descobrir, é pelo menos o problema de uma representação sistemática da multiplicidade das forças. O princípio lógico da razão requer realizar tanto quanto possível esta unidade; e quanto mais os fenômenos de uma ou outra força forem encontrados como idênticos entre si, tanto mais provavelmente nada mais constituirão que expressões diversas de uma e mesma força, que (comparativamente) pode denominar-se sua *força fundamental*. Do mesmo modo proceder-se-á com as forças restantes.

As forças fundamentais comparativas, por sua vez, têm que ser confrontadas entre si para, mediante o descobrimento da sua unidade, aproximá-las de uma única força fundamental radical, isto é, absoluta. Esta unidade da razão é, todavia, simplesmente hipotética. Não se afirma que uma tal unidade tem que ser encontrada de fato, mas que se tem que a procurar em benefício da razão,
678 ou seja, para erigir certos princípios para as diversas regras / que a experiência nos fornece, e onde factível introduzir deste modo uma unidade sistemática no conhecimento.

Todavia, se se presta atenção ao uso transcendental do entendimento, mostra-se que essa idéia de uma força fundamental em geral está destinada ao uso hipotético não meramente como problema, mas pretende ter uma realidade objetiva pela qual é postulada a unidade sistemática das diversas forças de uma substância e é estabelecido um princípio apodítico da razão. Com efeito, sem que tenhamos uma só vez tentado encontrar a unidade das várias forças e descobrir até quando, após todas as tentativas, falhamos em descobri-la, pressupomos, não obstante, que deve ser possível encontrar uma tal unidade; isso dá-se não unicamente em virtude da unidade da substância tal como no caso indicado, mas mesmo onde são encontrados vários casos embora em certo grau congêneres, tal como na matéria em geral a razão pressupõe uma unidade sistemática de forças diversas, uma vez que leis particulares da natureza estão sob leis mais gerais e que a economia de princípios torna-se simplesmente não um princípio econômico da razão, mas lei interna da natureza.

De fato, tampouco se pode compreender como poderia existir um princípio lógico da unidade racional das regras se não se pressupusesse um princípio transcendental mediante o qual uma tal unidade sistemática fosse admitida a priori
679 como necessária e como inerente aos próprios / objetos. Com efeito, com que direito a razão no seu uso lógico poderia pretender tratar como uma unidade meramente dissimulada a multiplicidade das forças que a natureza nos dá a conhecer e como poderia na medida do possível pretender derivar tal unidade de alguma força fundamental qualquer se fosse livre para admitir como igualmente

possível que todas as forças sejam heterogêneas e que a unidade sistemática da sua derivação não seja conforme a natureza? Em tal caso, de fato, a razão procederia diretamente contra a sua própria destinação, propondo-se como objetivo uma idéia que contradiz totalmente a constituição da natureza. E nem se pode dizer que a razão tenha antecipadamente abstraído, segundo os próprios princípios, essa unidade da constituição contingente da natureza. Com efeito, a lei da razão pela qual procura tal unidade é necessária, pois sem essa lei não teríamos absolutamente razão alguma, sem esta, porém, nenhum uso interconectado do entendimento e, na falta deste, nenhum sinal suficientemente característico da verdade empírica; é com respeito a este último, portanto, que temos que pressupor a unidade sistemática da natureza como objetivamente válida e necessária.

Encontramos ainda esse pressuposto transcendental admiravelmente oculto nos princípios dos filósofos, conquanto nem sempre o tenham reconhecido ou confessado para si mesmos. Que toda a multiplicidade de coisas singulares não exclui a identidade da *espécie;* que as várias espécies têm que ser consideradas apenas / diferentes determinações de poucos *gêneros*, estes, porém, como determi- 680
nações de *estirpes* ainda mais altas; que, pois, se tem que procurar uma certa unidade sistemática de todos os conceitos empíricos possíveis na medida em que podem ser derivados de conceitos mais altos e mais gerais; eis uma regra escolástica ou um princípio lógico sem o qual não ocorreria uso algum da razão, pois só podemos concluir do geral ao particular na medida em que forem tomadas como fundamento propriedades universais das coisas sob as quais estejam as particulares.

Mas que também na natureza se encontre um tal acordo é pressuposto pelos filósofos na conhecida regra escolástica de que os começos (princípios) não devem ser multiplicados sem necessidade (entia praeter necessitatem non esse multiplicanda). Com isso se diz que a própria natureza das coisas oferece o material para a unidade da razão, e que a aparente variedade infinita não deveria nos impedir de supor através dela uma unidade das propriedades fundamentais, das quais a multiplicidade pode ser derivada apenas mediante uma determinação sempre maior. Se bem que uma simples idéia, essa unidade foi em todos os tempos perseguida com tanto empenho que antes se encontrou motivo para moderar o desejo dela que para estimulá-lo. Já era muito que os químicos pudessem reduzir todos os sais a dois gêneros principais: ácidos e alcalinos; tentam até encarar essa diferença simplesmente como uma variedade / ou uma manifestação diversa 681
de uma e mesma matéria-prima. Procurou-se reduzir as diversas espécies de terra (a matéria das pedras e inclusive dos metais) gradualmente a três e finalmente a duas espécies; contudo, não satisfeitos com isso, os químicos não podem livrar-se do pensamento de supor um único gênero atrás dessa variedade ou, antes, de supor um princípio comum para ela e para os sais. Poder-se-ia talvez crer que este seja um expediente simplesmente econômico da razão para poupar todo o esforço possível, e uma tentativa hipotética que, se tiver êxito, através dessa unidade fornece probabilidade ao fundamento explicativo pressuposto. Todavia, um objetivo egoísta como esse pode facilmente distinguir-se da idéia segundo

a qual todo mundo pressupõe que tal unidade da razão concorde com a própria natureza, e que a razão em tal caso não esmole, mas ordene, embora sem poder determinar os limites dessa unidade.

Se entre os fenômenos que se nos oferecem houvesse uma tão grande diversidade não quanto à força (pois com respeito a esta podem ser semelhantes entre si), mas quanto ao conteúdo, isto é, à multiplicidade de entes existentes, que nem o mais agudo entendimento humano pudesse mediante comparação de um com o outro encontrar a menor semelhança (um caso que bem pode ser pensado),
682 então não haveria absolutamente a lei lógica dos gêneros nem haveria / sequer um conceito de gênero ou qualquer conceito universal, nem mesmo um entendimento que unicamente tem a ver com esses conceitos. Logo, se deve ser aplicado à natureza (pela qual entendo aqui só os objetos que nos são dados), o princípio lógico dos gêneros pressupõe um princípio transcendental. De acordo com um tal princípio, o múltiplo de uma experiência possível pressupõe necessariamente a homogeneidade (embora não possamos determinar a priori o seu grau), pois sem esta não seria possível conceito empírico algum, por conseguinte, nenhuma experiência.

Ao princípio lógico dos gêneros que postula a identidade contrapõe-se um outro, a saber, o das *espécies*, que requer multiplicidade e diversidade das coisas sem levar em conta sua concordância sob o mesmo gênero, e que prescreve ao entendimento não prestar atenção menor a um do que a outro. Este princípio (da perspicácia ou da faculdade de distinguir) limita muito a leviandade do primeiro (do espírito), e a razão manifesta aqui um duplo interesse conflitante um com o outro, ou seja, por um lado o interesse da *extensão* (da universalidade) com respeito aos gêneros, por outro o do *conteúdo* (da determinidade) com vista à multiplicidade das espécies, pois no primeiro caso o entendimento pensa muitas coisas sob os seus conceitos, mas no segundo ainda mais coisas *nos mesmos*.
683 A mesma duplicidade se externa / no modo de pensar muito diferente dos pesquisadores da natureza, alguns dos quais (que são sobretudo especulativos), por assim dizer, adversos à heterogeneidade, tendem sempre à unidade da espécie; os outros (que são sobretudo cérebros empíricos) procuram incessantemente dividir a natureza a um tal grau de multiplicidade que quase se tem que abandonar a esperança de julgar os seus fenômenos segundo princípios universais.

A este último modo de pensar subjaz também evidentemente um princípio lógico, que tem por objetivo a completude sistemática de todos os conhecimentos quando eu, partindo do gênero, desço ao múltiplo que possa estar contido sob o mesmo e deste modo procuro dar ao sistema extensão, como no primeiro caso simplicidade quando me elevo ao gênero. Com efeito, nem a partir da esfera do conceito que designa um gênero, nem a partir da esfera do espaço que pode receber uma matéria, é possível depreender até onde pode ir a divisão da mesma. Por isso, todo o *gênero* requer diversas *espécies*, a espécie por sua vez requer diversas *subespécies;* e visto que nenhuma destas se realiza sem que por sua vez tivesse uma outra esfera (extensão como conceptus communis), assim em toda sua ampliação a razão exige que nenhuma espécie seja em si mesma encara-

da como a íntima. Com efeito, já que a espécie é sempre um conceito que contém só aquilo que é comum a coisas diferentes, o conceito não pode ser determinado completamente e nem, pois, / referir-se antes de tudo a um indivíduo, conseqüen- 684
temente tem sempre que conter sob si outros conceitos, isto é, subespécies. Esta lei da especificação poderia ser expressa do seguinte modo: entium varietates non temere esse minuendas.[88]

Todavia se vê facilmente que também esta lei lógica não teria sentido e aplicação se não subjazesse uma *lei* transcendental *da especificação*. Tal lei em verdade não requer uma *infinitude* real com respeito às diversidades das coisas que possam tornar-se objetos nossos; para tanto, efetivamente, não dá lugar o princípio lógico que afirma unicamente a *indeterminidade* da esfera lógica com respeito à divisão possível; não obstante tal lei, impõe ao entendimento a tarefa de procurar subespécies sob cada espécie que nos aparece e diversidades menores para cada diversidade. Com efeito, se não houvesse conceitos inferiores, não haveria tampouco superiores. Ora, o entendimento conhece tudo só mediante conceitos; logo, na medida do alcance da divisão jamais conhece mediante a simples intuição, mas sempre reiteradamente mediante conceitos inferiores. Na sua determinação completa (possível somente pelo entendimento), o conhecimento dos fenômenos exige uma especificação incessantemente progressiva dos seus conceitos e uma progressão rumo a diversidades sempre ainda remanescentes, das quais se abstraiu no conceito de espécie e mais ainda no de gênero.

/ Tal lei da especificação tampouco pode ser tirada da experiência, pois 685
esta não pode fornecer perspectivas tão vastas. A especificação empírica detém-se logo na distinção do múltiplo, caso pela já precedente lei transcendental da especificação enquanto princípio da razão não tenha sido guiada a procurar essa distinção e a supô-la sempre de novo, mesmo que não se revele aos sentidos. Para descobrir que as terras absorventes são de diferentes espécies (terras calcárias e muriáticas), precisou-se de uma regra precedente da razão que impusesse ao entendimento a tarefa de procurar a diversidade ao mesmo tempo em que pressupusesse a natureza tão rica que levasse a supô-la. Pois nós possuímos entendimento apenas sob a pressuposição da diversidade na natureza, como sob a condição de que os objetos da mesma possuam em si homogeneidade, pois precisamente a multiplicidade daquilo que pode ser reunido sob um conceito perfaz o uso desse conceito e a ocupação do entendimento.

Portanto, a razão prepara o campo do entendimento, em primeiro lugar, mediante um princípio da *homogeneidade* de múltiplo sob gêneros superiores, em segundo lugar mediante um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores; e para completar a unidade sistemática, em terceiro lugar, acrescenta ainda uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, que ordena uma passagem contínua de cada / espécie a toda outra mediante um crescimento gradual 686
da diversidade. Podemos denominá-los princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. O último princípio surge da reunião dos dois primeiros depois que se completou a interconexão sistemática na idéia, tanto

[88] As variedades dos entes não devem ser diminuídas temerariamente. (N. dos T.)

no ascender a gêneros superiores quanto no descer a espécies inferiores. Com efeito, todas as multiplicidades são reciprocamente afins, pois são todas oriundas de um único gênero supremo mediante todos os graus da determinação ampliada.

Podemos representar sensivelmente a unidade sistemática sob os três princípios lógicos da seguinte maneira. Cada conceito pode ser considerado um ponto que desde o ponto de vista do observador tem o seu horizonte, ou seja, um conjunto de coisas que a partir desse ponto podem ser representadas e por assim dizer abarcadas. Dentro desse horizonte, tem que ser possível indicar um número infinito de pontos, cada um dos quais tenha por sua vez um campo visual mais restrito; isto é, segundo o princípio da especificação toda espécie contém subespécies, e o horizonte lógico consta só de horizontes menores (subespécies), mas não de pontos que não possuem extensão (indivíduos). No entanto, para horizontes diferentes, isto é, para gêneros determinados pelo mesmo tanto de conceitos, pode-se pensar o traçamento de um horizonte comum a partir do qual, como
687 de um centro, os horizontes podem ser todos abarcados, / e que é o gênero superior até que finalmente o gênero supremo seja o horizonte universal e verdadeiro, determinado desde o ponto de vista do conceito supremo e compreendendo sob si toda a multiplicidade, ou seja, os gêneros, as espécies e as subespécies.

A esse ponto de vista supremo sou conduzido pela lei da homogeneidade; a todos os inferiores e à sua máxima variedade, pela lei da especificação. Todavia, visto que deste modo não há nada vazio no inteiro âmbito de todos os conceitos possíveis e que fora dele nada pode ser encontrado, da pressuposição daquele campo visual universal e da sua divisão completa surge assim o mesmo princípio: non datur vacuum formarum; isto é, não há diferentes gêneros universais e primeiros que estejam por assim dizer isolados e separados entre si por um espaço intermediário vazio, mas todos os múltiplos gêneros são somente compartimentos de um único gênero supremo e universal. E desse princípio decorre a sua conseqüência imediata: datur continuum formarum; isto é, todas as diversidades de espécies limitam-se entre si e não permitem nenhuma passagem de uma às outras mediante um salto, mas só mediante todos os graus menores da diferença pelos quais se pode passar de uma à outra. Numa palavra, não há espécies ou subespécies que entre si (no conceito da razão) sejam as mais próximas, mas sempre ainda são possíveis espécies intermediárias nas quais a diferença entre a primeira
688 / e a segunda é menor que a dessas espécies entre si.

A primeira lei, portanto, impede a dispersão na multiplicidade de diversos gêneros originários e recomenda a homogeneidade; a segunda, ao contrário, limita por sua vez esta inclinação à unidade e ordena a distinção das subespécies, antes que com nossos conceitos universais nos volvamos aos indivíduos. A terceira lei reúne aquelas duas, prescrevendo a homogeneidade na extrema multiplicidade mediante a passagem gradual de uma espécie a outra, o que acena a uma espécie de afinidade entre os diversos ramos na medida em que todos brotaram de um mesmo tronco.

Essa lei lógica do continuum specierum (formarum logicarum) pressupõe porém uma lei transcendental (lex continui in natura) sem a qual o uso do entendimento só seria desencaminhado por aquela prescrição na medida em que talvez

tomasse um caminho exatamente oposto ao da natureza. Logo, essa lei tem que repousar sobre fundamentos puros transcendentais, e não sobre fundamentos empíricos. Pois senão, no último caso, viria depois dos sistemas, mas foi propriamente ela que produziu o caráter sistemático do conhecimento da natureza. Atrás dessas leis não se encontram eventualmente ocultos propósitos de realizar um teste com as mesmas como se fossem simples tentativas, conquanto certamente essa / interconexão, quando se verifica, fornece um poderoso argumento para 689
considerar fundada aquela unidade pensada hipoteticamente, e sob este ponto de vista tais leis também possuem portanto a sua utilidade, mas se vê claramente que julgam a parcimônia das causas fundamentais, a multiplicidade dos efeitos e daí procedente a afinidade dos membros da natureza como em si mesmas racionais e conformes à natureza, e que estes princípios recomendam-se pois diretamente e não apenas como uma ajuda ao método.

Vê-se porém facilmente que essa continuidade das formas é uma simples idéia à qual de modo algum pode ser apresentado um objeto congruente na experiência, *não apenas* pelo fato das espécies serem realmente divididas na natureza, tendo por isso que perfazer um quantum discretum, ao passo que se a progressão gradual na afinidade entre elas fosse contínua, a natureza teria que conter também uma verdadeira infinidade de membros intercalados que se situassem dentro de duas espécies dadas o que é impossível; *mas também* porque não poderíamos fazer absolutamente nenhum uso empírico determinado de uma tal lei na medida em que através disso não se manifesta o mínimo traço de afinidade segundo o qual e até que ponto devemos procurar a sucessão gradual da sua diversidade, mas somente um indício geral de que devemos procurá-la.

/ Se mudarmos a ordem dos princípios ora referidos para dispô-los confor- 690
me *o uso da experiência*, então os princípios da *unidade* sistemática situar-se-iam do seguinte modo: *multiplicidade, afinidade* e *unidade*; mas enquanto idéias, cada um deles seria tomado no mais alto grau da sua completude. A razão pressupõe os conhecimentos do entendimento, inicialmente aplicados à experiência, e segundo idéias procura sua unidade que vai muito mais longe do que a experiência pode alcançar. Sem prejuízo da sua diversidade, a afinidade do múltiplo sob um princípio da unidade concerne não simplesmente às coisas, mas bem mais ainda às simples propriedades e forças das coisas. Em conseqüência disso, se por exemplo o curso dos planetas nos é dado como circular por uma experiência (ainda não inteiramente corrigida) e nós encontramos diversidades, então as supomos naquilo que através de todos os infinitos graus intermediários pode alterar segundo uma lei constante, o movimento circular para um movimento dele divergente, isto é, os movimentos dos planetas, que não são círculos, aproximam-se mais ou menos das propriedades destes e caem assim no movimento elíptico. Os cometas manifestam uma diversidade ainda maior em suas trajetórias, já que (até onde alcança a nossa observação) não regressam uma vez sequer ao movimento circular; nós todavia conjeturamos que se trate de um movimento parabólico afim ao elíptico, e se o longo eixo deste último for muito extenso, em todas as nossas / observações não se poderá distinguir entre ambos. Assim, com base naqueles 691

princípios, chegamos à unidade dos gêneros dessas trajetórias quanto à figura das mesmas, e através dela à unidade da causa de todas as leis do seu movimento (a gravitação). A partir daí estendemos posteriormente as nossas conquistas, procurando explicar também, a partir do mesmo princípio, todas as variedades e os aparentes desvios daquelas regras; e enfim até acrescentamos mais do que a experiência pode chegar a confirmar, ou seja, segundo as próprias regras da afinidade pensamos trajetórias hiperbólicas de cometas nas quais estes corpos abandonam totalmente o nosso sistema solar e, ao irem de sol a sol, unificam em seu curso as partes mais remotas de um sistema do mundo, para nós ilimitado, que se interconecta mediante uma e mesma força motora.

O que nestes princípios é digno de nota e também a única coisa que nos ocupa é o fato de parecerem transcendentais e de, conquanto contenham simples idéias para se buscar o uso empírico da razão que podem ser seguidas por este apenas assinteticamente, isto é, só aproximativamente, apesar disso enquanto proposições sintéticas terem uma validade objetiva mas indeterminada, e de servirem como regra para a experiência possível, sendo além disso realmente usados com êxito como princípios heurísticos para a elaboração da experiência. Não
692 obstante, não se pode chegar a efetuar uma dedução transcendental / desses princípios, a qual é sempre impossível com respeito às idéias, como ficou provado acima.

Na Analítica Transcendental, dentre os princípios do entendimento distinguimos os *dinâmicos*, como princípios meramente regulativos da *intuição*, dos *matemáticos*, como princípios constitutivos da mesma. Apesar disso, as mencionadas leis dinâmicas são constitutivas com respeito à *experiência* na medida em que tornam possíveis a priori os *conceitos*, sem os quais não ocorre nenhuma experiência. Os princípios da razão pura, ao contrário, jamais podem ser constitutivos com respeito aos *conceitos* empíricos, pois não pode lhes ser dado nenhum esquema correspondente da sensibilidade, e portanto, não podem possuir in concreto nenhum objeto. Ora, se desisto de um uso empírico de tais princípios enquanto constitutivos, como posso ainda querer assegurar-lhes um uso regulativo e, com ele, uma certa validade objetiva, e que significação pode ter este uso?

O entendimento constitui um objeto para a razão do mesmo modo como a sensibilidade para o entendimento. Tornar sistemática a unidade de todas as possíveis ações empíricas do entendimento é uma tarefa da razão, assim como o entendimento conecta mediante conceitos e submete a leis empíricas o múltiplo dos fenômenos. Mas sem esquemas da sensibilidade, as ações do entendimento
693 são *indeterminadas;* assim também a *unidade / da razão* é em si mesma *indeterminada* com respeito às condições sob as quais e ao grau até que ponto o entendimento deve ligar sistematicamente os seus conceitos. No entanto, se bem que *na intuição* não possa ser descoberto esquema algum para a completa unidade sistemática de todos os conceitos do entendimento, apesar disso pode e tem que ser dado um *analogon* de um tal esquema que seja a idéia do *maximum* da divisão e da reunião do conhecimento do entendimento num princípio. Com efeito, é possível pensar de modo determinado aquilo que é o mais extenso e o absoluta-

mente completo, pois foram eliminadas todas as condições restritivas que fornecem uma multiplicidade indeterminada. Logo, a idéia da razão é um analogon de um esquema de sensibilidade, mas com a diferença de que a aplicação dos conceitos do entendimento ao esquema da razão não é do mesmo modo um conhecimento do próprio objeto (como no caso da aplicação das categorias aos seus esquemas sensíveis), mas só uma regra ou um princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento. Ora, visto que todo princípio que estabelece a priori a unidade completa do uso do entendimento também vale, se bem que só indiretamente, para o objeto da experiência, assim os princípios da razão pura possuem também realidade objetiva com vistas a este último, só que não para *determinar* algo a este respeito, mas para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado / do entendimento com respeito à experiência pode 694
tornar-se completamente concorde consigo mesmo mediante o fato de, *tanto quanto possível*, ser interconectado com o princípio da unidade completa e derivado do mesmo.

Todos os princípios subjetivos inferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto, são por mim chamados *máximas* da razão. Deste modo, há máximas da razão especulativas que repousam unicamente sobre o seu interesse especulativo, embora em verdade possam parecer princípios objetivos.

Quando princípios meramente regulativos forem considerados constitutivos, então enquanto princípios objetivos poderão conflituar entre si; mas se forem considerados simplesmente máximas, então já não há um verdadeiro conflito, mas simplesmente um interesse diverso da razão, o qual causa uma separação no modo de pensar. De fato, a razão possui um único interesse, e o conflito das suas máximas é só uma diferença e limitação recíproca dos métodos para satisfazer esse interesse.

Deste modo, *neste* racionalizador pode prevalecer o interesse pela *multiplicidade* (segundo o princípio da especificação), no *outro* porém o interesse pela *unidade* (segundo o princípio da agregação). Cada um dos / dois crê tirar o seu 695
juízo da compreensão do objeto, e funda-o contudo unicamente sobre a maior ou menor afeição a um dos dois princípios; estes não repousam sobre fundamentos objetivos, mas apenas sobre o interesse da razão, e por isso poderiam chamar-se antes máximas do que princípios. Quando vejo pessoas inteligentes em conflito entre si por causa da característica dos homens, dos animais ou das plantas, até mesmo dos corpos do reino mineral — na medida em que alguns admitem, por exemplo, caracteres nacionais particulares fundados sobre a descendência, ou também distinções precisas e hereditárias entre famílias, raças, etc., enquanto outros, ao contrário, fundam a sua atenção sobre o fato de que a natureza por toda a parte dispôs as coisas identicamente e que toda a distinção repousa somente sobre contingências externas —, então devo tomar em consideração só a constituição do objeto a fim de compreender que para ambas as partes ele jaz oculto profundamente demais para que possam falar a partir da compreensão da natureza do objeto. Não se trata de outra coisa senão do duplo interesse da razão

em que uma parte toma a peito um interesse, ou aparenta fazê-lo, e outra parte outro; por conseguinte, não se trata senão da diversidade das máximas da multiplicidade da natureza ou da unidade da natureza, que podem muito bem concordar entre si, mas enquanto forem tomadas por conhecimentos objetivos, proporcionam não só conflito, mas também dificuldades que por longo tempo retardam
696 a verdade, até que seja encontrado um meio que / faça concordar interesses conflitantes e satisfazer a razão a esse respeito.

O mesmo se passa com a afirmação ou a negação daquela famosa lei introduzida por Leibniz e admiravelmente sustentada por Bonnet, a da *escala contínua* das criaturas. Esta lei não é mais que uma aplicação do princípio da afinidade fundado sobre o interesse da razão. Com efeito, a observação e o conhecimento da constituição da natureza não poderiam absolutamente fornecer tal lei como uma afirmação objetiva. Os degraus dessa escola, tal como podem ser mostrados pela experiência, são distantes demais entre si, e as nossas supostas pequenas diferenças comumente são abismos tão largos na natureza que de modo algum se deve contar com tais observações para conhecer os propósitos da natureza (sobretudo em face de uma tão grande multiplicidade de coisas, onde sempre será fácil encontrar certas semelhanças e aproximações). Em contrapartida, o método de procurar a ordem na natureza segundo um tal princípio e a máxima de considerá-la fundada numa natureza em geral, embora fique indeterminado onde e até que ponto, constituem não obstante um legítimo e excelente princípio regulativo da razão. Um princípio como este vai todavia longe demais para que a observação ou a experiência possa se lhe equiparar; e sem determinar qualquer coisa, só traça para a razão o caminho rumo à unidade sistemática.

697 / *Do propósito último da dialética natural da razão pura*

As idéias da razão pura jamais podem ser em si mesmas dialéticas, mas tem que ser o seu simples abuso que faz com que delas surja uma aparência enganosa. Com efeito, nos são dadas pela natureza da nossa razão, e é impossível que este tribunal supremo de todos os direitos e pretensões da nossa especulação contenha enganos e ilusões originários. Presumivelmente terão também a sua determinação boa e adequada na disposição natural da nossa razão. A massa dos racionalizadores, porém, como de costume grita contra os absurdos e as contradições, e insulta o governo em cujos planos secretos não pode penetrar e a cujas influências benéficas ela mesma deveria agradecer a sua conservação e mesmo a cultura, que a põe em condições de censurá-lo e condená-lo.

Ninguém pode servir-se com segurança de um conceito a priori sem ter levado a efeito a sua dedução transcendental. As idéias da razão pura, na verdade, não permitem uma dedução como a que foi levada a efeito com as categorias. Mas se devem ter pelo menos alguma validade objetiva, mesmo que só indeterminada, e se não devem representar meramente vazios entes de pensamento (entia
698 rationis ratiocinantis), / então uma dedução de tais idéias tem que ser inteiramen-

te possível, mesmo supondo que divirja bastante da dedução que se pode empreender com as categorias. Esta é a realização plena da tarefa crítica da razão pura, e é ela que queremos agora empreender.

Há uma grande diferença entre se algo é dado à minha razão como um *objeto pura e simplesmente* ou se só como um *objeto na idéia*. No primeiro caso, os meus conceitos dirigem-se à determinação do objeto; no segundo, trata-se apenas de um esquema ao qual não é conferido objeto algum, nem sequer hipoteticamente. Tal esquema serve somente para representar os outros objetos mediante a referência a essa idéia, por conseguinte, indiretamente, segundo a sua unidade sistemática. Assim, digo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples idéia, isto é, que a sua realidade objetiva não deve consistir no fato dele precisamente se referir a um objeto (pois com esta significação não poderíamos justificar a sua validade objetiva), mas que é só um esquema ordenado segundo as condições da máxima unidade da razão e relativo ao conceito de uma coisa em geral, servindo somente para manter a máxima unidade sistemática no uso empírico da nossa razão na medida em que o objeto da experiência é por assim dizer derivado do objeto fictício dessa idéia enquanto seu fundamento ou sua causa. Em tal caso, diz-se por exemplo, que as coisas do mundo têm que ser / consideradas *como se* obtivessem a sua existência de uma inteligência suprema. 699
Deste modo, a idéia é propriamente só um conceito heurístico e não um conceito ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como sob a sua direção nós devemos *procurar* a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geral. Ora, se for possível que, embora as três espécies de idéias transcendentais *(psicológica, cosmológica* e *teológica)* não sejam diretamente referidas a nenhum objeto a elas correspondente e a nenhuma *determinação* do mesmo, sob a pressuposição de um tal *objeto na idéia* possam contudo conduzir todas as regras do uso empírico da razão à unidade sistemática e ampliar permanentemente o conhecimento da experiência, mas sem jamais ser contrárias à mesma, então proceder segundo tais idéias constituirá uma máxima necessária da razão. E esta é a dedução transcendental de todas as idéias da razão especulativa não enquanto princípios *constitutivos* da ampliação do nosso conhecimento a um número de objetos maior do que a experiência pode fornecer, mas enquanto princípios *regulativos* da unidade sistemática do múltiplo do conhecimento empírico em geral, que deste modo é mais consolidado e retificado do que aconteceria, sem tais idéias, mediante o simples uso dos princípios do entendimento.

/ Quero tornar mais claro este ponto. *Em primeiro lugar*, seguindo as referi- 700
das idéias como princípios, pretendemos conectar (na Psicologia) todos os fenômenos, ações e receptividade da nossa mente com o fio condutor da experiência interna *como se* fosse uma substância simples existindo permanentemente (pelo menos na vida) com a sua identidade pessoal, ao passo que variam continuamente os seus estados, aos quais os do corpo pertencem só como condições externas. *Em segundo lugar* (na Cosmologia), temos que perseguir as condições tanto dos fenômenos internos quanto dos fenômenos externos da natureza numa investigação jamais terminável *como se* tal série fosse em si infinita e carente de um

elo primeiro ou supremo, apesar de não negarmos que com isso os seus fundamentos primeiros fora dos fenômenos sejam meramente inteligíveis: não obstante, jamais devemos inseri-los no contexto das explicações da natureza, pois de modo algum os conhecemos. Finalmente, e *em terceiro lugar*, temos que considerar (com respeito à Teologia) tudo o que possa pertencer ao contexto da experiência possível *como se* esta constituísse uma unidade absoluta, mas completamente dependente e sempre ainda condicionada ao mundo sensível, e não obstante ao mesmo tempo *como se* o conjunto de todos os fenômenos (o próprio mundo sensível) tivesse fora do seu âmbito um único fundamento supremo e totalmente suficiente, a saber, uma razão por assim dizer autônoma, originária e criadora com
701 referência à qual / dirigimos o uso empírico da *nossa* razão, na máxima ampliação daquele uso, *como se* os próprios objetos surgissem daquele arquétipo de toda razão. Isto significa que não derivamos os fenômenos internos da alma a partir de uma substância simples e pensante, mas uns dos outros segundo a idéia de um ente simples; e que não derivamos a ordem do mundo e a sua unidade sistemática a partir de uma inteligência suprema, mas que da idéia de uma causa sumamente sábia extraímos a regra segundo a qual a razão possa ser utilizada da melhor maneira possível, para o seu próprio apaziguamento na conexão entre causas e efeitos no mundo.

Ora, não há o mínimo obstáculo que nos impeça *admitir* essas idéias também como objetivas e hipostáticas, com exceção unicamente da cosmológica, na qual a razão, do querer realizá-la, encontra uma antinomia que as idéias psicológicas e teológicas absolutamente não contêm. De fato, não há nelas nenhuma contradição. Como poderia então alguém contestar-nos a sua realidade objetiva se, para negá-la, sabe tão pouco sobre a sua possibilidade quanto nós para afirmá-la? Todavia, para admitir alguma coisa não basta ainda que não haja um obstáculo positivo em contrário; e não nos é permitido introduzir como objetos reais e determinados, entes de pensamento que ultrapassam todos os nossos conceitos, conquanto não contradigam nenhum, com base no simples crédito de uma
702 razão especulativa que aspira ver plenamente concluída a sua tarefa. / Logo, tais entes não devem ser admitidos em si mesmos, mas a sua realidade deve valer só como a de um esquema do princípio regulativo da unidade sistemática de todo o conhecimento da natureza; por conseguinte, devem servir de fundamento apenas como entes análogos a coisas reais, mas não como coisas reais em si mesmas. Do objeto da idéia suprimimos as condições que limitam o conceito do nosso entendimento, mas que também nos possibilitam ter um conceito determinado de qualquer coisa. E agora pensamos um algo do qual não possuímos absolutamente conceito algum sobre o que seja em si mesmo, mas do qual contudo pensamos uma relação com o conjunto dos fenômenos análoga àquela que os fenômenos possuem entre si.

De acordo com isso, quando admitimos tais entes ideais, não ampliamos propriamente o nosso conhecimento além dos objetos da experiência possível, mas só a unidade empírica desta mediante a unidade sistemática; e o esquema para ela nos é fornecido pela idéia que por isso vale não como princípio constitu-

tivo, mas regulativo. Pois com o fato de pormos um algo, ou um ente real, como correspondente à idéia, não fica dito que quiséssemos ampliar o nosso conhecimento das coisas com conceitos transcendentes. Com efeito, um tal ente é posto como fundamento só na idéia e não em si mesmo, por conseguinte, só para expressar a unidade / sistemática que deve servir de norma para o uso empírico 703
da razão, sem contudo decidir algo sobre qual seja o fundamento dessa unidade ou sobre a propriedade intrínseca de um tal ente sobre o qual, como sua causa, essa unidade repouse.

Assim, o conceito transcendental e o único conceito determinado de Deus que a razão meramente especulativa nos oferece, é *deístico* no sentido mais exato. Isto é, a razão jamais apresenta a validade objetiva de um tal conceito, mas só a idéia de algo sobre o qual toda a realidade empírica funda a sua unidade suprema e necessária, e o qual não pode ser pensado por nós senão em analogia com uma substância real que segundo leis da razão seja a causa de todas as coisas. Nós, ao invés, por toda a parte preferimos tentar pensar esse algo como um objeto particular, no lugar de, satisfeitos com a simples idéia do princípio regulativo da razão, pormos a plena realização de todas as condições do pensamento de lado como transcendentes ao entendimento humano. Uma tal pretensão, todavia, não pode subsistir junto com o propósito de uma unidade sistemática perfeita em nosso conhecimento, à qual pelo menos a razão não põe nenhum limite.

Ora, em vista disso ocorre que, quando admito um ente divino, na verdade não possuo o menor conceito nem da possibilidade intrínseca da sua mais alta perfeição nem da necessidade da sua existência; / mas em compensação posso 704
em tal caso resolver todas as demais questões concernentes ao contingente e conseguir o perfeito apaziguamento da razão com respeito à investigação da máxima unidade em seu uso empírico, embora não possa consegui-lo com respeito a esse próprio pressuposto. Este fato prova que é o interesse especulativo da razão, e não o seu conhecimento, que a autoriza a sair de um ponto que jaz tão acima da sua esfera para daí contemplar os seus objetos num todo completo.

Ora, num e mesmo pressuposto mostra-se aqui uma diferença no modo de pensar que é bastante sutil e não obstante de grande importância na filosofia transcendental. Posso ter fundamento suficiente para admitir algo relativamente (supositio relativa) sem ser por isso autorizado a admiti-lo absolutamente (supositio absoluta). Essa distinção é correta quando se trata simplesmente de um princípio regulativo; em tal caso, na verdade, conhecemos em si mesma a necessidade deste princípio, mas não a fonte desta necessidade. Em vista disso, admitimos um fundamento supremo simplesmente com o propósito de pensar tanto mais determinadamente a universalidade do princípio como por exemplo quando penso como existente um ente que corresponde a uma simples idéia, e precisamente a uma transcendental. Com efeito, em tal caso jamais poderei admitir em si mesma a existência dessa coisa, pois nenhum conceito pelo qual posso pensar determinadamente / qualquer objeto atinge isto, sendo as condições da validade 705
objetiva dos meus conceitos excluídas pela própria idéia. Os conceitos de realida-

de, de substância, de causalidade e mesmo o da necessidade na existência não possuem, fora do uso pelo qual possibilitam o conhecimento empírico de um objeto, absolutamente significação alguma que determine qualquer objeto. Portanto, podem de fato ser usados para explicar a possibilidade das coisas no mundo dos sentidos, mas não a possibilidade do próprio universo, pois este fundamento explicativo teria que estar fora do mundo e, por conseguinte, não poderia ser um objeto de uma experiência possível. Ora, apesar disso posso admitir, relativamente ao mundo dos sentidos, conquanto não em si mesmo, um tal ente incompreensível como objeto de uma simples idéia. Com efeito, se ao máximo uso empírico possível da minha razão subjaz uma idéia (da unidade sistemática completa, à qual em breve me referirei mais determinadamente) que em si mesma jamais pode ser exposta adequadamente na experiência, embora seja incontestavelmente necessária para aproximar a unidade empírica ao seu mais alto grau possível, então sou não só autorizado, mas também coagido a realizar essa idéia, isto é, conferir-lhe um objeto real, mas só como um algo em geral, que em si mesmo não conheço de modo algum; e só enquanto se trata de um fundamento daquela unidade sistemática, com referência a esta última outorgo-lhe aquelas
706 propriedades / que são análogas aos conceitos de entendimento no uso empírico. Portanto, em analogia com as realidades do mundo, com as substâncias, com a causalidade e com a necessidade pensarei um ente que possui tudo isto na mais alta perfeição; e na medida em que esta idéia repousa simplesmente sobre a minha razão, poderei pensar esse ente como uma *razão por si subsistente* que, mediante idéias de máxima harmonia e unidade, é a causa do universo. Deste modo, abandono todas as condições que limitam a idéia unicamente para, sob a proteção de um tal fundamento originário, tornar possível a unidade sistemática do múltiplo no universo e, através dela, o máximo uso empírico possível da razão na medida em que encaro todas as ligações *como se fossem* disposições de uma razão suprema da qual a nossa é uma fraca cópia. Portanto, penso esse ente supremo por puros conceitos que propriamente têm a sua aplicação só no mundo dos sentidos. Todavia, visto que também aquele pressuposto transcendental é possuído por mim somente para um uso relativo, a saber, para que forneça o substrato da máxima unidade possível da experiência, assim posso muito bem, mediante propriedades que pertencem unicamente ao mundo dos sentidos, pensar um ente que distingo do mundo. De fato, de modo algum exijo e tampouco estou autorizado a exigir conhecer esse objeto da minha idéia segundo o que possa
707 ser em si mesmo, pois não possuo conceitos / para isso, e mesmo os conceitos de realidade, de substância, de causalidade e até mesmo de necessidade na existência perdem toda a significação e são títulos vazios para conceitos sem qualquer conteúdo quando com eles ouso sair para fora do campo dos sentidos. Penso apenas a relação de um ente em si totalmente desconhecido a mim com a máxima unidade sistemática do universo, unicamente para fazê-lo esquema do princípio regulativo do maior uso empírico possível da minha razão.

Ora, se lançamos o nosso olhar sobre o objeto transcendental da nossa idéia, então vemos que não podemos pressupor em si mesma a sua realidade efetiva

(Wirklichkeit) com base nos conceitos de realidade *(Realität)* substância, causalidade, etc., pois estes conceitos não possuem a mínima aplicação a algo totalmente distinto do mundo dos sentidos. Logo, a suposição, feita pela razão, do ente mais alto entre todos como causa suprema, é simplesmente relativa e pensada com vista à unidade sistemática do mundo do sentido, e é um simples algo na idéia com respeito ao qual não possuímos nenhum conceito sobre o que seja *em si*. Com isso, explica-se também porque necessitamos, com referência àquilo que é dado existindo aos sentidos, a idéia de um ente originário em si *necessário*, mas sem jamais poder ter o mínimo conceito dele e da sua *necessidade* absoluta.

Doravante podemos pôr claramente ante os olhos o resultado de toda a dialética transcendental, e / determinar exatamente a intenção última das idéias 708
da razão pura, que se tornam dialéticas apenas por equívoco e imprudência. De fato, a razão pura não está ocupada com nada mais senão consigo mesma, e não pode tampouco ter qualquer outro ofício, pois lhe são dados não os objetos para a unidade do conceito de razão, isto é, da sua interconexão em um princípio. A unidade da razão é a única do sistema, e esta unidade sistemática serve à razão não objetivamente como um princípio para disseminá-la sobre os objetos, mas subjetivamente como máxima para disseminá-la sobre todo o conhecimento empírico possível dos objetos. Apesar disso, a interconexão sistemática, que a razão pode fornecer ao uso empírico do entendimento, não só promove a difusão deste uso, mas também garante ao mesmo tempo a sua correção. E o princípio de uma tal unidade sistemática também é objetivo, mas de modo indeterminado (principium vagum), não como princípio constitutivo para determinar algo com vistas ao seu direto objeto, mas como simples princípio regulativo e como máxima para promover e consolidar até o infinito (indeterminado) o uso empírico da razão, mediante a abertura de caminhos novos, que o entendimento desconhece, sem com isso jamais contradizer nem um pouco as leis do uso empírico.

/ A razão, contudo, não pode pensar essa unidade sistemática senão enquan- 709
to ao mesmo tempo dá à sua idéia um objeto, que todavia não pode ser dado por nenhuma experiência, pois esta jamais fornece um exemplo de perfeita unidade sistemática. Ora, tal ente de razão (ens rationis ratiocinatae) é na verdade uma simples idéia, e portanto não é admitido, absolutamente e *em si mesmo* como algo real, mas é posto apenas problematicamente como fundamento (porque não podemos alcançá-lo por meio de nenhum conceito do entendimento), para considerar toda a conexão das coisas no mundo dos sentidos *como se* tivessem o seu fundamento nesse ente de razão. Contudo, isto ocorre unicamente com o propósito de fundar sobre ele a unidade sistemática indispensável à razão, mas que promove sob todos os aspectos o conhecimento empírico do entendimento e não obstante jamais pode obstaculizá-lo.

Deixa-se de compreender a significação dessa idéia, tão logo seja tomada pela afirmação, ou mesmo apenas pelo pressuposto, de uma coisa real, à qual se tencionasse atribuir o fundamento da constituição sistemática do mundo; deixa-se antes, totalmente em suspenso que natureza possui em si mesmo esse fundamento, que se subtrai aos nossos conceitos, e como ponto de vista põe-se só

uma idéia a partir do qual unicamente se pode difundir aquela unidade tão essen-
710 cial à razão e tão salutar ao entendimento. Numa palavra, / tal coisa transcendental é simplesmente o esquema daquele princípio regulativo pelo qual a razão, na medida das suas forças, estende a unidade sistemática sobre toda a experiência.

O primeiro objeto de uma tal idéia sou eu mesmo considerado simplesmente como natureza pensante (alma). Se quero investigar as propriedades com que um ente pensante existe em si, tenho que interrogar a experiência, e não posso aplicar a esse objeto nenhuma dentre todas as categorias senão na medida em que o seu esquema seja dado na intuição sensível. Deste modo, contudo, jamais alcanço a unidade sistemática de todos os fenômenos do sentido interno. Portanto, ao invés do conceito de experiência (daquilo que a alma realmente é) que não pode levar-nos adiante, a razão toma o conceito da unidade empírica de todo o pensamento e, pelo fato de pensar esta unidade de modo incondicionado e originário, faz do seu conceito um conceito racional (idéia) de uma substância simples, que esteja em si mesma, fora de uma tal unidade empírica, em comunidade com outras coisas reais; em outras palavras, faz dele um conceito de uma inteligência simples e subsistente por si. Com isso, a razão não tem em vista senão princípios da unidade sistemática na explicação dos fenômenos da alma, ou seja, considerar todas as determinações como existindo num sujeito uno, na medida do possível todas as forças como derivadas de uma força fundamental
711 una, toda a variação como pertencente aos estados / de um e mesmo ente permanente, e representar todos os *fenômenos* no espaço como totalmente distintos das ações do pensar. Aquela simplicidade da substância, etc., deveria ser só o esquema para esse princípio regulativo, e não é pressuposta como o fundamento real das propriedades da alma. Estas, com efeito, podem repousar também sobre fundamentos totalmente diversos que de modo algum conhecemos. Do mesmo modo, não poderíamos propriamente conhecer em si mesma a alma mediante esses predicados adotados, mesmo que quisêssemos fazê-los valer absolutamente com respeito a ela, na medida em que perfazem uma simples idéia, que de modo algum pode ser representada in concreto. Ora, uma tal idéia psicológica só pode produzir vantagem, contando apenas que se evite fazê-la valer por algo mais que uma simples idéia, isto é, que se a faça valer apenas relativamente ao uso sistemático da razão com vistas aos fenômenos da nossa alma. Com efeito, na explicação daquilo que pertence meramente ao *sentido interno* não se imiscui qualquer lei empírica de fenômenos corpóreos, os quais são de natureza totalmente diversa; nela não é admitida qualquer hipótese leviana sobre a geração, destruição e paligênese das almas, etc.; logo, a consideração desse objeto do sentido interno é disposta de modo totalmente puro e sem mescla de propriedades heterogêneas, além de dirigir a investigação da razão no sentido de na medida do possí-
712 vel levar os fundamentos explicativos nesse sujeito até um princípio único. / Isto tudo é produzido do melhor modo, até mesmo do único modo possível, por um tal esquema *como se* fosse um ente real. Tampouco a idéia psicológica pode significar outra coisa a não ser o esquema de um conceito regulativo. Pois basta-

ria eu querer perguntar, se a alma não possui em si uma natureza espiritual, para esta pergunta já não ter sentido algum. Com efeito, mediante um tal conceito elimino não simplesmente a natureza corpórea, mas em geral toda a natureza, isto é, todos os predicados de qualquer *experiência* possível, por conseguinte, todas as condições para pensar um objeto para semelhante conceito, o que unicamente faz com que se diga: tal conceito tem um sentido.

A segunda idéia regulativa da razão simplesmente especulativa é o conceito de mundo em geral. Com efeito, a natureza é propriamente o único objeto dado, com vistas ao qual a razão necessita princípios regulativos. Essa natureza é de duas espécies: ou natureza pensante, ou natureza corpórea. Todavia, para pensarmos a última, segundo a sua possibilidade interna, ou seja, para determinarmos a aplicação das categorias a ela, não necessitamos qualquer idéia, isto é, uma representação transcendente à experiência; e nem sequer é possível uma idéia com respeito à natureza corpórea, pois neste caso somos dirigidos simplesmente pela intuição sensível e não como no caso do conceito psicológico fundamental (eu), o qual contém a priori uma certa forma do pensamento, a saber, a sua unidade. Logo, para a razão pura não nos / resta nada a não ser a natureza 713
em geral e a completude das condições nela segundo algum princípio qualquer. A totalidade absoluta da série destas condições na derivação dos seus membros, é uma idéia, que em verdade jamais pode realizar-se inteiramente no uso empírico da razão, mas que não obstante serve de regra sobre como devemos proceder com respeito a tais derivações, ou seja, na explicação de fenômenos dados (no regresso ou progresso) *como se* a série fosse em si infinita, isto é, in indefinitum. Mas, onde a própria razão for considerada a causa determinante (na liberdade), portanto nos princípios práticos, devemos proceder *como se* tivéssemos ante nós não um objeto dos sentidos, mas do entendimento puro; onde as condições não podem mais ser postas na série dos fenômenos, mas podem ser postas fora dela, a série dos estados pode ser considerada *como se* iniciasse de modo absoluto (mediante uma causa inteligível). Tudo isso prova que as idéias cosmológicas nada mais são que princípios regulativos, estando muito distantes de estabelecer, por assim dizer constitutivamente, uma totalidade real de tais séries. O restante pode ser procurado em seu devido lugar, sob o título da antinomia da razão pura.

A terceira idéia da razão pura, que contém uma suposição meramente relativa de um ente, como causa una e totalmente suficiente de todas as séries cosmológicas, é o conceito racional de *Deus*. Não temos o mínimo / fundamento para 714
admitir absolutamente *(supor em si)* o objeto dessa idéia. De fato, que coisa pode capacitar-nos, ou sequer dar-nos o direito de, a partir do simples conceito em si mesmo de um ente da mais alta perfeição e absolutamente necessário em sua natureza, crer nele ou afirmá-lo, senão o mundo unicamente com referência ao qual pode ser necessária essa suposição? Assim como ocorre com todas as idéias especulativas, aqui mostra-se claramente, que a idéia de um tal ente nada mais quer expressar que o fato de que a razão ordena considerar toda a conexão do mundo segundo princípios de uma unidade sistemática, por conseguinte *como*

se esses princípios tivessem todos surgido de um único ente universalmente compreensivo, como causa suprema e totalmente suficiente. Disto resulta claramente que na ampliação do seu uso empírico a razão não pode ter como propósito senão a sua própria regra formal, jamais uma ampliação *acima de todos os limites do uso empírico*, conseqüentemente que sob essa idéia não se oculta nenhum princípio constitutivo do seu uso dirigido à experiência possível.

A mais alta unidade formal, que repousa unicamente sobre conceitos da razão, é a unidade das coisas *conforme a um fim;* e o interesse especulativo da razão torna necessário encarar toda a ordem no mundo *como se* brotasse
715 da intenção de uma razão mais elevada que todas. 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. O pressuposto de uma inteligência suprema como causa única do universo, mas certamente apenas na idéia, pode pois sempre beneficiar a razão e mesmo assim jamais prejudicá-la. Com efeito, se com respeito à figura da terra (arredondada, contudo um tanto achatada),[89] das montanhas e dos mares, etc., de antemão admitimos puramente propósitos sábios de um criador, então podemos por essa via fazer uma porção de descobertas. Desde que nos atenhamos apenas a este pressuposto, com princípio puramente *regulativo* nem o erro poderá prejudicar-nos. Pois disso pode quando muito resultar que, onde esperávamos uma interconexão teológica (nexus finalis), seja encontrada uma interconexão meramente mecânica ou física (nexus effecti-
716 vus). / Em tal caso, damos somente pela falta de mais uma unidade, mas não viciamos a unidade da razão no seu uso empírico. Mas mesmo este cálculo errado não pode afetar a própria lei no seu fim universal e teleológico. Com efeito, embora um anatomista possa estar persuadido de um erro ao referir a um fim qualquer orgão de um corpo animal do qual pode mostrar claramente que não resulta da referência àquele fim, é todavia inteiramente impossível *provar* que uma estrutura natural, seja qual for, não tenha absolutamente fim algum. Por isso, também a Fisiologia (dos médicos) amplia o seu muito limitado conhecimento empírico dos fins da estrutura articulada de um corpo orgânico mediante um princípio sugerido simplesmente pela razão pura, a ponto de em tal ciência admitir-se francamente, e ao mesmo tempo com a aprovação de todos os competentes, que no animal tudo tem a sua utilidade e uma intenção boa. Se fosse constitutivo este pressuposto iria muito mais além do que pode ser justificado pela observação até aqui realizada. Disso se pode efetivamente depreender que não passa de um princípio regulativo da razão para alcançar a mais alta unidade

[89] A vantagem produzida por uma forma esférica da terra é bastante conhecida. Todavia, poucos sabem que é unicamente o seu achatamento como um esferóide que impede as protuberâncias do continente, ou mesmo de montanhas menores que se elevaram talvez por terremoto, de deslocarem contínua e consideravelmente o eixo da terra em pouco tempo. A protuberância da terra no equador, todavia, forma um monte tão poderoso que o ímpeto de qualquer outra montanha jamais poderá deslocar perceptivelmente a sua posição com respeito ao eixo. E não obstante se explica sem hesitação esta sábia disposição a partir do equilíbrio da massa anteriormente fluida da terra.

sistemática através da idéia da causalidade, conforme a um fim, da suprema causa do mundo, e *como se* esta enquanto inteligência suprema, fosse a causa de todas as coisas segundo a mais sábia intenção.

/ Todavia, se prescindirmos dessa restrição da idéia ao uso meramente especulativo, a razão cai em erros de diversas espécies. Em tal caso, abandona o terreno da experiência que não obstante tem que conter os marcos da sua passagem, e por sobre ele tenta alcançar o incompreensível e o insondável. A tal altura a razão é necessariamente colhida por vertigens, pois desde essa perspectiva vê-se totalmente isolada de todo o uso concordante com a experiência. 717

Do fato de se usar a idéia de um ente supremo não apenas regulativamente mas (o que é contrário à natureza de uma idéia) também constitutivamente, o primeiro defeito a surgir é o da razão indolente (ignavaratio).[99] Pode-se chamar assim todo o princípio que faça com que alguém encare a sua investigação da natureza, seja onde for, como / absolutamente concluída, e que a razão se entregue pois ao descanso, como se tivesse executado inteiramente o seu ofício. Por isso, quando usada como um princípio constitutivo para explicar os fenômenos da nossa alma e a seguir também para ampliar o nosso conhecimento deste sujeito para além de toda a experiência (o seu estado depois da morte), a própria idéia psicológica torna-se em verdade bastante cômoda para a razão, mas em tal caso é pervertido e destruído todo o uso natural da razão segundo a guia das experiências. Deste modo, o espiritualista dogmático explica a unidade da pessoa, que subsiste inalterada através de toda a variação dos estados, mediante a unidade da substância pensante que ele crê perceber imediatamente no eu; ou explica o interesse por coisas, que deverão acontecer pela primeira vez após a nossa morte, a partir da consciência da natureza imaterial do nosso sujeito pensante, etc. Furta-se a toda a investigação natural da causa desses nossos fenômenos internos a partir de fundamentos explicativos físicos na medida em que, por assim dizer, através da decisão autoritária de uma razão transcendente, para fins da sua comodidade deixa de lado as fontes imanentes do conhecimento da experiência, mas isto com perda de todo o conhecimento. Estas conseqüências prejudiciais dão mais claramente na vista ainda no dogmatismo da nossa idéia de uma inteligência suprema e no sistema teológico da natureza (físico- / teologia) falsamente fundado sobre a mesma. De fato, neste caso, todos os fins que se mostram na natureza, e frequentemente feitos tais só por nós mesmos, servem para tornar bem cômoda a nossa investigação das causas, a saber, ao invés de as procurar nas leis universais do mecanismo da matéria, recorremos diretamente ao decreto imperscrutável da sabedoria suprema e consideramos então concluídos os esforços da razão ao prescindirmos do seu uso. Este não encontra, contudo, um guia senão o fornecido a nós pela ordem da natureza e pela série das 718 719

[99] Assim os antigos dialéticos intitulavam um paralogismo que soava da seguinte maneira: se o teu destino diz que deves ser curado desta doença, então isto acontecerá quer recorras a um médico, quer não. Cícero diz que este modo de raciocinar possui o seu nome do fato de que, quando é seguido, não resta à razão absolutamente nenhum uso na vida; por isso designo pelo mesmo nome o argumento sofístico da razão pura.

mudanças segundo as suas leis internas e universais. Este defeito pode ser evitado, se não só considerarmos algumas partes da natureza desde a perspectiva dos fins, comopor exemplo a distribuição da terra firme, a sua estrutura, e a constituição e situação das montanhas, ou mesmo só a organização nos reinos vegetal e animal, mas se também tornarmos *totalmente universal* esta unidade sistemática da natureza com referência à idéia de uma inteligência suprema. Pois então pomos como fundamento da natureza uma finalidade segudo leis universais das quais nenhuma estrutura particular da natureza é excluída, mas apenas distinguida de modo maior ou menor por nós. Assim possuímos um princípio regulativo da unidade sistemática de uma conexão teleológica que não devemos deter-
720 minar antecipadamente, mas só na expectativa da / mesma, seguir a conexão físico-mecânica segundo leis universais. Com efeito, unicamente deste modo o princípio da unidade conforme um fim pode sempre ampliar o uso da razão com respeito à experiência, sem causar-lhe prejuízo em nenhum caso.

O segundo defeito, que surge da interpretação errônea do referido princípio da unidade sistemática, é o da razão às avessas (perversa ratio, ὑστερον πρότερον rationis). Como princípio regulativo, a idéia da unidade sistemática deveria apenas servir para procurar tal unidade na ligação das coisas segundo leis universais da natureza; conseqüentemente, quanto mais ligações puderem ser encontradas por via empírica, tanto mais nos creremos próximos da completude do uso de tal idéia, conquanto esta certamente jamais seja alcançada. Ao invés disso inverte-se o modo de proceder, e desde o início coloca-se hipostaticamente como fundamento a realidade de um princípio da unidade conforme um fim, determina-se antropomorficamente o conceito de uma tal inteligência suprema porque em si é inteiramente insondável, e a seguir se impõe fins à natureza de modo violento e ditatorial ao invés de procurá-los, como seria justo, via investigação física. Deste modo, não só a teologia, que deveria servir simplesmente para completar a unidade da natureza segundo leis universais, antes atua para destruir tal unida-
721 de, / mas a própria razão ainda se priva do seu fim, ou seja, de a partir da natureza e segundo tais leis provar a existência de uma tal causa suprema inteligente. Com efeito, se a finalidade suprema não pode ser pressuposta a priori na natureza, isto é, como pertencente à sua essência, então como se pode estar instruído para procurá-la e para aproximar-se, seguindo-a gradualmente, da perfeição suprema de um criador enquanto perfeição absolutamente necessária e, por conseguinte, cognoscível a priori? O princípio regulativo exige que a unidade sistemática seja pressuposta como *unidade da natureza* de um modo absoluto, por conseguinte, como se resultasse da essência das coisas. Esta unidade, aliás, não é conhecida só empiricamente, mas pressuposta a priori, se bem que de um modo ainda indeterminado. Todavia, se antes ponho como fundamento um ente supremo ordenador, então a unidade da natureza é na verdade supressa. De fato, é totalmente estranha e contingente, e tampouco pode ser conhecida a partir de leis universais. Em virtude disso, na prova surge um círculo vicioso, já que se pressupõe aquilo que propriamente devia ter sido provado.

Tomar o princípio regulativo da unidade sistemática da natureza por um princípio constitutivo, e pressupor hipostaticamente como causa aquilo que só

na idéia subjaz o uso coerente da razão, / significa confundir a razão. A investi- 722
gação da natureza percorre o seu curso unicamente ao longo da cadeia das causas naturais segundo leis universais das mesmas; claro que procede assim, segundo a idéia de um criador, mas não para derivar dele a finalidade que persegue por toda a parte, e sim para conhecer a sua existência a partir de tal finalidade procurada na essência das coisas da natureza e, sempre que possível, também na essência de todas as coisas em geral, por conseguinte, para conhecer tal existência como absolutamente necessária. Quer esta última tentativa tenha êxito ou não, a idéia permanece sempre correta e do mesmo modo também o seu uso, desde que tenha sido restringido às condições de um princípio meramente regulativo.

Uma completa unidade conforme um fim é perfeição (absolutamente considerada). Já que não encontramos esta perfeição na essência das coisas que perfazem o objeto total da experiência, isto é, de todo o nosso conhecimento objetivamente válido, e que, por conseguinte, encontramos nas leis universais e necessárias da natureza, como podemos então querer dela inferir a idéia de uma perfeição suprema e absolutamente necessária de um ente originário que seja a fonte de toda a causalidade? A máxima unidade sistemática, e, por conseguinte, também a unidade conforme um fim, é a escola e mesmo o fundamento da possibilidade do uso máximo da razão humana. A idéia de tal unidade liga-se pois indissoluvelmente à essência / da nossa razão. E precisamente a mesma idéia é portanto legisladora para nós, sendo com isso muito natural admitir uma razão legisla- 723
dora (intellectus archetypus) que lhe corresponda, e da qual possa ser derivada toda a unidade sistemática da natureza enquanto objeto da nossa razão.

Ao tratarmos da antinomia da razão pura, dissemos que todas as questões levantadas pela razão pura têm que poder ser inteiramente respondidas, e que a desculpa das barreiras do nosso conhecimento, que em muitas questões da natureza é tanto inevitável quanto justa, não pode ser permitida no presente caso. Com efeito, aqui não se trata da natureza das coisas, mas só de questões postas pela natureza da razão e unicamente acerca da sua constituição interna. Agora podemos confirmar esta à primeira vista ousada asserção com respeito aos dois problemas pelos quais a razão pura tem o máximo interesse, e deste modo levar a nossa consideração sobre a dialética da razão pura ao seu pleno acabamento.

Portanto, à pergunta (com vistas a uma teologia transcendental)[91], *em primeiro lugar*, se há algo distinto / do mundo que contenha o fundamento da ordem cósmica e da sua interconexão segundo leis universais, deve-se responder: *sem dúvida*. Com efeito, sendo o mundo uma soma de fenômenos, tem que existir 724
algum fundamento transcendental, isto é, pensável simplesmente pelo entendimento puro. Mas quando a pergunta é, *em segundo lugar*, se a substância de

[91] Aquilo que eu já disse anteriormente sobre a idéia psicológica e a sua destinação própria enquanto princípio / do uso meramente regulativo da razão, dispensa-me da prolixidade de discutir ainda especialmente a ilusão transcendental, segundo a qual aquela unidade sistemática de toda a multiplicidade do sentido 724
interno é representada hipostaticamente. O procedimento é aqui muito semelhante ao observado pela Crítica com respeito ao ideal teológico.

um tal ente da máxima realidade é necessária, etc., então respondo: *esta questão não possui absolutamente significação alguma.* Pois todas as categorias, pelas quais tento formar um conceito de um tal objeto, não possuem outro uso a não ser o empírico, e não possuem pois sentido algum quando não aplicadas a objetos da experiência possível, isto é, ao mundo dos sentidos. Fora deste campo são simplesmente títulos para conceitos que podem ser admitidos, mas mediante os quais nada pode ser compreendido. Enfim, quando a pergunta é, *em terceiro lugar,* se não podemos compreender tal ente distinto do mundo pelo menos através de uma *analogia* com os objetos da experiência, então a resposta é: *certamente*
725 o podemos, mas apenas como objeto na / idéia e não na realidade, a saber, somente na medida em que é um substrato desconhecido da unidade, ordem e finalidade sistemáticas da disposição do mundo, que a razão tem que adotar como princípio regulativo da sua investigação da natureza. Mais ainda, sem qualquer temor de censura podemos permitir nessa idéia certos antropomorfismos que promovam o referido princípio regulativo. Com efeito, se trata sempre e apenas de uma idéia de modo algum referida diretamente a um ente distinto do mundo, mas só ao princípio regulativo da unidade sistemática do mundo, e isto contudo somente através de um esquema de tal unidade, a saber, de uma inteligência suprema que cria o mundo segundo planos sábios. Com isso não se procurou pensar o que seja em si mesmo esse não-fundamento[92] da unidade do mundo, mas como aquele ou antes a sua idéia deve ser por nós utilizado relativamente ao uso sistemático da razão no tocante às coisas do mundo.

Todavia, *podemos* deste modo (perguntar-se-á adiante) admitir um criador do mundo, sábio e onipotente? *Sem dúvida alguma;* e não só isto, mas nós *temos que* pressupor um tal criador. Em tal caso, porém, estendemos o nosso conhecimento acima do campo da experiência possível? *De modo algum.* Com efeito,
726 só pressupusemos um algo / sem contudo possuir qualquer conceito sobre o que seja em si mesmo (um objeto meramente transcendental). Por outro lado, com referência à ordem sistemática e finalista do universo, a qual tem que ser pressuposta por nós ao estudarmos a natureza, pensamos aquele ente desconhecido a nós, somente *segundo a analogia* com uma inteligência (um conceito empírico); isto é, com respeito aos fins e à perfeição, que se fundam sobre tal ente, dotamo-lo precisamente com aquelas propriedades que, de acordo com as condições da nossa razão, podem conter o fundamento de uma tal unidade sistemática. Logo, esta idéia é totalmente fundada quanto ao *uso* da nossa razão *com respeito ao mundo.* Todavia, se quiséssemos conferir-lhe uma validade absolutamente objetiva, então esqueceríamos que se trata unicamente de um ente na idéia pensado por nós e que, na medida em que iniciássemos por um fundamento absolutamente indeterminável pela consideração do mundo, ver-nos-íamos incapacitados para aplicar adequadamente esse princípio ao uso empírico da razão.

No entanto (perguntar-se-á ulteriormente), na consideração racional do mundo posso deste modo fazer uso do conceito e da pressuposição de um ente

[92] A edição *A* trazia, ao invés de *"Ungrund"*, o termo *"Urgrund"* = fundamento originário. (N. dos T.)

supremo? Sim, foi propriamente para tanto que essa idéia da razão também foi posta como fundamento. Todavia, tenho o direito de considerar intencionais certos ordenamentos que se parecem com fins ao / derivá-los da vontade divina, 727
se bem que mediante certas disposições particulares postas para tal no mundo? Sim, também isto podeis fazer, mas com a condição de que vos seja indiferente alguém dizer que a sabedoria divina ordenou tudo deste modo para os seus fins supremos ou dizer que a idéia da sabedoria suprema é um elemento regulativo na investigação da natureza e um princípio da unidade sistemática e finalista da mesma segundo leis gerais da natureza, mesmo que não nos demos conta de tal unidade. Isto é, onde a perceberdes, tem que vos ser inteiramente indiferente dizer que Deus quis isto sabiamente assim ou que a natureza ordenou isto sabiamente assim. Com efeito, a máxima unidade sistemática e finalista que, como princípio regulativo, a vossa razão exigia pôr como fundamento de toda a investigação da natureza, foi exatamente o que vos autorizou a pôr como fundamento a idéia de uma inteligência suprema como um esquema do princípio regulativo; e na mesma proporção em que, segundo esse princípio encontrais finalidade no mundo, possuireis uma confirmação da legitimidade da vossa idéia. Entretanto, visto que o referido princípio não tem senão o propósito de procurar a unidade necessária e maior possível da natureza, assim devemos agradecer esta unidade, na medida em que a alcançamos, à idéia de um ente supremo. Mas não podemos deixar de lado as leis universais da natureza unicamente (com vistas à qual a idéia foi posta como fundamento) sem cair em contradição com nós mesmos / a fim de considerar essa finalidade da natureza como contingente e 728
hiperfísica quanto à sua origem, pois não estávamos autorizados a admitir acima da natureza um ente com as referidas propriedades, mas só a pôr como fundamento a idéia de um tal ente para, segundo a analogia com uma determinação causal dos fenômenos, considerá-los como conectados sistematicamente entre si.

Justamente por isso também estamos autorizados a pensar na idéia a causa do mundo, não só segundo um antropomorfismo mais sutil (sem o qual absolutamente nada poderia ser pensado a respeito de um tal ente), a saber, como um ente que possua entendimento, que sinta prazer e desprazer e que além disso possua correspondentes desejo e vontade, etc., mas também de atribuir ao mesmo ente uma perfeição infinita que portanto transcende de longe aquela à qual possamos ser autorizados mediante o conhecimento empírico da ordem do mundo. Com efeito, a lei regulativa da unidade sistemática quer que estudemos a natureza *como se* fosse encontrada por toda a parte, até o infinito, uma unidade sistemática e finalista na máxima multiplicidade possível. De fato, por menos que observemos ou alcancemos essa perfeição do mundo, pertence não obstante à legislação da nossa razão procurá-la e supô-la por toda a parte, e tem que nos ser sempre vantajoso e jamais prejudicial regular a consideração da natureza / por tal princípio. Sob essa representação subjacente da idéia de um criador 729
supremo, fica também claro que ponho como fundamento não a existência e o conhecimento de um tal ente, mas somente a sua idéia, e que pois não derivo propriamente nada de um tal ente, mas simplesmente da idéia do mesmo, isto

é, da natureza das coisas do mundo segundo uma tal idéia. Parece também que foi uma certa consciência, embora não desenvolvida, do uso correto deste nosso conceito de razão que deu ensejo à linguagem discreta e justa dos filósofos de todos os tempos, já que falam da sabedoria e providência da natureza, e da sabedoria divina com expressões sinônimas, na medida em que se trata simplesmente da razão especulativa preferindo antes a primeira expressão, pois impede a pretensão de uma afirmação maior do que aquela a que estamos autorizados e ao mesmo tempo remete a razão a seu campo verdadeiro e próprio, a natureza.

Deste modo a razão pura que de início pareceu prometer-nos nada menos que uma ampliação dos conhecimentos acima de todos os limites da experiência, se a compreendemos bem não contém senão princípios regulativos que na verdade ordenam uma unidade maior do que o uso empírico do entendimento pode alcançar, mas que, precisamente pelo fato de extrapolarem a tal ponto a meta
730 a que converge / tal uso, através da unidade sistemática levam ao mais alto grau a concordância de um tal uso consigo mesmo. Todavia, se compreendemos mal tais princípios tomando-os por constitutivos de conhecimentos transcendentes, então mediante uma aparência na verdade brilhante, porém enganosa, produzem persuasão e pretenso conhecimento, mas com isso também eternas contradições e desavenças.

* * *

Deste modo, todo o conhecimento humano inicia com intuições, parte delas para conceitos e termina com idéias. Se bem que com respeito a todos os três elementos possua fontes a priori de conhecimento que à primeira vista parecem desprezar os limites de toda a experiência, contudo uma crítica plenamente realizada convence-nos de que no uso especulativo toda a razão jamais pode, com esses elementos, ultrapassar o campo da experiência possível, e que o verdadeiro destino desta faculdade suprema de conhecimento é o de servir-se de todos os métodos e princípios da razão somente para perseguir a natureza até o seu imo segundo todos o princípios possíveis da unidade, dentre os quais a dos fins é o mais importante, mas jamais para sobrevoar os seus limites, fora dos quais nada há *para nós* a não ser espaço vazio. Na verdade, a investigação crítica
731 de todas as proposições que possam ampliar o nosso / conhecimento para além de toda experiência real convenceu-nos suficientemente, na Analítica Transcendental, do fato de jamais poderem nos dirigir para algo mais do que uma experiência possível. E, se não desconfiássemos mesmo de todas as mais claras doutrinas abstratas e universais, se perspectivas tentadoras e ilusórias não nos seduzissem a repelir a coação de tais doutrinas então teríamos podido certamente dispensar-nos do cansativo interrogatório de todas as testemunhas dialéticas que uma razão transcedente faz comparecer em benefício das suas pretensões. Com efeito, desde o início sabíamos já que com inteira certeza que toda a pretensão da razão é talvez bem-intencionada, mas tem que resultar vã porque concerne a um conhecimento que nenhum homem pode jamais alcançar. No entanto, não

se terminará jamais de discutir se não se retroceder à verdadeira causa da ilusão, pela qual mesmo a pessoa mais racional pode ser enganada. Por outro lado, resolver todo o nosso conhecimento transcendental nos seus elementos (como um estudo da nossa natureza interna) não possui em si mesmo qualquer diminuto valor, mas não obstante constitui até um dever dos filósofos. Em virtude disso, era não só necessário rastrear detalhadamente esta inteira mas vã elaboração da razão especulativa até as suas fontes primeiras, mas visto que a aparência dialética é a que não apenas enganadora quanto ao juízo, e sim / também tenta- 732
dora e sempre natural, quanto ao interesse que no caso se toma pelo juízo (e tal permanecerá para todo o futuro), era tão aconselhável como que redigir minuciosamente as atas deste processo com o fito de depositá-las no arquivo da razão humana e com isto prevenir futuros erros de semelhante espécie.

II

DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

/ Se encaro o conjunto de todo o conhecimento da razão pura e especulativa 735
como um edifício para o qual temos pelo menos a idéia em nós, então posso afirmar que na Doutrina Transcendental dos Elementos avaliamos os materiais e determinamos para que tipo de edifício, bem como de que altura e solidez são suficientes. Na verdade vimos que, apesar de termos em mente uma torre que devesse se elevar até o céu, o suprimento de materiais só permitia a construção de uma moradia mal e mal espaçosa e alta o suficiente para que abarquemos os nossos negócios no plano da experiência; mas aquela empreitada temerária que pretendíamos teria que fracassar em virtude da escassez de material, e isto sem contar ainda com as confusões de linguagem que teriam que dividir inevitavelmente os trabalhadores quanto ao plano e espalhá-los por todo o mundo a fim de que cada um erigisse uma construção diversa de acordo com o seu projeto. Agora estamos às voltas não tanto com os materiais, mas antes com o plano; e mesmo que estejamos advertidos para não arriscarmos a sua concretização segundo um projeto cego e qualquer que possa talvez ultrapassar toda nossa capacidade *(Vermögen)*, mas que por outro lado não podemos nos abster de construir uma moradia firme, devemos encetar a ereção de um edifício de acordo com o suprimento que nos é dado e que seja, ao mesmo tempo, conforme às nossas necessidades.

Compreendo por Doutrina Transcendental do Método, pois, a determinação das condições formais de um / sistema completo da razão pura. Tendo em vista 736
tal propósito, teremos que nos haver com uma *disciplina*, um *cânon*, uma *arquitetônica* e finalmente uma *história* da razão pura. No tocante a um propósito transcendental, teremos que realizar aquilo que, sob o nome de uma *lógica prática*, as escolas procuraram, mas realizaram insatisfatoriamente, com respeito ao uso do entendimento em geral; pois já que a lógica geral não se limita nem a qualquer tipo especial do conhecimento do entendimento (por exemplo não ao puro) nem a certos objetos, nada mais pode fazer, a não ser que recorra a conhecimentos oriundos de outras ciências, do que apresentar os títulos dos *métodos possíveis* e de termos técnicos utilizados no tocante à sistematização em todas as espécies de ciências, e que familiarizam previamente o aprendiz com nomes cujo significado e uso deverá aprender tão-somente mais tarde.

A disciplina da razão pura

Os juízos que são negativos não só quanto à sua mera forma lógica, mas também quanto ao seu conteúdo, não desfrutam de muita consideração por parte da ânsia humana de saber. Chega-se a encará-los como inimigos invejosos de
737 nosso impulso / que aspira a uma ampliação incessante do conhecimento; torna-se necessária quase uma apologia para que sejam tão-somente tolerados, e mais ainda para lhes conquistar o favor e alta estima.

Logicamente, é bem possível expressar de um modo negativo todas as proposições que se queira; mas com respeito ao conteúdo do nosso conhecimento em geral, se é ampliado ou limitado por um juízo, quando negativo este último tem como atribuição peculiar simplesmente *prevenir contra o erro*. É por isto, também, que as proposições negativas que nos devem prevenir contra um conhecimento falso lá onde jamais é possível um erro, apesar de bem verdadeiras são vazias, isto é, inadequadas ao seu fim, e por isto mesmo freqüentemente ridículas; tal ocorre com a proposição daquele escolástico que dizia que, sem possuir um exército, teria sido impossível a Alexandre conquistar quaisquer territórios.

Entretanto, quando são assaz estreitos os limites de nosso conhecimento possível, grandes os estímulos para julgar, muito enganadoras as aparências que se nos apresentam e consideráveis os prejuízos que resultam do erro, o caráter *negativo* dos ensinamentos, que serve unicamente para nos resguardar contra os erros, é ainda mais importante do que muito ensinamento positivo mediante o qual poder-se-ia acrescentar algo ao nosso conhecimento. Denomina-se *disciplina* à *compulsão* mediante a qual se limita, e finalmente se extirpa, aquela propensão constante a divergir de certas regras. Distingue-se da *cultura*, a qual deve fornecer unicamente uma *habilidade* sem com isto suprimir uma outra já existente. A
738 disciplina, pois, aportará uma contribuição / negativa,[a] ao passo que a cultura e a doutrina contribuirão positivamente para a formação de um talento que já traz consigo um impulso a externar-se.

Qualquer um há de reconhecer facilmente que tanto o temperamento quanto os talentos, que de bom grado se permitem um movimento livre e sem barreiras (enquanto imaginação e senso de humor), sob muitos aspectos necessitam uma disciplina. Por outro lado, pode parecer estranho que também a razão, à qual compete propriamente prescrever a sua disciplina a todos os demais esforços, tenha necessidade de uma tal disciplina; e de fato, até agora se esquivou a uma tal humilhação em virtude de que, tendo em vista o caráter solene e o decoro ímpar de sua conduta, jamais alguém pôde nem de leve suspeitar que ela incorria

[a] Bem sei que na linguagem escolástica se costuma usar os termos *disciplina* e instrução como sinônimos. Só que frente a isto há tantos casos em que a primeira expressão, usada no sentido de *regime de ordem*, é cuidadosamente distinguida da segunda, usada no sentido de *ensinamento*, a própria natureza das coisas também reclamando a manutenção das únicas expressões convenientes para esta distinção, que desejo jamais seja permitido empregar a primeira palavra com um outro significado senão o negativo.

num jogo leviano que se munia de ilusões em luar de conceitos e de palavras em lugar de coisas.

Torna-se desnecessária uma crítica da razão em seu uso empírico, pois os seus princípios são submetidos a um teste contínuo na pedra de toque da experiência; / esta crítica também é dispensável na Matemática, onde os seus conceitos têm que ser imediatamente apresentados in concreto na intuição pura, ficando deste modo patente em seguida qualquer coisa infundada e arbitrária nos mesmos. Onde, porém, nem a intuição empírica nem a intuição pura mantêm a razão em trilhos visíveis, a saber, em seu uso transcendental segundo meros conceitos, ela tanto necessita de uma disciplina que dome a sua tendência de estender-se para além dos estreitos limites da experiência possível, mantendo-a afastada de extravagâncias e do erro, que também toda a filosofia da razão pura se ocupa unicamente desta utilidade negativa. Erros singulares podem ser remediados pela *censura* e as causas dos mesmos pela crítica. No entanto, onde se encontra, como na razão pura, todo um sistema de engodos e de falácias bem ligadas entre si e unificadas segundo princípios comuns, parece ser requerida uma legislação bem própria que, apesar de negativa, sob o nome de uma *disciplina* erija, a partir da natureza da razão e dos objetos do seu uso puro, como que um sistema de precaução e de auto-exame diante do qual não possa subsistir qualquer aparência falsa e racionalizante, mas sim que esta de imediato se delate não obstante todos os argumentos do que me sirva para mascarar-se. 739

/ Convém observar, todavia, que nesta segunda divisão principal da crítica transcendental de modo algum dirijo a disciplina da razão pura ao conteúdo, mas sim tão-somente ao método do conhecimento a partir da razão pura. O primeiro caso já foi tratado na Doutrina dos Elementos. O uso da razão, entretanto, possui tantas semelhanças não obstante o objeto sobre o qual incida, mas ao mesmo tempo também é, na medida em que deve ser transcendental, essencialmente tão diverso de todos os demais, que, sem a doutrina negativa e admoestadora de uma disciplina especialmente voltada para tal, é impossível evitar os erros que têm necessariamente que se originar do fato de se perseguir inconvenientemente tais métodos decerto adaptados à razão em outros setores, mas não aqui no transcendental. 740

SEÇÃO PRIMEIRA DO CAPÍTULO PRIMEIRO

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA NO USO DOGMÁTICO

A Matemática fornece o exemplo mais brilhante de uma razão pura bem sucedida que se estende espontaneamente sem o auxílio da experiência. Os exemplos são contagiosos, principalmente quando se refere à mesma faculdade que, lisonjeada, espera ter em outros casos a mesma sorte com a qual foi brindada num dos mesmos. Devido a isto, a razão pura tem a esperança / de poder esten- 741

der-se em seu uso transcendental de um modo igualmente feliz e radical ao que conseguiu em seu uso matemático, especialmente desde o momento em que, no primeiro caso, empregue um método idêntico ao que, no último caso, lhe foi de tão óbvia utilidade. Importa-nos muito saber, portanto, se o método para atingir uma certeza apodítica, e que na última ciência acima mencionada denomina-se *matemático*, é idêntico àquele com o qual se procura exatamente a mesma certeza na Filosofia, o que neste campo teria que ser chamado de *dogmático*.

O conhecimento *filosófico* é o *conhecimento racional* a partir de *conceitos;* o conhecimento matemático é o conhecimento a partir da *construção* de conceitos. *Construir* um conceito significa apresentar a priori a intuição que lhe corresponde. Para a construção de um conceito requer-se, pois, uma intuição *não empírica;* conseqüentemente enquanto intuição esta última é um objeto *singular*, mas enquanto construção de um conceito (uma representação universal) nem por isto deve deixar de expressar, na representação, uma validade universal para todas as intuições possíveis que se subsumem no mesmo conceito. Deste modo, construo um triângulo ao representar o objeto correspondente a este conceito ou mediante a pura imaginação na intuição pura, ou de acordo com a mesma também sobre o papel na intuição empírica, e em ambos os casos de um modo totalmente a priori, sem me valer de um modelo retirado de qualquer experiência.
742 A figura singular que desenhei / é empírica, servindo também para expressar o conceito sem vir em prejuízo de sua universalidade. Pois nesta intuição empírica atentamos unicamente para a ação construtora do conceito, ao qual são indiferentes várias determinações que se referem, por exemplo, à magnitude dos lados e dos ângulos; abstrai-se, portanto, destas diferenças que não alteram o conceito de triângulo.

Assim, o conhecimento filosófico considera o particular somente no universal, ao passo que o conhecimento matemático considera o universal no particular e até mesmo no singular, e não obstante a priori e mediante a razão. Isto ocorre de forma tal que, assim como este singular está determinado por certas condições universais de construção, assim também o objeto do conceito, ao qual este singular corresponde somente como o seu esquema, tem que ser pensado como universalmente determinado.

Estes dois tipos de conhecimento racional diferenciam-se essencialmente quanto a este aspecto formal, e não quanto à sua matéria ou objetos. Aqueles que pensavam poder distinguir a Filosofia da Matemática ao afirmarem que a primeira possui como objeto tão-somente a *qualidade* e a segunda unicamente a *quantidade* tomaram o efeito como sendo a causa. A forma do conhecimento matemático é a causa que o constrange a se limitar exclusivamente às quantidades. Com efeito, só o conceito de quantidades é passível de ser construído, isto
743 é, apresentado a priori na intuição; as qualidades, / no entanto, não podem ser apresentadas em nenhuma outra intuição que não a empírica. Em decorrência disto, um conhecimento racional das qualidades só é possível através de conceitos. Deste modo, ninguém pode obter uma intuição correspondente ao conceito da realidade senão a partir da experiência, e jamais é possível que dela nos apoderemos a priori a partir de nós mesmos antes de possuirmos uma consciência

empírica da mesma. É possível formar intuitivamente a figura de um cone simplesmente segundo o conceito e sem qualquer auxílio empírico, mas a cor deste cone tem que estar previamente dada numa ou noutra experiência. De modo algum posso representar o conceito de uma causa em geral na intuição, exceto num exemplo que me é fornecido pela experiência, e assim por diante. Além do mais, a Filosofia trata de magnitudes — como por exemplo da totalidade, da infinitude, etc. — tanto quanto a Matemática. A Matemática também se ocupa da diferença entre linhas e planos, enquanto espaços de qualidade diversa, e da continuidade da extensão enquanto uma de suas qualidades. Apesar de que nestes casos possuam um objeto comum, o modo de se tratá-lo mediante a razão é totalmente diverso na Filosofia e na Matemática. Aquela se atém unicamente a conceitos universais, ao passo que esta, sem nada poder fazer com simples conceitos, se apressa em consultar a intuição na qual considera in concreto o conceito, não empiricamente, mas sim tão-somente numa / intuição que apresen- 744
tou a priori, isto é, construiu, e na qual aquilo que segue das condições universais da construção também tem que valer universalmente para o objeto do conceito construído.

Dê-se o conceito de um triângulo a um filósofo e permita-se que descubra, à sua maneira, como a soma de seus ângulos se relaciona com o ângulo reto. Nada mais tem do que o conceito de uma figura encerrada em três linhas retas, bem como o conceito de um número de ângulos igual ao de linhas. Que reflita o quanto quiser sobre este conceito; a partir do mesmo nada produzirá de novo. Pode desmembrar e tornar claro o conceito de linha reta, de um ângulo ou do número três, mas não atingir outras propriedades que nem se encontram nestes conceitos. Que o geômetra se dedique a esta questão. Imediatamente começa construindo um triângulo. Por saber que a soma de dois ângulos retos perfaz exatamente tanto quanto a soma de todos os ângulos adjacentes que podem ser traçados a partir de um ponto pertencente a uma linha reta, prolonga um dos lados de seu triângulo e obtém assim dois ângulos adjacentes que somam o mesmo que dois retos. Passa então a dividir o ângulo externo traçando uma linha paralela ao lado oposto do triângulo, e vê que aqui surge um ângulo adjacente externo que é igual a um ângulo interno, e assim por diante. Deste modo, mediante uma / cadeia de inferências e sempre guiado pela intuição, o geômetra atinge 745
a solução totalmente elucidativa e ao mesmo tempo universal do problema.

Todavia, a Matemática não constrói só quantidades (quanta), como na geometria, mas também a pura quantidade (quantitatem), como na álgebra; neste caso, abstrai completamente da natureza do objeto que deve ser pensado segundo um tal conceito de quantidade. Então escolhe uma certa notação para todas as construções de quantidades em geral (números, tais como a adição, subtração, etc.) extração de raízes,[94] e após também ter adotado uma notação para o conceito geral das quantidades segundo as relações diversas das mesmas, segundo

[94] Traduzimos esta passagem baseados no texto original da Edição de 1787. A Edição da Academia, seguindo Erdmann, modifica a passagem da seguinte maneira: "(números) tais como a adição, subtração, extração de raízes, etc.". Não é demais recordar que durante a vida de Kant houve cinco edições da *Crítica* e todas elas mantiveram a primeira forma, por nós adotada, embora questionável. (N. dos T.)

certas regras universais apresenta na intuição todas as operações produzidas e modificadas pela quantidade. Onde uma quantidade deve ser dividida por outra, a Matemática compõe os caracteres referentes a ambas segundo a forma designadora de divisão, e assim por diante. Assim como a geometria o consegue por intermédio de uma construção ostensiva ou geométrica (dos próprios objetos), através de uma construção simbólica a Matemática atinge paragens jamais acessíveis ao conhecimento discursivo mediante simples conceitos.

Qual seria a causa desta situação tão diversa em que se encontram dois virtuoses da razão, dos quais um segue o caminho dos conceitos enquanto que o outro se embrenha pela trilha das intuições apresentadas a priori e de acordo
746 com os conceitos? / Segundo as doutrinas transcendentais fundamentais acima expostas, esta causa é clara. Não se trata aqui de proposições analíticas que possam ser geradas por uma simples análise dos conceitos (neste caso o filósofo teria indubitavelmente vantagem sobre o seu rival), mas sim de proposições sintéticas e daquelas que devem ser conhecidas a priori. Com efeito, não devo atentar para aquilo que realmente penso em meu conceito de triângulo (isto nada mais é do que a simples definição), mas devo antes ultrapassá-lo para atingir propriedades que não estão contidas neste conceito, apesar de ainda assim lhe pertencerem. Ora, a não ser que eu determine o meu objeto segundo as condições ou da intuição empírica ou da intuição pura, isto não é possível. A primeira alternativa só nos forneceria uma proposição empírica (mediante a mensuração de seus ângulos) que não conteria qualquer universalidade e muito menos necessidade; isto de modo algum é de nosso interesse. O segundo procedimento, no entanto, consiste na construção matemática, e aqui especificamente na geométrica, mediante a qual junto numa intuição pura, tanto quanto numa intuição empírica, o múltiplo que pertence ao esquema de um triângulo em geral e portanto ao seu conceito; é claro que segundo este modo de proceder têm que ser construídas proposições sintéticas universais.

Logo, seria gratuito filosofar sobre o triângulo, ou seja, refletir discursiva-
747 mente sobre o mesmo sem com isto avançar / um palmo sequer para além de sua mera definição, a qual foi aliás nada mais do que o meu ponto de partida. É claro que existe uma síntese transcendental a partir de puros conceitos e que, por sua vez, só é acessível ao filósofo; a nada mais concerne, todavia, de que a uma coisa em geral sob cujas condições a sua percepção pode pertencer à experiência possível. Mas nas tarefas matemáticas de modo algum se pergunta por isso ou pela existência em geral, mas sim pelas propriedades dos objetos em si mesmos unicamente na medida em que as primeiras estão ligadas ao conceito dos últimos.

No exemplo acima exposto só tentamos tornar clara a grande diferença existente entre os dois usos da razão, a saber, o discursivo segundo conceitos e o intuitivo mediante a construção de conceitos. É natural que agora se perquira pela causa que torna necessário um tal uso duplo da razão e pelas condições que nos permitam reconhecer se unicamente o primeiro ou também o segundo tem lugar.

Em última análise, todo o nosso conhecimento se refere a intuições possíveis, pois é exclusivamente através destas que um objeto é dado. Ora, um conceito a priori (um conceito não empírico) ou já contém em si uma intuição pura, e neste caso pode ser construído, ou nada mais contém do que a síntese de intuições possíveis que não são dadas a priori, e neste caso, apesar de se poder / utilizá-lo para emitir juízos sintéticos a priori, tal só é possível discursivamente segundo conceitos e jamais intuitivamente mediante a construção do conceito. 748

De toda a intuição, apenas a simples forma dos fenômenos, o espaço e o tempo, é dada a priori. Um conceito do espaço e de tempo, como quanta, pode ser apresentado de um modo a priori na intuição, isto é, construído, ou concomitantemente à qualidade do mesmo (a sua figura) ou também unicamente em sua quantidade (a mera síntese do homogeneamente múltiplo) mediante um número. A matéria dos fenômenos, contudo, mediante a qual nos são dadas *coisas* no espaço e no tempo, só pode ser representada na percepção, e portanto a posteriori. O conceito de *coisa* em geral é o único que representa a priori este conteúdo empírico dos fenômenos. O conhecimento sintético a priori desta coisa em geral nada mais pode fornecer do que a simples regra da síntese daquilo que a percepção possa dar a posteriori; entretanto, jamais pode fornecer a priori a intuição do objeto real, já que esta tem que ser necessariamente empírica.

As proposições sintéticas que concernem a *coisas* em geral cuja intuição não pode absolutamente ser dada a priori são transcendentais. Conseqüentemente, as proposições transcendentais jamais podem ser dadas mediante uma construção de conceitos, mas sim unicamente segundo conceitos a priori. Só contém a regra segundo a qual deve ser procurada empiricamente uma certa unidade sintética daquilo que não pode ser representado intuitivamente e a priori / (as 749
percepções). Em caso algum, no entanto, conseguem apresentar a priori um único de seus conceitos; só o fazem a posteriori, mediante a experiência, a qual se torna primeiramente possível em virtude daqueles princípios sintéticos.

Se devemos (julgar sinteticamente sobre um conceito) então temos que ultrapassar este conceito para atingirmos a intuição na qual é dado. Com efeito, se nos confinássemos ao que está contido no conceito, o juízo seria meramente analítico e constituiria uma explicação do pensamento segundo aquilo que já está de fato nele contido. Do conceito, todavia, posso passar à intuição pura ou empírica que lhe corresponde a fim de considerá-lo in concreto na mesma e de conhecer, a priori ou a posteriori, o que convém ao objeto deste conceito. O procedimento a priori constitui o conhecimento racional e matemático mediante a construção do conceito, ao passo que o procedimento a posteriori constitui o mero conhecimento empírico (mecânico) incapaz de nos conduzir a proposições necessárias e apodíticas. Desta forma, eu poderia dissecar o meu conceito empírico de ouro e com isto nada mais obter do que uma enumeração de tudo o que realmente penso com este termo; através disto bem que se processa um aperfeiçoamento lógico em meu conhecimento, mas este não se beneficia com qualquer ampliação ou acréscimo. Por outro lado, tomando a matéria rotulada com este nome, obtenho percepções que me fornecerão diversas proposições sin-

750 téticas, / se bem que empíricas. Eu constituiria, isto é, daria a priori na intuição, o conceito matemático de um triângulo, e por esta via alcançaria um conhecimento sintético, porém racional. Inversamente, quando me é dado o conceito transcendental de uma realidade, substância, força, etc., então não designa nem uma intuição empírica nem uma intuição pura, mas simplesmente a síntese de intuições empíricas (e que portanto não podem ser dadas a priori); devido ao fato da síntese ser incapaz de progredir a priori para a intuição que lhe corresponde, segue-se que deste conceito transcendental também não pode se originar qualquer proposição sintética determinante, mas sim unicamente um princípio da síntese[95] de intuições empíricas possíveis. Logo, uma proposição transcendental é um conhecimento sintético da razão segundo meros conceitos, e portanto discursivo; pois é unicamente por seu intermédio que se torna primeiramente possível toda a unidade sintética do conhecimento empírico, mas sem que com isto seja dada a priori qualquer intuição.

751 / Assim, pois, há dois modos de se usar a razão. Sem levar em conta a universalidade do conhecimento e a sua produção a priori, coisa comum a ambos, estes dois usos da razão muito se diferenciam em sua progressão. Isto ocorre porque no fenômeno, segundo o qual nos são dados todos os objetos, há dois componentes: a forma da intuição (espaço e tempo), determinável e cognoscível completamente a priori, e a matéria (o físico) ou o conteúdo, que significa um algo encontrado no espaço e no tempo e que portanto contém uma existência e corresponde à sensação. Com respeito a este elemento material, cujo único modo determinado de ser dado é o empírico, nada podemos ter a priori a não ser conceitos indeterminados da síntese de sensações possíveis na medida em que estas pertencem à unidade da apercepção (numa experiência possível). Com respeito ao elemento formal, podemos determinar a priori os nossos conceitos na intuição na medida em que nós criamos, no espaço e no tempo e mediante uma síntese uniforme, os próprios objetos considerados simplesmente como quanta. Aquele é denominado o uso da razão segundo conceitos na medida em que com ele nada mais podemos fazer do que subsumir os fenômenos, segundo o seu conteúdo real, a conceitos que não podem, em conseqüência, ser determinados senão empiricamente, isto é, a posteriori (embora conforme aqueles conceitos enquanto regras de uma síntese empírica). O segundo é o uso da razão mediante
752 a construção dos conceitos / na medida em que estes, por já se referirem a priori a uma intuição, também na intuição pura podem ser determinadamente dados a priori e sem o auxílio de quaisquer dados empíricos. Ponderar, a respeito de tudo o que existe (uma coisa no espaço ou no tempo), se e em que medida se trata ou não de um quantum, se neste último temos que representar uma existência ou a falta da mesma, até que ponto este algo (que preenche um espaço ou

[95] Por meio do conceito de causa, saio efetivamente do conceito empírico de um evento (em que alguma coisa acontece), mas não em direção à intuição que representa in concreto o conceito de causa, e sim em direção às condições temporais em geral que poderiam ser encontradas na experiência conforme o conceito de causa. Procedo pois simplesmente segundo conceitos, e não posso proceder pela construção dos conceitos porque o conceito é uma regra da síntese da percepções, que não são intuições puras e não podem portanto ser *dadas* a priori.

um tempo) constitui um primeiro substrato ou uma simples determinação, se há uma referência da existência deste algo a outra coisa enquanto causa ou efeito, e finalmente se com referência à sua existência se encontra isolado ou numa dependência recíproca com outras coisas, bem como ponderar a possibilidade desta existência, a sua realidade e necessidade ou o oposto destas últimas — todas estas questões pertencem ao *conhecimento da razão* a partir de conceitos e o qual é denominado *filosófico*. Por outro lado, determinar a priori uma intuição no espaço (figura), dividir o tempo (duração) ou simplesmente conhecer tanto o que é universal na síntese de uma e da mesma coisa no tempo e no espaço quanto a quantidade daí resultante de uma intuição em geral (número), eis uma *ocupação da razão* mediante a construção dos conceitos e que se intitula *matemática*.

O grande sucesso que a razão obtém por intermédio da Matemática traz à baila, de um modo bastante natural, a suposição de que o mesmo sucesso também seria obtido fora do campo das quantidades, se não por ela mesma ao menos por seu método, na medida em que a razão neste uso matemático refere todos os seus conceitos a intuições / que pode fornecer a priori, procedimento mediante 753
o qual se torna por assim dizer mestre sobre a natureza; a Filosofia pura, ao contrário, labuta desordenada e desajeitadamente com conceitos discursivos a priori em torno da natureza, sem poder tornar intuitiva a priori e, exatamente devido a isto, atestada a realidade da mesma. O que de modo algum parece faltar aos mestres nesta arte é confiança em si mesmos, e se tem a impresão que por parte do vulgo sobejam as expectativas quanto à habilidade dos anteriores caso pretendessem se dedicar a este projeto. Com efeito, já que quase nunca filosofaram sobre a sua Matemática (uma árdua empreitada!), não chegam nem a ter em mente nem a refletir sobre a diferença específica existente entre um e o outro uso da razão. Regras correntes e empiricamente usadas que tomam de empréstimo à razão comum são então aceitas em lugar de axiomas. De modo algum se importam com a proveniência dos conceitos de espaço e de tempo, embora se ocupem dos mesmos (como os únicos quanta originários); da mesma forma lhes parece inútil investigar tanto a origem dos conceitos puros do entendimento quanto também, com isto, a extensão de sua validade, pois só se preocupam em utilizá-los. Em tudo isto agem assaz corretamente, desde que não ultrapassem os limites que lhes são indicados, a saber, os da *natureza*. Sem se darem conta, no entanto, passam do campo da sensibilidade para o terreno inseguro dos conceitos puros e mesmo transcendentais, cuja base (instabilis tellus, innabilis unda) não lhes permite nem ficar de pé / nem nadar, e onde só é possível dar passos for- 754
tuitos dos quais o tempo não guarda nem os mais leves vestígios; ao contrário disto, a sua caminhada na Matemática abre uma estrada ampla que ainda a mais remota posteridade pode trilhar confiantemente.

Já que tornamos nossa obrigação determinar, com precisão e certeza, os limites da razão pura no uso transcendental — mas que a aspiração a este conhecimento transcendental apresenta a particularidade, não obstante as mais enfáticas e claras advertências, de ainda deixar se entreter por esperanças antes de abandonar completamente a tentativa de atingir, para além dos limites da expe-

riência, as encantadoras paragens do mundo intelectual — torna-se necessário retirar como que a última âncora que sustenta uma esperança fantástica e mostrar que seguir o método matemático neste tipo de conhecimento não poderia trazer sequer a menor vantagem, a não ser revelar tanto mais claramente as deficiências deste mesmo método e patentear que a Geometria (Messkunst) e a Filosofia, apesar de se darem as mãos nas ciências naturais, são coisas totalmente diversas e que o procedimento de uma jamais pode ser imitado pela outra.

A rigorosa exatidão da matemática repousa sobre definições, axiomas e demonstrações. Contentar-me-ei em mostrar que nenhum destes três itens pode ser
755 atingido ou imitado pela Filosofia / no sentido em que são tomados pelo matemático. Pois o geômetra (Messkünstler), segundo o seu método, nada mais pode erigir em Filosofia de que meros castelos de cartas, ao passo que o filósofo, segundo o seu método, só pode provocar uma simples tagarelice no que diz respeito à Matemática. A Filosofia consiste exatamente em conhecer os seus limites, e nem mesmo o matemático, caso o seu talento já não seja especializado por natureza e confinado ao seu campo próprio, pode recusar as advertências da Filosofia e passar por cima da mesma.

1. Sobre as *definições*. — Como indica a própria palavra, *definir* só deve propriamente significar tanto quanto apresentar originariamente, dentro de seus limites, o conceito minucioso de uma coisa.[96] Segundo uma tal exigência, um conceito *empírico* de modo algum pode ser definido, mas sim unicamente explicitado. Com efeito, já que nele possuímos tão-somente algumas notas de uma certa espécie de objetos dos sentidos, jamais se tem certeza se com a palavra que designa o mesmo objeto não pensamos às vezes mais e outras vezes menos notas
756 / do mesmo. Deste modo, no conceito de *ouro* alguém ainda pode pensar, excetuando o peso, a cor e a dureza, a propriedade de que não enferruja, ao passo que um outro talvez nada saiba a respeito disto. Utilizam-se certas notas somente enquanto suficientes para estabelecer distinções; novas observações removem algumas propriedades e acrescentam outras, de forma que o conceito jamais se situa entre limites seguros. E para que também deveria servir uma definição de um tal conceito, já que, quando se fala por exemplo da água e de suas propriedades, não nos detemos naquilo que é pensado com a palavra água, mas iniciamos testes, e já que com as parcas notas que lhe são inerentes a palavra deve constituir apenas uma *designação* e não um conceito da coisa, e que portanto a pretensa definição nada mais é do que uma determinação verbal? Em segundo lugar, nenhum conceito dado a priori, como por exemplo o de substância, causa, direito, eqüidade, etc., pode, rigorosamente falando, ser definido. Com efeito, jamais posso estar seguro que a representação clara de um conceito dado (ainda que confusamente) foi minuciosamente desenvolvida a não ser que eu saiba que a dita representação é adequada ao objeto. Mas já que o conceito deste último, tal qual

[96] *Minuciosidade* significa clareza e suficiência de notas; *limites* à precisão, de modo que não haja outras notas além das pertencentes ao conceito detalhado; *originário*, porém, que essa determinação de limites não foi derivada de alguma outra coisa e não precisa ainda de uma prova, o que incapacitaria a pretensa explicação de estar à testa de todos os juízos sobre um objeto.

é dado, pode conter muitas representações obscuras das quais não nos damos conta em nossa análise, apesar de sempre as utilizarmos na aplicação deste conceito, então a minuciosidade da análise de meu conceito é sempre duvidoso; mediante uma / grande variedade de exemplos apropriados, só podemos tornar *provável*, mas jamais *apoditicamente* certo esta minuciosidade. Ao invés de definição, eu preferiria empregar o termo *exposição;* pois além de ainda continuar sendo cautelosa, esta expressão permite que o crítico lhe conceda um certo grau de validade sem abrir mão de suas dúvidas quanto à minuciosidade da análise. Já que nem os conceitos dados empiricamente nem os dados a priori são passíveis de definição, só se pode tentar realizar esta operação mental nos conceitos restantes, quais sejam aqueles que são arbitrariamente pensados. Neste caso, sempre é possível definir o meu conceito, pois tenho que saber o que eu quis pensar com o dito conceito, já que eu mesmo o formei deliberadamente sem que me tivesse sido dado nem pela natureza do entendimento nem pela experiência: o que não posso dizer é que por seu intermédio eu tenha definido um verdadeiro objeto. Com efeito, se o conceito, por exemplo o de um relógio de navio, repousa sobre condições empíricas, então nem o objeto nem a sua possibilidade me são dados mediante este conceito arbitrário: a partir deste último, nem mesmo sei se chega a possuir um objeto, e a minha explicação pode ser melhor denominada uma declaração (de meu projeto) do que uma definição de um objeto. Logo, não restam quaisquer outros conceitos aptos a serem definidos do que aqueles que contêm uma síntese arbitrária que possa ser construída a priori; conseqüentemente, só a Matemática possui definições. Com efeito, o objeto pensado por esta ciência também é por ela apresentado a priori na intuição, e este objeto não pode seguramente conter / nem mais nem menos do que o conceito, pois foi 758
mediante a explicação que o conceito do objeto foi originariamente dado, isto é, dado sem derivar a explicação de qualquer outra coisa. Para as expressões *exposição, explicação, declaração* e *definição*, a língua alemã não possui outra palavra senão "Erklärung"; em decorrência disto, já temos que abrandar um pouco a nossa exigência de rigor, a qual nos levou a recusar às explicações filosóficas o título honorífico de definição. Pretendemos limitar a presente observação ao seguinte: as definições filosóficas são unicamente exposições de conceitos dados, ao passo que as definições matemáticas são construções de conceitos originariamente forjados pelo entendimento; enquanto as primeiras só são obtidas analiticamente através de um trabalho de desmembramento (cuja completude não é apoditicamente certa), as últimas são constituídas sinteticamente. Logo, as definições matemáticas *forjam* o próprio conceito, ao passo que as filosóficas somente o *explicam*. Disto decorre o seguinte:

a) Na Filosofia não se deve imitar a Matemática no que tange a iniciar com as definições, a não ser que assim se proceda a título de mera tentativa. Com efeito, já que as definições são análises de conceitos dados, estes últimos as precedem ainda que de modo tão-somente confuso; além disto, a exposição incompleta precede a completa de tal forma que, a partir de algumas notas obtidas mediante uma análise ainda incompleta, podemos inferir muitas coisas antes

759 de atingirmos a exposição completa, ou seja, a definição. Numa palavra, na / Filosofia a definição, enquanto uma clareza precisa, deve antes concluir do que começar o nosso labor.[97] Frente a isto, na Matemática não possuímos qualquer conceito anterior à definição, pois aquele é primeiramente dado mediante esta última; conseqüentemente, esta ciência também pode e tem que iniciar sempre com a definição.

b) Definições matemáticas jamais podem incorrer em erro. Com efeito, devido ao fato do conceito ser primeiramente dado através da definição, só contém exatamente aquilo que a definição pretende pensar por seu intermédio. Mas embora nada de incorreto possa ser incluído em seu conteúdo, é possível às vezes, se bem que raramente, ocorrer uma falha na forma da qual se encontra revestido, ou seja, no que se refere à precisão. Deste modo, a explicação comum do círculo,
760 a de que consiste numa linha *curva* cujos pontos todos eqüidistam de um / único ponto (o centro), é defeituosa na medida em que se faz desnecessariamente presente a determinação de *curva*. Com efeito, tem que haver um teorema particular que seja deduzido da definição e que possa facilmente ser demonstrado: a saber, que toda a linha cujos pontos todos eqüidistam de um único ponto é curva (nenhum dos seus segmentos é reto). Definições analíticas, ao contrário, podem incorrer em erro de múltiplas maneiras: ou ao introduzirem notas que em realidade não se encontravam no conceito ou ao carecerem da minuciosidade que perfaz o essencial de uma definição. O último destes defeitos se deve ao fato de não se poder estar tão certo assim acerca da completude da análise do conceito. É por estas razões que, no que se refere à definição, o método da Matemática não é passível de imitação por parte da Filosofia.

2. Sobre os *axiomas*. — Na medida em que são imediatamente certos, os axiomas são princípios sintéticos a priori. Ora, um conceito não pode ser ligado sintética e ainda assim imediatamente a um outro, pois para podermos ir além deste conceito é necessário um terceiro conhecimento mediador. Já que a Filosofia consiste simplesmente num conhecimento racional segundo conceitos, não se pode encontrar nela princípio algum que mereça o nome de axioma. A matemática, ao contrário, é capaz de possuir axiomas, pois mediante a construção dos conceitos na intuição do objeto ela pode conectar os predicados deste último de um modo tanto a priori quanto imediato, como por exemplo na proposição
761 / de que três pontos sempre se situam num plano. Frente a isto, um princípio sintético derivado simplesmente a partir de conceitos jamais pode ser imediatamente certo; citemos como exemplo a proposição de que tudo o que ocorre possui a sua causa. Neste caso, tenho que me pôr à procura de um terceiro elemento,

[97] A Filosofia formiga de definições defeituosas, sobretudo de tais que na verdade contêm efetivamente elementos para a definição, mas não de um modo completo. Ora, se não se pudesse fazer absolutamente nada com um conceito antes que tivesse sido definido, então as coisas andariam bastante mal para todo o filosofar. No entanto, visto que tão extensamente quanto alcançam os elementos (da decomposição) pode sempre ser feito um emprego bom e seguro dos mesmos, assim também as definições deficientes, isto é, proposições que propriamente não são ainda definições, mas de resto são verdadeiras e portanto aproximações delas, podem ser usadas muito utilmente. Na Matemática a definição concerne ad esse, na Filosofia ad melius esse. É belo, mas freqüentemente muito difícil, chegar a isto. Os juristas ainda procuram uma definição para o seu conceito de direito.

qual seja, a condição da determinação temporal numa experiência, pois um tal princípio eu não poderia conhecer, de modo direto e imediato, exclusivamente a partir de conceitos. Princípios discursivos, pois, diferem totalmente de princípios intuitivos, ou seja, de axiomas; aqueles exigem sempre uma dedução, ao passo que os últimos podem perfeitamente dispensá-la. E já que por esta mesma razão os axiomas são evidentes, evidência que os princípios filosóficos, por mais certos que sejam, jamais podem pretender, falta infinitamente muito para que uma proposição sintética da razão pura e transcendental seja tão evidente (como obstinadamente é costume expressar-se) quanto a proposição de que *duas vezes dois são quatro*. É bem verdade que na tabela dos princípios do entendimento puro exposta na Analítica também pensei em certos axiomas da intuição; só que o princípio introduzido naquela ocasião não foi propriamente um axioma, mas serviu unicamente para indicar o principium da possibilidade dos axiomas em geral, consistindo a rigor somente num princípio a partir de conceitos. Pois até a possibilidade da Matemática, tem que ser mostrada na filosofia transcendental. A Filosofia não possui, portanto, axioma algum e jamais pode prescrever, de modo tão absoluto, os seus princípios a priori; ao contrário, tem que / se contentar em justificar, através de uma dedução acurada, a autoridade destes princípios com respeito aos axiomas. 762

3. Sobre as *demonstrações*. — Só uma prova apodítica, na medida em que é intuitiva, pode ser denominada demonstração. A experiência bem que nos ensina o que existe, mas não que isto poderia ser de uma outra maneira qualquer. Conseqüentemente, os argumentos empíricos não podem proporcionar uma prova apodítica. A partir de conceitos a priori (no conhecimento discursivo), no entanto, jamais pode se originar uma certeza intuitiva, ou seja, uma evidência, por mais que o juízo também possa ser de uma certeza apodítica. Portanto, só a Matemática contém demonstrações, pois deriva o seu conhecimento não de conceitos, mas sim da construção dos mesmos, isto é, da intuição, a qual pode ser dada a priori e correspondente aos conceitos. Mesmo o procedimento da álgebra com as suas equações, a partir das quais a verdade é produzida juntamente com a sua prova mediante uma redução, não chega a ser geométrico; trata-se, contudo, de uma construção característica na qual se apresenta na intuição os conceitos inerentes aos sinais, principalmente aqueles que se referem à relação das quantidades — e que, sem nos determos em suas vantagens heurísticas, assegura todas as inferências contra erros pelo simples fato de pô-los à nossa vista. Em contrapartida, o conhecimento filosófico se vê privado desta vantagem na medida em que tem que considerar o universal sempre in abstracto (mediante conceitos), ao passo que a Matemática pode ponderar o universal in concreto (na intuição singular) e ainda assim mediante uma representação pura / a priori, 763
procedimento que torna visível qualquer passo em falso. Em conseqüência disto, eu preferiria chamar as primeiras de *provas acromáticas* (discursivas), pois só podem ser efetuadas através de puras palavras (o objeto em pensamento), do que denominá-las *demonstrações*, as quais progridem na intuição do objeto, tal qual a expressão já o indica.

De tudo isto se segue, então, que de modo algum é adequado à natureza

da Filosofia, principalmente no terreno da razão pura, se expandir orgulhosamente numa senda dogmática e se ornar com os títulos e as insignias da Matemática sem pertencer às fileiras da mesma, apesar de possuir todos os motivos para esperar uma união fraternal com esta ciência. Trata-se de pretensões arrogantes que jamais podem se concretizar, e que antes fazem com que a Filosofia retroceda em seu propósito de revelar as ilusões de uma razão desconhecedora de seus limites e de reconduzir mediante uma clarificação suficiente de nossos conceitos, a presunção da especulação a um modesto, porém acurado autoconhecimento. Em suas tentativas transcendentais, pois, a razão não poderá encarar com tanta confiança o caminho a trilhar, como se o trajeto já percorrido venha a conduzir tão diretamente ao alvo; também não poderá contar com as premissas que lhe subjazem tão corajosamente que não se tornam necessários freqüentes retrospectos e cuidados para examinar se não se manifestam na progressão das inferências,
764 erros não percebidos / nos princípios e que imponham ou a maior determinação dos mesmos ou a sua completa alteração.

Divido todas as proposições apodíticas (sejam demonstráveis ou também imediatamente certas) em *dogmata* e *mathemata*. Uma proposição sintética diretamente derivada de conceitos é um *dogma;* inversamente, uma proposição sintética diretamente derivada da construção de conceitos é um *mathema*. Os juízos analíticos propriamente nada mais nos ensinam acerca de um objeto do que aquilo que o conceito que dele possuímos já contém em si, pois não ampliam o conhecimento acerca do conceito do sujeito, mas tão-somente o elucidam. Em decorrência disto, não podem ser corretamente cognominados de dogmas (termos que poder-se-ia talvez traduzir por *sentença doutrinal*). Mas dentre as duas espécies referidas de proposições sintéticas a priori somente aquelas pertencentes ao conhecimento filosófico podem, segundo o uso corriqueiro da linguagem, ser portadoras deste nome, e dificilmente denominar-se-ia as proposições da aritmética ou da geometria de dogmata. Logo, este uso costumeiro ratifica a explicação que demos: só os juízos a partir de conceitos podem ser chamados dogmáticos, não ocorrendo o mesmo com os juízos derivados da construção de conceitos.

Em seu uso meramente especulativo, a razão pura em sua totalidade não contém um único juízo sequer diretamente derivado de conceitos, pois mediante idéias é incapaz de produzir juízos sintéticos com validade objetiva, ponto que
765 aliás já mostramos. Através de conceitos do entendimento, / por outro lado, a razão pura chega a erigir princípios seguros sem contudo fazê-lo diretamente a partir de conceitos, mas sempre só indiretamente mediante referência destes conceitos a algo totalmente contingente, a saber, a *experiência possível:* quando esta experiência (algo enquanto objeto de experiências possíveis) é pressuposta, é bem verdade que estes princípios são apoditicamente certos, mas em si mesmos (diretamente) de modo algum podem chegar a ser conhecidos a priori. Desta maneira, ninguém pode conceber precisa e acuradamente a proposição de que toda a ocorrência possui a sua causa exclusivamente a partir destes conceitos dados. Conseqüentemente, não se trata de um dogma, embora esta proposição possa ser muito bem demonstrada apoditicamente sob um outro ponto de vista,

qual seja o da experiência, afinal o único campo de seu uso possível. Apesar de necessitar ser provado, denomina-se o *princípio* e não *teorema* devido ao fato de possuir a propriedade peculiar de tornar primeiramente possível o seu fundamento demonstrativo, a saber, a experiência, e de ter sempre que ser pressuposto na mesma.

Se também a título de conteúdo o uso especulativo da razão pura não possui quaisquer dogmas, então todo o método *dogmático* é por si inadequado, quer seja tomado de empréstimo à Matemática quer seja de lavra própria. Com efeito, só oculta os defeitos e os erros e burla a filosofia, cujo propósito específico consiste em pôr todos os passos da razão à luz mais clara possível. Não obstante isto, o método pode sempre ser *sistemático*. Pois a nossa razão / (subjetivamente) 766
é ela mesma um sistema; em seu uso puro, no entanto, mediante simples conceitos, ela só consiste num sistema de investigação segundo princípios da unidade, e para a qual exclusivamente a *experiência* pode fornecer o material. Nada pode aqui ser dito a respeito do método peculiar à filosofia transcendental, já que só estamos envoltos numa crítica às circunstâncias das nossas faculdades: de um modo geral se podemos construir, e até que alturas podemos elevar o edifício, levando em conta o material de que dispomos (os conceitos puros a priori).

SEÇÃO SEGUNDA DO CAPÍTULO PRIMEIRO

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA COM RESPEITO AO SEU USO POLÊMICO

Em todos seus empreendimentos a razão tem que se submeter à crítica, e não pode limitar a liberdade da mesma por uma proibição sem que isto a prejudique e lhe acarrete uma suspeita desvantajosa. No que tange à sua utilidade, nada é tão importante nem tão sagrado que lhe seja permitido esquivar-se a esta inspeção atenta e examinadora que desconhece qualquer respeito pela pessoa. Sobre esta liberdade repousa até a existência da razão; o veredito desta última, longe de possuir uma autoridade ditatorial, consiste sempre em nada mais do que no consenso de cidadãos livres dos quais cada um tem que poder externar, / sem 767
constrangimento algum, as suas objeções e até o seu veto.

Mas embora a razão jamais possa *recusar-se* à crítica, nem sempre tem uma causa para *temê-la*. A razão pura em seu uso dogmático (não matemático), todavia, não está tão consciente assim da observância mais exata de suas leis supremas que não tenham que se apresentar, diante do olho crítico de uma razão superior e judicial, com acanhamento e até pondo inteiramente de lado toda a autoridade dogmática que se arrogou.

Algo bem diverso ocorre quando a razão está às voltas não com a censura do juiz, mas sim com as reivindicações de seus concidadãos devendo unicamente defender-se contra as mesmas. Com efeito, já que estas pretendem ser exatamente

tão dogmáticas em negarem quanto ela é em afirmar, ocorre uma justificativa κατ' ἄνθρωπον que assegura contra todos prejuízos e que providencia um título consignador de uma possessão que assim não precisa temer quaisquer usurpações por parte de estranhos, apesar dela mesma não poder ser suficientemente demonstrada κατ' ἀλήθειαν.

Sob o uso polêmico da razão pura compreendo, então, a defesa de suas proposições contra as negações dogmáticas das mesmas. Não se trata aqui de saber se as suas afirmações porventura não são também falsas, mas sim unicamente que ninguém jamais pode afirmar o contrário com certeza apodítica (nem
768 mesmo / com maior verossimilhança). Pois no caso de termos em mãos um título, se bem que insuficiente, que nos assegure uma posse, torna-se claro que não a temos por força de uma concessão tolerante, e é totalmente seguro que jamais alguém poderá provar a ilegitimidade desta nossa possessão.

Causa preocupação e acabrunhamento o fato de chegar a haver uma antitética da razão pura e que esta, mesmo representando o tribunal supremo sobre todos os conflitos, deva cindir-se numa desavença consigo mesma. Anteriormente estivemos frente a uma tal antitética aparente da razão pura; evidenciou-se, contudo, que repousava sobre um mal-entendido, a saber, que de acordo com o preconceito comum se tomava fenômenos por coisas em si mesmas, exigindo-se então de um modo ou de outro (sendo, no entanto, ambos os modos igualmente impossíveis) uma completude absoluta de sua síntese, o que de modo algum pode ser esperado de fenômenos. No tocante às proposições de que a série de fenômenos *dados em si* possui um começo absolutamente primeiro e que esta série é absolutamente e *em si mesma* sem qualquer começo, não nos deparávamos com uma real *contradição da razão* consigo mesma; com efeito, ambas as proposições coexistem sem maiores problemas, pois segundo a sua existência (enquanto fenômenos) os fenômenos nada são *em si mesmos*, isto é, são algo contraditório, e portanto pressupô-los como algo em si tem naturalmente que acarretar conseqüências contraditórias.

769 / Um tal mal-entendido não poderia ser alegado nem o conflito da razão aplacado caso se afirmasse teisticamente que *existe um ente supremo* e a tal asserção se contrapusesse, ateisticamente, a de que *não existe um ente supremo;* o mesmo ocorreria na Psicologia caso a afirmação de que tudo o que pensa é de uma unidade permanente e absoluta e, portanto, distinto de toda a unidade material e passageira se defrontasse com a oposta, qual seja, a de que a alma não é uma unidade imaterial e não pode ser excluída da transitoriedade. Com efeito, aqui o objeto da pergunta está livre de todo o elemento estranho que contradiga a sua natureza, e o entendimento está unicamente às voltas com *coisas em si mesmas* e não com fenômenos. É bem verdade, pois, que encontrar-se-ia neste caso um verdadeiro conflito, contanto que a razão pura em seu aspecto negativo tivesse algo a dizer que chegasse próximo a fundamento de uma afirmação; pois no que toca à crítica proveniente dos argumentos daqueles que fazem afirmações dogmáticas, é bem possível concedê-la sem com isto renunciar a estas proposições que têm a seu favor pelo menos o interesse da razão, interesse ao qual o adversário de modo algum pode se reportar.

Na verdade não partilho a opinião tão freqüentemente externada por excelentes pensadores (por exemplo Sulzer), devido ao fato de sentirem a debilidade das provas até agora em voga, de que ainda haveria uma esperança de se vir a descobrir demonstrações evidentes para as duas proposições cardinais de nossa razão pura: a de que existe um Deus e a de que há uma vida futura. / Pelo 770
contrário, estou certo que isto jamais acontecerá. Pois de onde pretende a razão tomar o fundamento para afirmações sintéticas tais que não se referem nem aos objetos da experiência nem à sua possibilidade interna? Por outro lado, também é apoditicamente certo que jamais alguém será capaz de afirmar o *oposto* sequer com a mínima verossimilhança, e isto sem falarmos em asserções dogmáticas. Com efeito, já que só poderia realizar isto através da razão pura, a empreitada a assumir seria a de provar a *impossibilidade* de um ente supremo e do sujeito pensante em nós, enquanto inteligência pura. De onde, no entanto, pretenderá retirar os conhecimentos que justificassem os seus juízos sintéticos acerca das coisas que ultrapassam toda a experiência possível? Portanto, podemos ficar totalmente tranqüilos quanto a que alguém nos venha algum dia a provar o contrário. Devido a isto, também não temos necessidade de pensar em provas escolásticas; pelo contrário, podemos sempre aceitar aquelas proposições que se interconectam muito bem com o interesse especulativo de nossa razão em seu uso empírico, e que além disto são os únicos meios de unir este interesse especulativo ao prático. Para o oponente (que não deve aqui ser considerado exclusivamente como um crítico), temos à disposição o nosso non liquet, o qual infalivelmente o desconcertará; enquanto isto, não nos importamos com o fato de retorquir este argumento contra nós, já que sempre temos como suporte a máxima subjetiva da razão, / a qual falta necessariamente ao adversário e sob cuja prote- 771
ção podemos encarar com tranqüilidade e indiferença todas as suas peripécias ofensivas.

Deste modo não há, propriamente, qualquer antitética da razão pura. Com efeito, a sua única arena poderia ser procurada no campo da Teologia pura e da Psicologia; este terreno, todavia, não comporta nem combatentes equipados integralmente com a sua armadura nem armas que possam causar temor. O campeão só poderá munir-se da troça e da jactância, do que se poderá rir como se se tratasse de uma brincadeira infantil. Eis uma observação consoladora que dá novo ânimo à razão; pois em que mais a razão haveria de confiar se ela própria, convocada exclusivamente para remover todos os erros, estivesse abalada em si mesma sem quaisquer esperanças de paz e posses tranqüilas?

Tudo aquilo que a própria natureza dispõe é bom para algum propósito. Mesmo os venenos servem para subjugar outros venenos que se geram em nossos próprios humores, e por isto não podem faltar numa farmacopéia completa. As objeções contra as persuasões e a presunção de nossa razão meramente especulativa são impostas pela própria natureza desta razão, e têm pois que possuir as suas boas determinações e propósitos que não devem ser jogados ao vento. Por que tantos objetos, apesar de interconectados com o nosso interesse supremo, foram de tal modo postos fora de nosso alcance pela providência que quase / 772
só nos é concedido encontrá-los numa percepção obscura e duvidosa para nós

mesmos, percepção mediante a qual os nossos olhares espreitantes são mais estimulados do que satisfeitos? É pelo menos duvidosa, e quem sabe prejudicial, a utilidade de aventurar-se a determinações atrevidas com respeito a tais perspectivas. Mas sempre e sem qualquer sombra de dúvida é útil colocar a razão, tanto a que investiga como a que examina, em completa liberdade a fim de que não seja obstaculizada na consecução de seu próprio interesse: este último também é promovido tanto pelo fato dela limitar quanto estender as suas conclusões, o que sempre padece quando mãos estranhas se imiscuem para conduzi-la, de um modo contrário à sua trilha natural, segundo propósitos forçados.

Em conseqüência disto, permiti a vosso oponente falar em nome da razão, e combatei-o exclusivamente com as armas da razão. De resto, estejai despreocupados quanto à boa causa do interesse prático), pois ela jamais entra em jogo no conflito meramente especulativo. A disputa nada mais descobre, então, do que uma certa antinomia da razão que, por repousar sobre a natureza desta mesma razão, tem que ser necessariamente ouvida e testada. A desavença cultiva a razão mediante a consideração do seu objeto sob dois aspectos, e corrige o juízo desta mesma razão limitando-o. O que aqui se torna objeto da luta é não a *coisa* (Sache), mas sim o seu *tom*. Com efeito, mesmo que fostes constrangidos a abandonar a do *saber*, resta-vos ainda o suficiente para falar a linguagem de
773 uma *fé* / firme, linguagem justificada diante da mais rigorosa razão.

Que resposta se obteria de *David Hume*, pensador sereno e propriamente talhado para o equilíbrio de julgamento, caso se lhe perguntasse: que o levou a minar, mediante dúvidas e hesitações tão laboriosamente obtidas por reflexão, a persuasão tão confortadora e útil aos homens de que a sua razão é capaz de atingir a afirmação e o conceito determinado de um ente supremo? Certamente responderia que nada mais do que o propósito de fazer a razão avançar em seu autoconhecimento, ao mesmo tempo uma certa indignação sobre a violência que pretendemos infligir à razão ao nos jactarmos com ela e concomitantemente a impedirmos de admitir, numa confissão sincera, as suas fraquezas, as quais se lhe tornam patentes em seu próprio auto-exame. Por outro lado, se perguntarmos a *Priestley*, voltado exclusivamente aos princípios do uso *empírico* da razão e avesso a toda a especulação transcendental, que motivos o levaram, mesmo sendo um piedoso e zeloso pregador da religião, a pôr abaixo estes dois pilares fundamentais de toda a religião, a saber, a liberdade e a imortalidade de nossa alma (a esperança por uma vida futura é para ele somente a expectativa por um milagre da ressurreição), nada mais poderia responder do que o seguinte: o interesse da razão, o qual perde pelo fato de se pretender subtrair certos objetos
774 às leis da natureza material, as únicas que podemos conhecer e determinar / com precisão. Pareceria intolerante execrar o último, que sabe combinar a sua asserção paradoxa com propósitos religiosos, e ofender um homem que sabe pensar simplesmente porque não é capaz de achar seu caminho tão logo se distancie do campo da Ciência Natural. Mas o mesmo favor tem que se estender a um homem não menos bem-intencionado e irrepreensível em seu caráter moral como *Hume*, o qual não pode abandonar a sua especulação sutil devido ao fato de

achar, com justiça, que o seu objeto se situa no terreno das idéias puras, totalmente fora dos limites da Ciência Natural.

Que se deve então fazer, principalmente tendo em vista o perigo que a partir disto parece ameaçar os melhores interesses de todos os homens? Nada mais natural, nada mais permitido do que a decisão que tereis que tomar por causa disto. Deixai estas pessoas agir; se demonstram talento, se exibem novas e profundas investigações, numa palavra, se mostram razão, é esta última que sempre sairá lucrando. Se lançardes mão de outros meios que não os de uma razão incoagida, se gritardes sobre alta traição, se conclamardes o vulgo, que nada entende de elaborações tão sutis, a por assim dizer apagar o incêndio, então vos exporeis ao risco. Com efeito, aqui não se trata absolutamente de saber o que é vantajoso ou desvantajoso para os melhores interesses do comum dos mortais, mas sim unicamente saber até que ponto a razão pode ir em sua especulação capaz de abstrair / de todos os interesses, se é possível sequer contar com esta especulação 775
ou se é melhor que a abandonemos em prol do prático. Portanto, ao invés de vos imiscuirdes com a espada na mão desde o assento seguro da crítica, contemplai antes calmamente esta contenda estafante para os combatentes e divertida para vós, e no caso de um desenlace que certamente não será sangrento, ela terá que resultar benéfica para os vossos conhecimentos. Pois é muito incongruente esperar um esclarecimento da razão e ainda assim lhe prescrever com antecedência por qual lado tem necessariamente que optar. Além disto, a razão já é por si tão bem coarctada e mantida dentro dos limites pela própria razão, que não tendes absolutamente necessidade de convocar a guarda com o intuito de antepor uma resistência civil àquela parte cuja prepotência inquietante vos parece perigosa. Nesta dialética não há uma vitória sobre a qual pudésseis ter motivo de preocupação.

A razão também necessita, e muito, de um tal conflito, e teria sido desejável que houvesse se desenrolado já bem antes e com uma irrestrita permissão pública. Com efeito, tão mais cedo ter-se-ia estabelecido uma crítica madura com cujo aparecimento todas estas disputas cessariam espontaneamente na medida em que os contendores aprendessem a reconhecer a cegueira e os preconceitos que os desuniram.

Há uma certa insinceridade na natureza humana que, ao fim, e ao cabo, tem que conter uma disposição para fins bons, como aliás tudo o que provém / da Natureza: a saber, uma inclinação a dissimular os seus verdadeiros traços 776
de caráter e a ostentar certos traços assumidos de caráter que se julgam bons e afamados. Esta inclinação tanto de se ocultar quanto também de assumir uma aparência vantajosa com certeza levou os seres humanos não só a se *civilizarem*, mas em certa medida também a se *moralizarem* passo a passo; isto ocorreu porque ninguém era capaz de penetrar a maquiagem de honestidade, honorabilidade e modéstia, cada um encontrando pois uma escola de auto-aperfeiçoamento nos exemplos supostamente autênticos de bondade que via em torno de si. Mas esta disposição de nos fazermos melhores do que somos e de externarmos traços de caráter que não possuímos teve uma função tão-somente *provisória*, por assim

dizer, com o fito de retirar o homem de sua rudeza e de primeiro deixá-lo aceitar pelo menos as *maneiras* do bem que ele conhece: mas depois, quando os princípios genuínos já estão desenvolvidos e incorporados ao modo de pensar, aquela falsidade tem que ser vigorosamente combatida palmo a palmo, pois do contrário corrompe o coração e não permite que os bons traços de caráter medrem em meio às ervas da minha bela aparência.

Causa-me pesar detectar exatamente a mesma insinceridade, dissimulação e hipocrisia até nas manifestações de pensamento especulativo; neste último, ao lado de não auferirem vantagem alguma, os homens se deparam com um número
777 bem menor de obstáculos / que os impedem de confessar, como convém, franca e abertamente os seus pensamentos. Com efeito, que pode ser mais prejudicial aos nossos conhecimentos do que comunicarmos até os nossos meros pensamentos tão falsamente uns aos outros, ocultarmos as dúvidas que sentimos ante as nossas próprias afirmações ou conferirmos ares de evidência aos argumentos que não satisfazem nem a nós mesmos? Enquanto tão-somente a vaidade pessoal instiga estas intrigas secretas (o que é comumente o caso com os juízos especulativos, os quais não possuem um interesse especial e não são facilmente capazes de fornecer uma certeza apodítica), a vaidade dos outros resiste às mesmas *com o consentimento público*, e as coisas se encaminham finalmente ao mesmo destino que lhes seria dado, embora bem mais cedo, pelo mais puro caráter e pela franqueza. Mas quando o povo comum é de opinião que aqueles que são dados a sofismarem sutilmente a nada mais se dedicam do que fazer com que vacilem os fundamentos do bem-estar público, parece não só prudente, mas também permitido e quem sabe elogiável, antes vir em socorro da boa causa mediante sofismas do que conceder aos pretensos oponentes da mesma sequer a vantagem de nos levarem à diminuição de nosso tom de voz até atingirmos a moderação de uma convicção meramente prática, e de nos compelirem a confessarmos a nossa falta de certeza apodítica e especulativa. Com o propósito de se manter uma boa causa, deveria eu pensar no entanto, não se pode aliar nada pior no mundo do que a perfídia, a dissimulação e a fraude. Que na pesagem dos argumentos
778 / racionais de uma pura especulação tudo tenha que se dar honestamente é o mínimo que se pode exigir. Mas se pudéssemos contar seguramente mesmo com este pouco, o conflito da razão especulativa em torno das importantes questões sobre Deus, a imortalidade da alma e a liberdade ou estaria há muito decidido ou seria em seguida levado a um desfecho. Assim, freqüentemente a pureza do caráter está numa razão inversa à benignidade da própria causa, e esta última possui talvez mais adversários honestos e honrados do que defensores que possam assim ser denominados.

Pressuponho, pois, ter leitores que não querem ver uma causa justa ser defendida de modo injusto. Com respeito a eles pode-se tomar como decidido que, segundo os nossos princípios da crítica, não tem que haver propriamente uma polêmica da razão pura quando se atenta não para aquilo que acontece, mas sim para aquilo que com justiça deveria acontecer. Com efeito, como podem duas pessoas porfiar a respeito de uma coisa cuja realidade nenhuma das duas

pode apresentar numa experiência real ou tão-somente possível, uma disputa na qual cada uma cisma unicamente sobre a idéia desta coisa a fim de extrair dela algo *mais* do que a idéia, a saber, a realidade do próprio objeto? Através de que meios estas pessoas pretendem se desvencilhar do conflito se nenhuma das duas consegue tornar a sua causa francamente compreensível e certa, podendo unicamente atacar a do oponente e refutá-la? Pois este é o destino de todas as afirmações da razão / pura: já que ultrapassam as condições de toda a experiên- 779
cia possível fora da qual em parte alguma é possível encontrar qualquer documento de verdade, mas que não obstante são forçadas a utilizarem as leis do entendimento determinadas exclusivamente ao uso empírico, sem as quais contudo é impossível dar um passo sequer no pensamento sintético, cada uma delas sempre expõe os seus pontos fracos ao adversário e ambas podem aproveitar-se mutuamente das fraquezas de seu oponente.

Pode-se encarar a Crítica da Razão Pura como o verdadeiro tribunal para todos os conflitos da razão. Com efeito, não está envolvida nestas disputas enquanto voltadas imediatamente para objetos, mas foi posta para determinar e julgar os direitos da razão em geral segundo os princípios de sua primeira instituição.

Sem esta crítica a razão está como que em estado de natureza, não podendo nem fazer valer nem assegurar as suas afirmações e reivindicações senão mediante a *guerra*. Em contrapartida, a crítica, que chega a todas as decisões partindo de regras fundamentais de sua própria instituição e cuja autoridade ninguém pode pôr em dúvida, nos proporciona a paz de um estado legal em que não devemos conduzir as nossas desavenças senão mediante um *processo*. O que aplaca a disputa no primeiro estado é uma *vitória* da qual ambas as partes se vangloriam, e à qual se segue uma paz na maior parte das vezes tão-somente insegura, instaurada por uma autoridade mediadora; / no segundo estado, contudo, a contenda 780
é terminada por uma *sentença* que tem que garantir uma paz eterna, visto que aqui atinge a própria fonte das querelas. As intermináveis contendas de uma razão meramente dogmática também nos compelem finalmente a procurar a paz em alguma crítica desta mesma razão e numa legislação que nela se fundamenta. Como o afirmou Hobbes, o estado de natureza é um estado de injustiça e de violência, sendo necessário que o abandonemos para nos submetermos à compulsão da lei; esta última limita a nossa liberdade exclusivamente com o fito de que possa coexistir com a liberdade de todos os demais e, exatamente devido a isto, com o bem comum.

Desta liberdade também faz parte a de expormos ao julgamento público os nossos pensamentos e aquelas dúvidas que não podemos solver sozinhos, e fazê-los sem com isto sermos tachados de cidadãos agitados e perigosos. Isto já é um dos direitos originários da razão humana, a qual por sua vez não reconhece qualquer outro juiz que não a própria razão humana universal na qual cada um possui voz ativa; e já que desta última tem que provir toda a melhora de que nosso estado é capaz, um tal direito é sagrado e não pode ser diminuído. Também é muito pouco sábio censurar como perigosas certas asserções ousadas

ou certos ataques atrevidos dirigidos contra aquelas opiniões que já têm do seu lado a aprovação da maior e melhor parte do povo, pois isto significa conferir-
781 lhes uma importância / que de modo algum deveriam possuir. Quando ouço que uma mente incomum demonstrou que a liberdade da vontade humana, a esperança por uma vida futura e Deus não existem, estou ávido para ler o seu livro, pois espero que o seu talento seja capaz de me fazer progredir em meus conhecimentos. Já de antemão tenho certeza de que não fui bem-sucedido na resolução de nenhuma destas questões não porque acredito já estar de posse de provas irrefutáveis destas importantes proposições, mas sim porque a crítica transcendental, que me revelou todos os recursos de nossa razão pura, me convenceu integralmente de que do mesmo modo que a razão é totalmente inepta para chegar a asserções afirmativas neste campo tampouco é menos ainda é capaz de saber o suficiente para poder concluir negativamente a respeito destas perguntas. Com efeito, de onde o pretenso livre-pensador pretende tirar o conhecimento de que, por exemplo, não existe um ente supremo? Esta proposição situa-se fora do campo de uma experiência possível, e portanto também fora dos limites de todo o conhecimento humano. Eu de modo algum leria aquele que defende dogmaticamente a boa causa contra este inimigo, pois já sei previamente que atacará os argumentos aparentes do outro unicamente com o intuito de introduzir os seus próprios; além disto, uma aparência cotidiana não fornece tanto material para novas observações quanto uma que cause estranheza e seja engenhosamente ela-
782 borada. Frente a isto, o oponente da religião, que também é dogmático / a seu modo, daria à minha crítica uma ocupação que ela deseja e um ensejo para várias correções de seus princípios, sem que com isto haja sequer o mínimo perigo para estes últimos.

Mas não deve pelo menos a juventude, a qual está confiada ao ensino acadêmico, ser posta em guarda contra tais escritos e mantida afastada do conhecimento prematuro de proposições tão perigosas até o dia em que amadureça a sua capacidade de julgar, ou antes se radique firmemente em sua mente a doutrina que nela se pretende fundar, a fim de que esteja apta a resistir vigorosamente a todas as tentativas de persuadi-la do contrário, venham de onde vierem?

Se se tivesse que manter o procedimento dogmático nos assuntos referentes à razão pura bem como despachar o adversário de um modo propriamente polêmico, ou seja, aceitando o combate e se munindo de argumentos que sustentassem as afirmações opostas, então nada seria mais recomendável *a curto prazo*, mas ao mesmo tempo nada mais vão e infrutífero tendo em vista *um longo lapso de tempo*, do que tutelar por algum tempo a razão da juventude e assim resguardá-la pelo menos temporariamente contra a perversão. Mas quando mais tarde a curiosidade ou a moda da época lhe abre as portas a semelhantes escritos, resistirá ainda aquela convicção juvenil? Aquele que nada mais traz consigo do que armas dogmáticas para resistir aos ataques de seu adversário, e que não sabe desenvolver aquela dialética que se oculta em seu próprio seio não menos
783 / que no do oponente, vê sofismas que possuem a vantagem da novidade oporem-se a sofismas que não mais a possuem, e que antes suscitam a suspeita de que

pretenderam se aproveitar da sua credulidade juvenil. Acredita não poder mostrar melhor a sua emancipação da disciplina infantil do que transpondo aquelas advertências bem-intencionadas, e acostumado ao dogmatismo, ingere em largas sorvidas o veneno que arruina dogmaticamente os seus princípios.

Exatamente o contrário do que aquilo que se aconselha aqui é o que tem que ocorrer no ensino acadêmico, é claro que pressupondo uma instrução pormenorizada a respeito da crítica da razão pura. Com efeito, para levar os princípios desta razão a se exercitarem tão cedo quanto possível e mostrar a sua suficiência mesmo frente à maior ilusão dialética, torna-se absolutamente necessário dirigir os ataques, que parecem tão terríveis ao dogmático, contra a razão ainda débil do neófito, mas já esclarecida pela crítica e permitir que ancorado naqueles princípios tente testar cada uma das afirmações infundadas do oponente. De modo algum ser-lhe-á difícil fazer com que desvaneçam em névoa, e assim já cedo o discípulo sente a sua própria capacidade de se pôr a salvo contra tais ilusões perniciosas, as quais têm que perder afinal todo o seu caráter ilusório para ele. Embora os mesmos / golpes que abatem a construção do inimigo têm que ser 784
igualmente desastrosos para o seu próprio edifício especulativo caso pense em erigir um, o fato de não necessitar absolutamente residir no mesmo é capaz de deixá-lo completamente despreocupado quanto a isto, visto que diante dele ainda se descortina a perspectiva do campo prático, onde pode fundadamente esperar encontrar um terreno mais sólido sobre o qual erguer o seu sistema racional e salutar.

Em decorrência disto, não existe propriamente uma polêmica no campo da razão pura. Ambas as partes são gladiadores que se esgrimem no ar e com as suas próprias sombras, pois ultrapassando a Natureza atingem regiões onde não há nada que possa ser apreendido e conservado por suas presas dogmáticas. Por mais que lutem, as sombras por eles despedaçadas já se recompõem num instante, como os heróis do Walhalla, a fim de que possam novamente se divertir na contenda incruenta.

Por outro lado, também não é possível admitir a existência de um uso cético da razão pura, o qual se pudesse denominar o princípio de *neutralidade* em todas as suas disputas. Incitar a razão contra si mesma e fornecer armas a ambas as partes para então assistir tranqüila e zombeteiramente ao seu acalorado combate não é algo muito conveniente de um ponto de vista dogmático, revelando antes uma índole malévola e traiçoeira. No entanto, se considerarmos a incurável cegueira e a gabolice dos sofistas, / os quais recusam ser moderados por qualquer 785
crítica, então realmente não resta outro recurso senão contrapor à fanfarrice de um lado uma idêntica de outro lado, e que repouse exatamente sobre os mesmos direitos; o que se visa com isto é que a razão fique pelo menos perplexa com a resistência de um inimigo, justamente para lhe despertar algumas dúvidas quanto às suas presunções e levá-la a dar ouvidos à crítica só que dar-se completamente por satisfeito com estas dúvidas e se restringir à intenção de recomendar a convicção e a confissão de sua ignorância não só como um remédio que possa curar a presunção dogmática, mas ao mesmo tempo também como o modo de

se terminar o conflito da razão consigo mesma, é uma tentativa totalmente inútil e que de modo algum pode servir para proporcionar um repouso para a razão; na melhor das hipóteses, trata-se de um meio capaz de despertá-la de seu doce sonho dogmático e de levá-la a examinar mais detidamente o seu próprio estado. Por outro lado, já que esta maneira cética de nos desembaraçarmos de uma aborrecedora querela da razão parece como que o caminho mais certo para se chegar a uma paz permanente na Filosofia, ou pelo menos a estrada real que costuma ser trilhada por aqueles que pensam poder assumir uma respeitabilidade filosófica ao desprezarem e zombarem de todas as investigações desta natureza, julgo necessário apresentar este modo de pensar na sua luz própria.

/ SOBRE A IMPOSSIBILIDADE DE UM APAZIGUAMENTO CÉTICO DA RAZÃO PURA EM DESACORDO CONSIGO MESMA

A consciência de minha ignorância (quando esta última não é concomitantemente reconhecida como necessária), ao invés de pôr um termo às minhas investigações, é antes a própria causa de seu despertar. Toda a ignorância é ignorância ou das coisas da determinação e dos limites do meu conhecimento. Ora, quando a ignorância é contingente tem que me impelir, no primeiro caso, a investigar *dogmaticamente* as coisas (objetos) e, no segundo caso, a investigar *criticamente* os limites de meu conhecimento possível. Que a minha ignorância seja contudo absolutamente necessária e me libero portanto de toda e qualquer perquirição ulterior, eis algo que não pode ser estabelecido empiricamente a partir da *observação*, mas sim tão só de um modo exclusivamente crítico mediante a *sondagem* das primeiras fontes de nosso conhecimento. Logo, a determinação dos limites de nossa razão só pode ocorrer segundo fundamentos a priori; por outro lado, aquela limitação da razão que consiste num conhecimento, embora indeterminado, de uma ignorância jamais a ser completamente suprimida, também pode ser conhecida a posteriori mediante aquilo que ainda nos resta saber, não obstante tudo o que sabemos. Aquele primeiro conhecimento de nossa ignorância, possível exclusivamente mediante a própria crítica da razão, é portanto *ciência*, ao passo
787 que o segundo nada mais é do que uma *percepção*, e não / é possível dizer até que ponto possam alcançar as inferências que dela partem. Se me represento a superfície terrestre (de acordo com a aparência sensível) como um prato, então não posso saber até onde se estende. No entanto, a experiência me ensina que, onde quer que eu vá, sempre me vejo rodeado por um espaço no qual ainda poderia continuar progredindo; portanto conheço limites do conhecimento real que possuo da Terra a cada momento, mas não os limites de toda a descrição possível da Terra. Mas se progredi o suficiente para saber que a Terra é uma esfera e a sua superfície é esférica, então posso conhecer determinadamente e segundo princípios a priori o diâmetro e, mediante este, a delimitação completa da Terra, isto é, a sua superfície, mesmo que para tanto eu parta tão-somente

de uma pequena parte sua, por exemplo da magnitude de um grau; e embora eu seja ignorante quanto aos objetos que esta superfície possa conter, não o sou com respeito nem à extensão nem à magnitude e aos limites desta superfície.

O conjunto de todos os objetos possíveis para o nosso conhecimento nos parece ser uma superfície plana que possui o seu horizonte aparente: a saber, aquilo que compreende toda a sua extensão e que foi por nós denominado o conceito racional da totalidade incondicionada. É impossível atingir empiricamente este último, e todas as tentativas de determiná-lo a priori segundo um certo princípio foram em vão. Não obstante, / todas as perguntas de nossa razão 788
pura se voltam para o que está fora deste horizonte ou, em todos os casos, para o que se situa em sua linha demarcatória.

O famoso David Hume foi um destes geógrafos da razão humana que julgou ter dado suficientemente conta de todas aquelas questões ao remetê-las para fora do horizonte da razão humana, o qual não pôde todavia determinar. Deteve-se precipuamente no princípio de causalidade, e a seu respeito observou assaz corretamente que a sua verdade (e nem mesmo a validade objetiva do conceito de uma causa eficiente em geral) não repousa sobre qualquer visão, isto é, conhecimento a priori; em decorrência disto, toda a autoridade desta lei não é de modo algum constituída por sua necessidade, mas sim por sua simples utilidade geral no decurso da experiência e conseqüentemente por uma necessidade subjetiva daí originária e que ele chama de costume. A partir da incapacidade que a nossa razão possui de usar este princípio para além de toda a experiência, Hume inferiu a nulidade de todas as pretensões da razão em geral que visam ultrapassar o empírico.

Um procedimento deste tipo, submeter os fatos da razão a um exame e conforme o caso à repreensão, pode ser intitulado *censura* da razão. É indubitável que esta censura conduz inevitavelmente a *dúvidas* contra *todo* o uso transcendental de princípios. / Só que este é unicamente o segundo passo, o qual está 789
longe de completar a tarefa. O primeiro passo em assuntos da razão pura, e que caracteriza a infância desta última, é *dogmático*. O segundo passo, há pouco mencionado, é *cético*, testemunhando a cautela de uma capacidade de julgar já escaldada pela experiência. Mas agora ainda se faz necessário um terceiro passo, o qual só pode ser dado por uma capacidade amadurecida e adulta de julgar que se funda em máximas firmes e de comprovada universalidade: trata-se de submeter a uma avaliação não os fatos da razão, mas sim a própria razão segundo toda sua faculdade e aptidão para conhecimentos puros a priori. Isto constitui não a censura, mas sim a *crítica* da razão, mediante a qual são provados a partir de princípios, e não simplesmente presumidos, não somente as *barreiras*, mas sim os *limites* determinados da razão, não só a ignorância referente a um ou outro ponto, mas sim a ignorância referente a todas as questões possíveis de uma certa espécie. Deste modo, para a razão humana o ceticismo é um local de descanso no qual pode refletir sobre a sua peregrinação dogmática e fazer um esboço da região em que se encontra, a fim de no futuro poder eleger com maior segurança o seu caminho; de modo algum se trata de uma residência destinada a uma

estadia permanente. Com efeito, uma tal residência só pode ser encontrada onde há plena certeza, seja quanto ao conhecimento dos próprios objetos, seja quanto
790 aos limites dentro dos / quais se encerra todo o nosso conhecimento de objetos.

A nossa razão não é um plano que se estende indeterminavelmente, cujas barreiras são conhecidas só assim de um modo geral; tem antes que ser comparada a uma esfera cujo raio pode ser estabelecido a partir da curvatura do arco de sua superfície (da natureza das proposições sintéticas a priori), modo pelo qual também é possível indicar com certeza o seu volume e a sua delimitação. Fora desta esfera (o campo da experiência) não há nada que possa ser objeto para a razão, e mesmo as perguntas sobre tais supostos objetos referem-se unicamente a princípios subjetivos de uma determinação completa daquelas relações que podem se apresentar sob os conceitos do entendimento e dentro desta esfera.

Estamos realmente de posse de conhecimentos sintéticos a priori, tal qual o evidenciam os princípios do entendimento que antecipam a experiência. Se alguém não consegue absolutamente compreender a possibilidade destes princípios, então pode de início duvidar que nos sejam inerentes realmente a priori; mas não pode apresentar isto como uma impossibilidade de se atingi-los mediante as simples forças do entendimento, nem declarar nulos todos os passos que a razão dá guiada pelos mesmos. Só pode dizer que, caso compreendêssemos a sua origem e a sua autenticidade, poderíamos determinar a extensão e os limites
791 de nossa razão; mas antes que isto aconteça, / todas as afirmações desta última são arriscadas às cegas. E deste modo seria perfeitamente fundada uma dúvida completa quanto a toda a filosofia dogmática que segue o seu caminho sem uma crítica da própria razão; só que por causa disto não se poderia negar totalmente à razão o direito a um tal progresso, desde que preparado e assegurado mediante uma melhor fundamentação. Com efeito, todos os conceitos e até todas as perguntas que a razão pura nos apresenta situam-se não na experiência, mas sim tão-somente na razão, e em virtude disto têm que poder ser resolvidos e concebidos segundo a sua validade ou a sua nulidade. Também não temos o direito de rejeitar, alegando a nossa incapacidade, estas tarefas como se a sua solução estivesse realmente na natureza das coisas, o recusar levar a cabo a sua investigação ulterior; pois por ser a única responsável pela geração destas mesmas idéias, a razão está na obrigação de prestar contas quanto à sua validade ou à sua ilusão dialética.

Toda a polêmica cética está propriamente voltada só contra o dogmático e tem como único objetivo desconcertá-lo e conduzi-lo ao autoconhecimento, pois o dogmático trilha solenemente o seu caminho sem desconfiar de seus princípios objetivos originários, ou seja, sem crítica. Em si esta polêmica não tem se-
quer a mínima importância com respeito ao que sabemos e, em contrapartida,
792 ao que não podemos saber. Todas as tentativas dogmáticas fracassadas / da razão são fatos, e é sempre útil submetê-los à censura. Isto, contudo, nada pode decidir sobre as expectativas que levam a razão a esperar e a reivindicar um resultado melhor de seus futuros esforços; a mera censura, pois, jamais pode levar a cabo o conflito em torno dos direitos da razão humana.

Já que Hume é, talvez, o mais brilhante dentre todos os céticos e sem dúvida o mais importante com referência à influência que o procedimento cético pode exercer sobre o despertar de um exame minucioso da razão, vale a pena clarificarmo-nos, na medida em que é conveniente para o nosso propósito, o curso de suas inferências e os erros de um homem tão penetrante e digno de apreço, erros de um percurso que certamente começou seguindo as pegadas da verdade.

Hume tinha talvez presente, embora nunca o tenha desenvolvido integralmente, que em juízos de certa espécie ultrapassamos o nosso conceito do objeto. Denominei *sintéticos* os juízos desta espécie. Como posso mediante a experiência ir além do conceito que até então possuía, eis algo que não está submetido a qualquer dificuldade. A própria experiência é uma síntese de percepções tal que o conceito que possuo através de uma percepção é aumentado pela adição de outras percepções. Só que acreditamos ser possível ultrapassar também a priori o nosso conceito, e / deste modo ampliar o nosso conhecimento. Tentamos isto 793
ou mediante o entendimento puro com respeito ao que pode pelo menos ser um *objeto da experiência*, ou até mediante a razão pura com respeito a tais propriedades das coisas, ou também da existência de tais objetos, que jamais podem ocorrer na experiência. O nósso cético não distinguiu estes dois tipos de juízos, coisa que deveria ter feito, e considerou diretamente impossível esta ampliação dos conceitos a partir de si mesmos e por assim dizer a geração espontânea de nosso entendimento (inclusive da razão) sem ter sido fecundado pela experiência. Por conseguinte, tachou todos os supostos princípios a priori do entendimento e da razão como imaginários, considerando-os nada mais do que um costume que se origina na experiência e nas suas leis; encarava-os, portanto, unicamente como regras empíricas, isto é, contingentes em si às quais imputamos uma suposta necessidade e universalidade. Mas a fim de ter uma base para afirmar esta estranha proposição, reportou-se ao princípio universalmente reconhecido da relação entre a causa e o efeito. Pois já que nenhuma faculdade do entendimento pode conduzir-nos do conceito de uma coisa à existência de uma outra coisa que mediante tal resulta universal e necessariamente dada, acreditou poder concluir disto que sem a experiência nada temos que possa ampliar o nosso conceito e autorizar-nos a propor um tal juízo que amplia a priori a si mesmo. Que a luz solar, ao iluminá-los, / derrete a cera ao mesmo tempo que solidifica a argila, 794
eis o que entendimento algum pode adivinhar, e muito menos inferir de acordo com uma lei, a partir de conceitos que já tínhamos previamente destas coisas: só a experiência pode nos ensinar uma tal lei. Em contrapartida, vimos na Lógica Transcendental que, embora jamais possamos ultrapassar *imediatamente* o conteúdo do conceito que nos é dado, podemos conhecer totalmente a priori a lei da conexão com outras coisas, claro que em relação a uma terceira coisa, a saber, a experiência *possível*, logo de um modo ainda assim a priori. Logo, quando a cera anteriormente sólida derrete, posso saber a priori que tem que ter precedido algo (por exemplo, o calor do sol) ao qual se seguiu este derretimento segundo uma lei constante, embora me seja impossível conhecer a priori e *determinadamente*, nem a causa a partir do efeito nem o efeito a partir da causa sem apelar

para os ensinamentos da experiência. A partir da contingência de nossa determinação *segundo a lei*, Hume inferiu falsamente a contingência da própria *lei*, e ao ultrapassar o conceito de uma coisa para atingir uma experiência possível (o que ocorre a priori e constitui a realidade objetiva deste conceito) ele confundiu com a síntese dos objetos de uma experiência real, a qual de fato é sempre empírica. Através disto, no entanto, transformou um princípio de afinidade, cujo sítio é o entendimento e que exprime uma conexão necessária, numa regra de
795 associação que só é encontrada na capacidade de imaginação imitativa / e só pode apresentar ligações unicamente contingentes e de modo algum objetivas.

Os erros céticos deste pensador de outro modo extremamente lúcido originaram-se preponderantemente de uma deficiência que possuía em comum com todos os dogmáticos, a saber, que não abrangem sistematicamente todas as espécies de sínteses a priori do entendimento. Com efeito, teria então reconhecido, por exemplo e sem aqui mencionarmos os demais, o *princípio de permanência* como um princípio que, tanto quanto o da causalidade, antecipa a experiência. Através disto também estaria apto a traçar limites determinados à razão pura e ao entendimento que se amplia a priori. Mas ele só *restringe* o nosso entendimento sem o *limitar*, e precisamente ao produzir uma desconfiança generalizada não fornece qualquer conhecimento determinado de nossa inevitável ignorância, visto que submete à censura alguns princípios do entendimento sem o levar, na totalidade de sua faculdade, a ser testado pela balança da crítica: na medida em que nega ao entendimento aquilo que este de fato não pode realizar, avança contestando-lhe todo o poder de se ampliar a priori, apesar de em sua avaliação não o ter levado em conta em sua totalidade. Deste modo, sucede-lhe aquilo que sempre abate o ceticismo: será sempre posto em dúvida na medida em que as suas objeções repousam tão-somente sobre fatos, os quais são contingentes, e não sobre
796 princípios / capazes de provocar uma necessária renúncia ao direito de fazer afirmações dogmáticas.

Já que ele também não conhece qualquer distinção entre os reclamos fundados do entendimento e as pretensões dialéticas da razão, pois é contra estas que se dirigem primordialmente as suas invectivas, pelo fato de seu ímpeto característico não ter sido abalado nem um pouco, mas tão-só temporariamente obstaculizado, a razão sente que o espaço para expandir-se não está cerrado, sendo pois impossível dissuadi-la completamente de suas tentativas, não obstante seja importunada aqui ou ali. Com efeito, contra ataques armamo-nos para a defesa, e cresce a obstinação para fazermos triunfar as nossas exigências. Uma revisão completa de toda a faculdade da razão, e a convicção daí resultante, tanto da certeza de uma pequena possessão quanto da vaidade de reivindicações mais elevadas, suprime toda a contenda e a move a contentar-se pacificamente com uma propriedade restrita, porém incontestável.

Para o dogmático acrítico que não mediu a esfera de seu entendimento e não determinou segundo princípios os limites de seu conhecimento possível e que portanto não sabe antecipadamente o quanto pode, mas pensa descobri-lo por intermédio de meras tentativas, estes ataques céticos são não só perigosos, mas chegam a ser fatais. Com efeito, se ele é atingido numa única das suas asser-

ções que não pode justificar / e cuja aparência também não pode desenvolver 797
a partir de princípios, então as suspeitas recaem sobre todas as suas afirmações, por mais convincentes que possam ser.

Deste modo, o cético é o mestre que disciplina o racionalizador segundo uma saudável crítica do entendimento e da própria razão. Quando chega a este ponto, não precisa temer qualquer ataque, pois passa a distinguir a sua posse daquilo que se situa totalmente fora da mesma: nada reivindicando deste último setor, também não se envolverá em contendas por sua causa. Para as questões da razão, o procedimento cético não é em si mesmo *satisfatório;* serve, contudo, como um *exercício preliminar* para despertar a prudência da razão e indicar-lhe os meios rigorosos que lhe podem assegurar as suas legítimas possessões.

SEÇÃO TERCEIRA DO CAPÍTULO PRIMEIRO

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA COM RESPEITO ÀS HIPÓTESES

Já que a crítica de nossa razão finalmente nos fez saber que de fato nada podemos saber em seu uso puro e especulativo, não deveria nos abrir um campo tão mais vasto para *hipóteses?* E já que não podemos afirmar, não nos é pelo menos permitido conjeturar e opinar?

/ Quando a capacidade de imaginação deve não *devanear,* mas sim *conjetu-* 798
rar sob a rigorosa supervisão da razão, então tem que sempre preexistir algo que é de todo certo e não o resultado de uma invenção ou de uma simples opinião, e tal é, a *possibilidade* do próprio objeto. No que concerne à realidade deste objeto, é então perfeitamente permitido refugiar-se na opinião; mas para não ser infundada, esta opinião tem que ser conectada com aquilo que é de fato dado e conseqüentemente certo enquanto fundamento explicativo. Neste caso chama-se *hipótese.*

Já que não podemos formar-nos a priori sequer o mínimo conceito a respeito da possibilidade da conexão dinâmica e já que a categoria do entendimento puro não possui qualquer serventia para excogitar uma tal conexão, mas sim unicamente para compreendê-la quando encontrada na experiência, de acordo com estas categorias não podemos idear originariamente um único objeto sequer dotado de uma natureza nova e não indicável empiricamente. Por conseguinte, não podemos tomá-lo como fundamento para uma hipótese admissível; com efeito, isto significaria prever a razão de quimeras vazias ao invés de fornecer-lhe conceitos de coisas. Deste modo, não é permitido excogitar quaisquer novas capacidades originárias, por exemplo um entendimento capaz de intuir os seus objetos sem o concurso dos sentidos, ou uma força de atração [98] sem qualquer contato,

[**] A Edição da Academia incorpora a substituição, proposta por Erdmann em suas edições da *Crítica*, de "forças de atração" (Anziehungskraft) por "força de extensão" (Ausdehnungskraft). (N. dos T.)

nem quaisquer novas espécies de substâncias, por exemplo uma que estivesse presente no espaço prescindindo da impenetrabilidade: não é admitido inventar,
799 conseqüentemente, qualquer comunidade das substâncias diversa / de todas aquelas que a experiência fornece, nem uma presença outra que não a no espaço nem uma duração diversa da que há no tempo. Numa palavra: à nossa razão só é possível usar as condições de uma experiência possível como condições da possibilidade das coisas; de modo algum, todavia, pode por assim dizer criar semelhantes conceitos para si mesma independente destas condições. Embora não contraditórios, estes conceitos ainda assim seriam sem objeto.

Como dissemos, os conceitos da razão são meras idéias, não possuindo em verdade objeto algum numa experiência qualquer; nem por isto, contudo, designam objetos imaginários e ao mesmo tempo supostos como possíveis. Os conceitos da razão só são pensados problematicamente a fim de que fundemos, em referência a eles (enquanto ficções heurísticas), os princípios recreativos do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Se desistirmos deste propósito, são simples entes da razão cuja possibilidade não é demonstrável, e que em conseqüência disto também não podem ser tomados, através de uma hipótese, como fundamento para explicar fenômenos reais. É perfeitamente lícito *pensar* a alma como simples a fim de tomar, segundo esta *idéia*, uma unidade completa e necessária de todas as capacidades da mente, embora não se possa compreendê-las in concreto, como o princípio segundo o qual julgamos os fenômenos internos da alma. Mas *supor* que a alma é uma substância simples (um conceito transcen-
800 dente) seria uma proposição que não só é indemonstrável / (assim como o são várias hipóteses físicas), mas também arriscada de modo totalmente arbitrário e às cegas; isto decorre do fato do simples não poder de modo algum ocorrer numa experiência, e se aqui entendermos por substância o objeto permanente da intuição sensível, não dá absolutamente para compreender a possibilidade de um *fenômeno simples*. A razão não possui autorização alguma para supor, como opinião, entes puramente inteligíveis ou propriedades puramente inteligíveis de coisas do mundo sensível, embora (por não se ter conceito algum de sua possibilidade ou impossibilidade) também não possam ser dogmaticamente negados com base num suposto melhor discernimento.

Para explicar fenômenos dados não se pode aduzir outras coisas e fundamentos explicativos se não aqueles que foram conectados a estes fenômenos dados segundo leis já conhecidas dos fenômenos. Uma *hipótese transcendental*, na qual uma simples idéia da razão fosse usada para a explicação das coisas da natureza, não seria, por conseguinte, uma explicação na medida em que aquilo que não se compreende suficientemente a partir de princípios empíricos conhecidos seria explicado através de algo do qual nada se compreende. O princípio de uma tal hipótese também só serviria propriamente para satisfazer a razão, e não para promover o uso do entendimento com respeito aos objetos. A ordem e a conformidade a fins que imperam na natureza têm por sua vez que ser explica-
801 das a partir de fundamentos naturais e segundo leis naturais, e / aqui mesmo as mais fantásticas hipóteses, desde que físicas, são mais toleráveis do que uma

hipótese hiperfísica, isto é, o apelar para um criador divino que se pressupõe com esta finalidade de explicação. Com efeito, seria um princípio da razão indolente (ignava ratio) deixar de lado todas as causas, cuja realidade objetiva pode ser conhecida no curso da experiência, pelo menos segundo a sua possibilidade, a fim de descansar numa simples idéia, aliás muito cômoda para a razão. Mas a totalidade absoluta dos fundamentos explicativos na série das causas não pode constituir-se num obstáculo com respeito aos objetos do mundo, pois já que estes nada mais são do que fenômenos, deles jamais se pode esperar algo completo na síntese da série de condições.

De modo algum é permitido nem o apelo a hipóteses transcendentais do uso especulativo da razão nem a liberdade de recorrer a fundamentos hiperfísicos de explicação com o fito de suprir a falta dos físicos, em parte porque este procedimento de modo algum faz avançar a razão, interrompendo antes todo o progresso de seu uso, e em parte porque esta licença acaba por privá-la de todos os frutos resultantes do cultivo de seu terreno próprio, a saber, a experiência. Com efeito, quando aqui e ali a explicação da natureza se torna difícil, temos sempre à mão um fundamento transcendente de explicação que nos dispensa daquela investigação, / e a nossa pesquisa conclui não com a compreensão, mas sim com a total 802
incompreensibilidade de um princípio que já foi previamente ideado de modo a conter por necessidade o conceito do absolutamente primeiro.

O segundo requisito para a admissibilidade de uma hipótese é a sua suficiência para determinar a priori a partir dela as conseqüências que são dadas. Se para esta finalidade somos constrangidos a invocar hipóteses auxiliares, então provocam suspeitas de serem meras ficções, pois cada uma delas requer em si a mesma justificativa que o pensamento subjacente necessitava, e em conseqüência nenhuma delas pode dar um testemunho digno de confiança. Caso se pressuponha uma causa infinitamente perfeita, não faltam fundamentos explicativos para toda a conformidade a fins, ordem e grandeza que são encontrados no mundo; mas quanto às anomalias e males patentes neste último pelo menos segundo os nossos conceitos são necessárias novas hipóteses para salvar aquela primeira das objeções encarnadas por estes males e anomalias. Se a auto-suficiência simples da alma humana, a qual foi tomada como fundamento de seus fenômenos, é contestada pelas dificuldades devidas àqueles dos seus fenômenos que se assemelham a mudanças de uma matéria (ao crescimento e à decadência), então temos que pedir ajuda a novas hipóteses que, embora não destituídas de verossimilhança, não possuem outras credenciais senão aquelas / fornecidas pela opinião aceita 803
como hipótese fundamental, opinião segundo cujo enunciado terão que atuar.

Se os exemplos aqui citados de afirmações da razão (a unidade incorpórea da alma e a existência de um ente supremo) devem valer não como hipóteses, mas sim como dogmas provados a priori, então não é deles que falamos aqui. Neste caso, no entanto, devemos cuidar para que a prova tenha a certeza apodítica de uma demonstração. Com efeito, pretender tornar meramente *provável* a realidade de tais idéias é um intento tão absurdo quanto pensar em demonstrar tão-somente como provável uma proposição da Geometria. Apartada de toda

a experiência, a razão pode ou conhecer tudo tão-somente a priori e como necessário ou nada pode conhecer; conseqüentemente, o seu juízo jamais é opinião, mas sim ou abstinência de todo o juízo ou certeza apodítica. As opiniões e os juízos prováveis a respeito do que pertence às coisas só podem ocorrer como fundamentos explicativos daquilo que é realmente dado ou como conseqüências, segundo leis empíricas, daquilo que é subjacente enquanto real; portanto, só podem apresentar-se na série dos objetos da experiência. Fora deste campo, *opinar* equivale a brincar com pensamentos, a não ser que tivéssemos tão-somente a opinião de poder talvez chegar à verdade seguindo uma vereda insegura para julgar.

804 / Mas embora nas questões meramente especulativas da razão pura não ocorram quaisquer hipóteses para servirem de fundamento a proposições, ainda assim são perfeitamente admissíveis para defendê-las, na verdade não para o uso dogmático, mas para o polêmico. Por defesa entendo não a multiplicação dos argumentos da nossa afirmação, mas sim o ato de fazer malograrem os conhecimentos ilusórios mediante os quais o oponente pretende invalidar a nossa asserção. Por outro lado, todas as proposições sintéticas derivadas da razão pura possuem a seguinte peculiaridade: quando aquele que afirma a realidade de certas idéias jamais sabe o suficiente para dar certeza a esta sua proposição, o seu adversário pode saber tão pouco quanto ele para afirmar o oposto. Esta igualdade de destino da razão pura não favorece a nenhum dos dois no conhecimento especulativo, tornando-se assim o campo de batalha adequado para rixas intermináveis. Na seqüência mostrar-se-á que, com respeito ao *uso prático*, a razão possui o direito de admitir algo que de modo algum estaria autorizada a pressupor sem argumentos suficientes no campo da pura especulação; pois todas as pressuposições deste tipo maculam a perfeição da especulação, ao passo que o interesse prático absolutamente não se preocupa com a mesma. No uso prático, portanto, a razão tem posses cuja legitimidade não lhe é permitido provar e a qual de
805 fato também / não estaria em condições de provar. Logo, o ônus da prova recai sobre o oponente. Mas já que a respeito do objeto posto em dúvida este último sabe tão pouco para evidenciar a sua inexistência quanto o primeiro para afirmar a sua realidade, patenteia-se aqui uma vantagem em favor daquele que afirma algo como um pressuposto praticamente necessário (melier est conditio possidentis).[99] Fica a seu critério utilizar em prol de sua boa causa, como que em legítima defesa, exatamente os mesmos meios que o adversário emprega para combatê-la, a saber, hipóteses; estas últimas não devem absolutamente servir para reforçar a prova da própria boa causa, mas sim para mostrar que o oponente entende muito pouco a respeito do objeto do conflito para que possa ufanar-se de uma vantagem sobre nós no tocante ao conhecimento especulativo.

No campo da razão pura, portanto, as hipóteses só são permitidas como armas de guerra e para defender um direito, mas não para lhe servirem de fundamento. Aqui sempre temos que procurar o oponente em nós mesmos, pois a razão

[99] Melhor é a condição do possessor. (N. dos T.)

especulativa em seu uso transcendental é *em si* dialética. As objeções que temos que temer estão em nós mesmos. Para fundarmos uma paz eterna sobre sua aniquilação, temos que buscá-las como se fossem velhas, porém jamais prescritas reivindicações. A calma exterior é apenas ilusória. O germe das contestações ínsito na natureza da razão humana tem que ser exterminado. Mas como / exterminá-lo se não lhe damos nem a liberdade nem a nutrição de que necessita para que brote e assim se nos revele a fim de que depois possamos eliminá-lo pela raiz? Em decorrência disto, pensai em objeções que ainda não vieram à mente de inimigo algum, e até cedei-lhe armas ou lhe concedei o espaço mais favorável que possa desejar. Neste caso não há nada a temer, mas antes a esperar que obtereis uma possessão que no futuro jamais vos será contestada. 806

À vossa completa armadura também pertencem as hipóteses da razão pura; embora armas plúmbeas (pois não foram aceiradas por lei alguma da experiência), ainda assim podem tanto quanto as que qualquer inimigo queira lançar contra vós. Pois se (sob qualquer outro aspecto que não o especulativo) a vossa suposição de que a natureza da alma é imaterial e não submetida a qualquer alteração corpórea se depara não obstante com a dificuldade de que a experiência parece provar que tanto a exaltação quanto a perturbação de nossas forças espirituais nada mais são que diversas modificações de nossos órgãos, então podeis enfraquecer a força desta prova se presumirdes que o nosso corpo nada mais é que um fenômeno fundamental ao qual, enquanto condição, toda nossa faculdade da sensibilidade e com isto todo o pensamento referem-se no estado atual (na vida). A separação do corpo constitui o fim deste uso sensível de nossa capacidade cognitiva e o início / de seu uso intelectual. Conseqüentemente, o corpo 807
seria não a causa, mas sim uma condição meramente restritiva do pensamento, e portanto na verdade deveria ser encarado como um promotor da vida sensível e animal, mas ainda mais como um obstáculo à vida pura e espiritual; o fato da primeira depender da natureza corpórea de modo algum provaria algo a favor de que a vida como um todo depende do estado de nossos órgãos. Mas podeis ir ainda mais longe e até descobrir dúvidas novas que não foram levantadas ou não foram suficientemente aprofundadas.

A acidentalidade das gerações, que tanto no homem quanto nas criaturas irracionais depende da oportunidade e, além disto, freqüentemente também dos suprimentos, do humor e do capricho dos governantes e até dos vícios, antepõe uma grande dificuldade à opinião de que uma criatura cuja vida teve primeiramente início em meio a circunstâncias tão triviais e completamente entregues à nossa liberdade possa perdurar existindo por toda a eternidade. No que tange à continuidade de toda a espécie (aqui na Terra), esta dificuldade pode muito bem ser desconsiderada, pois o que é acidental no caso singular nem por isto está menos submetido a uma regra no caso geral; no que tange a cada indivíduo, no entanto, bem que parece duvidoso esperar um efeito tão imponente a partir de causas tão insignificantes. Contra estas objeções podeis mobilizar uma hipótese transcendental: que toda a vida é propriamente apenas / inteligível, de modo 808
algum submetida às mudanças do tempo e que nem inicia com o nascimento

nem cessa com a morte; que esta vida nada mais é que um simples fenômeno, isto é, uma representação sensível de uma vida espiritual pura, e que todo o mundo sensível não passa de um simples quadro que paira diante de nosso atual modo de conhecimento, destituído em si, como um sonho, de qualquer realidade objetiva; que se devêssemos intuir tanto as coisas quanto a nós mesmos *tal como são*, ver-nos-íamos em meio a um mundo de naturezas espirituais, e neste caso a nossa única verdadeira comunidade com o mesmo não começou com o nascimento nem cessou com a morte corporal (consistindo ambos em puros fenômenos); e assim por diante.

Embora nada saibamos, nem o declaremos com seriedade, a respeito de tudo o que pretextamos hipoteticamente contra o ataque, e que não chegue a se tratar nem de uma idéia da razão, mas sim unicamente de um conceito *excogitado* com objetivos de defesa, procedemos aqui de um modo perfeitamente racional. Fazemos isto enquanto ao oponente, que acredita ter esgotado todas as possibilidades ao fazer com que a falta de suas condições empíricas passe falsamente como uma prova da total impossibilidade daquilo que acreditamos, mostramos que mediante simples leis da experiência ele pode abarcar em si mesma a totalidade do campo das coisas possíveis tampouco quanto nós podemos, fora da experiência, adquirir fundadamente algo para a nossa razão. Aquele que dirige tais
809 meios hipotéticos contra / as pretensões de um oponente arrogantemente negador não deve ser considerado como alguém que pretende fazê-las passar por suas verdadeiras opiniões; abandona-as tão logo tenha dado conta das presunções dogmáticas do adversário. Com efeito, por mais modesta e moderada que possa parecer uma conduta unicamente negativa e de recusa diante das afirmações alheias, pretender validar estas objeções como provas em favor do lado oposto torna-se uma reivindicação não menos orgulhosa e presunçosa do que seria caso houvesse tomado o partido dos que afirmam e adotado as suas afirmações.

Vê-se disto, pois, que no uso especulativo da razão as hipóteses não possuem uma validade como opiniões em si mesmas, mas tão-somente em relação às pretensões transcendentes da parte oposta. Com efeito, estender os princípios da experiência possível à possibilidade das coisas em geral é tão transcendente quanto afirmar a realidade objetiva daqueles conceitos que não podem encontrar os seus objetos senão fora dos limites de toda a experiência possível. O que a razão pura julga assertoricamente tem que ser (como tudo o que a razão conhece) necessário, ou então não é nada. Por conseguinte, a razão pura de fato não contém opinião alguma. As referidas hipóteses consistem unicamente em juízos problemáticos que pelo menos não podem ser refutados, embora também nada consi-
810 ga prová-los; / não são pois [100] opiniões privadas, mas apesar disto não podem ser dispensadas como recursos contra escrúpulos passíveis de ocorrer, sendo necessárias inclusive para a nossa tranqüilidade interna. Nesta sua qualidade temos que conservá-las, bem como impedir cuidadosamente que aflorem com uma auto-

[100] Hartenstein (1838) substitui — no que é seguido pela Edição da Academia — "keine" por "reine", deixando então a tradução assim: "São, pois, puras opiniões privadas". (N. das T.)

ridade em si mesmas e com uma certa validade absoluta, afogando a razão em ficções e fantasmagorias.

SEÇÃO QUARTA DO CAPÍTULO PRIMEIRO

A DISCIPLINA DA RAZÃO PURA COM RESPEITO ÀS SUAS PROVAS

Dentre todas as provas de um conhecimento sintético a priori, a característica em si peculiar das provas de proposições sintéticas e transcendentais é que neste caso a razão não pode voltar-se diretamente para o objeto mediante os seus conceitos, mas tem que antes evidenciar a priori a validade objetiva dos conceitos e a possibilidade de sua síntese. Isto não constitui meramente uma necessária regra de prudência, mas concerne à própria essência e possibilidade das provas. Se devo ultrapassar a priori o conceito de um objeto, então isto é impossível sem o concurso de um fio condutor particular que se situe fora deste conceito. Na Matemática, a minha síntese é conduzida pela intuição a priori, e neste caso todas as conclusões podem ser derivadas imediatamente da intuição pura. / Na medida em que está às voltas tão-somente com conceitos de entendi- 811
mento, o conhecimento transcendental tem o seu fio condutor na experiência possível. A prova não mostra que o conceito dado daquilo (que acontece, por exemplo) conduz diretamente a um outro conceito (o de uma causa), pois uma tal passagem constituiria um salto de modo algum justificável; ao contrário, mostra que a própria experiência, e portanto o objeto da experiência, seria impossível sem uma tal conexão. Logo, a prova tem concomitantemente que indicar a possibilidade de se atingir, de modo sintético e a priori, um certo conhecimento das coisas que não estava contido no conceito das mesmas. Se não concentrarmos nossa atenção nisto, as provas, tal como águas que, transbordando as suas margens, correm selvagemente pelos campos afora, dirigem-se para onde são casualmente atraídas pela tendência à associação oculta. A aparência de convicção, que repousa sobre causas subjetivas de associação e que é considerada como o conhecimento de uma afinidade natural, não consegue absolutamente contrabalançar as apreensões que terão com justiça que se fazer presentes acerca de tais passos temerários. Em decorrência disto, todas as tentativas de provar o princípio da razão suficiente foram em vão, segundo a confissão generalizada dos conhecedores; e antes do aparecimento da crítica transcendental preferiu-se, já que não se podia abandonar este princípio, recorrer obstinadamente ao bom senso (um expediente que / prova sempre o desespero em que se encontra a causa da razão) 812
a tentar arquitetar novas provas dogmáticas.

Se, no entanto, a proposição a provar é uma asserção da razão pura e se pretendo até ultrapassar os meus conceitos da experiência mediante puras idéias, então é bem mais necessário que esta prova contenha em si, como uma condição necessária de sua força demonstrativa, a justificativa de um tal passo da síntese

(caso seja possível). Conseqüentemente, por mais verossímil que também possa parecer a suposta prova da natureza simples de nossa substância pensante a partir da unidade da apercepção, defronta-se inevitavelmente com a seguinte dificuldade: já que a simplicidade absoluta não é um conceito que possa ser imediatamente referido a uma percepção, mas que tem que ser tão-somente inferido como uma idéia, não se pode absolutamente compreender como a mera consciência que está ou pelo menos pode estar contida *em todo o pensamento*, embora seja nesta medida uma representação simples, deva conduzir-me à consciência e ao conhecimento de uma coisa *na qual* tão-somente o pensamento pode estar contido. Com efeito, quando me represento a força de um corpo em movimento, nesta medida ele é uma unidade absoluta para mim e a representação que dele possuo é simples; por conseguinte, também posso expressar esta representação pelo movimento de um ponto, pois o volume do corpo não entra em consideração aqui, podendo, sem se diminuir a força, ser pensado tão pequeno quanto se queira,
813 vale dizer, / até mesmo como situado num ponto. Disto, no entanto, não concluirei que, caso nada mais me seja dado do que a força motora de um corpo, este último possa ser pensado como uma substância simples |tão somente| porque a sua representação, abstraindo de todo o seu volume, é simples. Descubro um paralogismo nesta argumentação pelo fato do simples na abstração ser completamente diverso do simples no objeto, e do "eu", que no primeiro sentido não compreende *em si* multiplicidade alguma, poder ser um conceito altamente complexo, a saber, conter e designar muitas coisas *sob* o seu rótulo, quando significa a própria alma. Só que para pressentirmos este paralogismo (pois sem uma tal suposição prévia de modo algum se suspeitaria desta prova) é absolutamente necessário ter à mão um critério sempre vigente da possibilidade de tais proposições sintéticas que devem provar mais do que a experiência pode dar. Este critério consiste em dirigir a prova ao predicado requerido não diretamente, mas sim tão somente mediante um princípio da possibilidade de estendermos a priori os nossos conceitos dados a idéias, e de realizarmos estas últimas. Se usarmos sempre desta cautela, se antes de tentarmos a prova nos consultarmos sabiamente para saber como e com que fundamento se pode esperar uma tal ampliação através da razão pura, e de onde pretendemos neste caso retirar estes conhecimentos
814 / que não podem ser nem desenvolvidos a partir de conceitos nem antecipados com referência a uma experiência possível, podemos poupar-nos muitos esforços pesados e ainda assim infrutíferos na medida em que ou não exigimos da razão algo que a olhos vistos ultrapassa a sua faculdade ou a submetemos à disciplina da abstinência quando não quiser de bom grado se limitar nas suas veleidades de se estender ávida e impulsivamente na especulação.

A primeira regra é, portanto, a seguinte: não tentar provas transcendentais sem antes ter refletido, e se justificado quanto a isto, acerca da origem dos princípios sobre os quais se pensa erigi-las, e com que direito se pode deles esperar sermos bem sucedidos em nossas inferências. Caso se trate de princípios do entendimento (o da causalidade, por exemplo), procurar-se-á debalde chegar às idéias da razão pura por seu intermédio, pois tais princípios valem apenas para

os objetos de uma experiência possível. Caso se trate de princípios da razão pura, todo o labor continua sendo em vão, pois embora a razão os possua, estes princípios enquanto objetivos são dialéticos em sua totalidade, e em todos os casos só podem ter a validade de princípios regulativos do uso sistematicamente interconectado da experiência. Mas se já existem tais supostas provas, então podeis contrapor à persuasão enganosa que delas emana o non liquet de vossa amadurecida capacidade de julgar. / Embora não podeis penetrar a ilusão que as anima, 815
tendes pleno direito de exigir a dedução dos princípios usados nas mesmas; se estes princípios se originam da simples razão, esta dedução jamais vos poderá ser fornecida. Deste modo, nem é necessário vos ocupardes do desdobramento e da refutação de cada uma destas ilusões infundadas, pois podeis de uma só vez rejeitar na íntegra esta dialética com todos os seus inesgotáveis artifícios se a submeterdes do tribunal de uma razão crítica e exigidora de leis.

A *segunda* peculiaridade das provas transcendentais é a seguinte: para cada proposição transcendental pode ser encontrada apenas uma única prova. Se devo inferir não a partir de conceitos, mas sim a partir da intuição que corresponde a um conceito, seja uma intuição pura como na Matemática ou seja uma empírica como na Ciência Natural, então a intuição que me serve de fundamento para tal inferência me fornece um material variegado para proposições sintéticas; posso, de um lado, conectar este material de mais de uma maneira e, de outro, atingir a mesma proposição por diversos caminhos na medida em que me é facultado partir de mais de um ponto.

Por outro lado, cada proposição transcendental parte exclusivamente de um único conceito, e exprime a condição sintética da possibilidade do objeto segundo este conceito. Portanto o argumento só pode ser um único, pois fora deste conceito nada mais existe através do que o / objeto possa ser determinado; em decorrên- 816
cia disto, a prova nada mais pode conter do que a determinação de um objeto em geral segundo este conceito, o qual é um único. Na Analítica Transcendental, por exemplo, derivamos o princípio de que toda a ocorrência possui uma causa da única condição da possibilidade objetiva de um conceito daquilo que ocorre em geral, a saber, que a determinação de um evento no tempo, e portanto deste evento enquanto pertencente à experiência, seria impossível sem estar subsumida a uma tal regra dinâmica. Este também é o único argumento possível, pois somente mediante o fato de que, através da lei da causalidade, se determina um objeto para o conceito é que o evento representado possui validade objetiva, isto é, verdade. Tentou-se provar este princípio de diversos outros modos, por exemplo a partir da contigência: só que ao examinar esta prova não podemos descobrir outra marca distintiva de contingência do que o *acontecer*, isto é, a existência precedida de uma inexistência do objeto, e em conseqüência retornamos sempre novamente ao mesmo argumento. Quando devemos provar a proposição de que tudo o que pensa é simples, não nos detemos no múltiplo do pensamento, mas sim unicamente no conceito de eu, o qual é simples e ao qual é referido todo o pensamento. Exatamente o mesmo ocorre com a prova transcendental da existência de Deus, a qual repousa exclusivamente sobre a reciprocidade / dos con- 817

ceitos do ente mais real e do ente necessário, não podendo ser encontrada alhures.

Com esta advertência, a crítica das afirmações da razão torna-se bastante reduzida. Onde a razão conduz os seus negócios através de meros conceitos só resta a possibilidade de uma única prova, se é que alguma é possível. Em decorrência disto, quando se vê o dogmático entrar em cena com dez provas, pode-se crer com segurança que não possui nenhuma. Com efeito, se tivesse uma que (como tem que ocorrer nos assuntos da razão pura) provasse apoditicamente, para que necessitaria das restantes? O seu único propósito é o de dirigir, tal como aquele advogado parlamentar, um argumento para cada interlocutor; pretende com isto aproveitar-se da debilidade dos juízes que, sem se deterem mais demoradamente, escolhem a primeira coisa que lhes cai sob os olhos, decidindo de acordo com a mesma só para se verem rapidamente livres da questão.

A terceira regra peculiar da razão pura, quando se submete a uma disciplina referente às provas transcendentais, é a seguinte: as suas demonstrações têm que ser nunca *apagógicas*, mas sim sempre *ostensivas*. Em toda espécie de conhecimento, a prova direta ou ostensiva é aquela que combina ao mesmo tempo a convicção da verdade com o conhecimento de suas fontes; a apagógica, ao contrário, pode produzir a certeza, mas não a compreensibilidade da verdade no
818 tocante à sua interconexão com os fundamentos de sua possibilidade. / Conseqüentemente, as provas apagógicas constituem antes um auxílio de emergência do que um procedimento capaz de satisfazer todos os propósitos da razão. Quanto à evidência que proporcionam, possuem não obstante uma vantagem frente às provas diretas: na representação a contradição sempre traz consigo uma clareza maior do que a melhor conexão, e deste modo se aproxima mais do caráter intuitivo de uma demonstração.

A causa propriamente do uso de provas apagógicas em diversas ciências é provavelmente a seguinte: quando as razões das quais se deve derivar um certo conhecimento são demasiado numerosas ou estão muito profundamente ocultas, tenta-se ver se é possível alcançar este conhecimento através das conseqüências. Ora, o modus ponens de se inferir a verdade de um conhecimento a partir da verdade de suas conseqüências só seria permitido nos casos em que todas as suas possíveis conseqüências fossem verdadeiras; pois então é possível uma única razão para que isto seja assim, e portanto também é a verdadeira. No entanto, este procedimento é impraticável, pois compreender todas as conseqüências possíveis de qualquer proposição aceita é algo que ultrapassa as nossas forças. Não obstante, utiliza-se este modo de inferir, se bem que com uma certa indulgência, quando se trata de provar algo unicamente como hipótese. Neste caso, a inferência é concedida por analogia: quando tantas conseqüências quantas as por nós examinadas concordam com uma razão aceita, todas as demais conse-
819 qüências possíveis hão de concordar com a mesma. É por isto que, por este / caminho, jamais será possível transformar uma hipótese numa verdade demonstrada. O modus tollens dos silogismos que concluem das conseqüências às suas razões prova de um modo não só completamente rigoroso, mas também extremamente fácil. Com efeito, se se pode tirar uma única conseqüência falsa de uma

proposição, então esta última é falsa. Ao invés de percorrer, numa prova ostensiva, toda a série de razões que pode conduzir à verdade de um conhecimento mediante a compreensão completa de sua possibilidade, basta descobrir uma única conseqüência falsa dentre aquelas que fluem do oposto deste conhecimento para evidenciar que este oposto também é falso, e portanto verdadeiro o conhecimento que tinhamos que provar.

O modo apagógico de provar, no entanto, só é admissível nas ciências em que é impossível que aquilo que é subjetivo em nossas representações *substitua enganosamente* aquilo que é objetivo, ou seja, o conhecimento daquilo que é no objeto. Mas onde predomina esta substituição, tem que ocorrer freqüentemente que ou o oposto de uma certa proposição contradiz tão-somente as condições subjetivas do pensamento, mas não ao objeto, ou que ambas as proposições se contradizem uma à outra com base numa condição subjetiva falsamente considerada objetiva; pelo fato da condição ser falsa neste último caso, ambas as proposições podem ser falsas, sem que seja possível concluir da falsidade de uma para a verdade da outra.

/ Na Matemática esta sub-repção é impossível; é nesta ciência, portanto, 820
que as provas apagógicas possuem o seu lugar próprio. Pelo fato de tudo fundar-se sobre intuições empíricas na Ciência Natural, é aqui na maior parte das vezes possível evitar aquela sub-repção mediante muitas observações comparadas; este tipo de prova no entanto é quase sempre irrelevante neste domínio. As tentativas transcendentais da razão pura, todavia, são todas feitas dentro do medium próprio da ilusão dialética, ou seja, do subjetivo, que em suas premissas se oferece ou até se impõe como objetivo à razão. No que se refere às proposições sintéticas, não pode absolutamente ser permitido aqui justificar as sua afirmações através da refutação do oposto. Com efeito, ou esta refutação nada mais é do que a simples representação do conflito da opinião oposta com as condições subjetivas de compreensibilidade através de nossa razão, em nada contribuindo para a rejeição da própria coisa — assim como, por exemplo, a necessidade incondicionada na existência de um ente não pode absolutamente ser compreendida por nós, o que com razão se opõe *subjetivamente* a toda prova especulativa de um ente supremo e necessário, mas também se opõe sem razão à possibilidade de um tal ente originário *em si mesmo* —, ou então ambas as partes, tanto a que afirma quanto a que nega, tomam como fundamento um conceito impossível do objeto ao serem ludibriados pela ilusão transcendental. / Neste caso vale a seguinte 821
regra: non entis nulla sunt praedicata;[191] ou seja, tanto o que se enuncia afirmativamente quanto o que se enunciou negativamente acerca do objeto é incorreto, e não se pode chegar apagogicamente, mediante a refutação do oposto, ao conhecimento da verdade. Deste modo, quando se pressupõe, por exemplo, que o mundo sensível é dado *em si mesmo* segundo a sua totalidade, é falso que tenha que ser *ou* infinito *ou* finito e limitado quanto ao espaço, e isto porque ambas as alternativas são falsas. Com efeito, fenômenos (enquanto meras representa-

[191] Não há predicado algum do não ente. (N. dos T.)

ções) que fossem não obstante dados *em si mesmos* (enquanto objetos) seriam algo impossível; a infinitude deste todo imaginário certamente seria incondicionada, mas contradiria (já que nos fenômenos tudo é condicionado) a determinação incondicionada da magnitude, a qual é porém pressuposta no conceito.

O modo apagógico de provar também é propriamente a ilusão que sempre entreteve os admiradores da meticulosidade dos nossos pensadores dogmáticos. Ele é como que o campeão que pretende provar a honra e o direito incontestável do partido que adotou oferecendo-se para brigar com todo aquele que queira pôr em dúvida esta honra e este direito: apesar disto, tais fanfarrices não resolvem nada quanto à coisa, mas tão-somente quanto à respectiva força dos adversários, e isto ainda assim só no que diz respeito aos agressores. Na medida em
822 que vêem que cada um / é ora vencedor ora derrotado, os expectadores tomam isto freqüentemente como um motivo para, ceticamente, porem em dúvida o próprio objeto da disputa. Não há, todavia, razão para tanto, e basta bradar lhes: non defensoribus istis tempus eget.[102] Cada combatente tem que consolidar o seu ponto de vista diretamente, isto é, através de uma prova legítima conduzida mediante uma dedução transcendental dos argumentos, a fim de que se veja o que as suas pretensões racionais podem alegar a seu favor. Com efeito, caso o seu oponente se baseia sobre razões subjetivas, certamente é fácil refutá-lo. Isto, no entanto, não constitui uma vantagem para o dogmático, pois comumente este também adere às causas subjetivas do juízo, podendo da mesma forma ser acuado por seu adversário. Mas se ambas as partes procederem apenas diretamente, então ou perceberão espontaneamente a dificuldade e até a impossibilidade de descobrirem o título que legitima as suas asserções, podendo afinal reportar-se unicamente à prescrição como instância decisória, ou a crítica descobrirá facilmente a ilusão dogmática, constrangendo a razão pura a abrir mão de suas pretensões demasiado elevadas no uso especulativo e a se retrair para dentro dos limites de seu território próprio, a saber, o dos princípios práticos.

823 / CAPÍTULO SEGUNDO DA DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO

O cânon da razão pura

É humilhante para a razão humana que nada consiga em seu uso puro, e que até necessite ainda de uma disciplina para reprimir os seus excessos e guardá-la contra as ilusões que disto resultam. Só que, por outro lado, a razão é enaltecida e recobra a sua autoconfiança pelo fato de que ela mesma pode e tem que exercer esta disciplina sem admitir uma outra instância censora que lhe seja superior; além disto, os limites que foi constrangida a impor ao seu uso especulativo restringem, ao mesmo tempo, as pretensões sofísticas de todo oponente, podendo portanto assegurar contra quaisquer ataques tudo o que ainda

[102] Não falta tempo para estes defensores. (N. dos T.)

possa restar-lhe de suas exigências anteriormente exageradas. O maior e talvez único proveito de toda a filosofia da razão pura é, pois, tão-somente negativo: serve não como um órganon para a ampliação, mas sim como uma disciplina para a determinação de limites, e em vez de descobrir verdade só possui o silencioso mérito de impedir erros.

Ainda assim tem que haver, em algum lugar, uma fonte de conhecimentos positivos pertencentes ao domínio da razão pura: talvez é só por um mal-entendido que / dão azo a erros, perfazendo de fato, no entanto, o objetivo dos esforços 824
zelosos da razão. Com efeito, a que causa dever-se-ia imputar de outro modo a ânsia indomável de tomar pé firme em esferas que ultrapassam de todo os limites da experiência? A razão pressente objetos que se revestem de um grande interesse para ela. Enceta o caminho da simples especulação para se aproximar destes objetos; estes últimos, no entanto, se esquivam dela. Presumivelmente poderá esperar melhor sorte na única senda que ainda lhe resta, a saber, a do uso *prático*.

Por um cânon entendo o conjunto dos princípios a priori do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral. Deste modo, a lógica geral em sua parte analítica constitui um cânon para o entendimento e a razão em geral; mas só o é quanto à forma, pois abstrai de todo o conteúdo. Assim, a Analítica Transcendental era o cânon do *entendimento* puro, pois exclusivamente este último é capaz de obter conhecimentos sintéticos a priori verdadeiros. Mas onde não é possível o uso correto de uma capacidade de conhecimento, não há cânon. Ora, todo o conhecimento sintético da *razão* pura em seu uso especulativo é, segundo todas as provas até agora levadas a cabo, totalmente impossível. Logo, não existe qualquer cânon do uso especulativo da razão (pois este é inteiramente dialético); sob este aspecto, toda a Lógica Transcendental nada mais é do que uma disciplina. Conseqüentemente, se há / algum uso correto da razão pura, 825
caso em que também deverá haver um cânon da mesma, este último referir-se-á não ao uso especulativo, mas sim ao *uso prático da razão*. É portanto este que passaremos a investigar agora.

SEÇÃO PRIMEIRA DO CÂNON DA RAZÃO PURA

DO FIM ÚLTIMO DO USO PURO DE NOSSA RAZÃO

A razão é impelida por um pendor de sua natureza a ultrapassar o uso da experiência e a se aventurar, num uso puro e mediante simples idéias, até os limites extremos de todo o conhecimento, bem como a não encontrar paz antes de atingir a completude de seu círculo num todo sistemático e auto-subsistente. Este empenho funda-se tão somente sobre o seu interesse especulativo ou antes única e exclusivamente sobre o seu interesse prático?

Quero agora pôr de lado o sucesso que a razão pura obtém em seus propósi-

tos especulativos e perguntar só por aquelas questões cujas soluções perfazem o seu fim último, quer o atinja ou não, e no tocante ao qual todas as demais
826 só possuem o valor de meios. Segundo a natureza da razão / estes fins supremos terão por sua vez que possuir unidade, a fim de poderem conjuntamente promover aquele interesse da humanidade que não se subordina a nenhum outro superior.

O propósito último para o qual conflui, enfim, a especulação da razão em seu uso transcendental concerne a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. No que se refere a todos os três, o interesse meramente especulativo da razão é bastante diminuto; tendo-o em vista, dificilmente arcar-se-ia com o trabalho de uma investigação transcendental, trabalho fatigante a lutar com obstáculos incessantes, pois de tudo o que fosse possível descobrir a este respeito não poderíamos fazer um uso capaz de provar-se a sua utilidade in concreto, isto é, na investigação da natureza. Mesmo que a nossa vontade seja livre, isto só pode dizer respeito à causa inteligível de nosso querer. Com efeito, no que se refere aos fenômenos em que se exterioriza, ou seja, às suas ações, temos que explicá-los, segundo uma máxima fundamental e inviolável sem a qual não podemos empregar a razão em seu uso empírico, da mesma forma como explicamos todos os demais fenômenos da natureza, a saber, segundo as leis imutáveis da mesma. Em segundo lugar, mesmo que também possamos discernir a natureza espiritual da alma (e com esta a sua imortalidade), não podemos
827 disto lançar mão como um fundamento explicativo nem / com respeito aos fenômenos desta vida nem acerca da natureza específica do estado futuro; isto ocorre porque o nosso conceito de uma natureza incorpórea é meramente negativo, não podendo nem ampliar no mínimo o nosso conhecimento nem fornecer algum estofo prestável para a extração de outras conseqüências, a não ser aquelas que só podem ter o valor de ficções e que portanto não são admitidas na Filosofia. Em terceiro lugar, mesmo que a existência de uma inteligência suprema fosse provada, a partir disto poderíamos tornar muito bem compreensíveis, de um modo geral, o finalismo na disposição e na Ordem do mundo, mas de modo algum estaríamos autorizados a derivar desta existência qualquer arranjo ou ordem particular, nem a inferi-la temerariamente onde não é percebida; pois é uma regra necessária do uso especulativo da razão não desconsiderar as causas naturais para, renunciando àquilo a respeito do que podemos ser instruídos pela experiência, derivar algo que conhecemos daquilo que ultrapassa totalmente o nosso conhecimento. Numa palavra, estas três proposições serão sempre transcendentes para a razão especulativa, e não possuem qualquer uso imanente, isto é, admissível para os objetos da experiência, e portanto proveitoso de algum modo para nós; consideradas em si, não passam de esforços totalmente ociosos de nossa razão, e que além disto lhe são extremamente onerosos.

Em decorrência disto, se estas três proposições cardinais não nos são absolutamente necessárias para o *saber*, e se nos são não obstante insistentemente
828 recomendadas pela nossa razão, a sua / importância tem que dizer propriamente respeito só ao *prático*.

Prático é tudo aquilo que é possível através da liberdade. Mas se as condições para o exercício de nosso livre-arbítrio são empíricas, então neste caso a razão não pode ter um outro uso que o regulativo, servindo unicamente para efetivar a unidade das leis empíricas. Assim, por exemplo, na doutrina da prudência toda a ocupação da razão consiste em unificar todos os fins que nos são impostos por nossas inclinações num único fim, o da *felicidade*, e em coordenar os meios de alcançá-la. Neste setor, pois, a razão não pode nos fornecer senão leis *pragmáticas* do comportamento livre para atingirmos os fins que nos são recomendados pelos sentidos; de maneira alguma pode, pois, munir-nos de leis puras determinadas completamente a priori. Em contrapartida, as leis práticas puras, cujo fim fosse dado completamente a priori pela razão e que nos comandassem de maneira absoluta e não empiricamente condicionada, seriam um produto da razão pura. Tais são as leis *morais*, e portanto só estas pertencem ao uso prático da razão pura e admitem um cânon.

Em conseqüência, na elaboração daquilo que poderia denominar-se Filosofia pura, todo o equipamento da razão está de fato unicamente dirigido para os três problemas referidos. Estes mesmos, no entanto, possuem por sua vez um propósito mais remoto, qual seja: *o que se deve fazer* caso a vontade seja livre, caso exista um Deus e um mundo futuro. Ora, já que isto se refere / ao nosso 829
comportamento com vistas ao fim supremo, então o propósito último da sábia e providente natureza na constituição de nossa razão está propriamente voltado só para o moral.

Já que focamos a nossa atenção sobre um objeto estranho à Filosofia transcendental,[103] impõem-se cuidados para que não nos desencaminhemos em episódios e com isto firamos a unidade do sistema; por outro lado, também devemos tê-los contra a falta de clareza e de força persuasiva resultantes do fato de se dizer muito pouco a respeito de uma matéria nova. Espero evitar ambos os perigos mantendo-me o mais próximo possível do transcendental e pondo inteiramente de lado tudo o que nesta questão é de caráter psicológico, isto é, empírico.

Cumpre primeiramente observar que doravante empregarei o conceito de liberdade só em seu sentido prático; na medida em que foi tratado acima, porei de lado aqui esse conceito em seu significado transcendental, o qual não pode ser empiricamente pressuposto como um fundamento explicativo dos fenômenos, mas / constitui ele mesmo um problema para a razão. Um arbítrio é puramente 830
animal (arbitrium brutum) quando não pode ser determinado senão mediante impulsos sensíveis, ou seja, *patologicamente*. Um arbítrio, porém, que pode ser determinado independente de impulsos sensíveis, e portanto por motivações que só podem ser representadas pela razão, chama-se *livre-arbítrio* (arbitrium libe-

[103] Todos os conceitos práticos têm a ver com objetos do agrado ou do desagrado, isto é, do prazer e do desprazer, por conseguinte, pelo menos indiretamente com objetos do nosso sentimento. Entretanto, visto que este não é uma capacidade de representação das coisas, mas jaz fora da inteira capacidade cognitiva, assim todos os elementos dos nossos juízos, na medida em que se referem ao prazer ou ao desprazer e portanto à filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem a ver apenas com conhecimentos puros a priori.

rum), e tudo o que se interconecta com este último, seja como fundamento ou seja como conseqüência, é denominado *prático*. A liberdade prática pode ser provada por experiência. Com efeito, o arbítrio humano não é determinado só por aquilo que estimula, isto é, afeta imediatamente os nossos sentidos, pois temos o poder (Vermogen) de dominar as impressões que incidem sobre a nossa faculdade sensível de desejar mediante representações daquilo que, mesmo de um modo mais remoto, é útil ou prejudicial. Estas reflexões acerca daquilo que no tocante a todo o nosso estado é desejável, ou seja, bom e útil, repousam sobre a razão. Em conseqüência disto, esta última também fornece leis que são imperativos, isto é, *leis* objetivas *da liberdade*, e que dizem *o que deve acontecer*, embora talvez jamais aconteça; nisto distinguem-se das *leis naturais*, as quais só tratam *daquilo que acontece*, e é por isto que também são cognominadas leis práticas.

831 / Mas se mesmo naquelas ações mediante as quais prescreve leis a razão não é por sua vez determinada por outras influências, e se isto que, com respeito aos impulsos sensíveis, se chama liberdade não consiste, no que se refere a causas eficientes mais elevadas e mais remotas, por sua vez em natureza, não nos interessa no campo prático. Aqui perquirimos a razão inicialmente com vistas à *prescrição* do comportamento e aquela questão é de caráter meramente especulativo, podendo ser posta de lado na medida em que o nosso propósito se dirige para o fazer ou o deixar de fazer. Conhecemos, pois, a liberdade prática pela experiência como sendo uma das causas naturais, a saber, uma causalidade da razão na determinação da vontade; enquanto isto, a liberdade transcendental exige uma independência desta mesma razão (com referência à sua causalidade ao começar uma série de fenômenos) frente a todas as causas determinantes do mundo sensível, parecendo nesta medida contrária à lei da natureza e portanto à experiência possível, e permanecendo pois um problema. Só que este problema não pertence à razão em seu uso prático. Portanto num cânon da razão prática só temos que nos haver com duas perguntas que tocam o interesse prático da razão pura e com respeito às quais tem que ser possível um cânon do uso desta mesma razão, a saber: existe um Deus? Existe uma vida futura? A questão em torno da liberdade transcendental concerne unicamente ao saber especulativo, e podemos pô-la
832 de lado como / totalmente indiferente quando estamos às voltas com o prático; além disto, explanações suficientes a seu respeito podem ser encontradas na Antinomia da Razão Pura.

SEÇÃO SEGUNDA DO CÂNON DA RAZÃO PURA

DO IDEAL DO BEM SUPREMO COMO UM FUNDAMENTO DETERMINANTE DO FIM ÚLTIMO DA RAZÃO PURA

Em seu uso especulativo, a razão conduziu-nos pelo campo da experiência e, por jamais poder encontrar uma satisfação cabal em tal âmbito, daí às idéias especulativas; ao fim e ao cabo, entretanto, estas últimas reconduziram-nos à

experiência, realizando portanto o seu propósito de um modo proveitoso, se bem que de modo algum conforme as nossas expectativas. Agora resta-nos ainda uma alternativa: se também é possível encontrar a razão pura num uso prático, se de acordo com este último ela conduz às idéias que atingem os fins supremos da razão pura há pouco mencionados, e se sob o ponto de vista de seu interesse prático a razão não nos pode conceder aquilo que nos declinou completamente com respeito ao interesse especulativo.

Todo interesse de minha razão (tanto o especulativo quanto o prático) concentra-se nas três seguintes perguntas:

1. *Que posso saber?* / 833
2. *Que devo fazer?*
3. *Que me é permitido esperar?*

A primeira pergunta é puramente especulativa. Esgotamos (como me ufano) todas as respostas possíveis à mesma, e finalmente encontramos aquela com a qual a razão tem, é certo, que se satisfazer e, quando não tem em mira o prático, com a qual tem motivos para estar satisfeita. Mas dos dois grandes fins aos quais a razão pura dirigia propriamente todos estes seus esforços, ficamos tão afastados como se, por comodidade, desde o início nos tivéssemos recusado a este labor. Portanto, quando se trata do saber, pelo menos o seguinte ficou certo e decidido: com respeito àquelas duas questões, jamais poderemos saber algo.

A segunda pergunta é puramente prática. Embora enquanto tal possa pertencer à razão pura, mesmo assim não é transcendental, mas sim moral; em si mesma, portanto, não pode ocupar a nossa crítica.

A terceira pergunta — a saber, quando faço o que devo, que me é então permitido esperar? — é concomitantemente prática e teórica, e de um modo tal que o prático serve unicamente como um fio condutor para se responder à questão teórica e, no caso desta elevar-se, a questão especulativa. Pois toda a *esperança* está voltada para a facilidade; visando o prático e a lei moral, ela é exatamente a mesma coisa que o saber e a lei da natureza são com respeito ao conhecimento teórico / das coisas. No primeiro caso, chega-se finalmente à conclusão de que 834
algo *é* (que determina o último fim possível) *porque algo deve acontecer;* no segundo caso, que algo *é* (que atua como causa suprema) *porque algo acontece.*

A felicidade consiste na satisfação de todas as nossas inclinações (tanto extensivo, no que se refere à sua multiplicidade, quanto intensivo, no que tange ao seu grau, e também protensivo, com respeito à sua duração). Denomino pragmática (regra de prudência) a lei prática derivada da motivação da *felicidade;* por outro lado, intitulo moral (lei da moralidade) aquela lei, se é que existe, que nada mais possui como motivação do que o *merecimento de ser feliz.* A primeira aconselha o que devemos fazer se pretendemos participar da felicidade; a segunda ordena como devemos comportar-nos para tão-somente nos tornarmos dignos da felicidade. A primeira fundamenta-se em princípios empíricos; pois de outro modo que não mediante a experiência não posso nem saber quais as inclinações existentes que pretendem ser satisfeitas nem quais as causas naturais que podem efetuar a sua satisfação. A segunda abstrai das inclinações e dos meios naturais de satisfazê-las, considerando unicamente a liberdade de um ente racional em

geral e as condições necessárias unicamente sob as quais esta mesma liberdade harmoniza com a distribuição da felicidade segundo princípios; portanto, esta lei *pode* pelo menos repousar sobre meras idéias da razão pura e ser conhecida a priori.

835 / Suponho que realmente existem leis morais puras que determinam plenamente a priori (sem atender a motivações empíricas, isto é, à felicidade) o fazer e o deixar de fazer, ou seja, o uso da liberdade de um ente racional em geral; estas leis comandam-nos *de um modo absoluto* (não só hipoteticamente, pressupondo outros fins empíricos), e em todos os sentidos são portanto necessárias. Posso com justiça pressupor esta proposição não só me reportando às provas dos mais esclarecidos moralistas, mas também ao juízo moral de cada ser humano, desde que pretenda pensar claramente uma tal lei.

Portanto, a razão pura contém, não em seu uso especulativo, mas sim num certo uso prático, a saber, o uso moral, princípios da *possibilidade da experiência*, ou seja, de tais ações que de acordo com os preceitos morais, *poderiam* ser encontradas na *história* do ser humano. Com efeito, já que a razão ordena que tais ações devem ocorrer, elas também têm que poder ocorrer, e, por conseguinte, têm que ser possível um tipo particular de unidade sistemática, a saber, a moral; enquanto isto, a unidade sistemática da natureza não pode ser provada *segundo princípios especulativos da razão*, pois esta última bem que possui uma causalidade com respeito à liberdade em geral, mas não com respeito a toda a natureza, e os princípios morais da razão podem, é certo, produzir ações livres,
836 mas não leis da / natureza. Em conseqüência disto, os princípios da razão pura possuem uma realidade objetiva em seu uso prático, nomeadamente em seu uso moral.

Denomino *mundo moral* o mundo na medida em que conforme a todas as leis morais (como *pode* ser segundo a *liberdade* dos entes racionais e *deve* ser segundo as leis necessárias da *moralidade*). Nesta medida, este mundo é pensado unicamente como inteligível, pois nele se abstrai de todas as condições (fins) e mesmo de todos os obstáculos da moralidade (fraqueza ou impureza da natureza humana). Nesta medida, pois, é uma simples idéia, se bem que prática, que realmente pode e deve exercer o seu influxo sobre o mundo sensível a fim de torná-lo, tanto quanto possível, conforme a esta idéia. Conseqüentemente, a idéia de um mundo moral possui uma realidade objetiva, não como se referindo a um objeto de uma intuição inteligível (não podemos absolutamente pensar um tal objeto), mas sim como se referindo ao mundo sensível enquanto um objeto da razão pura e seu uso prático e um corpus mysticum dos entes racionais que nele se encontram, na medida em que o livre-arbítrio de cada ente, submetido a leis morais, está em si numa completa unidade sistemática tanto consigo mesmo quanto com a liberdade de cada outro ente.

A resposta à primeira das duas perguntas da razão pura que se referiam ao interesse prático é a seguinte: *faze aquilo através do que te tornarás digno*
837 */ de ser feliz*. A segunda indagação é a seguinte: se me comporto de modo tal que eu não seja indigno da felicidade, como posso esperar poder, mediante este comportamento, participar da felicidade? Na resposta a esta questão, trata-se

de saber se os princípios da razão pura, os quais prescrevem a priori a lei, também conectam necessariamente esta esperança com tal lei.

Por conseguinte, digo que assim como os princípios morais são necessários segundo a razão em seu uso *prático*, assim também é necessário supor, segundo a razão em seu uso *teórico*, que todos têm motivos para esperar a felicidade na mesma medida em que dela se tornaram dignos com o seu comportamento, e que portanto o sistema da moralidade está indissoluvelmente ligado, se bem que só na idéia da razão pura, ao da felicidade.

Ora, num mundo inteligível, isto é, moral, em cujo conceito abstraímos de todos os empecilhos à moralidade (inclinações), pode-se também pensar como necessário um tal sistema de uma felicidade proporcional ligada à moralidade, pois a própria liberdade, em parte movida e em parte restringida por leis morais, seria a causa da felicidade universal; conduzidos por tais princípios, os próprios entes racionais seriam os autores de seu próprio bem-estar duradouro ao mesmo tempo em que seriam os autores do bem-estar dos outros. Mas este sistema da moralidade que se recompensa a si mesma é só / uma idéia cuja realização repou- 838
sa sobre a condição de que *cada um* faça o que deve, ou seja, que todas as ações dos entes racionais ocorram como se se originassem de uma vontade suprema compreendendo em si, ou sob si, todo o arbítrio privado. Mas desde que a obrigatoriedade da lei moral permanece válida para cada uso particular da liberdade embora outros não se comportem em conformidade com esta lei, nem a partir da natureza das coisas do mundo nem a partir da causalidade das próprias ações e da sua relação com a moralidade é determinado como as conseqüências destas ações relacionam-se com a felicidade. A mencionada conexão necessária entre a esperança de ser feliz e a incessante aspiração de tornar-se digno da felicidade não pode ser conhecida pela razão caso se tome unicamente a natureza como fundamento; uma tal conexão só pode ser esperada se uma *razão suprema*, que comanda segundo leis morais, é posta ao mesmo tempo como fundamento enquanto causa da natureza.

A idéia de uma tal inteligência em que a vontade moralmente mais perfeita é, ligada à bem-aventurança suprema, a causa de toda a felicidade no mundo na medida em que esta última está numa relação precisa com a moralidade (como o merecimento de ser feliz), é por mim intitulada *o ideal do bem supremo*. Portanto, é só no ideal do bem supremo *originário* que a razão pura pode encontrar o fundamento da conexão praticamente necessária de ambos / os elementos do 839
bem supremo derivado, a saber, de um mundo inteligível, isto é, *moral*. Já que somos necessariamente constrangidos pela razão a nos representarmos como pertencentes a um tal mundo, embora os sentidos nada mais nos apresentem do que um mundo de fenômenos, temos que admitir aquele mundo moral como uma conseqüência de nosso comportamento no mundo sensível e, já que este último não nos exibe uma tal conexão entre a moralidade e a felicidade, como um mundo futuro para nós. Portanto, Deus e uma vida futura são duas pressuposições inseparáveis, segundo princípios da razão pura, da obrigatoriedade que exatamente a mesma razão nos impõe.

A moralidade em si mesma perfaz um sistema; tal não ocorre com a felicida-

de, a não ser na medida em que é distribuída de modo exatamente proporcional à moralidade. Isto, no entanto, só é possível no mundo inteligível, sob a tutela de um sábio Autor e Regente. A razão é forçada ou a admitir um tal Regente, juntamente com a vida num mundo tal, que temos que encarar como futuro, ou a considerar as leis morais como quimeras vazias, pois sem este pressuposto as conseqüências necessárias que a razão conecta com tais leis estariam fadadas a não se realizarem. É por isto que todo mundo vê as leis morais como *mandamentos*, coisa que não poderiam ser se não conectassem a priori conseqüências adequadas com a sua regra e se não portassem consigo, pois, *promessas* e *ameaças*. Mas isto elas / também não podem fazer se não se situam num ente necessário enquanto o bem supremo, unicamente o qual pode tornar possível uma tal unidade finalística.

Leibniz denominou o mundo de *reino da graça* na medida em que nele se leva em conta somente os entes racionais e a sua interconexão segundo leis morais, sob o governo do bem supremo; distinguiu-o do *reino da natureza*, no qual estes entes racionais, embora também submetidos às leis morais, não esperam outras conseqüências de seu comportamento senão as que decorrem segundo o curso da natureza do nosso mundo sensível. Ver-nos no reino da graça, onde toda a felicidade nos aguarda a não ser na medida em que nós mesmos limitamos a nossa participação na mesma ao nos tornarmos indignos de ser felizes, é portanto uma idéia praticamente necessária da razão.

Na medida em que se tornam ao mesmo tempo fundamentos subjetivos de ações, isto é, princípios subjetivos, as leis práticas chamam-se *máximas*. *A avaliação* da moralidade segundo sua pureza e conseqüências é feita de acordo com *idéias*, a observância de suas leis ocorre de acordo com *máximas*.

É necessário que todo o curso de nossa vida seja subordinado a máximas morais; por outro lado, é simultaneamente impossível que isto aconteça se a razão não conectar com a lei moral, a qual é uma simples idéia, uma causa eficiente que determine ao comportamento conforme àquela lei um êxito exatamente correspondente aos nossos fins supremos, seja nesta vida, seja numa outra. / Portanto, sem um Deus e sem um mundo por ora invisível para nós, porém esperado, as magníficas idéias da moralidade são, é certo, objetos de aprovação e admiração, mas não molas propulsoras de propósitos e de ações, pois não preenchem integralmente o fim que é natural a cada ente racional e que é determinado a priori, e tornado necessário, por aquela mesma razão pura.

A felicidade sozinha está longe de constituir o bem perfeito para a nossa razão. Esta última não aprova a felicidade (por mais que as inclinações também queiram desejá-la) a não ser que esteja unida com o merecimento de ser feliz, isto é, com a conduta moral boa. Mas a moralidade sozinha, e com esta o simples *merecimento* de ser feliz, também está longe ainda de ser o bem perfeito. Para tornar perfeito este bem, é preciso que aquele que se comportou de modo a não se tornar indigno da felicidade possa esperar participar da mesma. Mesmo a razão liberta de todo propósito privado não poderia julgar diversamente a partir do momento em que, sem levar em consideração o seu próprio interesse, se pusesse no lugar de um ente que teria que distribuir toda a felicidade aos outros; pois

na idéia prática ambos os elementos estão essencialmente ligados, embora de modo tal que a disposição moral enquanto condição torne primeiramente possível a participação na felicidade, e não o contrário, ou seja, que a perspectiva de felicidade possibilite a disposição moral. Com efeito, no último caso a disposição não seria moral e portanto / também não seria digna de toda a felicidade, 842
a qual, frente à razão, não reconhece qualquer outra limitação exceto a que provém de nosso próprio comportamento imoral.

Por conseguinte, a felicidade — na proporção exata com a moralidade dos entes racionais, a qual os torna dignos da felicidade — perfaz sozinha o bem supremo de um mundo ao qual temos que nos trasladar segundo os preceitos da razão pura, porém prática. Trata-se, é bem verdade, unicamente de um mundo inteligível, já que o mundo sensível não nos promete uma semelhante unidade sistemática dos fins que parta da natureza das coisas. A realidade deste mundo inteligível pode fundar-se exclusivamente sobre a pressuposição de um bem supremo e originário, no qual uma razão auto-suficiente equipada com toda a suficiência de uma causa suprema funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita conformidade a fins, a ordem universal das coisas, embora esta última nos esteja assaz oculta no mundo dos sentidos.

Diante da teologia especulativa, esta teologia moral possui a vantagem peculiar de nos conduzir incessantemente ao conceito de um ente originário *único, sumamente perfeito* e *racional;* a teologia especulativa não pode nem nos *indicar* um tal ente a partir de razões objetivas, muito menos *convencer-nos* de sua existência. Com efeito, por mais que a razão possa levar-nos adiante neste campo, nem na teologia transcendental nem na natural encontramos qualquer razão significativa para admitir um ente uno / que estivéssemos autorizados tanto a 843
antepor a todas as causas naturais quanto a fazer, ao mesmo tempo, estas últimas dependentes dele sob todos os aspectos. Em contrapartida, se do ponto de vista da unidade moral enquanto uma lei necessária do mundo consideramos a causa que pode unicamente dar a esta lei o seu efeito adequado, e portanto também a força que nos obriga, então tem que haver uma vontade suprema una que compreenda em si todas estas leis. Com efeito, como pretenderíamos detectar, sob vontades diversas, uma perfeita unidade dos fins? Esta vontade tem que ser onipotente, a fim de que toda a natureza e a sua referência à moralidade no mundo lhe seja subordinada; onisciente, a fim de que conheça o mais íntimo das disposições e o seu valor moral; onipresente, a fim de que esteja pronto a satisfazer imediatamente todas as necessidades exigidas pelo bem supremo do mundo; eterna, a fim de que em momento algum falhe esta concordância entre a natureza e a liberdade, etc.

Entretanto, esta unidade sistemática dos fins neste mundo de inteligências, que enquanto mera natureza pode ser chamado tão-somente de mundo sensível, mas que enquanto um sistema da liberdade pode ser denominado mundo inteligível, isto é, moral (regnum gratiae), também nos conduz inevitavelmente à unidade finalística de todas as coisas que constituem este grande todo segundo leis universais da natureza (tal como a primeira está de acordo com as leis universais e necessárias da moralidade), unindo a razão prática com a especulativa. O mundo

844 tem que ser representado como originado / de uma idéia caso deva estar em consonância com aquele uso da razão sem o qual nós mesmos nos consideraríamos indignos da razão, a saber, o uso moral, o qual repousa inteiramente sobre a idéia do bem supremo. Desta maneira, toda a investigação da natureza tende a assumir a forma de um sistema de fins, e em sua extensão máxima torna-se físico-teologia. Mas na medida em que esta última teve início na ordem moral enquanto uma unidade fundada na essência da liberdade e não instituída casualmente por mandamentos externos, reporta a conformidade a fins da natureza a fundamentos que têm que estar inseparavelmente conectados a priori com a possibilidade interna das coisas, conduzindo assim a uma *teologia transcendental;* esta última toma o ideal da suprema perfeição ontológica como um princípio da unidade sistemática que conecta todas as coisas segundo leis universais necessárias da natureza, pois todas possuem a sua origem na necessidade absoluta de um ente originário uno.

Que *uso* podemos fazer de nosso entendimento, mesmo com respeito à experiência, se não nos propomos fins? Os fins supremos, por seu turno, são os da moralidade, e só a razão pura pode dá-los ao nosso conhecimento. Ora, providos destes fins e seguindo o seu fio condutor, onde a natureza não depositou ela
845 mesma uma unidade finalística / não podemos usar finalisticamente, com respeito ao conhecimento, o conhecimento da própria natureza; pois sem esta unidade não possuiríamos nem a própria razão, já que não teríamos uma escola para a mesma, nem uma cultura oriunda de objetos, os quais fornecem o material para tais conceitos. Aquela unidade finalística, contudo, é necessária e fundada na própria essência do arbítrio e conseqüentemente também o tem que ser esta segunda, a qual contém a condição da aplicação in concreto da primeira. Desta forma, a ampliação transcendental de nosso conhecimento racional seria não a causa, mas sim unicamente o efeito da conformidade prática a fins que a razão pura nos impõe.

Em conseqüência disto, podemos notar na história da razão humana que, antes de se ter suficientemente purificado e determinado os conceitos morais e de se ter compreendido, segundo tais conceitos e a partir de princípios necessários, a unidade sistemática dos fins, o conhecimento da natureza, e num grau notável até mesmo a cultura da razão em várias outras ciências, em parte só pôde produzir conceitos toscos e vagos acerca da divindade, em parte reservou, em geral, uma espantosa indiferença para esta questão. Uma maior elaboração das idéias morais, tornada necessária pela lei moral extremamente pura de nossa religião, aguçou a atenção da razão sobre este objeto devido ao interesse que foi forçada a ter no mesmo; sem que nem conhecimentos ampliados da natureza nem cognições transcendentais corretas e fidedignas (as quais faltaram em todas
846 / as épocas) contribuíssem para tanto, estas idéias morais constituíram um conceito do ente divino que hoje consideramos o correto, não porque a razão especulativa nos convence acerca de sua correção, mas sim porque harmoniza perfeitamente com os princípios morais da razão. E deste modo é enfim sempre a razão pura, se bem que só em seu uso prático, que possui o mérito de conectar com o nosso interesse supremo um conhecimento que a simples especulação só pode

presumir, mas não fazer valer: assim o transforma não num dogma demonstrado, mas sim num pressuposto absolutamente necessário para os seus fins mais essenciais.

Mas quando a razão prática atingiu este ponto elevado, a saber, o conceito de um ente originário uno enquanto o bem supremo, de modo algum deve presumir ter-se erguido acima de todas as condições empíricas de sua aplicação e de ter-se alçado ao conhecimento imediato de novos objetos, de modo a poder, partindo deste conceito dele derivar as próprias leis morais. Com efeito, foi precisamente a necessidade prática *interna* destas últimas que nos conduziu à pressuposição de uma causa auto-suficiente ou de um sábio Regente do mundo a fim de dar efeito àquelas leis; em decorrência disto, não podemos encará-las a seguir como contingentes e derivados da mera vontade deste Regente, especialmente por se tratar de uma vontade da qual / de modo algum teríamos um conceito 847
se não o tivéssemos formado conforme aquelas leis. Na medida em que a razão prática tem o direito de nos guiar, não consideraremos as ações como obrigatórias pelo fato de serem mandamentos de Deus; ao contrário, encará-las-emos como mandamentos divinos por estarmos internamente obrigados a cumpri-las. Estudaremos a liberdade de acordo com a unidade finalística segundo princípios da razão, e acreditaremos estar em conformidade com a vontade divina somente na medida em que considerarmos sagrada a lei moral que a razão nos ensina a partir da própria natureza das ações; creremos, além disto, servir a esta vontade divina exclusivamente enquanto promovermos, em nós e nos outros, o melhor que há no mundo. A teologia moral é portanto só de uso imanente, a saber, para cumprirmos a nossa missão aqui no mundo. Isto deve ocorrer adaptando-nos ao sistema de todos os fins, e não abandonando, de modo fanático e quem sabe até sacrílego, o fio condutor que uma razão moralmente legislante indica para uma vida boa a fim de então ligá-lo imediatamente à idéia do ente supremo. Neste caso, teríamos um uso transcendente da teologia moral que, exatamente da mesma forma como o uso transcendente da pura especulação, perverteria e frustraria os fins últimos da razão.

/ SEÇÃO TERCEIRA DO CÂNON DA RAZÃO PURA 848

DO OPINAR, DO SABER E DO CRER

O considerar-algo-verdadeiro (Fürwahrhalten) é um evento em nosso entendimento que, embora podendo repousar sobre fundamentos objetivos, também exige causas subjetivas na mente daquele que julga. Se este juízo é válido para qualquer pessoa na medida em que seja dotada de razão, o seu fundamento é objetivamente suficiente e o considerá-lo-verdadeiro chama-se então *convicção*. Se possui o seu fundamento tão-somente na natureza particular do sujeito, então o considerá-lo-verdadeiro denomina-se *persuasão*.

A persuasão é uma simples ilusão, pois o fundamento do juízo, que se en-

contra simplesmente no sujeito, é tomado como objetivo. Conseqüentemente, um tal juízo também só possui uma validade privada, e o considerá-lo-verdadeiro não pode ser comunicado. A verdade, no entanto, repousa sobre a concordância com o objeto, com respeito ao qual, em conseqüência, os juízos de cada entendimento têm que estar em concordância (consentientia uni tertio, consentiunt inter se).[104] A pedra de toque para decidir se o considerar-algo-verdadeiro é uma convicção ou uma simples persuasão é portanto, externamente, a possibilidade de comunicá-lo e de encontrá-lo válido para a razão de qualquer ser humano. Com efeito, neste caso há pelo menos a suposição de que o fundamento da concordân-
849 cia / de todos os juízos, desconsiderando a diversidade dos sujeitos entre si, repouse sobre o fundamento comum, a saber, sobre o objeto, em decorrência disto todos os juízos concordando com o mesmo mediante tal provando a verdade do juízo.

Em conseqüência disto, a persuasão não pode ser subjetivamente distinguida da convicção quando o sujeito tem o considerar-algo-verdadeiro diante de seus olhos unicamente enquanto um fenômeno da sua própria mente. Por outro lado, a tentativa mediante a qual testamos, no entendimento dos outros, os fundamentos válidos para nós dos juízos para ver se têm exatamente o mesmo efeito sobre a razão alheia que sobre a nossa é um meio, se bem que tão-somente subjetivo, certamente não para produzir uma convicção, mas sim para descobrir uma simples validade privada do juízo, isto é, de nele encontrar algo que é mera persuasão.

Além disto, se é possível as *causas* subjetivas do juízo, as quais tomamos como *fundamentos* objetivos do mesmo, e portanto explicar este enganoso considerar-algo-verdadeiro como um evento em nossa mente sem precisar para tanto recorrer à natureza do objeto, então desnudamos a ilusão e não somos mais enganados pela mesma, embora sempre ainda tentados em certo grau se a causa subjetiva desta ilusão inere à nossa natureza.

Nada posso *afirmar*, isto é, declarar como um juízo necessariamente válido
850 para qualquer pessoa, senão aquilo / que tem como efeito uma convicção. Posso guardar uma persuasão para mim no caso de me sentir bem assim, mas não posso nem devo pretender torná-la válida fora de mim.

O considerar-algo-verdadeiro, ou validade subjetiva do juízo com referência à convicção (a qual ao mesmo tempo vale objetivamente), possui os seguintes três graus: *opinar*, *crer*, e *saber*. *Opinar* é um considerar-algo-verdadeiro que, com consciência, é *tanto* subjetiva *quanto* objetivamente insuficiente. Se o considerar-algo-verdadeiro é só subjetivamente suficiente, sendo ao mesmo tempo tomado como objetivamente insuficiente, então se denomina *crer*. Finalmente, o considerar-algo-verdadeiro, que é tanto subjetiva como objetivamente suficiente, chama-se *saber*. A suficiência subjetiva intitula-se *convicção* (para mim mesmo), a objetiva denomina-se *certeza* (para qualquer indivíduo). Não me deterei na elucidação de conceitos tão compreensíveis.

[104] As coisas que concordam com uma terceira concordam entre si. (N. dos T.)

Jamais posso me aventurar a *opinar* sem pelo menos *saber* algo mediante o qual o juízo tão-somente problemático em si adquire uma conexão com a verdade, conexão que, embora não completa, é mais do que uma ficção arbitrária. Além disto, a lei de uma tal conexão tem que ser certa. Com efeito, se com respeito a esta lei nada mais possuo de que uma opinião, então tudo não passa de um jogo da imaginação sem a mínima referência à verdade. De modo algum é permitido *opinar* em juízos derivados da razão pura. Com efeito, a partir do momento em que tais juízos não são escorados por fundamentos da experiência, / devendo antes ser conhecido a priori tudo aquilo que é necessário, o princípio 851
da conexão exige universalidade e necessidade, portanto certeza completa; caso contrário, não se pode encontrar guia alguma que nos leve à verdade. Em decorrência disto, é absurdo opinar na Matemática pura: temos que saber ou então nos abster de todo o juízo. Exatamente o mesmo ocorre com os princípios da moralidade: não podemos arriscar uma ação fundados na mera opinião de que algo é *permitido*, mas temos que sabê-lo.

No uso transcendental da razão, em contrapartida, falar de opinião é sem dúvida muito pouco, mas falar do saber também é demais. Num sentido puramente especulativo, portanto, de modo algum podemos julgar aqui, pois os fundamentos subjetivos para se considerar algo verdadeiro, tais como os que podem produzir a fé, não merecem qualquer aprovação em questões especulativas, já que não se mantém independente de todo o auxílio empírico nem podem ser comunicados na mesma medida a uma outra pessoa.

Em geral, contudo, é somente com *referência à prática* que o considerar-algo-verdadeiro, teoricamente insuficiente, pode ser chamado de fé. Este propósito prático é ou o da *habilidade* ou o da *moralidade*; a primeira refere-se a fins quaisquer e contingentes, a segunda, no entanto, a fins absolutamente necessários.

Uma vez proposto um fim, as condições para atingi-lo são hipoteticamente necessárias. Quando não conheço quaisquer outras condições sob as quais seja possível atingir o fim, / esta necessidade é subjetivamente, se bem que tão-só 852
comparativamente, suficiente; por outro lado, é suficiente de um modo absoluto e para qualquer pessoa quando sei com certeza que ninguém pode conhecer outras condições que conduzam ao fim proposto. A minha pressuposição e o considerar verdadeiras certas condições, constituem, no primeiro caso, uma fé meramente contingente, mas no segundo caso uma fé necessária. O médico tem que fazer alguma coisa por um doente em perigo, mas não conhece a doença. Observa os fenômenos e julga, por não saber nada melhor, tratar-se de tísica. Mesmo em seu próprio juízo, a sua fé é unicamente contingente; um outro talvez seria capaz de chegar a uma conclusão melhor. Uma semelhante fé contingente, mas que constitui o fundamento do uso real de meios para certas ações, é por mim denominada *fé pragmática*.

A *aposta* é a pedra habitual de toque para se testar se o que alguém assevera é uma simples persuasão ou pelo menos uma convicção subjetiva, isto é, uma fé firme. Freqüentemente alguém anuncia as suas proposições com uma obstina-

ção tão confiante e indômita que parece ter-se desvencilhado completamente de toda a preocupação de errar. Uma aposta deixa-o perplexo. Às vezes se patenteia que possui uma persuasão suficiente para ser estimada segundo o valor de um ducado, mas não segundo a quantia de dez ducados. Com efeito, arrisca de bom
853 grado o primeiro ducado, mas diante de dez / pela primeira vez se dá conta daquilo que não percebera anteriormente, a saber, que é bem possível que se tenha enganado. Se nos representarmos em pensamento que podemos perder a felicidade de toda a nossa vida numa aposta contra alguma outra coisa, desvanece assaz rapidamente o nosso juízo triunfante: tornamo-nos sobremaneira hesitantes e assim primeiramente descobrimos que a nossa fé não chega a tanto. Deste modo, a fé pragmática admite uma gradação que pode ser grande ou também pequena segundo a diversidade dos interesses em jogo.

Embora nada possamos empreender com referência a um objeto, o considerar-algo-verdadeiro sendo portanto meramente teórico, em muitos casos podemos conceber-nos e imaginar um empreendimento para o qual nos consideraríamos possuindo fundamentos suficientes se houvesse um meio de estabelecer a certeza da coisa. Em virtude disto, em juízos puramente teóricos existe um *analogon* de juízos *práticos;* ao se considerar verdadeiros tais juízos teóricos é apropriada a palavra *fé*, e a qual podemos chamar de *fé doutrinal*. Se fosse possível resolver a questão por uma experiência qualquer, estaria disposto a apostar tudo o que é meu que existem habitantes em pelo menos um dos planetas que vemos. Conseqüentemente, digo que a existência de habitantes em outros mundos não é simplesmente uma opinião, mas sim uma fé vigorosa (por cuja correção eu já arriscaria muitas vantagens da vida).

854 / Ora, temos que confessar que a doutrina da existência de Deus pertence à fé doutrinal. Com efeito, embora com respeito ao conhecimento teórico do mundo eu não possa *dispor* de coisa alguma que pressuponha necessariamente este pensamento enquanto condição de minha explicação dos fenômenos do mundo, estando antes obrigado a utilizar a minha razão como se tudo fosse natureza, mesmo assim a unidade finalística constitui uma condição tão importante para a aplicação da razão sobre a natureza que de modo algum posso deixá-la de lado, já que além disto a experiência me fornece copiosos exemplos desta mesma unidade. Para esta última, no entanto, não conheço outra condição que a torne um fio condutor para que eu investigue a natureza do que pressupor que uma inteligência suprema tenha ordenado tudo deste modo segundo os fins mais sábios. Conseqüentemente, trata-se de uma condição para um propósito contingente, é verdade, mas nem por isto insignificante, a saber, pressupor um sábio Autor do mundo a fim de possuir uma guia na investigação da natureza. O desfecho de minhas tentativas também confirma com tanta freqüência a utilidade desta pressuposição, e nada lhe pode ser contraposto de modo decisivo, que eu diria muito pouco caso pretendesse denominar o meu considerar-algo-verdadeiro simplesmente uma opinião. Mesmo neste contexto teórico pode-se dizer que creio firmemente num Deus; em seu significado rigoroso, no entanto, esta fé ainda
855 assim não é prática, mas tem que ser intitulada uma fé doutrinal que a / *teologia*

da natureza (Físico-Teologia) tem sempre e necessariamente que produzir. Com respeito a esta mesma sabedoria, levando em consideração o modo excelente como a natureza humana está equipada e a brevidade de vida tão inadequada a este equipamento, pode-se igualmente encontrar um fundamento suficiente para uma fé doutrinal na vida futura da alma humana.

Nestes casos, a expressão de fé constitui uma expressão de modéstia a partir de um ponto de vista *objetivo*, mas ao mesmo tempo também da firmeza de nossa confiança a partir de um ponto de vista *subjetivo*. Se também aqui eu pretendesse denominar o considerar-algo-verdadeiro, simplesmente teórico, de hipótese que estivesse justificado em aceitar, então com isto já me comprometeria a possuir, acerca da natureza de uma causa do mundo e da natureza de um outro mundo, um conceito mais completo do que realmente posso apresentar. Com efeito, tenho que conhecer o suficiente, pelo menos quanto às suas propriedades, daquilo que admito, ainda que unicamente como hipótese, a fim de que possa inventar *não o seu conceito*, mas sim *tão-somente a sua existência*. A palavra fé, todavia, se refere unicamente à guia que uma idéia me dá e ao influxo subjetivo sobre aquela promoção de minhas ações racionais que me confirma em tal idéia, apesar de que eu não esteja em condições de prestar contas, num sentido especulativo, sobre a mesma.

Mas a fé meramente doutrinal possui em si alguma instabilidade; somos freqüentemente afastados da mesma / devido às dificuldades encontradas na es- 856
peculação, se bem que inevitavelmente e sempre de novo a ela retornemos.

Algo bem diverso dá-se com a *fé moral*. Com efeito, neste caso é absolutamente necessário que tenha que ocorrer algo, a saber, que eu obedeça à lei moral em todos os seus pontos. Aqui o fim está inevitavelmente estabelecido, e segundo todo o meu conhecimento só é possível uma única condição sob a qual este fim se interconecta com todos os outros fins, tendo assim validade prática: a saber, a de que existe um Deus e um mundo futuro. Também sei com toda a certeza que ninguém conhece outras condições que conduzam à mesma unidade dos fins sob a lei moral. Mas já que portanto o preceito moral é concomitantemente a minha máxima (pois a razão ordena que ele o deve ser), então crerei inevitavelmente na existência de Deus e numa vida futura; estou certo que nada pode fazer vacilar esta fé, pois neste caso seriam postos por terra os meus próprios princípios morais, aos quais não posso renunciar sem me tornar abominável aos meus próprios olhos.

Deste modo, após terem sido frustrados todos os propósitos ambiciosos de uma razão a vaguear para além dos limites de toda a experiência, resta-nos ainda o suficiente para termos motivos de estar satisfeitos sob o ponto de vista prático. É claro que ninguém pode ufanar-se de *saber* que existe um Deus e uma vida futura; / pois caso saiba isto, trata-se exatamente do homem que procuro há 857
muito tempo. Todo o saber (quando se refere a um objeto da simples razão) é passível de ser comunicado, e portanto eu também poderia esperar que os seus ensinamentos estendessem o meu saber numa medida tão digna de admiração. Não, a convicção não é uma certeza *lógica* mas sim *moral;* já que repousa sobre

fundamentos subjetivos (o sentimento moral), não devo dizer que *é* moralmente certo que existe um Deus, etc., mas sim que *eu estou* moralmente certo, etc. Isto significa que a fé num Deus e num outro mundo está tão entretecida com o meu sentimento moral que, tanto quanto corro o perigo de perder a primeira, exatamente tanto me preocupo em que algum dia me seja arrancado o segundo.

O único ponto duvidoso encontrável aqui é que esta fé racional se funda sobre a pressuposição do sentimento moral. Se prescindirmos disto e tomarmos alguém totalmente indiferente diante das leis morais, então a pergunta que a razão propõe torna-se simplesmente uma tarefa para a especulação; neste caso, pode ainda se apoiar em fortes argumentos provenientes da analogia, mas não em argumentos frente aos quais devesse emergir o mais acirrado ceticismo.[105]

858 Quanto a estas / questões, contudo, nenhum ser humano está livre de todo o interesse. Com efeito, embora possa estar apartado do moral devido a uma carência de bons sentimentos, também neste caso ainda resta o suficiente para fazer com que *tema* uma existência divina e um futuro. Pois para tanto nada mais se requer senão pelo menos lhe seja impossível pretextar qualquer *certeza* de que não se pode encontrar *nem* um tal ente *nem* uma tal vida futura; já que se exige que isto seja provado mediante a simples razão, e portanto apoditicamente, ele teria que expor a impossibilidade de ambas as coisas, tarefa que seguramente ser humano racional algum seria capaz de assumir. Isto constituiria uma fé *negativa* que produziria certamente não a moralidade e os bons sentimentos, mas ainda assim o seu analogon que poderia, a saber, deter energicamente o extravasamento dos maus sentimentos.

Mas isto é tudo, dir-se-á, que a razão pura consegue realizar quando descortina novas perspectivas para além dos limites da experiência? Nada mais do que

859 dois artigos de fé? Tanto assim até o entendimento / comum teria podido realizar sem necessitar aconselhar-se com os filósofos!

Não pretendo aqui gabar o mérito que a Filosofia obteve no interesse da razão humana mediante os laboriosos esforços de sua crítica, ainda que também se devesse considerá-lo, ao fim e ao cabo, meramente negativo; a respeito disto tratar-se-á ainda um pouco na seção subseqüente. Mas pedis então que um conhecimento concernente a todos os homens deve ultrapassar o entendimento comum, bem como vos ser unicamente revelado por filósofos? Exatamente isto que reprendeis é a melhor confirmação da correção das afirmações feitas até aqui, visto que descobre aquilo que inicialmente não se podia prever, a saber: naquilo que se refere a todos os homens sem distinção, não se pode acusar a natureza de haver distribuído com parcialidade os seus dons, e com respeito aos fins essenciais da natureza humana a mais alta Filosofia não podia ir mais longe do que é possível com a guia que a natureza concedeu também ao mais comum dos entendimentos.

[105] A mente humana toma um interesse natural pela moralidade (como creio que aconteça necessariamente com todo ente racional), conquanto tal interesse não seja indiviso e praticamente preponderante. Se fortaleceis e aumentais esse interesse, considerareis a razão muito dócil, e mesmo mais ilustrada, para reunir com o interesse prático também o especulativo. Mas se não cuidais de antes formar pelo menos moderadamente homens bons, não chegareis jamais a fazer deles homens sinceramente crentes!

/ Capítulo Terceiro da Doutrina Transcendental do Método 860

A arquitetônica da razão pura

Por uma *arquitetônica* entende a arte dos sistemas. Devido ao fato do que a unidade sistemática é aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum uma ciência, isto é, faz um sistema a partir de um mero agregado de tais conhecimentos, a arquitetônica constitui a doutrina do elemento científico em nosso conhecimento em geral, pertencendo portanto necessariamente à doutrina do método.

Sob o governo da razão, de modo algum é admissível que os nossos conhecimentos perfaçam uma rapsódia; ao contrário, têm que constituir um sistema unicamente no qual é possível sustentar e promover os fins essenciais da razão. Por um sistema, no entanto, compreendo 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 as 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 o tal fim. A unidade do fim ao qual se referem todas as partes, e que na idéia deste fim também se relacionam umas às outras, faz com que se possa dar pela falta de cada uma / das partes mediante o conhecimento das demais, 861
e que não ocorra uma adição ao acaso ou uma magnitude indeterminada de completude que não possua os seus limites determinados a priori. 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.

Para a sua realização, a idéia requer um *esquema*, ou seja, uma multiplicidade e uma ordem essenciais das partes, ambs determinadas a priori a partir do princípio definido por seu fim. O esquema, que não é projetado segundo uma idéia, isto é, a partir do fim capital da razão, mas sim empiricamente segundo propósitos que se apresentam de um modo contingente (cujo número não se pode saber antecipadamente), fornece uma unidade *técnica;* aquele esquema, no entanto, que se origina unicamente em conseqüência de uma idéia (onde a razão impõe a priori os fins, sem esperá-los empiricamente) funda uma unidade *arquitetônica*. Isto que nós cognominamos ciência — cujo esquema tem de um lado que conter conforme à idéia, ou seja a priori, o contorno (monograma) e a divisão do todo em partes e, de outro lado, que distinguir, com segurança e segundo princípios, este todo de todos os demais — não pode originar-se de um modo técnico devido à semelhança do múltiplo ou ao uso contingente do conhecimento in concreto para qualquer tipo de fins externos arbitrários, mas sim de um modo / arquitetô- 862
nico devido à afinidade [das partes] e à sua derivação a partir de um único fim supremo e interno que primeiramente torna possível o todo.

Ninguém tenta estabelecer uma ciência sem que lhe subjaza uma idéia. Só

que na elaboração de uma tal ciência, o esquema, e até mesmo a definição que da logo de início acerca de sua ciência, corresponde muito raramente à sua idéia; pois esta última se encontra na razão como um germe no qual todas as partes estão ocultas, ainda muito pouco desenvolvidas e mal reconhecíveis a uma observação microscópica. Em virtude disto, é mister explicar e determinar as ciências não segundo a descrição que os seus autores fornecem das mesmas, mas sim segundo a idéia que encontramos fundada na própria razão a partir da unidade natural das partes que o autor reuniu; deve-se proceder assim porque todas as ciências são concebidas a partir do ponto de vista de um certo interesse universal. Neste caso, com efeito, achar-se-á que o autor e freqüentemente ainda os seus mais pósteros seguidores erraram em torno de uma idéia que não conseguiram tornar clara para si mesmos; em decorrência disto não puderam determinar o conteúdo específico, a articulação (unidade sistemática) e os limites da ciência.

É um infortúnio que só após termos seguido por muito tempo as indicações de uma idéia oculta em nós ao coletarmos rapsodicamente, como material de construção, muitos conhecimentos relativos a esta mesma idéia, e só após termos
863 por um longo tempo / reunido tecnicamente os mesmos, se nos tornou primeiramente possível vislumbrar a idéia em meio a uma luz mais clara e esboçar arquitetonicamente um todo segundo os fins da razão. Qual vermes, os sistemas parecem ter sido formados, inicialmente de forma mutilada e com o tempo completamente, por uma generatio aequivoca a partir da simples confluência de conceitos coletados. Apesar disto, todos possuíam, como um germe originário, o seu esquema na razão, a qual simplesmente se desenvolve. Conseqüentemente, não só cada sistema está por si articulado segundo uma idéia, mas também todos estão por sua vez unidos finalisticamente entre si, como membros de um todo, num sistema do conhecimento humano; isto admite, pois, uma arquitetônica de todo o saber humano que nos tempos de hoje, em que ou já se coligiu material suficiente ou é possível obtê-lo das ruínas de velhos edifícios desmoronados, não só seria possível, mas também não se revelaria tão difícil assim. Contentar-nos-emos aqui em completar a nossa tarefa, a saber, simplesmente escorçar a *arquitetônica* de todo o conhecimento proveniente da *razão pura;* limitar-nos-emos a começar partindo do ponto em que a raiz comum de toda a nossa capacidade de conhecimento se bifurca em dois troncos, dos quais um é a *razão*. Aqui, no entanto, entendo por razão a inteira faculdade superior de conhecimento, e portanto contraponho o racional ao empírico.

Se abstraio de todo o conteúdo do conhecimento considerado objetivamente,
864 então subjetivamente todo o conhecimento / é ou histórico ou racional. O conhecimento histórico consiste em cognitio ex datis, o racional em cognitio ex principiis. De onde quer que um conhecimento seja originariamente dado, naquele que o possui ele será histórico quando este indivíduo conhece só tanto e na medida em que lhe foi dado de fora, seja mediante uma experiência imediata ou uma narração, seja mediante uma instrução (de conhecimentos gerais). Em conseqüência disto, aquele que propriamente *aprendeu* um sistema de filosofia, o *wolffiano*, por exemplo, nada mais possui do que um conhecimento *histórico* completo da

filosofia wolffiana, mesmo que tenha presente na mente e possa contar nos dedos todos os princípios, explicações e provas junto com a divisão de todo o sistema; ele só sabe e julga tanto quanto lhe foi dado. Contestai-lhe uma definição e já não sabe de onde deve tirar outra. Formou-se segundo uma razão alheia, mas a faculdade imitativa não é a faculdade produtiva, ou seja, o conhecimento não se lhe originou *a partir* da razão; embora, é verdade, se trate objetivamente de um conhecimento racional subjetivamente não passa de um conhecimento histórico. Compreendeu e guardou bem, isto é, aprendeu bem, constituindo-se numa cópia de gesso de um ser humano vivo. Os conhecimentos racionais que o são objetivamente (ou seja que só podem inicialmente se originar da própria razão dos homens) podem portar também subjetivamente este nome só quando provenientes de fontes universais / da razão, ou seja, de princípios, fonte das quais 865
também pode emergir a crítica e até mesmo o repúdio daquilo que se aprendeu.

Ora, todo o conhecimento racional é ou a partir de conceitos ou a partir da construção dos conceitos: o primeiro se intitula filosófico, o segundo, matemático. No primeiro capítulo já tratei da distinção interna de ambos. Conseqüentemente, um conhecimento pode ser objetivamente filosófico e ainda assim subjetivamente histórico, tal como ocorre com a maioria dos discípulos e com todos aqueles que não vêem adiante de sua própria escola, permanecendo neófitos por toda a vida. É estranho, todavia, que o conhecimento matemático, do modo como foi aprendido, também possa valer subjetivamente como um conhecimento racional, neste caso não ocorrendo uma distinção tal qual a que encontramos no conhecimento filosófico. A causa disto é que as fontes de conhecimento às quais o mestre pode exclusivamente recorrer não se situam senão nos princípios essenciais e autênticos da razão, sendo portanto impossível para o educando tanto adquiri-los de qualquer outra fonte quanto contestá-los; isto acontece, por seu turno, porque aqui o uso da razão tem lugar só in concreto — se bem que ainda assim a priori, ou seja, na intuição pura, qual é, exatamente devido a isto, infalível —, excluindo toda a ilusão e todo o erro. Dentre todas as ciências racionais (a priori), portanto, só é possível aprender Matemática, mas jamais Filosofia (a não ser historicamente); no que tange à razão, o máximo que se pode é aprender a *filosofar*.

/ A *Filosofia* é, pois, o sistema de todo o conhecimento filosófico. É necessá- 866
rio tomá-la objetivamente caso se compreenda por Filosofia o arquétipo para se julgar todas as tentativas de filosofar; este arquétipo deve servir para julgar toda a filosofia subjetiva, cujo edifício é freqüentemente tão diversificado e tão mutável. Deste modo, a filosofia é uma simples idéia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma; seguindo diversos caminhos, procuramos avizinhar-nos desta idéia até descobrirmos a única senda, bastante obstruída pela sensibilidade, e conseguirmos no arquétipo igualar, tanto quanto seja dado a seres humanos, a cópia até então defeituosa. Até então não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode reconhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão, fazendo-a seguir os seus princípios universais em certas

tentativas filosóficas já existentes, mas sempre reservando à razão o direito de investigar aqueles princípios até mesmo em suas fontes, confirmando-os ou rejeitando-os.

Até aqui, no entanto, tratava-se tão-somente de um *conceito escolástico* de Filosofia, ou seja, o conceito de um sistema de conhecimento que só é procurado como ciência, sem que se tenha por finalidade algo mais que a unidade sistemática deste saber e portanto a perfeição *lógica* do conhecimento. Mas ainda existe um *conceito cósmico* (conceptus cosmicus) que sempre foi tomado como o fundamento do termo Filosofia, principalmente quando por assim dizer se o / personificou e se o representou como um arquétipo no ideal do *filósofo*. Neste sentido, a Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (teleologia rationis humanae), e o filósofo é não um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana. Neste significado, seria assaz vanglorioso chamar-se a si mesmo de filósofo e arrogar-se uma identidade com o arquétipo existente unicamente na idéia.

867

O matemático, o estudioso da natureza e o lógico, por mais notável que seja o progresso dos primeiros no conhecimento racional e o dos segundos particularmente no conhecimento filosófico, não passam de artistas da razão. No ideal ainda existe um mestre que a todos impõe a sua tarefa e os utiliza como instrumentos para promover os fins essenciais da razão humana. É somente a este que devemos denominar o filósofo; mas já que ele mesmo não é encontrado em parte alguma, ao passo que por toda a parte nos deparamos com a idéia de sua legislação em cada razão humana, pretendemos unicamente nos ater a esta última e determinar mais precisamente / que tipo de unidade sistemática a Filosofia prescreve, segundo este conceito cósmico,[106] a partir do ponto de vista dos fins.

868

Fins essenciais nem por isto são os supremos; só pode haver um único fim supremo (quando se atinge uma perfeita unidade sistemática da razão). Conseqüentemente, os fins essenciais são ou o fim último ou os fins subalternos que como meios pertencem necessariamente àquele. O fim último não é outro senão a inteira destinação do homem, e a filosofia a respeito desta última chama-se Moral. Devido a esta prerrogativa que a filosofia moral possui diante de todas as outras ocupações da razão, também entre os antigos se compreendeu sob o nome de filósofo sempre concomitante e preponderantemente o moralista; e mesmo a aparência externa de um autodomínio [adquirido] mediante a razão faz com que ainda hoje, segundo uma certa analogia, denominemos alguém de filósofo, por mais limitado que possa ser o seu saber.

A legislação da razão humana (Filosofia) possui dois objetos, natureza e liberdade; contém, pois, tanto a lei natural quanto também a lei moral, inicialmente em dois sistemas separados, mas finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza refere-se a tudo o que *é;* a filosofia dos costumes concerne unicamente ao que *deve ser*.

[106] *Conceito cósmico* significa aqui um conceito concernente ao que interessa necessariamente a qualquer um. Por isso, determino o objetivo de uma ciência segundo *conceitos escolásticos* quando é considerada só uma habilidade entre outras para certos fins arbitrários.

Por outro lado, toda a Filosofia é ou um conhecimento a partir da razão pura ou um conhecimento racional a partir de princípios empíricos. A primeira chama-se filosofia pura, a segunda filosofia empírica.

/ A filosofia da razão pura ou é uma *propedêutica* (exercício preliminar) 869
que investiga a faculdade da razão no tocante a todos os conhecimentos puros a priori e denomina-se *crítica*, ou constitui em segundo lugar o sistema da razão pura (ciência), todo o conhecimento filosófico (tanto o verdadeiro quanto o aparente) a partir da razão pura apresentado em sua interconexão sistemática, e chama-se *Metafísica*. Este último nome, contudo, também pode ser dado a toda a filosofia pura inclusive à crítica, a fim de abarcar tanto a investigação de tudo aquilo que pode ser conhecido a priori quanto também a exposição daquilo que perfaz um sistema de conhecimentos filosóficos puros desta espécie, porém distinto de todo o uso empírico e de todo o uso matemático da razão.

A Metafísica divide-se na do uso *especulativo* e na do uso *prático* da razão pura, sendo portanto ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*. A primeira contém todos os princípios puros da razão derivados de simples conceitos (portanto excluindo a Matemática) e que se referem ao conhecimento *teórico* de todas as coisas; a segunda contém os princípios que determinam a priori e tornam necessários o *fazer e o deixar de fazer*. Ora, a moralidade é a única conformidade das ações a leis que pode ser derivada, de um modo completamente a priori, de princípios. Em decorrência disto, a metafísica dos costumes é propriamente a moral pura, a qual não se funda sobre qualquer Antropologia (quaisquer condições empíricas). / A metafísica da razão especulativa é aquilo que, num 870
sentido mais estrito, costuma denominar-se Metafísica; mas na medida em que a doutrina moral pura também pertence não obstante a um tronco especial do conhecimento humano, precisamente o filosófico, derivado da razão pura, queremos reter-lhe a denominação de Metafísica, embora a ponhamos de lado aqui por *agora* não a temos em mira.

É de extrema relevância *isolar* os conhecimentos que se distinguem de outros segundo o seu gênero e origem, bem como evitar cuidadosamente que confluam e se mesclem com outros conhecimentos com os quais estão costumeiramente ligados no uso que deles fazemos. O que fazem o químico na análise da matéria e o matemático na sua doutrina das magnitudes puras é uma incumbência ainda maior para o filósofo, a fim de que possa determinar com segurança a parte que um tipo especial de conhecimento tem no uso variegado do entendimento, bem como o seu valor próprio e a sua influência. Conseqüentemente, a partir do momento em que começou a pensar, ou antes a refletir, a razão humana jamais pôde prescindir de uma metafísica, se bem que não estivesse apta a expô-la suficientemente depurada de todo o elemento estranho. A idéia de uma tal ciência é exatamente tão velha quanto a razão especulativa do ser humano; e qual razão não especula, seja de um modo escolástico, seja de um modo popular? Tem que se admitir, contudo, que a distinção dos dois / elementos de nosso 871
conhecimento, um dos quais está em nosso poder completamente a priori, e o outro só pode ser obtido a posteriori da experiência, permaneceu assaz obscura mesmo entre os pensadores profissionais; em conseqüência disto, jamais se con-

seguiu determinar os limites de um tipo especial de conhecimento, e portanto não se pôde constituir a idéia autêntica de uma ciência que tanto e por tanto tempo ocupou a razão humana. Quando se dizia que a Metafísica era a ciência dos primeiros princípios do conhecimento humano, acentuava-se com isto não um tipo inteiramente especial de conhecimento, mas sim tão-somente uma certa precedência com respeito a generalidade, sendo que mediante tal, portanto, este conhecimento não podia ser distinguido do empírico com a clareza suficiente. Com efeito, também entre os princípios empíricos há uns que são mais gerais e portanto mais elevados do que outros. E na série de uma tal subordinação (já que não se distingue aquilo que é conhecido completamente a priori daquilo que o é tão-somente a posteriori), onde se deve fazer a censura que distinga a *primeira* parte e os membros superiores da *última* parte e dos membros subordinados? Que se diria se a cronologia só pudesse designar as épocas de mundo de um modo tal que as dividisse em primeiros séculos e em séculos subseqüentes? Perguntar-se-ia: o quinto século, o décimo, etc., também pertencem aos primeiros? Da mesma forma indago: o conceito do extenso pertence à Metafísica? Respondei que sim! Ah, e o de corpo também? Sim! E o de corpo fluído? Ficais
872 / perplexos, pois se a coisa continua nesta toada, tudo pertencerá à Metafísica. Disto se vê que o simples grau de subordinação (o particular sob o universal) não pode determinar os limites de uma ciência; em nosso caso, ao contrário, tal determinação só é dada pela total heterogeneidade e diversidade de origem. Sob um outro aspecto, no entanto, a idéia fundamental da metafísica foi obscurecida pelo fato de que esta, enquanto conhecimento a priori, mostrava uma certa homogeneidade com a Matemática, homogeneidade que certamente as torna afins no que se refere à sua origem a priori. Mas no que diz respeito ao modo de conhecer a partir de conceitos característicos da primeira comparado ao modo de julgar a priori unicamente mediante a construção dos conceitos tal como é próprio da segunda, e portanto no que concerne à distinção entre os conhecimentos filosófico e matemático, evidencia-se uma heterogeneidade tão decidida que, embora sempre se a tenha por assim dizer sentido, não foi possível reduzi-la a critérios claros. Ora, deste modo aconteceu que, devido ao fato de os próprios filósofos falharem na tarefa de desenvolver a idéia de sua ciência, a elaboração da mesma não pôde abonar-se de qualquer fim determinado e de qualquer orientação segura; conseqüentemente, diante de um projeto traçado tão arbitrariamente, ignorantes quanto ao caminho que teriam que seguir e sempre querelando a respeito das descobertas que cada um pretendia ter feito ao longo de seu caminho, os filósofos levaram a sua ciência a ser desprezada, primeiro pelos outros e finalmente até por eles mesmos.

873 / Todo o conhecimento puro a priori perfaz, pois, uma unidade particular em virtude da faculdade especial de conhecimento exclusivamente na qual possui a sua sede; a Metafísica é aquela filosofia que deve apresentar aquele conhecimento nesta unidade sistemática. A parte especulativa da Metafísica, a que se apropriou preferentemente deste nome — ou seja, a que denominamos *metafísica da natureza*, a qual considera tudo, na medida em que *é* (não o que deve ser), a partir de conceitos a priori — divide-se da seguinte maneira.

A Metafísica, assim chamada em seu sentido mais estrito, consiste na *filosofia transcendental* e na *fisiologia* da razão pura. A primeira considera apenas o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral sem admitir objetos que *sejam dados* (ontologia); a segunda considera a *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos *dados* (sejam dados aos sentidos, sejam dados, se se quiser, a uma outra espécie de intuição), e é portanto uma *fisiologia* (se bem que tão-somente racionalis). Ora, o uso da razão nesta consideração racional da natureza é ou físico ou hiperfísico, melhor ainda, ou *imanente* ou *transcendente*. O primeiro volta-se para a natureza na medida em que o seu conhecimento pode ser aplicado na experiência (in concreto), o segundo para aquela conexão dos objetos da experiência que ultrapassa toda a / experiência. Conseqüentemente, esta fisiologia *transcendente* possui co- 874
mo o seu objeto ou uma conexão *interna* ou uma *externa*, mas ambas ultrapassando a experiência possível; aquela é a fisiologia da natureza inteira, ou seja, *o conhecimento transcendental do mundo*, ao passo que a última constitui a fisiologia da interconexão da natureza inteira com um ente superior à natureza, ou seja, o *conhecimento* transcendental *de Deus*.

A fisiologia imanente, em contrapartida, encara a natureza como o conjunto de todos os objetos dos sentidos, portanto tal como *nos* é dada, mas unicamente segundo as condições a priori sob as quais nos pode em geral ser dada. Só há, entretanto, dois tipos de objetos da fisiologia imanente. 1. Os dos sentidos externos, portanto o conjunto de tais objetos, a *natureza corpórea*. 2. O objeto do sentido interno, a alma, e de um modo geral, segundo os nossos conceitos fundamentais da mesma, a *natureza pensante*. A metafísica da natureza corpórea chama-se *Física*, mas por dever conter tão-somente os princípios do conhecimento a priori da natureza, *física racional*. A metafísica da natureza pensante denomina-se *Psicologia*, e devido ao mesmo motivo aduzido supra só se deve compreender aqui o *conhecimento racional* da natureza pensante.

Em conseqüência disto, o sistema inteiro da Metafísica consiste em quatro partes principais: 1. na *ontologia*, 2. na *fisiologia racional*, 3. na *cosmologia racional*, 4. na *teologia racional*. A segunda parte, a saber, a doutrina da natureza advogada pela razão pura, contém duas subdivisões: / a physica rationalis[197] 875
e a psychologia rationalis.

A idéia originária de uma filosofia da razão pura prescreve ela mesma esta divisão. Esta última é, pois, *arquitetônica* em conformidade com os fins essenciais da razão, e não meramente *técnica*, traçada segundo afinidades acidentalmente percebidas e estabelecidas como que ao acaso; exatamente por isto ela também é imutável e legisladora. Quanto a isto existem alguns pontos que podem

[197] Não se pense que com tal expressão entendo o que comumente se denomina physica generalis, e que é mais matemática do que filosofia da natureza. Com efeito, a metafísica da natureza aparta-se totalmente da Matemática; e se também está longe de ampliar os nossos conhecimentos tanto como a Matemática, é contudo muito importante com respeito à crítica do conhecimento intelectual e puro em geral a aplicar à natureza. Na falta de uma metafísica da natureza, os próprios matemáticos, aderindo a certos conceitos comuns que de fato são contudo metafísicos, imperceptivelmente carregarám a Física com hipóteses que se desfazem ante uma crítica desses princípios, sem que com isto prejudique nem um pouquinho o uso da Matemática neste campo (que é absolutamente indispensável).

suscitar dúvidas e debilitar a nossa convicção acerca da legitimidade desta divisão.

Em primeiro lugar, como posso esperar um conhecimento a priori, portanto uma Metafísica, de objetos na medida em que são dados aos nossos sentidos, e portanto a posteriori? E como é possível conhecer, segundo princípios a priori,
876 a natureza das coisas / e chegar a uma fisiologia *racional?* A resposta é a seguinte: da experiência nada mais tiramos do que o necessário para nos *darmos* um objeto do sentido tanto externo quanto interno. O objeto do sentido externo nos é dado pelo mero conceito de matéria (extensão inanimada e impenetrável), o do interno pelo conceito de ente pensante (na representação interna empírica: eu penso). De resto, em toda a metafísica destes objetos teríamos que nos abster inteiramente de todos os princípios empíricos que pretendessem acrescer ainda uma outra experiência a estes conceitos, visando a partir disto pronunciar juízos a respeito destes objetos.

Em segundo lugar, onde fica a *psicologia empírica*, a qual sempre manteve o seu lugar na Metafísica e da qual se esperou, em nossos tempos, tão grandes coisas para o esclarecimento da mesma, isto depois de se ter abandonado a esperança de se realizar a priori algo prestável? Respondo: pertence ao mesmo sítio no qual tem que ser colocada a doutrina própria (empírica) da natureza, ou seja, aos domínios da filosofia *aplicada:* já que a filosofia pura contém os princípios a priori da filosofia aplicada, aquela tem portanto que ser ligada a esta última, se bem que não confundida com a mesma. Conseqüentemente, a psicologia empírica tem que ser completamente banida da Metafísica, estando já totalmente excluída pela idéia da mesma. Não obstante, de acordo com o uso escolástico ter-se-á sempre (se bem que tão-somente como um episódio) que lhe conceder
877 um lugarzinho na Metafísica, / e isto por motivos econômicos: de fato, não chega a ser suficientemente rica para perfazer sozinha um objeto de estudo, mas é demasiado importante para que se deva renegá-la completamente e trasladá-la a outras paragens nas quais provavelmente encontraria ainda menos afinidade do que na Metafísica. Trata-se, pois, só de um estranho há muito aceito como hóspede e para o qual se prorroga a estadia por mais algum tempo, até o dia em que possa encontrar o seu próprio lar numa Antropologia detalhada (o correspondente à doutrina empírica da natureza).

Esta é, pois, a idéia geral da Metafísica. Inicialmente dela se espera mais do que pode com justiça ser exigido, e por algum tempo todos se deleitaram com expectativas agradáveis; finalmente caiu no desprezo generalizado, pois todos viram-se logrados em sua esperança. O inteiro curso de nossa crítica foi suficiente para nos convencer que, embora não podendo ser a principal fortaleza da religião, a Metafísica tem que permanecer sempre como a defesa da mesma; convencer-nos também que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, jamais pode dispensar uma tal ciência que a refreie e que impeça, através de um autoconhecimento científico e completamente evidente, as devastações que de outra maneira uma razão especulativa anárquica causaria assaz infalivelmente tanto na moral quanto na religião. Conseqüentemente, por mais reservada

ou desdenhosa que também / seja a atitude daqueles que também sabem julgar 878
uma ciência não segundo a sua natureza, mas sim unicamente a partir dos seus efeitos contingentes, podemos estar seguros que sempre retornaremos à Metafísica como se se tratasse de uma amada com a qual nos desaviéramos; isto é assim porque a razão, devido ao fato de estarem em jogo aqui fins essenciais, tem que labutar incansavelmente ou para atingir um conhecimento profundo dos mesmos ou para desmentir os conhecimentos já existentes que a eles se referem.

Por conseguinte, a Metafísica tanto da natureza quanto dos costumes e principalmente a crítica de uma razão que se aventura a andar sobre os seus próprios pés, crítica que precede a título de *exercício preliminar* (propedeuticamente), constituem propriamente sozinhas aquilo que num sentido autêntico podemos denominar Filosofia. Esta última refere tudo à sabedoria, se bem que seguindo a senda da ciência; esta é a única via que, uma vez aberta, jamais é obstruída, não dando azo a que alguém se perca. A Matemática, a Ciência Natural e mesmo o nosso conhecimento empírico acerca do homem possuem um alto valor como meios para se atingir fins da humanidade que na maior parte das vezes são contingentes, mas ao fim e ao cabo também para se alcançar fins necessários e essenciais. Por outro lado, estas ciências só podem chegar a estes últimos através da mediação de um conhecimento racional a partir de puros conceitos, conhecimento que, denomine-se-o como se quiser, propriamente nada mais é do que a Metafísica.

Exatamente por isto a Metafísica também constitui a perfeição de toda a *cultura* da razão humana; trata-se de uma disciplina indispensável, / mesmo que 879
se ponha de lado o seu influxo, enquanto ciência, sobre certos fins determinados. Com efeito, ela considera a razão segundo aqueles dos seu elementos e máximas supremas que têm que ser tomados como o fundamento tanto da *possibilidade* de algumas ciências quanto do *uso* de todas. Que a Metafísica, enquanto simples especulação, sirva mais para manter afastados os erros do que para ampliar o nosso conhecimento, eis algo que não vem em detrimento de seu valor; confere-lhe antes dignidade e autoridade através daquele cargo de censura que assegura a ordem e a harmonia gerais e até mesmo o bem-estar da comunidade científica, impedindo que os labores corajosos e frutíferos desta última se afastem do fim capital, a felicidade de todos.

/ Capítulo Quarto da Doutrina Transcendental do Método 880

A história da razão pura

Este título só está aqui para designar um lugar que ainda resta no sistema e que tem que ser preenchido futuramente. A partir de um ponto de vista puramente transcendental, ou seja, a partir da natureza da razão pura, contentar-me-ei em lançar uma rápida olhada sobre a totalidade dos trabalhos precedentes neste setor; embora isto apresente edifícios aos meus olhos, só me faz vê-los em ruínas.

Embora naturalmente não pudesse ocorrer de outro modo, é bastante digno de nota que na infância da Filosofia os homens começaram no ponto em que agora preferiríamos terminar, ou seja, estudando inicialmente o conhecimento de Deus e a esperança ou quem sabe até a natureza de um outro mundo. Por mais que os velhos costumes, resíduos ainda de um estado bárbaro dos povos, houvessem introduzido conceitos religiosos grosseiros, isto de modo algum impediu os indivíduos mais esclarecidos de empenharem-se em investigações livres acerca deste objeto; compreendeu-se facilmente que não podia haver um modo mais sólido e mais fidedigno de agradar o poder invisível que rege o mundo, com
881 o fito de ser feliz pelo menos num outro / mundo, do que conduzir-se bem na vida. É por isto que a Teologia e a Moral foram as duas molas propulsoras, ou melhor, pontos de referência, de todas as investigações abstratas da razão às quais os homens sempre se devotaram posteriormente. A primeira foi, contudo, propriamente a que aos poucos atraiu a razão meramente especulativa para as lides que se tornaram subseqüentemente tão renomadas sob o nome de Metafísica.

Não pretendo agora distinguir as épocas às quais correspondem estas ou aquelas mudanças da Metafísica; limitar-me-ei a expor, num rápido esquema, as diferenças de idéia que desencadearam as principais revoluções. E neste caso detecto três quesitos segundo os quais se instituíram as mudanças mais dignas de menção que ocorreram neste palco de disputas.

1. *Com respeito ao objeto* de todos os nossos conhecimentos racionais, alguns *filósofos* foram simplesmente *sensualistas* e outros simplesmente *intelectualistas*. *Epicuro* pode ser denominado o mais notável filósofo da sensibilidade, *Platão* o mais importante do entendimento. Mas por mais sutil que seja, esta distinção das escolas já data das mais priscas eras, mantendo-se ininterrupta por muito tempo. Os primeiros afirmaram que a realidade estava só nos objetos e nos sentidos e que tudo o mais era imaginação; os segundos, ao contrário, diziam
882 que nos sentidos / nada mais há do que ilusão e que só o entendimento conhece o verdadeiro. Mas nem por isto os primeiros negavam a realidade dos conceitos do entendimento; mas enquanto a consideravam unicamente *lógica*, para os intelectualistas ela era *mística*. Os primeiros admitiam *conceitos intelectuais*, mas aceitavam unicamente *objetos* sensíveis. Os últimos exigiam que os verdadeiros objetos fossem puramente *inteligíveis* e afirmavam uma *intuição* efetuada mediante o entendimento puro desacompanhado de quaisquer sentidos, os quais, em sua opinião, só poderiam confundi-lo.

2. *Com respeito à origem* dos conhecimentos puros da razão, a questão é se derivam da experiência ou se, independente desta última, possuem a sua fonte na razão. *Aristóteles* pode ser visto como o líder dos *empiristas*, Platão como o dos *noologistas*. *Locke*, que em tempos recentes seguiu o primeiro, e *Leibniz*, que acompanhou o último (se bem que mantendo uma distância respeitável de seu sistema místico), não puderam todavia chegar a nenhuma decisão no tocante a esta disputa. Pelo menos Epicuro procedeu, por seu turno, de um modo bem mais conseqüente segundo o seu sistema sensualista (pois em suas inferên-

cias jamais ultrapassou os limites da experiência) do que Aristóteles e Locke. Especialmente Locke, após ter derivado da experiência todos os conceitos e princípios, avança tanto em seu uso que chega a sustentar que é possível provar a existência de Deus e a imortalidade da alma (apesar de que ambos os objetos se situam totalmente fora dos limites / de uma experiência possível) com a mesma 883
evidência com que se prova um teorema matemático qualquer.

3. *Com respeito ao método.* Se existe algo que merece o nome de método, então tem que se tratar de um procedimento segundo *princípios*. Ora, pode-se dividir o método hoje prevalente neste ramo de investigação em *naturalístico* e *científico*. O *naturalista* da razão pura toma o seguinte como princípio: no tocante às mais sublimes questões que perfazem a tarefa da Metafísica, é possível realizar mais através da razão comum sem ciência (o que denomina razão sã) do que através da especulação. Afirma, portanto, que o tamanho e a distância da lua podem ser determinados com maior segurança pelo olho nu do que por meio de rodeios matemáticos. Isto é mera misologia reduzida a princípios; e o que é mais absurdo, descurar de todos os meios artificiais é celebrado como um *método particular* para estender o nosso conhecimento. Com efeito, nada se pode imputar com razão àqueles que são naturalistas por *carência* de maior discernimento. Seguem a razão comum sem se jactarem de sua ignorância como sendo um método que deva conter o segredo que lhes permita extrair a verdade do poço fundo de Demócrito. Quod sapio satis est mihi; non ego curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones, Pers.,[108] eis o lema segundo o qual podem vi-
ver alegres e dignos de aprovação, / sem se preocuparem com a ciência e sem 884
embaralharem os negócios da mesma.

No que tange aos sequazes de um método *científico*, possuem aqui a escolha de procederem ou *dogmática* ou *ceticamente*, mas em todos os casos a obrigação de procederem *sistematicamente*. Se cito aqui o famoso *Wolff* com respeito ao primeiro caso e *David Hume* com referência ao segundo, de acordo com o meu presente propósito posso então deixar de elencar os restantes. Somente o caminho *crítico* ainda está aberto. Se o leitor teve a solicitude e a paciência de percorrê-lo em minha companhia, pode agora julgar, caso esteja disposto a dar a sua própria contribuição para transformar este atalho numa estrada principal, se ainda antes do término da presente centúria não é possível atingir aquilo que muitos séculos não conseguiram alcançar: a saber, satisfazer completamente a razão humana quanto àquilo que sempre ocupou, se bem que até agora em vão, a sua ânsia de saber.

[108] O que sei me basta; não me preocupo em ser o que foram Arcesilao e os Solons aflitos. (N. dos T.)

ÍNDICE

KANT — Vida e obra VII
Cronologia XVIII
Bibliografia XIX

CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Introdução
I. Da distinção entre conhecimento puro e empírico 23
II. Possuímos certos conhecimentos a priori e mesmo o entendimento comum jamais está desprovido deles 24
III. A Filosofia precisa de uma ciência, que determine a possibilidade, os princípios e o âmbito de todos os conhecimentos a priori 25
IV. Da distinção entre juízos analíticos e sintéticos 27
V. Em todas as ciências teóricas da razão estão contidos, como princípios, juízos sintéticos a priori 28
VI. Problema geral da razão pura 30
VII. Idéia e divisão de uma ciência especial sob o nome de uma Crítica da Razão Pura 32

I. DOUTRINA TRANSCENDENTAL DOS ELEMENTOS 37

PARTE PRIMEIRA. Estética transcendental 39
§ 1. 39
Primeira Seção. Do espaço 40
§ 2. Exposição metafísica deste conceito 40
§ 3. Exposição transcendental do conceito de espaço 42
Conclusões a partir dos conceitos acima 42
Segunda Seção. Do tempo 44
§ 4. Exposição metafísica do conceito de tempo 44
§ 5. Exposição transcendental do conceito de tempo 45
§ 6. Conclusões a partir desses conceitos 45
§ 7. Esclarecimento 47
§ 8. Observações gerais sobre a estética transcendental 49
Conclusão da estética transcendental 55

PARTE SEGUNDA. Lógica Transcendental 57
Introdução. Idéia de uma lógica transcendental 57
I. Da lógica em geral 57
II. Da lógica transcendental 59
III. Da divisão da lógica geral em analítica e dialética 60
IV. Da divisão da lógica transcendental em analítica transcendental e dialética transcendental 62

Divisão Primeira. Analítica transcendental 65

Livro Primeiro. Analítica dos conceitos 67
CAP. I. Do fio condutor para o descobrimento de todos os conceitos puros do entendimento 67
Primeira Seção. Do uso lógico em geral do entendimento 68
Segunda Seção. § 9. Da função lógica do entendimento nos juízos 69
Terceira Seção. § 10. Dos conceitos puros do entendimento ou categorias 72
§ 11. 75
§ 12. 77
CAP. II. Da dedução dos conceitos puros do entendimento 78
Primeira Seção.
§ 13. Dos princípios de uma dedução transcendental em geral ... 78
§ 14. Passagem à dedução transcendental das categorias 82
Segunda Seção. Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento 84
§ 15. Da possibilidade de uma ligação em geral 84
§ 16. Da unidade sintética originária da apercepção 85
§ 17. A proposição fundamental da unidade sintética da apercepção é o princípio supremo de todo o uso do entendimento .. 86
§ 18. O que é a unidade objetiva da autoconsciência 88
§ 19. A forma lógica de todos os juízos consiste na unidade objetiva da apercepção dos conceitos contidos neles 88
§ 20. Todas as intuições sensíveis estão sob as categorias, como condições unicamente sob as quais o múltiplo delas pode reunir-se numa consciência 89
§ 21. Observação 89
§ 22. Para o conhecimento das coisas, a categoria não possui nenhum uso além de sua aplicação a objetos da experiência 90
§ 23. 91
§ 24. Da aplicação das categorias a objetos dos sentidos em geral 92
§ 25. 95
§ 26. Dedução transcendental do uso universal possível na experiência dos conceitos puros do entendimento 96
§ 27. Resultado desta dedução dos conceitos do entendimento 98

Conceito sumário desta dedução 99

Livro Segundo. Analítica dos princípios 101
Introdução. Da capacidade transcendental de julgar em geral 102
CAP. I. Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento 103
CAP. II. Sistema de todos os princípios do entendimento puro ... 108
Primeira Seção. Do princípio supremo de todos os juízos analíticos 109
Segunda Seção. Do princípio supremo de todos os juízos sintéticos 111
Terceira Seção. Representação sistemática de todos os princípios sintéticos do mesmo 113
1. Axiomas da intuição 115
2. Antecipações da percepção 117
3. Analogias da experiência 122

A. Primeira analogia. Princípio da permanência da substância 124
B. Segunda analogia. Princípio da sucessão temporal segundo a lei da causalidade 128
C. Terceira analogia. Princípio da simultaneidade segundo a lei da ação recíproca ou comunidade 138

4. Os postulados do pensamento empírico em geral 141
Refutação do idealismo 145
Nota geral acerca do sistema dos princípios 150
CAP. III. Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em phaenomena e noumena 153
Apêndice. Da anfibologia dos conceitos de reflexão através da confusão entre uso empírico do entendimento como uso transcendental 162
Nota à anfibologia dos conceitos de reflexão 166

Divisão Segunda
Introdução
I. Da ilusão transcendental 177
II. Da razão pura como sede da ilusão transcendental 179
A. Da razão em geral 179
B. Do uso lógico da razão 181
C. Do uso puro da razão 182

Livro Primeiro. Dos conceitos da razão pura 185
Primeira Seção. Das idéias em geral 186
Segunda Seção. Das idéias transcendentais 189
Terceira Seção. Sistema das idéias transcendentais 195

LIVRO SEGUNDO. Das inferências dialéticas da razão pura 199
CAP. I. Dos paralogismos da razão pura 200
Refutação da prova de Mendelsohn sobre a permanência da alma 206
Conclusão da solução do paralogismo psicológico 211
Nota geral acerca da passagem da psicologia racional à cosmologia 212
CAP. II. Antinomia da razão pura 214
Primeira Seção. Sistema das idéias cosmológicas 215
Segunda Seção. Antitética da razão pura 220
Primeiro conflito das idéias transcendentais 223
Segundo conflito das idéias transcendentais 227
Terceiro conflito das idéias transcendentais 232
Quarto conflito das idéias transcendentais 236
Terceira Seção. Do interesse da razão nesse seu conflito ... 241
Quarta Seção. Dos problemas transcendentais da razão pura na medida em que têm de absolutamente poder ser solucionados 247
Quinta Seção. Representação cética das questões cosmológicas através de todas as quatro idéias transcendentais 250
Sexta Seção. O idealismo transcendental como chave para a solução da dialética cosmológica 253
Sétima Seção. Decisão crítica do conflito cosmológico da razão consigo mesma 256
Oitava Seção. Princípio regulativo da razão pura com respeito às idéias cosmológicas 260
Nona Seção. Do uso empírico do princípio regulativo da razão com respeito a todas as idéias cosmológicas 264
I. Solução da idéia cosmológica da totalidade da composição dos fenômenos de um todo cósmico 264
II. Solução da idéia cosmológica da totalidade da divisão de um todo dado na intuição 267
Nota final à solução das idéias matemático-transcendentais, e advertência preliminar com vistas à solução das idéias dinâmico-transcendentais 269
III. Solução das idéias cosmológicas da totalidade da divisão dos eventos cósmicos a partir das suas causas 271
Possibilidade da causalidade mediante liberdade, em harmonia com a lei universal da necessidade natural 274
Elucidação da idéia cosmológica de uma liberdade em ligação com a necessidade universal da natureza 275
IV. Solução da idéia cosmológica da totalidade da dependência dos fenômenos, segundo a sua existência em geral 282
Nota final a toda a antinomia da razão pura 285

CAP. III. O ideal da razão pura 286
Primeira Seção. Do ideal em geral 286
Segunda Seção. Do ideal transcendental (prototypon transcendentale) 288
Terceira Seção. Dos argumentos da razão especulativa para inferir a existência de um ente supremo 293
Quarta Seção. Da impossibilidade de uma prova ontológica da existência de Deus 297
Quinta Seção. Da impossibilidade de uma prova cosmológica da existência de Deus 302
Descoberta e explicação da ilusão dialética em todas as provas transcendentais da existência de um ente necessário 307
Sexta Seção. Da impossibilidade da prova físico-teológica .. 309
Sétima Seção. Crítica de toda a teologia a partir de princípios especulativos da razão 314
Apêndice à dialética transcendental 319
Do uso regulativo das idéias da razão pura 319
Do propósito último da dialética da razão humana 330

II. DOUTRINA TRANSCENDENTAL DO MÉTODO 347

CAP. I. A disciplina da razão pura 350
Primeira Seção. A disciplina da razão no uso dogmático ... 351
Segunda Seção. A disciplina da razão com respeito ao seu uso polêmico 363
Da impossibilidade de um apaziguamento cético da razão pura em desacordo consigo mesma 372
Terceira Seção. A disciplina da razão pura com respeito às hipóteses 377
Quarta Seção. A disciplina da razão pura com respeito às suas provas 383
CAP. II. O cânon da razão pura 388
Primeira Seção. Do fim último do uso puro da nossa razão 389
Segunda Seção. Do ideal do bem supremo como um fundamento determinante do fim último da razão pura 392
Terceira Seção. Do opinar, do saber e do crer 399
CAP. III. A arquitetônica da razão pura 405
CAP. IV. A história da razão pura 413

Composto e impresso na
Divisão Gráfica da Editora Abril S.A.
Acabamento: Círculo do Livro S.A.
São Paulo — Capital

FAZEM PARTE
DESTA SÉRIE:

VOLTAIRE
MARX
ARISTÓTELES
SARTRE
ROUSSEAU
NIETZSCHE
KEYNES
ADORNO
SAUSSURE
PRÉ-SOCRÁTICOS
GALILEU
PIAGET
KANT
BACHELARD
DURKHEIM
LOCKE
PLATÃO
DESCARTES
MERLEAU-PONTY
WITTGENSTEIN
HEIDEGGER
BERGSON
STO. TOMÁS DE AQUINO
HOBBES
ESPINOSA
ADAM SMITH
SCHOPENHAUER
VICO
KIERKEGAARD
PASCAL
MAQUIAVEL
HEGEL

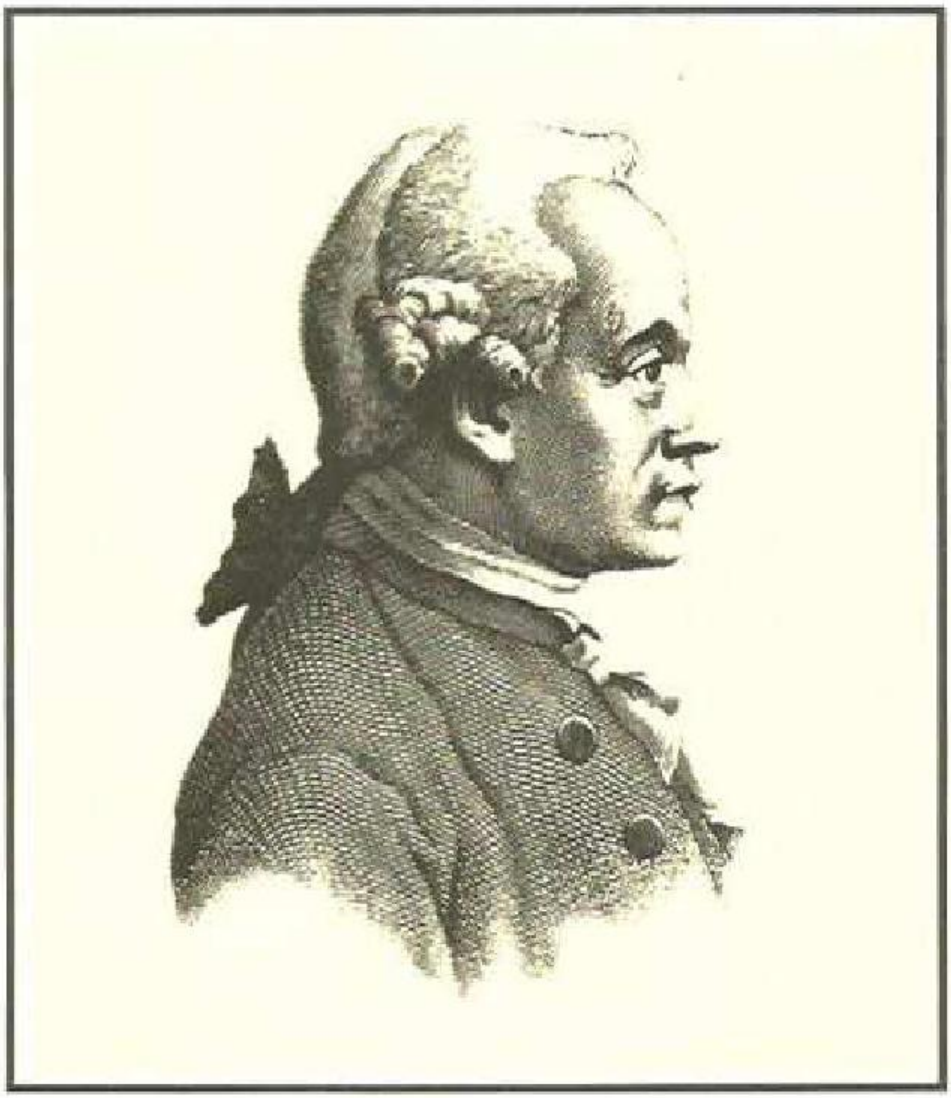
E OUTROS

Neste volume

CRÍTICA DA RAZÃO PURA (1781)
Obra fundamental de Kant, marco divisor de duas eras no pensamento moderno. Seus efeitos ainda hoje se fazem sentir na investigação filosófica e científica. Kant analisa a faculdade de conhecer e desvela seus limites e seus pressupostos subjetivos. Percorre o processo de conhecimento desde o nível da sensibilidade — dominado pelas formas *a priori* de espaço e tempo — até à razão com suas antinomias, passando pelas categorias do entendimento. A constituição do objeto de conhecimento é acompanhada em todas as suas etapas, permitindo o estabelecimento do estatuto de cientificidade da matemática e da física, e contrapondo-se às pretensões da metafísica tradicional. Com esta obra, Kant forçou o deslocamento do eixo de construção da arquitetura filosófica e abriu horizontes novos para o pensamento moderno e contemporâneo.

Tradução de: *Valerio Rohden* e *Udo Baldur Moosburger*
Consultor da Introdução: *Marilena de Souza Chauí*

Kant (II)



Os Pensadores

Kant

"Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova."
KANT: *Prolegômenos*

"Toda arte falsa, toda vã sabedoria, tem sua época; pois finalmente ela mesma se destrói, e o apogeu de sua cultura é ao mesmo tempo o início de sua decadência. Que, no que diz respeito à metafísica, tenha chegado este momento, demonstra o estado a que ela, com ardor com que são trabalhadas todas as demais ciências, decaiu em todos os povos cultos."
KANT: *Prolegômenos*

"O imperativo categórico é só um único, que é este: Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal."
KANT: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

"Não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva que determine por conceitos o que é belo. Pois todo juízo desta fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito, e não um conceito de um objeto, é seu fundamento-de-determinação. Procurar um princípio do gosto, que fornecesse o critério universal do belo por conceitos determinados, é um empenho inútil, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório."
KANT: *Analítica do Belo*

Os Pensadores

CIP-Brasil. Catalogação-na-Publicação
Câmara Brasileira do Livro, SP

K25t
2.ed.

Kant, Immanuel, 1724-1804.
Textos selecionados / Immanuel Kant ; seleção de textos de Marilena de Souza Chauí ; traduções de Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. — 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1984.

(Os pensadores)

I. Conhecimento - Teoria 2. Crítica (Filosofia) 3. Estética 4. Ética 5. Filosofia alemã I. Chauí, Marilena de Sousa. II. Bernkopf, Tania Maria. III. Quintela, Paulo, 1905 - IV. Torres Filho, Rubens Rodrigues, 1942 - V. Título. VI. Série.

CDD-193
-111.85
-121
-142.3
-170

84-0830

Índices para catálogo sistemático:
1. Conhecimento : Teoria : Filosofia 121
2. Criticismo kantiano : Filosofia 142.3
3. Estética : Filosofia 111.85
4. Ética : Filosofia 170
5. Filosofia alemã 193
6. Teoria do conhecimento : Filosofia 121

IMMANUEL KANT

TEXTOS SELECIONADOS

Seleção de textos de **Marilena de Souza Chauí**
Traduções de **Tania Maria Bernkopf,**
Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho

1984
EDITOR: **VICTOR CIVITA**

Títulos originais:
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
Erste Fassung der Einleitung in die Kritik der Urteilskraft
Kritik der Urteilskraft
Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft

© Copyright desta edição, Abril S.A. Cultural,
São Paulo, 1980 — 2.ª edição, 1984.

Tradução publicada sob licença de Atlântica Editora,
Coimbra *(Fundamentação da Metafísica dos Costumes)*.

Direitos exclusivos sobre as demais traduções deste volume,
Abril S.A. Cultural, São Paulo.

PROLEGÔMENOS*

Tradução de Tania Maria Bernkopf

* Traduzido do original alemão: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, von Immanuel Kant. Riga, bey Johann Hartknoch, 1783.*

Estes *Prolegômenos* não são para serem utilizados por aprendizes, mas por futuros mestres e a estes devem servir, não para ordenar a exposição de uma ciência já existente, mas para, antes de mais nada, inventarem eles mesmos esta ciência.

Há eruditos para os quais a história da filosofia (tanto da antiga como da moderna) é a sua própria filosofia; os presentes *Prolegômenos* não foram escritos para eles. Eles devem esperar até que aqueles, que estão empenhados em sorver das fontes da razão, tenham levado a cabo sua tarefa: só então terá chegado a sua vez de dar a conhecer ao mundo o seu trabalho. Na opinião deles, entretanto, nada que já não tenha sido dito pode vir a sê-lo, o que de fato pode servir para uma segura previsão do futuro, pois, tendo o conhecimento humano divagado durante séculos de tal maneira sobre inumeráveis assuntos, não deve ser difícil encontrar para cada obra nova uma antiga, que tenha algumas semelhanças com ela.

Minha intensão é a de convencer a todos aqueles que consideram valer a pena ocupar-se com a metafísica: é absolutamente necessário abandonar por enquanto seu trabalho, considerar tudo o que já aconteceu até agora como inexistente e antes de mais nada lançar a questão: "Será que algo como a metafísica é realmente possível?".

Se ela é uma ciência, como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso unânime e duradouro? Se ela não é uma ciência, como explicar que se vanglorie incessantemente sob o brilho de uma ciência e iluda o entendimento humano com esperanças nunca saciadas e nunca realizadas? É necessário, portanto, chegar-se a uma conclusão segura a respeito da natureza desta pretensa ciência, quer isto demonstre saber ou ignorância, pois ela não pode permanecer por mais tempo no pé em que está. Parece quase ridículo que cada ciência progrida sem cessar, enquanto que esta, que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo, sem dar um passo adiante. Também seus adeptos se perderam e nem se nota que aqueles, que se sentem suficientemente fortes para brilhar em outras ciências, queiram arriscar sua fama nesta, onde cada um, mesmo ignorante em tudo o mais, pretende ter o direito de formular um julgamento decisivo, porque na verdade ainda não existem neste país medida e peso seguros para distinguir profundidade de palavreado superficial.

Não é, pois, de se admirar que, depois de ter elaborado longamente uma ciência e esteja surpreendido com os resultados, ocorra a alguém perguntar-se: é possível tal ciência e de que modo? Pois a razão humana gosta tanto de construir que já por inúmeras vezes edificou a torre, derrubando-a depois, para verificar o bom estado de seu fundamento. Nunca é tarde demais para tornar-se racional e sábio; mas é difícil, em qualquer circunstância, pôr em ação o discernimento, se ele chega tarde.

Chegar a perguntar-se se uma ciência é possível pressupõe que se duvide da realidade da mesma. Tal dúvida, porém, ofende a todos aqueles cuja riqueza consiste talvez justamente neste pretenso tesouro; assim se explica que aquele que deixa transparecer esta dúvida só encontre resistência à sua volta. Alguns, orgulhosamente cônscios de seus bens, adquiridos há muito tempo, e por isso mesmo considerados legítimos, irão, com seus compêndios metafísicos na mão, olhá-lo com desdém; outros, que nunca conseguem ver algo que não seja idêntico ao já visto em outra parte, não irão compreendê-lo; e tudo permanecerá assim durante algum tempo, como se nada houvesse ocorrido capaz de acarretar ou de fazer esperar uma transformação próxima.

Do mesmo modo atrevo-me a predizer que o leitor, capaz de pensar por si próprio, irá, ao ler estes *Prolegômenos*, não só duvidar da ciência que possuiu até agora, mas de ficar por conseqüência totalmente convencido de que tal ciência não poderia ter existido sem que as exigências aqui expressas, e nas quais se baseia sua possibilidade, sejam atendidas, e como isto até agora nunca aconteceu, não há ainda uma verdadeira metafísica. Mas como a procura por ele nunca pode ser renunciada [1] porque o interesse da razão humana universal está intimamente entrelaçado com ela, deverá o leitor admitir que está prestes a acontecer uma reforma completa e inevitável, ou, mais ainda, um renascimento da metafísica segundo um plano até agora desconhecido, mesmo que se queira resistir a isto por algum tempo.

Desde as tentativas de Locke e Leibniz, ou, mais ainda, desde a criação da metafísica, por mais longe que remonte a sua história, não houve acontecimento algum que fosse mais decisivo em relação ao destino desta ciência do que a ofensiva levada a efeito por David Hume contra ela. Ele não trouxe luz a esta espécie de conhecimento, mas despertou uma centelha, na qual se poderia ter acendido uma luz, se ele tivesse encontrado uma mecha inflamável, cujo arder fosse cuidadosamente mantido e aumentado.

Hume tomou como ponto de partida um único mas importante conceito da metafísica, ou seja, o *da conexão entre causa e efeito* (e, por conseguinte, os conceitos daí derivados, de força e de ação, etc.); desafiou a razão, que pretende ter gerado este conceito em seu seio, a responder-lhe precisamente com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa-se depreender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta; pois

[1] Rusticus exspectat, dum defluat amnis: at ille Labitur et labetur in omne volubilis aevum.* Horácio. (N. do A.)

* O camponês aguarda, enquanto passa a torrente: ele, porém, resvala rolando por toda a vida. (N. do E.)

isso é o que afirma o conceito de causa. Demonstrou de maneira irrefutável ser totalmente impossível à razão pensar esta conexão *a priori* e a partir de conceitos, pois ela encerra necessidade; não é, pois, possível conceber que, pelo fato de uma coisa ser, outra coisa deva ser necessariamente e como seja possível introduzir *a priori* o conceito de tal conexão. A partir daí concluiu que a razão se engana completamente com este conceito ao considerá-lo sua própria criação, já que ele não passa de um bastardo da imaginação, a qual, fecundada pela experiência, colocou certas representações sob a lei da associação, fazendo passar a necessidade subjetiva que daí deriva, ou seja, um hábito, por uma necessidade objetiva baseada no conhecimento. A partir daí concluiu que a razão não tem a faculdade de pensar em tais conexões, mesmo de um modo geral, porque seus conceitos não passariam então de simples ficções e todos os seus pretensos conhecimentos *a priori* não seriam mais do que experiências comuns mal rotuladas, o que equivale a afirmar: não há em parte alguma e nem pode haver uma metafísica.[2]

Por mais precipitada e incorreta que fosse sua conclusão, baseava-se pelo menos numa investigação, e esta investigação merecia certamente que os bons cérebros de sua época se tivessem unido para dar ao problema, exposto por Hume, uma solução talvez mais feliz, o que teria propiciado uma reforma total da ciência. Mas o destino, desde há muito desfavorável à metafísica, não permitiu que Hume fosse compreendido por alguém. Não se pode deixar de sentir uma certa pena ao verificar como seus adversários Reid, Oswald, Beattie e finalmente Pristley não haviam percebido nem de longe o ponto crucial da questão, pois tomavam como ponto pacífico justamente aquilo de que ele duvidava, procurando demonstrar, ao contrário, com ardor e muitas vezes com grande arrogância, aquilo que Hume jamais pensara em pôr em dúvida, ignorando de tal maneira o seu aceno para uma renovação que tudo permaneceu no antigo estágio, como se nada tivesse acontecido. A questão não era se o conceito de causa era certo, útil e indispensável a todo o conhecimento da natureza, pois isso Hume nunca colocara em dúvida; mas se era concebido *a priori* pela razão, tendo desta maneira uma verdade interior independente de toda experiência e, por conseguinte, uma utilidade mais ampla não limitada simplesmente aos objetos da experiência: a respeito disso, esperava Hume um esclarecimento. Estava em cogitação apenas a origem deste conceito e não sua utilidade indispensável; uma vez determinada esta origem, apresentar-se-iam espontaneamente as condições de sua utilização bem como o âmbito de sua aplicação.

Mas os adversários deste homem célebre deveriam ter penetrado, para que sua tarefa fosse satisfatoriamente cumprida, profundamente na natureza da razão enquanto ela se ocupa apenas com o pensamento puro, o que lhes era muito peno-

[2] Não obstante, Hume denominou esta mesma filosofia destrutiva de metafísica e atribuiu-lhe um grande valor. "Metafísica e moral", diz ele (*Versuche*, 4.ª parte, p. 214 da tradução alemã), "são os ramos mais importantes da ciência: a matemática e a ciência da natureza não têm nem a metade do seu valor." Este homem perspicaz viu aqui apenas a utilidade negativa que teria a limitação das exigências exageradas da razão especulativa para eliminar controvérsias intermináveis e inoportunas que confundem o gênero humano; mas perdeu de vista o prejuízo positivo que resulta de tomar da razão as mais importantes, baseada nas quais ela pode impor à vontade o mais alto objetivo de todas as suas aspirações. (N. do A.)

so. Inventaram então um meio mais cômodo para não ir contra todo o conhecimento, ou seja, apelar para o *entendimento humano comum. É de fato* uma grande dádiva do céu possuir um entendimento reto (ou, como recentemente o denominaram entendimento sadio). Mas ele deve ser provado por fatos, pelo que se pensa e se diz de refletido e racional, e não quando é utilizado como oráculo, quando não se sabe dizer nada inteligente para se justificar. Apelar para o entendimento comum somente quando conhecimento e ciência chegam a seu fim, e não antes, é uma das sutis invenções da época moderna, com o que o mais insípido tagarela chega a afrontar, confiadamente, a mais penetrante cabeça e resistir-lhe. Mas enquanto houver uma parcela mínima de conhecimento, é oportuno resguardar-se de recorrer a este expediente desesperado. E visto que este apelo claramente nada mais é do que um apelo ao juízo das massas: um aplauso, que faz enrubescer o filósofo, mas é objeto de orgulho e triunfo para o charlatão popular. Mas eu deveria pensar, na verdade, que Hume podia ter tanto direito de pretender possuir sadio entendimento quanto Beattie, e além disso, algo mais, que este certamente não possuía, ou seja, uma razão crítica, que delimite o entendimento comum para que ele não se perca em altas especulações, ou, quando se trata apenas destas, não aspire a decidir nada, porque não consegue justificar-se perante seus próprios princípios: pois somente assim permanecerá um entendimento sadio. Cinzel e malho podem muito bem servir para trabalhar um pedaço de madeira, mas para gravar no cobre é preciso utilizar o buril. Assim são ambos úteis, tanto o sadio entendimento como o entendimento especulativo, mas cada um à sua maneira; aquele, quando se tratam de juízos imediatamente aplicáveis na experiência, este, porém, quando se trata de julgar de maneira geral e a partir de simples conceitos, por exemplo na metafísica, onde o sadio entendimento, como se denomina a si mesmo, muitas vezes por *antiphrasin,*[3] não possui absolutamente nenhum juízo.

Confesso francamente: a lembrança de David Hume foi justamente o que há muitos anos interrompeu pela primeira vez meu sono dogmático e deu às minhas pesquisas no campo da filosofia especulativa uma direção completamente nova. Eu estava bem longe de dar ouvidos a suas conclusões, que resultavam simplesmente do fato de ele não se ter proposto sua tarefa em toda a sua amplitude, mas de ter visto apenas uma de suas partes, que, sem levar em consideração o todo, não pode dar informação alguma. Quando se parte de um pensamento já fundamentado, apesar de não mais ter sido desenvolvido, que um outro nos deixou, pode-se esperar ser possível levá-lo, através da reflexão, mais além do que o perspicaz homem, a quem se deve a primeira centelha desta luz, o levou.

Examinei em primeiro lugar, portanto, se a objeção de Hume não poderia ser tomada como geral e logo descobri que o conceito de conexão entre causa e efeito não é de modo algum o único pelo qual o entendimento pensa *a priori* as conexões entre as coisas, mas, muito mais do que isto, a metafísica é totalmente constituída disso. Procurei assegurar-me de seu número, e como isto me foi possí-

[3] Por antífrase, ironia. (N. do E.)

vel realizar conforme meu desejo, ou seja, a partir de um único princípio, passei a tratar da dedução desses conceitos, os quais, agora tinha certeza, não haviam sido deduzidos da experiência, como pensava Hume, mas originavam-se do entendimento puro. Esta dedução, que parecia impossível ao meu perspicaz predecessor e que a ninguém ocorrera antes dele, apesar de cada um ter se servido desses conceitos com segurança, sem nem sequer perguntar-se onde se baseava sua validade objetiva, esta dedução foi, portanto, a tarefa mais árdua que jamais se empreendeu a favor da metafísica; o pior nisso foi, entretanto, que a metafísica, ou o quanto existe dela sob este nome, não podia trazer-me o mínimo auxílio, pois a possibilidade de uma metafísica só se faz presente justamente por tal dedução. Por ter conseguido solucionar o problema de Hume, não apenas em um caso particular, mas tendo em vista todo o poder da razão pura, só assim, então, pude avançar a passos firmes, ainda que lentos, no sentido de determinar completamente e de acordo com princípios universais o âmbito da razão pura, tanto em seus limites como em seu conteúdo, pois isso era a única coisa da qual necessitava a metafísica para executar seu sistema segundo um plano seguro.

Receio, porém, que aconteça à *exposição* do problema de Hume, apresentada da maneira mais extensa possível (a saber, à *Crítica da Razão Pura*), o mesmo que aconteceu ao próprio *problema* como foi apresentado pela primeira vez. Será julgada incorretamente, porque não é compreendida; não será compreendida, porque se tem prazer em folhear o livro, mas não em meditar sobre ele; não se quererá dispender tal esforço, porque a obra é árida, obscura, porque é contrária a todos os conceitos costumeiros e por demais pormenorizada. Confesso que não esperava ouvir de um filósofo queixas quanto à falta de popularidade, entretenimento e comodidade, quando se trata justamente da existência de um conhecimento de alta relevância, indispensável à humanidade que não pode ser estabelecido a não ser segundo as mais estritas regras de uma exatidão justa, à qual se seguirá, com o tempo, a popularidade, mas jamais logo de início. A queixa só é justa no que se refere a uma certa obscuridade, causada em parte pela extensão do plano, que não permite que se deixem de lado os pontos principais, dos quais depende a investigação; propus-me então a sanar esta queixa com estes *Prolegômenos*.

A referida obra, que apresenta o poder da razão pura em todo o seu âmbito e limites, continua sendo sempre o fundamento ao qual estes *Prolegômenos* se referem como meros exercícios preliminares; pois aquela *Crítica* deve ser, enquanto ciência, sistemática e completa até os mínimos detalhes, antes de se pensar em permitir que surja a metafísica ou ter disso a mais remota esperança.

Já se está há muito tempo habituado a ver surgir como novos velhos e gastos conhecimentos, retirados de suas relações anteriores, e dar-lhes uma indumentária sistemática, segundo um corte qualquer, mas sob novos títulos; a maioria dos leitores não estará esperando, antecipadamente, nada além disso daquela *Crítica*. Estes *Prolegômenos*, entretanto, levá-los-ão a ver que esta é uma ciência totalmente nova, na qual ninguém antes havia pensado, da qual a simples idéia era desconhecida e para a qual nada até agora pôde ser de utilidade, a não ser o

aceno dado pelas dúvidas de Hume. Este também nem sequer pressentiu a possibilidade de tal ciência formal, mas, para colocar seu barco em lugar seguro, levou-o até a praia (ao ceticismo), onde poderia permanecer e apodrecer; em vez disso, me é de enorme importância dar-lhe um piloto que possa manobrar o barco com firmeza, de acordo com os princípios seguros da arte náutica, retirados do conhecimento do globo, e, munido de uma carta náutica completa e de um compasso, levá-lo para onde melhor lhe parecer.

Abordar uma ciência nova, isolada e única em seu gênero, com o preconceito de poder julgá-la graças a pretensos conhecimentos anteriormente adquiridos, apesar de ser justamente de sua realidade que se deve, antes de mais nada, duvidar, não leva a coisa alguma a não ser a crer ver em toda parte aquilo que já era conhecido em conseqüência de uma certa semelhança de expressões; só que isto tudo lhe deve parecer deformado, absurdo e totalmente confuso, porque se baseia, não no pensamento do autor, mas sempre só em seus próprios, que se tornaram pela força do hábito uma maneira de pensar tornada natureza. Mas a extensão da obra, na medida em que se funda na própria ciência e não na sua exposição, sua inevitável aridez e sua exatidão escolástica passam a ser qualidades vantajosas à coisa em si, tornando-se ao livro, entretanto, bastante prejudiciais.

É verdade que nem a todos é dado escrever tão sutil e atrativamente como David Hume ou tão profunda e ao mesmo tempo elegantemente como Moses Mendelssohn; é certo que poderia ter dado um caráter popular à minha exposição (como me lisonjeio) se meu intuito fosse criar um plano, recomendando a outros sua execução e não levasse tão a sério o bem da ciência, que há tanto tempo me ocupa; pois requeria muita constância e não menor abnegação ceder o atrativo de uma acolhida favorável e mais rápida ao aplauso tardio, mas duradouro.

Fazer planos é, na maioria das vezes, uma exuberante ocupação do espírito, uma fanfarronice pela qual se toma ares de gênio criador, ao se exigir o que não se pode produzir, ao censurar o que não se é capaz de fazer melhor e ao propor aquilo que nem se sabe onde encontrar, se bem que seria necessário, para um plano sério de uma crítica geral da razão, muito mais do que se pode supor, se não se quiser que ele se torne, como é comum, uma simples declamação de piedosos desejos. Pois a razão pura é uma esfera tão isolada, tão completamente conexa em si mesma, que não é possível tocar em uma de suas partes sem que se atinja todas as outras, e nada se pode fazer sem ter determinado a cada parte o seu lugar e sua influência sobre as outras; porque nada, a não ser ela, poderia corrigir interiormente nosso juízo; a validade e utilidade de cada parte dependem da relação que existe entre ela e as outras na própria razão, e, como acontece na estrutura de um corpo organizado, a finalidade de cada um dos membros só pode ser deduzida do conceito completo do todo. Partindo daí, pode-se afirmar de tal *Crítica* que ela nunca será digna de confiança, se não estiver integralmente *acabada* até os mínimos elementos da razão pura, e que, na esfera deste poder, ou se deve determinar e regular *tudo* ou então *nada*.

Mas se um simples plano que precedesse o da *Crítica da Razão Pura* fosse

ininteligível, indigno de confiança e inútil, tanto mais útil ele seria seguindo-se-lhe na ordem do tempo. Pois com isto estar-se-á apto a ter uma visão do conjunto, a examinar, peça por peça, os pontos principais que importam nesta ciência e poder dispor melhor alguns detalhes da exposição do que se podia fazer na primeira redação da obra.

Este é, portanto, um *plano* desta espécie, posterior à obra concluída, estabelecido em *método analítico*, já que a obra propriamente dita teve que ser redigida de acordo com o *método sintético*, a fim de que a ciência pudesse mostrar todas as suas articulações como a estrutura de um poder particular de conhecimento em sua relação natural. Quem ainda achar obscuro este plano que antecipo como *Prolegômenos* a toda metafísica futura, pensar que não é necessário que todos estudem metafísica, que há alguns talentos que alcançam certo sucesso em ciências sólidas e mesmo profundas, as quais se aproximam mais, porém, da intuição, este não conseguirá triunfar nas investigações através de conceitos puramente deduzidos, e deve então, neste caso, aplicar seus dons intelectuais em outro objeto; que aquele, porém, que se proponha a julgar a metafísica, ou pretenda mesmo criar uma, atenda totalmente às exigências aqui formuladas, quer aceite minha solução, quer a refute até o fundo, colocando outra em seu lugar — pois não pode repeli-la; e que finalmente a tão decantada obscuridade (uma habitual desculpa para a própria comodidade e incapacidade) tenha sua utilidade, já que todos aqueles que guardam cauteloso silêncio, em se tratando de outras ciências, falam magistralmente em questões da metafísica e as resolvem com ousadia, porque sua ignorância não contrasta claramente com a ciência dos outros, mas com certeza com os verdadeiros princípios críticos, dos quais podemos afirmar com razão: *ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.* [4] Virgílio.

[4] As butucas afastam das cocheiras o rebanho ocioso.

PROLEGÔMENOS

Advertência preliminar a respeito das peculiaridades de todo conhecimento metafísico

§ 1. *Das fontes da metafísica*

Quando se pretende apresentar um conhecimento como ciência, é necessário, *antes* de mais nada, poder determinar precisamente seu caráter, o que ela não tem em comum com nenhuma outra, e que lhe é, portanto, *peculiar;* caso contrário, confundem-se os limites de todas as ciências e nenhuma delas pode ser tratada profundamente de acordo com sua natureza.

Quer esta peculiaridade consista na *diferença* do *objeto* ou das *fontes do conhecimento,* ou ainda do *modo de conhecimento,* de algumas destas coisas senão de todas juntas, é sobre isso que se baseia antes de tudo a idéia da possível ciência e de seu domínio.

Primeiramente, no que se refere às *fontes* de um conhecimento metafísico; já está implícito em seu conceito que elas não podem ser empíricas. Seus princípios (aos quais pertencem não só seus axiomas, mas seus conceitos fundamentais) não devem ser tirados da experiência, pois o conhecimento deve ser metafísico e não físico, isto é, estar além da experiência. Logo, nem a experiência externa, que é a fonte da Física propriamente dita, nem a interna, que é a base da Psicologia empírica, constituem o seu fundamento. Ela é, portanto, conhecimento *a priori,* de entendimento puro ou de razão pura.

Mas assim ela não teria nada que a distinguisse da matemática pura; ela deverá chamar-se, então, *conhecimento filosófico puro;* a respeito do significado desta expressão, refiro-me na *Crítica da Razão Pura,* p. 712 e seguintes, [5] onde está clara e satisfatoriamente apresentada a diferença entre estas duas maneiras do uso da razão. — Isso era o que tinha a dizer acerca das fontes do conhecimento metafísico.

§ 2. *Da única espécie de conhecimento que pode ser chamado metafísico*

A) DA DIFERENÇA ENTRE JUÍZO SINTÉTICO E ANALÍTICO EM GERAL

O conhecimento metafísico deve conter juízos *a priori;* isto exige a peculiaridade de suas fontes. Ora, tenham os juízos a origem que tiverem ou se apresentem em sua forma lógica como quiserem, existe uma diferença entre eles pelo seu con-

[5] Esta referência do autor, bem como outras no texto, tem como base a edição alemã Weischedel, 1958. (N. do E.)

teúdo, que faz com que sejam simplesmente *explicativos* e nada acrescentem ao conteúdo do conhecimento, ou *extensivos* e ampliem o conhecimento dado; os primeiros podem ser denominados juízos *analíticos* e os segundos *sintéticos*.

Os juízos analíticos não afirmam no predicado nada que já não tenha sido pensado no conceito do sujeito, embora com menos clareza e consciência. Quando eu digo: todos os corpos são extensos, não terei ampliado em nada meu conceito de corpo, mas apenas o decompus, pois a extensão daquele conceito já havia sido realmente pensada antes do juízo, apesar de não afirmada explicitamente; o juízo é, pois, analítico. Ao contrário, a proposição: alguns corpos são pesados, contém algo no predicado que não é pensado realmente no conceito geral de corpo; ela aumenta, portanto, meu conhecimento ao acrescentar algo ao meu conceito, e deve por isso ser denominada um juízo sintético.

B) O PRINCÍPIO COMUM DE TODOS OS JUÍZOS ANALÍTICOS É O PRINCÍPIO DE CONTRADIÇÃO

Todos os juízos analíticos repousam fundamentalmente sobre o princípio de contradição e são por sua natureza conhecimentos *a priori*, sejam os conceitos que lhes servem de matéria empíricos ou não. Pois, tendo o predicado de um juízo analítico afirmativo sido pensado já no conceito do sujeito, não pode por ele ser negado sem que haja uma contradição; do mesmo modo, deve ser necessariamente negado o seu contrário, num juízo analítico mas negativo, pelo sujeito, e isto em conseqüência do princípio de contradição. Assim acontece com as proposições: cada corpo é extenso por natureza, e: nenhum corpo é inextenso (simples) por natureza.

Justamente por isso são todas as proposições analíticas juízos *a priori*, mesmo que seus conceitos sejam empíricos, por exemplo: ouro é um metal amarelo; pois, para saber isso, não preciso de outra experiência além do meu conceito de ouro, o qual contém que este corpo é amarelo e é metal; pois isso já constituía o meu conceito e eu não fiz nada a não ser desmembrá-lo, sem precisar recorrer a nada além dele.

C) JUÍZOS SINTÉTICOS NECESSITAM DE UM OUTRO PRINCÍPIO QUE O DE CONTRADIÇÃO

Existem juízos sintéticos *a posteriori* cuja origem é empírica; mas existem também aqueles que são certos *a priori* e originam-se do entendimento puro e da razão pura. Ambos concordam entre si que não podem de modo algum originar-se do princípio de análise, ou seja, do princípio de contradição; eles exigem ainda um outro princípio totalmente diverso, embora, qualquer que seja o princípio de onde derivem, devam sempre derivar de *acordo com o princípio de contradição;* pois nada pode ir contra este princípio, apesar de nem tudo poder derivar dele. Quero agora classificar os juízos sintéticos.

1) *Juízos de experiência* são sempre sintéticos. Pois seria absurdo fundamentar um juízo analítico na experiência, já que não preciso ir além do meu con-

ceito para formular um juízo e não é necessário para isso recorrer ao testemunho da experiência. Que um corpo é extenso é uma proposição já estabelecida *a priori*, e não um juízo de experiência. Pois, antes que eu chegue à experiência, tenho já todas as condições para o meu juízo no conceito, do qual só poderei extrair o predicado de acordo com o princípio de contradição e com isso torno-me ao mesmo tempo consciente da *necessidade* do juízo, o que jamais me ensinaria a experiência.

2) *Juízos matemáticos* são em conjunto sintéticos. Esta proposição parece ter escapado até agora aos analistas da razão humana, parece até opor-se em linha reta a todas as suas suposições, apesar de ser incontestavelmente certa e por conseqüência muito importante. Pois por se achar que as conclusões dos matemáticos seguiam todas o princípio de contradição (o que exige a natureza de qualquer certeza apodítica), assim se chegou à persuasão de que também os princípios deveriam ser conhecidos segundo o princípio de contradição, no que eles muito se enganaram; pois uma proposição sintética pode ser na verdade compreendida segundo o princípio de contradição, mas só quando é pressuposta uma outra proposição sintética, da qual pode ser deduzida, nunca porém em si mesma.

Antes de mais nada, deve ser observado que as proposições matemáticas são a qualquer tempo juízos *a priori* e não empíricos, por carregarem necessidade, coisa que não pode ser tirada da experiência. Se não se quiser conceder-me isso, restrinjo minha proposição à *matemática pura*, cujo conceito já implica que ela contenha conhecimento não-empírico, mas simples conhecimento puro *a priori*. Poder-se-ia pensar a princípio que a proposição 7+5=12 não passe de uma simples proposição analítica, resultando do conceito de uma soma de 7 e 5 segundo o princípio de contradição. Somente quando se observa mais de perto, descobre-se que o conceito da soma de 7 e 5 nada mais contém do que a reunião destes dois algarismos num único, com o que não é pensado de maneira alguma o que é este algarismo único que os compreende. O conceito de 12 não está de modo algum pensado no momento em que eu penso apenas aquela reunião de 5 e 7 e, ainda que desmembre por longo tempo meu conceito de uma tal possível soma, não encontrarei nele o doze. Deve-se ir além desses conceitos, tomando por ajuda a intuição que corresponde a um dos dois, por exemplo os cinco dedos, ou (como Segner em sua *Aritmética)* cinco pontos, e acrescentar uma após outra as unidades do 5, dadó pela intuição, ao conceito de 7. Por esta proposição, 7+5=12, ampliamos realmente nosso conceito e acrescentamos ao primeiro conceito um novo, que não havia sido pensado naquele, isto é, a proposição aritmética é sempre sintética, o que nos fica interiormente ainda mais claro se tomarmos números um pouco maiores, pois vemos claramente que, por mais que viremos e reviremos nossos conceitos à nossa vontade, nunca poderíamos, sem recorrer à ajuda da intuição e mediante o simples desmembramento de nossos conceitos, encontrar a soma.

Tampouco é analítico qualquer princípio da geometria pura. Que a linha reta seja a mais curta entre dois pontos é uma proposição sintética, pois meu conceito de reto não contém nada de grandeza, porém apenas uma qualidade. O con-

ceito do "mais curto" é inteiramente acrescentado e não pode ser deduzido do conceito de linha reta de acordo com um desmembramento. Aqui deve-se recorrer à ajuda da intuição, e somente mediante ela é possível a síntese.

Alguns outros princípios, pressupostos pelos geômetras, são na verdade analíticos e se fundam no princípio de contradição; mas eles servem apenas como proposições idênticas para o encadeamento metódico e não como princípios; por exemplo, a=a, o todo é igual a si mesmo, ou (a+b)>a, isto é, o todo é maior que sua parte. Entretanto, mesmo estes princípios, se válidos por simples conceitos, só são permitidos na matemática porque podem ser representados na intuição. O que nos faz acreditar comumente que o predicado de tais juízos apodíticos já esteja presente em nosso conceito e o juízo seja, portanto, analítico, é simplesmente a ambigüidade da expressão. *Devemos*, a saber, pensar para o conceito dado um determinado predicado e esta necessidade já é inerente aos conceitos. Mas a questão não é o que *devemos pensar* para o conceito dado, mas o que *pensamos realmente* nele, apesar de obscuramente; aí fica evidente que o predicado está intimamente ligado de maneira necessária *àqueles* conceitos, não imediatamente, mas por meio de um intuição que lhe deve ser acrescentada.

§ 3. *Observação para a divisão geral dos juízos em analíticos e sintéticos*

Esta divisão é indispensável no que diz respeito à crítica do entendimento humano e merece por isso ser *clássica* nessa crítica; do contrário, eu não saberia dizer se ela teria considerável utilidade em outro campo qualquer. E aqui encontro também a causa de os filósofos dogmáticos terem em geral procurado as fontes dos juízos metafísicos sempre apenas na própria metafísica e nunca fora dela, nas leis puras da razão. Estes filósofos menosprezaram esta divisão que parece oferecer-se por si mesma e como o famoso Wolff, ou o perspicaz Baumgarten, que lhe seguiu as pegadas, puderam procurar a prova para o princípio de razão suficiente, manifestamente sintético, no princípio de contradição. Ao contrário já encontro nos *Ensaios* de Locke sobre o entendimento humano um aceno para esta divisão. Pois, no quarto livro, terceiro capítulo, § 9 e seguintes, depois de já haver falado antes do diverso modo de conexão das representações em juízos e de suas fontes, onde ele coloca uma delas na identidade ou contradição (juízos analíticos), a outra, porém, na existência das representações num sujeito (juízos sintéticos), confessa enfim, no § 10, que nosso conhecimento *(a priori)* da última é muito restrito e quase nulo. Mas contém tão pouca determinação e regularidade o que ele afirma desta espécie de conhecimento que não nos devemos admirar que ninguém, nem mesmo o próprio Hume, tenha aproveitado a ocasião para tecer considerações sobre esta espécie de proposições. Pois tais princípios universais e não obstante determinados não podem ser aprendidos facilmente de outras pessoas que apenas os pressentiram obscuramente. Deve-se chegar a eles primeiro por reflexão própria, depois então se pode achá-los em outro lugar, onde seguramente não se teria encontrado nada antes, porque nem sequer os próprios autores

sabiam que suas próprias observações têm como fundamento tal idéia. Os que não pensam nunca por si mesmos possuem, entretanto, a perspicácia de encontrar tudo, depois que lhes foi mostrado, naquilo que já havia sido dito e onde ninguém antes pudera ver.

A questão geral dos Prolegômenos é, em geral, possível à metafísica?

§ 4

Fosse real a metafísica, que se pudesse afirmar como ciência, poder-se-ia então dizer: aqui está a metafísica, vós podeis aprendê-la e ela convencer-vos-á irresistível e invariavelmente de sua verdade; esta pergunta seria então desnecessária e permaneceria apenas esta outra, que se refere mais a um exame de nossa perspicácia do que à prova da existência da coisa em si, ou seja, *como é possível a metafísica* e como começa a razão para chegar até ela? Só que neste caso a razão não teve tanta sorte. Não se pode apresentar um único livro, como se estivesse mostrando um Euclides, e afirmar: isto é metafísica, aqui encontrais o mais nobre objetivo desta ciência, o conhecimento de um ser supremo e de um mundo futuro, provados a partir de princípios da razão pura. É certo que nos podem ser apresentadas muitas proposições, apoditicamente certas e nunca contestadas; mas elas são em conjunto analíticas e referem-se mais ao material e aos instrumentos de construção da metafísica do que à ampliação do conhecimento, que deve ser a nossa verdadeira intenção para com ela (§ 2, c.). Mas, se apresentardes logo também proposições sintéticas (por exemplo, o princípio de razão suficiente) que vós nunca provastes *a priori*, a partir da simples razão, como era vosso dever, mas que se concede com prazer a vós, assim caís, quando quereis servir-vos dela para vosso objetivo principal, em afirmações tão inadmissíveis e inseguras que uma metafísica contradiz a outra para todo o sempre, quer isto se refira às próprias afirmações, quer às provas, e com isso terá destruído sua própria pretensão a um aplauso duradouro. As primeiras tentativas de realizar tal ciência foram sem dúvida a primeira causa da precoce manifestação do ceticismo, uma maneira de pensar onde a razão procede tão violentamente contra si mesma que ela nunca poderia ter surgido a não ser em total desespero quanto a satisfazer suas mais importantes aspirações. Pois, muito tempo antes de se começar a interrogar metodicamente a natureza, interrogou-se apenas a razão isolada, que já havia sido exercitada, de certa maneira, pela experiência comum; porque a razão nos está sempre presente, as leis da natureza, entretanto, precisam ser procuradas comumente com grande esforço; e assim a metafísica flutuava como espuma, mas de tal maneira que quando uma, que se havia criado, se desfazia, imediatamente aparecia outra na superfície, que era sempre recolhida com sofreguidão por alguns, enquanto outros, ao invés de procurarem na profundeza a causa deste

aparecimento, consideravam-se muito sábios porque zombavam dos baldados esforços dos primeiros.

O essencial do conhecimento *matemático* puro que o distingue de todo o outro conhecimento *a priori* é que ele *nunca* deve ir adiante *a partir de conceitos*, mas sempre e somente a partir da construção de conceitos *(Crítica*, p. 713). Como, porém, ele deve ir em seus princípios além do conceito e alcançar aquilo que contém a intuição correspondente ao mesmo conceito, assim não podem nem devem seus princípios ser obtidos por desmembramento de conceitos, isto é, analiticamente, e são por isso todos sintéticos.

Não posso deixar de apontar aqui o prejuízo que constituiu para a filosofia o fato de uma observação aparentemente tão simples e insignificante ter sido descurada. Hume, quando sentiu a vocação digna de um filósofo, ou seja, lançar o olhar sobre todo o campo do conhecimento *a priori*, no qual o entendimento humano se arroga tão amplos domínios, eliminou irrefletidamente toda uma província da mesma, na verdade a mais considerável, ou seja, a matemática pura, partindo da suposição de sua natureza, e por assim dizer sua constituição, se fundar em princípios completamente diversos, isto é, meramente no princípio de contradição; apesar de ele não ter feito a divisão dos princípios tão formal ou geral ou usando as mesmas denominações que eu uso aqui, o fez, porém, de tal maneira que equivaleria a afirmar: a matemática pura contém apenas proposições *analíticas*, mas a metafísica, sintéticas *a priori*. Mas aqui ele se enganou muito e este engano teve conseqüências decisivamente prejudiciais para seu conceito. Pois, se isto não tivesse acontecido com ele, teria ampliado sua pergunta quanto à origem de nossos juízos sintéticos, indo muito além de seu conceito metafísico de causalidade, estendendo-a sobre a possibilidade da matemática *a priori*, pois esta ele também deveria ter tomado como sintética. Neste caso, porém, não teria podido fundar suas proposições metafísicas na simples experiência, pois senão teria sujeitado da mesma forma os axiomas da matemática pura à experiência, para o que ele era por demais perspicaz. A boa companhia que a metafísica teria encontrado a teria assegurado contra o perigo de um mau trato indigno, pois os golpes desferidos contra a última teriam atacado também a primeira, o que ele não pretendia, nem podia pretender. Assim teria sido levado este homem perspicaz a considerações que deveriam ter-se tornado análogas às que nos ocupam agora, mas que teriam lucrado imensamente com a inimitável beleza de sua exposição.

Os juízos *metafísicos propriamente ditos* são todos sintéticos. Deve-se aqui distinguir os juízos que pertencem *à metafísica* dos que são propriamente *metafísicos*. Entre aqueles estão muitos analíticos, mas são apenas os meios para chegar a juízos metafísicos, para os quais está voltado o fim da ciência, e que são todos sintéticos. Pois, quando conceitos pertencem à metafísica, por exemplo, o de substância, então pertencem também necessariamente à metafísica os juízos, que surgem do simples desmembramento da mesma, por exemplo, substância é aquilo que existe apenas como sujeito e por meio de outros juízos analíticos semelhantes procuramos chegar perto da definição dos conceitos. Mas como a análise de um conceito puro do entendimento (como os contidos na metafísica) não vai adiante

senão pelo desmembramento de cada um dos outros conceitos empíricos, que não pertencem à metafísica (por exemplo, o ar é um fluido elástico, cuja elasticidade não é suprimida por nenhum grau conhecido de baixa temperatura), vê-se então que o conceito, e não o juízo analítico, é na verdade metafísico: pois esta ciência tem algo peculiar e próprio dela na produção de seus conhecimentos *a priori*, o que deve ser diferenciado do que ela possui em comum com outros conhecimentos do entendimento; assim é, por exemplo, a proposição: tudo o que nas coisas é substância, é constante; uma proposição sintética e propriamente metafísica.

Quando se reuniram preliminarmente, segundo certos princípios, os conceitos *a priori* que constituem a matéria e o instrumento de construção da metafísica, então é de grande valor o desmembramento destes conceitos. Também podem ser os mesmos expostos separadamente como uma parte especial (assim como *philosophia* definitiva), que contém apenas proposições analíticas pertencentes à metafísica, separadamente de todas as proposições sintéticas que constituem a própria metafísica. Pois tais desmembramentos não têm, de fato, em nenhum lugar uma utilidade tão relevante como na metafísica, isto é, no que se refere às proposições sintéticas, que devem ser produzidas daqueles conceitos previamente desmembrados.

A conclusão deste parágrafo é, pois, que a metafísica tem a ver, na verdade, com proposições sintéticas *a priori* e somente estas constituem seu objetivo, para o qual ela necessita certamente de alguns desmembramentos de seus conceitos, portanto de juízos analíticos, mas o procedimento nada mais é, como em qualquer outra espécie de conhecimento, que procurar tornar claros, por desmembramento, seus conceitos. Somente a *produção* do conhecimento *a priori*, tanto segundo a intuição como os conceitos, bem como, finalmente, segundo proposições sintéticas *a priori*, e isto no conhecimento filosófico, constituem o conteúdo essencial da metafísica.

Cansados, portanto, do dogmatismo, que não nos ensina nada, e ao mesmo tempo do ceticismo, que de modo geral nada nos promete, nem mesmo a tranqüilidade lícita da ignorância, impelidos pela importância do conhecimento que julgamos possuir, ou que se nos oferece sob o título de razão pura, resta-nos apenas uma pergunta crítica, sob cuja resposta podemos regular nosso comportamento futuro: *é, em geral, possível a metafísica?* Mas esta pergunta não deve ser respondida por objeções céticas contra certas afirmações de uma real metafísica (pois até agora não consideramos nenhuma válida), porém só pelo conceito ainda *problemático* de tal metafísica.

Na *Crítica da Razão Pura* procurei tratar desta questão sinteticamente, ou seja, pesquisando na própria razão pura e procurando determinar nesta mesma fonte os elementos bem como as leis de seu uso puro segundo princípios. Este trabalho é árduo e exige um leitor decidido a, pouco e pouco, penetrar pelo pensamento num sistema que não tem como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão, e sem apoiar-se, portanto, em nenhum fato que procure desenvolver o conhecimento a partir de seu embrião originário. Os *Prolegômenos* devem servir, ao contrário, de exercício preliminar; devem ser mais para mostrar o que se tem

a fazer para trazer à realidade uma ciência, onde for possível, e não tentar expô-la. Eles devem, pois, apoiar-se em algo que já se conhece como digno de confiança, de onde se pode partir com segurança e remontar às fontes, que ainda não se conhecem e cuja descoberta não esclarece apenas aquilo que já se sabia, mas que apresentará ao mesmo tempo um conjunto de muitos conhecimentos que nascem todos das mesmas fontes. O procedimento metódico dos *Prolegômenos*, principalmente daqueles que devem preparar para uma futura metafísica, será, portanto, *analítico*.

Embora não se possa admitir que a metafísica seja *real* como ciência, felizmente podemos afirmar com segurança que um certo conhecimento sintético puro *a priori* é real e dado, a saber, *matemática pura* e *ciência pura da natureza;* ambas contêm proposições apoditicamente certas, seja através da simples razão, seja através do consentimento geral adquirido pela experiência, e apesar disso universalmente reconhecidas como independentes da experiência. Possuimos, portanto, ao menos algum conhecimento sintético *a priori incontestado* e não devemos perguntar se ele é possível (pois ele é real), mas apenas *como ele é possível*, para podermos derivar a possibilidade de todos os outros do princípio de possibilidade do conhecimento dado.

Questão geral dos Prolegômenos: como é possível um conhecimento pela razão pura?

§ 5

Vimos acima a considerável diferença entre juízos analíticos e sintéticos. A possibilidade de proposições analíticas pôde ser facilmente concebida, pois ela se funda exclusivamente no princípio de contradição. A possibilidade de proposições sintéticas *a posteriori*, ou seja, das que são tiradas da experiência, não necessita tampouco de explicação especial, pois a própria experiência nada mais é do que uma contínua reunião (síntese) de percepções. Restam-nos, portanto, apenas proposições sintéticas *a priori*, cuja possibilidade deve ser procurada ou investigada, porque ela deve basear-se em outros princípios que não o princípio de contradição.

Mas não devemos aqui procurar primeiro a *possibilidade* de tais proposições, isto é, perguntar se são possíveis. Há um número suficiente delas e de fato não são dadas realmente com indiscutível certeza. Como o método aqui seguido agora deve ser analítico, nosso ponto de partida será que tal conhecimento sintético, porém puro, da razão realmente existe. Em seguida, devemos *investigar* o fundamento desta possibilidade e perguntar como é possível este conhecimento, para que possamos estar em condições de determinar, a partir dos princípios de sua possibilidade, as condições de seu uso, seu âmbito e seus limites. A verdadeira tarefa, da qual tudo depende, expressa com precisão escolástica, é, pois:

Como são possíveis proposições sintéticas a priori?

Coloquei-a acima por amor à popularidade, em termos um pouco diferentes, ou seja, como uma questão do conhecimento pela razão pura, o que poderia fazer agora sem prejuízo para o conhecimento procurado, porque, tratando-se aqui apenas da metafísica e de suas fontes, espero que, depois das advertências feitas preliminarmente, todos se lembrem sempre de que, quando falamos aqui de conhecimento pela razão pura, não se trata nunca do analítico, mas unicamente do sintético.[6]

Da solução desta tarefa depende a permanência ou o desaparecimento da metafísica e, portanto, toda a sua existência. Poderá alguém expor suas afirmações a respeito da mesma com a maior verossimilhança, acumular conclusões sobre conclusões até sufocar, mas se ele não pôde antes responder satisfatoriamente a esta questão, então tenho o direito de afirmar: isto tudo não passa de fútil e infundada filosofia e de falsa sabedoria. Falas por meio da razão pura e te arrogas o direito de criar, ao mesmo tempo, conhecimento *a priori*, não somente desmembrando conceitos dados, mas apresentando novas conexões, que não se fundam no princípio de contradição, e que todavia julgas descobrir independentemente de toda experiência; como chegas a isso, e como pretendes justificar-te de semelhantes arrogâncias? Não te pode ser concedido apelar para o assentimento da razão humana comum, pois esta é uma testemunha, cuja autoridade repousa apenas nos boatos públicos.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi.[7] (Horácio.)

Por indispensável que seja a resposta a esta questão, ela é ao mesmo tempo difícil, e, apesar de a principal causa de não se ter tentado respondê-la mais cedo residir no fato de ninguém ter imaginado que tal coisa pudesse ser questionada, então é uma segunda causa o fato de uma resposta satisfatória exigir uma reflexão muito mais contínua, mais profunda e mais penosa do que a exigida, em tempo algum, pela mais extensa obra da metafísica, que desde seu aparecimento tenha prometido imortalidade a seu autor. Também deve todo leitor razoável, se meditar atentamente sobre as exigências desta tarefa, assustado a princípio com sua dificuldade, tomá-la por insolúvel e, se não existisse realmente tal conhecimento sintético puro *a priori*, por totalmente impossível; isso aconteceu realmente a David Hume, apesar de ele não se ter proposto a questão nem de longe com tal universalidade, como acontece aqui e deve acontecer, se é mister a resposta tornar-se decisiva para toda a metafísica. Pois como é possível, afirmava o perspicaz homem, que, quando me é dado um conceito, eu possa ir além do

[6] Quando o conhecimento avança pouco a pouco, é impossível evitar que certas expressões já clássicas, que remontam à infância da ciência, devam ser consideradas insuficientes e impróprias e que um certo uso novo e mais adequado venha a cair no perigo de confusão. O método analítico, enquanto contrário ao sintético, é algo completamente diferente de um complexo de proposições analíticas; significa apenas que se parte daquilo que se analisa, como se tivesse sido dado, e se chega às condições sob as quais somente é possível. Neste método empregam-se freqüentemente apenas proposições sintéticas, do que dá um exemplo a análise matemática e poderia ser melhor denominado de método *regressivo* em contraposição com o sintético ou *progressivo*. O termo analítico é também uma parte principal da lógica, e então é a lógica da verdade, contrapondo-se à dialética, sem que se leve em consideração se os conhecimentos a ela pertencentes são analíticos ou sintéticos. (N. do A.)

[7] O que tu assim me mostras, isso não creio e odeio. (N. do E.)

mesmo e conectá-lo com um outro, que nem sequer está contido naquele, e de tal maneira como se pertencesse *necessariamente* a ele? Só a experiência pode nos dar tais conexões (assim concluiu a partir daquela dificuldade que considerou impossibilidade) e toda aquela suposta necessidade, ou, o que é a mesma coisa, conhecimento considerado *a priori*, nada mais é do que um longo hábito de considerar algo verdadeiro e daí tomar a necessidade subjetiva por objetiva.

Se o leitor queixar-se da fadiga e esforço que lhe causarei com a solução desta tarefa, deverá então tentar resolvê-la por si mesmo e de maneira mais fácil. Talvez se sinta então ligado àquele que tomou, por ele, a seu encargo tarefa de tão profunda investigação, e deixe transparecer alguma admiração pela facilidade que pôde ser dada à exposição pela natureza do assunto, além disso custou um esforço de anos solucionar esta tarefa em toda a sua universalidade (no sentido em que os matemáticos usam este termo, isto é, estendendo-o a todos os casos) e poder apresentá-la finalmente em forma analítica, como o leitor irá encontrá-la aqui.

Todos os metafísicos estão, portanto, solene e legitimamente suspensos de suas ocupações, até que tenham respondido satisfatoriamente à pergunta: *Como são possíveis conhecimentos sintéticos* a priori? Pois apenas nesta resposta consistem as credenciais, que deveriam apresentar, quando tiverem algo a nos dizer em nome da razão pura; na falta delas, porém, não podem esperar mais nada, de pessoas já tantas vezes iludidas, que a repulsa, sem qualquer investigação ulterior do que é por eles proposto.

Se quiserem, ao contrário, levar adiante sua tarefa, não como *ciência*, mas como uma *arte* de persuasões salutares e convenientes ao entendimento humano comum, não se lhes pode negar, por justiça, tal missão. Utilizarão neste caso a linguagem modesta de uma fé racional, admitirão que não lhes é permitido *conjeturar* sobre aquilo que está além de toda a experiência possível, muito menos *saber*, mas apenas *admitir* algo (não para o uso especulativo, pois devem renunciar a ele, mas unicamente para o prático) que é possível e mesmo indispensável para guiar o entendimento e a vontade na vida. Somente assim poderão merecer o nome de homens úteis e sábios, e tanto mais ainda se renunciarem ao de metafísicos, pois estes querem ser filósofos especulativos, e como, quando se trata de juízos *a priori*, não se pode contentar-se com simples verossimilhanças (pois aquilo que é conhecido *a priori* pela afirmação é declarado como necessário justamente por isso), então não lhes pode ser permitido jogar com suposições, mas sua afirmação deve ser ciência, ou então ela não é em geral coisa alguma.

Pode-se afirmar que mesmo toda a filosofia transcendental, que precede necessariamente toda metafísica, nada mais é do que a simples solução completa da questão aqui colocada, mas sinteticamente ordenada e pormenorizada, e que não houve até agora nenhuma filosofia transcendental; o que disso tem o nome é apenas uma parte da metafísica; aquela ciência deve, porém, tornar possível a última e, portanto, preceder toda metafísica. Se, para responder a uma única questão satisfatoriamente, é necessária uma ciência totalmente nova, bem como o auxílio das outras, não é de se admirar que a solução da mesma esteja ligada a esforço e dificuldade e até mesmo a certa obscuridade.

Ao encaminharmo-nos agora a esta solução, e isto pelo método analítico, no qual pressupomos que tais conhecimentos pela razão existem realmente, podemos referir-nos apenas a duas *ciências* do conhecimento teórico (o único tratado aqui), ou seja, *matemática pura* e *ciência pura da natureza*, pois apenas elas podem apresentar-nos os objetos na intuição, e, se nelas ocorresse um conhecimento *a priori*, mostrar a verdade ou a concordância deste conhecimento com o objeto em concreto, isto é, *sua realidade*, de onde se poderia avançar pelo caminho analítico até ao fundamento de sua possibilidade. Isto facilita em muito a tarefa, na qual as observações gerais não se aplicam apenas aos fatos, mas até mesmo partem deles, enquanto que no método sintético devem ser deduzidas inteiramente em abstrato de conceitos.

Mas, para ascendermos destes conhecimentos puros *a priori* e ao mesmo tempo fundados a uma metafísica possível que procuramos, ou seja, uma metafísica como ciência, necessitamos daquilo que a propicia, daquilo que, como simples conhecimento *a priori*, naturalmente dado, mas não insuspeito quanto à sua verdade, é o fundamento da mesma, daquilo que é elaborado sem qualquer investigação crítica de sua possibilidade, já é denominado metafísica, com outras palavras, a disposição natural para tal ciência está entre nossas principais questões; assim, a questão principal é dividida em quatro outras questões e pouco a pouco resolvida.

1) *Como é possível a matemática pura?*
2) *Como é possível a ciência pura da natureza?*
3) *Como é possível a metafísica em geral?*
4) *Como é possível a metafísica como ciência?*

Veja-se que, se principalmente a solução destas tarefas deve constituir o conteúdo essencial da *Crítica*, ela tem ao mesmo tempo algo peculiar, que por si só merece atenção, ou seja, levar a procurar as fontes das ciências dadas na própria razão, para assim investigar e medir pela própria ação o poder da razão de conhecer algo *a priori*. Por meio disto saem ganhando estas mesmas ciências, apesar de não no que se refere a seu conteúdo, mas no que diz respeito a seu uso certo e, no momento em que trazem luz a uma questão mais alta devido a sua origem comum, dão ao mesmo tempo motivo a que sua própria natureza seja melhor elucidada.

Primeira parte da questão transcendental principal

Como é possível a matemática pura?

§ 6

Aqui está um conhecimento vasto e provado, de âmbito já agora admirável, que promete um crescimento ilimitado no futuro, que comporta certeza apodítica, isto é, absoluta necessidade, não se baseando em nenhuma espécie de fundamentos de experiência: é, portanto, um produto puro da razão, mas além disso sintético: "como é possível à razão humana constituir totalmente *a priori* tal conhecimento?" Este poder, que não se apóia nem pode se apoiar em experiências, não pressupõe algum fundamento de conhecimento *a priori*, profundamente oculto, mas que se poderia revelar por estas suas ações, se se aplicasse à investigação dos primeiros inícios das mesmas?

§ 7

Consideramos, porém, que todo conhecimento matemático possui esta peculiaridade de ter de apresentar seu conceito primeiro *na intuição* e *a priori* e com isso não numa intuição empírica mas pura, sem o que não lhe é possível avançar um passo sequer; por tal motivo seus juízos são sempre *intuitivos*, enquanto que a filosofia pode contentar se com juízos *discursivos de simples conceitos* e explica sua doutrina apodítica por intuição mas nunca pode derivá-la daí. Esta observação com relação à natureza da matemática dá-nos uma indicação sobre a primeira e suprema condição de sua possibilidade: deve haver um fundamento de uma *intuição pura qualquer* pela qual apresenta ela todos os seus conceitos em concreto e no estudo *a priori*, ou, como se denomina, poder construí-los.[8] Se pudermos descobrir esta intuição pura e sua possibilidade, então será possível explicar facilmente como proposições sintéticas *a priori* são possíveis na matemática e com isto também como esta ciência é possível; pois, assim como a intuição empírica torna possível, sem dificuldade alguma, que ampliemos nosso conceito dado por um objeto da intuição, através de novos predicados que a própria intuição oferece, assim fará também a intuição pura, apenas com a diferença: no último caso, será o juízo sintético certo *a priori* e apodítico, no primeiro, entretanto, *a posteriori* e empiricamente certo, porque este contém apenas o que é encontrado na intuição casual empírica, aquele, porém, o que deve ser encontrado necessaria-

[8] Veja *Crítica*, p. 713. (N. do A.)

mente na intuição pura, por ela estar inseparavelmente ligada, como intuição *a priori*, ao conceito *anterior a toda experiência* ou a cada percepção.

§ 8

Neste ponto, a dificuldade parece antes aumentar do que diminuir. De agora em diante, a questão é: *como é possível intuir algo* a priori? A intuição é uma representação, como se ela dependesse imediatamente da presença do objeto. Daí parecer impossível intuir *originariamente a priori*, pois então a intuição deveria produzir-se sem a presença anterior ou simultânea de um objeto, ao qual se referisse, e não poderia ser, portanto, intuição. Os conceitos são de tal natureza que podemos muito bem produzir alguns deles totalmente *a priori*, ou seja, aqueles que contêm o pensamento de um objeto em geral, sem que com isso nos encontremos numa relação imediata com o objeto, por exemplo, o conceito de grandeza, de causa, etc.; mas mesmo estes necessitam, é verdade, para dar-lhes significação e sentido, de um determinado uso em concreto, isto é, aplicação a uma intuição qualquer, através do que nos é dado um objeto da mesma. Como pode, entretanto, a *intuição* do objeto preceder o próprio objeto?

§ 9

Se nossa intuição devesse ser de tal maneira que representasse coisas *como são em si mesmas*, não se produziria nenhuma intuição *a priori*, mas seria sempre empírica, pois só posso saber o que está contido no objeto em si mesmo se este me for presente e dado. Naturalmente, é mesmo então incompreensível como a intuição de uma coisa presente devesse fazer-me conhecer como ela é em si, já que suas propriedades não podem passar para minha capacidade de representação mas, concedida a possibilidade disto, mesmo assim não se produziria a mesma intuição *a priori*, isto é, antes que o objeto me fosse apresentado; sem isso não haveria fundamento para a relação de minha representação com ele, e deveria repousar numa espécie de inspiração. É, pois, de uma única maneira possível que minha intuição preceda a realidade do objeto e se produza como conhecimento *a priori, quando ela nada mais contém do que a forma da sensibilidade que antecede, em meu sujeito, todas as impressões reais pelas quais os objetos me afetam.* Com efeito, posso saber *a priori* que os objetos dos sentidos podem ser intuídos segundo esta forma de sensibilidade. Segue-se daí que proposições que se referem apenas a esta forma da intuição sensível serão possíveis e válidas por objetos dos sentidos, e inversamente, que intuições, possíveis *a priori*, não podem referir-se jamais a outras coisas que não objetos de nossos sentidos.

aparecer (aos nossos sentidos), não como eles podem ser em si, e esta pressuposição é absolutamente necessária, se se admitir proposições sintéticas *a priori* como possíveis, ou, no caso de serem encontradas realmente, deve-se conceber e determinar com antecedência sua possibilidade.

Tempo e espaço são as intuições que servem de fundamento a todos os conhecimentos da matemática pura e juízos que surgem ao mesmo tempo como apodíticos e necessários; pois a matemática deve apresentar todos os seus conceitos primeiro na intuição e a matemática pura na intuição pura, isto é, construí-los, sem os quais (por ela não proceder analiticamente, ou seja, por desmembramento dos conceitos, mas sinteticamente) é-lhe impossível dar um passo sequer, enquanto lhe faltar a intuição pura, pois somente nela pode ser dada a matéria para juízos sintéticos *a priori*. A geometria coloca como fundamento a intuição pura de espaço. A aritmética constrói seus conceitos de número através da adição sucessiva de unidades no tempo, mas especialmente a mecânica pura pode constituir seu conceito de movimento por meio da representação de tempo. Ambas as representações são, entretanto, apenas intuições; pois, quando se deixa de lado tudo que é empírico das intuições empíricas dos corpos e suas transformações (movimento), ou seja, o que pertence à sensação, restam ainda tempo e espaço, que são intuições puras que servem de fundamento às intuições empíricas e por isso mesmo não podem ser deixados de lado, mas, justamente por serem intuições empíricas *a priori*, provam serem apenas formas de nossa sensibilidade e que devem anteceder toda intuição empírica, isto é, a percepção de objetos reais, e conforme elas, podem ser conhecidos *a priori* objetos, mas somente como eles nos aparecem.

§ 11

A tarefa deste capítulo fica, pois, resolvida. Matemática pura, como conhecimento sintético *a priori*, é somente possível na medida em que se refere apenas aos objetos dos sentidos, cuja intuição empírica serve de fundamento *a priori* a uma intuição pura (de espaço e de tempo), e pode servir de fundamento por ser apenas a simples forma da sensibilidade que antecede a aparição real dos objetos, tornando-a, antes de mais nada, possível de fato. Contudo, este poder de intuir *a priori* refere-se não à matéria do fenômeno ou seja, àquilo que nele é sensação, pois esta constitui o empírico, mas unicamente à forma do mesmo, espaço e tempo. Se se tivesse a mínima dúvida de que ambos são simples determinações inerentes, não às coisas em si, mas à sua relação com a sensibilidade, gostaria de saber como se pode achar possível saber *a priori* e, portanto, antes de todo contato com as coisas, antes que elas nos sejam dadas, como deve ser formada sua intuição, como é aqui o caso de espaço e tempo. Isto é perfeitamente concebível tão logo sejam ambos tomados como exigências formais de nossa sensibilidade, os objetos, porém, como simples fenômenos, pois então a forma do fenômeno, isto é, a intuição pura certamente a partir de nós mesmos, ou seja, *a priori*, poder ser representada.

§ 12

Para acrescentar algo elucidativo e comprobatório, basta que se observe o procedimento comum e absolutamente necessário dos geômetras. Todas as provas da perfeita identidade de suas figuras dadas (de maneira que uma possa ser colocada em todas as suas partes no lugar da outra) resultam, afinal, que uma cobre a outra; o que notadamente nada mais é do que uma proposição sintética baseada na intuição imediata, e esta intuição deve ser dada pura e *a priori*, pois, do contrário, aquela proposição não poderia ser considerada apoditicamente certa, mas teria apenas certeza empírica. Equivaleria então a dizer: nota-se sempre isto e vale só até onde nossa percepção alcança. Que o espaço completo (que não é mais limite de um outro espaço) tenha três dimensões e o espaço em geral não possa mais tê-las, é fundamentado na proposição de que num ponto não pode haver mais de três linhas que se cortem em ângulo reto; esta proposição, porém, não pode ser demonstrada a partir de conceitos, mas baseia-se imediatamente na intuição pura *a priori*, por ser apoditicamente certa; que se possa exigir o prolongamento de uma linha ao infinito *(in indefinitum)* ou a continuação de uma série de transformações ao infinito (por exemplo, espaços percorridos por movimento), pressupõe uma representação de espaço e tempo, que só pode depender da intuição, enquanto ela não estiver limitada por coisa alguma, pois ela nunca poderia ser deduzida de conceitos. Portanto, a matemática tem realmente como fundamento intuições puras, que tornam possíveis suas proposições sintéticas e apoditicamente válidas; com isso, esclarece nossa dedução transcendental dos conceitos no espaço e no tempo a possibilidade de uma matemática pura que, sem tal dedução, e, sem que aceitemos que "tudo que é dado aos nossos sentidos (aos externos no espaço, aos internos no tempo) é por nós apenas intuído tal como nos aparece e não como é em si mesmo", poderia sem dúvida ser admitida, mas nunca compreendida.

§ 13

Os que todavia não conseguem livrar-se do conceito de que espaço e tempo são naturezas reais, dependentes das coisas em si mesmas, podem exercitar sua perspicácia no seguinte paradoxo e, quando tiverem inutilmente tentado sua solução, suspeitem, livres de preconceitos pelo menos por alguns instantes, que talvez a redução do espaço e do tempo a simples formas de nossa intuição sensível possa ter fundamento.

Se duas coisas são perfeitamente idênticas em todas as partes que em cada uma delas podem ser conhecidas em si (em todas as determinações pertencentes à grandeza e à qualidade), deverá seguir-se que uma poderia ser colocada no lugar da outra em todos os casos e relações, sem que esta troca provocasse a mínima diferença apreciável. Na verdade, isto também acontece com as figuras planas na geometria; certas figuras esféricas mostram, porém, apesar de uma total concordância interna, uma relação externa completamente diferente, que não per-

mite que uma figura seja colocada no lugar da outra; por exemplo, dois triângulos esféricos dos dois hemisférios que têm como base comum um arco do equador podem ser perfeitamente iguais tanto no que se refere aos lados como aos ângulos, e isso de tal forma que, quando um deles é descrito só e ao mesmo tempo completamente, não se pode encontrar nada que não esteja na descrição do outro, mas mesmo assim um não pode ser colocado no lugar do outro (a saber, no hemisfério contrário), e aqui há uma diferença interna entre ambos os triângulos, que nenhum entendimento pode dar como intrínseca e se manifesta apenas por uma relação externa no espaço. Quero citar somente casos costumeiros que podem ser retirados da vida comum.

O que poderia ser mais semelhante à minha mão ou à minha orelha e mais igual em todas as suas partes que sua imagem no espelho? E, no entanto, não posso colocar tal mão, como é vista no espelho, no lugar da original, pois, se esta era uma mão direita, então aquela no espelho é uma esquerda e a imagem da orelha direita é esquerda e jamais poderá ocupar o lugar da primeira. Ora, aqui não há uma diferença interna, que um entendimento qualquer pudesse pensar, e contudo as diferenças são intrínsecas, como ensinam os sentidos, pois a mão esquerda, apesar de suas recíprocas semelhanças e igualdades, não pode estar contida nos mesmos limites da direita (não podem coincidir), a luva de uma mão não pode ser usada na outra. Qual é, pois, a solução? Estes objetos não são representações das coisas como são em si mesmas, e como o entendimento puro as conheceria, mas intuições sensíveis, isto é, fenômenos cuja possibilidade se baseia na relação de certas coisas desconhecidas com outra, ou seja, com nossa sensibilidade. Ora, desta é o espaço a forma da intuição externa, e a determinação interna de cada espaço é possível somente pela determinação da relação externa com o espaço todo, do qual aquele é uma parte (da relação com o sentimento externo), isto é, a parte só é possível pelo todo, o que acontece nos simples fenômenos, mas nunca nas coisas em si mesmas, como objetos do simples entendimento. Daí, portanto, não podermos tornar compreensível por nenhum conceito a diferença entre coisas semelhantes e iguais, mas incongruentes (por exemplo, caracóis inversamente enrolados), senão por sua relação com a mão esquerda e com a direita, o que nos leva imediatamente à intuição.

OBSERVAÇÃO I

A matemática pura e principalmente a geometria pura não podem ter realidade objetiva a não ser sob a condição de dizerem respeito apenas aos objetos dos sentidos, em relação aos quais vale o princípio: nossa representação sensível não é, de modo algum, uma representação das coisas em si mesmas, mas somente de como elas nos aparecem. De onde se conclui que as proposições da geometria não podem ser relacionadas com as determinações de uma simples criação de nossa fantasia poética e nem seguramente com objetos reais, mas que são necessariamente válidas para o espaço e por isso também com tudo que pode ser encontrado no espaço, pois o espaço nada mais é que a forma de todos os fenômenos externos sob o qual somente nos podem ser dados os objetos dos sentidos.

A sensibilidade, cuja forma a geometria toma para fundamento, é a condição de possibilidade dos fenômenos externos, não podendo, portanto, estes conter outra coisa senão o que a geometria lhes prescreve. Seria bem diferente se os sentidos devessem representar os objetos como são em si mesmos. Neste caso, da representação do espaço, que o geômetra toma *a priori* com todas as suas propriedades como fundamento, não se seguiria ainda que tudo isto e mais o que daí resulta deva comportar-se assim na natureza. Considerar-se-ia o espaço do geômetra pura ficção, sem validade objetiva, pois não se compreende como as coisas devessem concordar necessariamente com a imagem que dela fazemos antecipadamente. Se esta imagem, porém, ou antes, esta intuição formal, que é a propriedade principal de nossa sensibilidade, mediante a qual os objetos nos são dados e se ela não nos representa as coisas em si mesmas, mas somente seus fenômenos, então é muito fácil entender e ao mesmo tempo fica indiscutivelmente provado: todos os objetos externos de nosso mundo sensível devem concordar necessariamente, e com toda exatidão, com as proposições da geometria, porque a sensibilidade, através de sua forma de intuição externa (o espaço), objeto de estudo do geômetra, torna primeiro possível aqueles objetos como fenômenos. Ficará para sempre como um fenômeno digno de nota na história da filosofia o fato de ter havido uma época em que até os matemáticos, que eram ao mesmo tempo filósofos, começaram a duvidar, não da exatidão de suas proposições geométricas, enquanto se referiam apenas ao espaço, mas da validade objetiva e da aplicação deste mesmo conceito e de todas as determinações geométricas do mesmo à natureza, pois receavam que uma linha na natureza fosse composta de pontos físicos e ao mesmo tempo que o verdadeiro espaço no objeto fosse constituído de partes simples, apesar de o espaço que o geômetra tem em mente não poder ser assim constituído de maneira alguma. Não viam que este espaço torna possível no pensamento o espaço físico, isto é, a extensão da matéria; que ele não é propriedade das coisas em si mesmas, mas apenas uma forma de nosso poder sensível de representação; que todos os objetos no espaço são apenas fenômenos, ou seja, não coisas em si mesmas, mas representações de nossa intuição sensível, e, como o espaço, da maneira como o pensa o geômetra, é exatamente a forma da intuição sensível, que encontramos *a priori* em nós, e que contém o fundo da possibilidade de todas as aparições externas (de acordo com sua forma), estes devem concordar necessariamente e da maneira mais exata com as proposições do geômetra, que ele próprio tira não de um conceito fictício, mas do fundamento de todos os fenômenos externos, quer dizer, da própria sensibilidade. Assim, e não de outra maneira, pode o geômetra ficar assegurado contra todas as chicanas de uma metafísica superficial, no que diz respeito à indubitável realidade objetiva de suas proposições, por estranhas que elas possam parecer a esta metafísica, por ela não remontar até as fontes de seus conceitos.

OBSERVAÇÃO II

Tudo que nos deve ser dado como objeto deve ser-nos dado na intuição. Toda a nossa intuição acontece apenas por meio dos sentidos; o entendimento não intui

nada, apenas reflete. Uma vez que os sentidos, de acordo com o agora demonstrado, nunca nos dão a conhecer em nenhuma parte as coisas em si mesmas, mas apenas suas aparências, e estas não passam de meras representações da sensibilidade, "todos os corpos, incluindo o espaço onde se encontram, não devem ser considerados senão como simples representações em nós e em nenhuma outra parte existem a não ser em nosso pensamento". Não é isto senão o manifesto idealismo?

O idealismo consiste apenas na afirmação de que não existe outro ser senão o pensante; as demais coisas, que acreditamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes, às quais não corresponderia, de fato, nenhum objeto fora deles. Eu afirmo, ao contrário: são-nos dadas coisas como objetos de nossos sentidos, existentes fora de nós, só que nada sabemos do que eles possam ser em si mesmos, mas conhecemos apenas seus fenômenos, isto é, as representações que produzem em nós ao afetarem nossos sentidos. Com isto admito, portanto, existirem fora de nós corpos, isto é, coisas que, embora sem dúvida nos sejam de todo desconhecidas no tocante ao que em si mesmas possam ser, são-nos conhecidas pelas representações suscitadas em nós por sua influência sobre nossa sensibilidade, e às quais denominamos corpos, termo este que designa apenas o fenômeno do objeto que nos é desconhecido, mas que nem por isso é menos real. Poderá isto ser chamado idealismo? Trata-se exatamente do contrário disto.

Que, sem prejuízo da existência real das coisas externas, se possa afirmar, de muitos de seus predicados, que eles pertenceriam não a essas coisas em si mesmas, mas a seus fenômenos, e não teriam existência própria fora da nossa representação, é algo já universalmente aceito e concedido muito antes de Locke, mas principalmente depois de sua época. A esses predicados pertencem o calor, a cor, o sabor, etc. Mas, se além disso incluo, por motivos importantes, também as demais qualidades dos corpos, denominadas primárias, a extensão, o lugar e o espaço em geral, com tudo que lhes é inerente (impenetrabilidade ou materialidade, forma, etc.), entre os meros fenômenos, não vejo aí a mínima razão para não o admitir; tampouco pode ser chamado de idealista aquele que pretende ver as cores não como propriedades inerentes ao objeto em si mesmo, mas como modificações do sentido da visão; minha doutrina também não pode ser denominada idealista somente por eu achar que muitas outras, ou, mesmo, *todas as propriedades que constituem a intuição de um corpo* pertencem apenas a seu fenômeno, pois a existência da coisa que aparece não é por isso suprimida, como acontece no idealismo real, mas mostra apenas que não podemos conhecê-la pelos sentidos, como é em si mesma.

Gostaria de saber como deveria ter elaborado minhas afirmações para que não contivessem um idealismo. Sem dúvida, deveria dizer: as representações de espaço não só correspondem perfeitamente à relação que nossa sensibilidade tem com o objeto, pois já havia afirmado isto, mas que é inteiramente semelhante ao objeto; uma afirmação desprovida de sentido, como se dissesse que a sensação de

vermelho se assemelha à propriedade do cinábrio, que esta sensação desperta em mim.

OBSERVAÇÃO III

Daqui podemos fazer facilmente uma objeção, fácil de prever, mas destituída de valor: "A idealidade do espaço e do tempo transforma todo o mundo sensível em mera ilusão". Com efeito, depois de se ter viciado toda a compreensão filosófica da natureza do conhecimento sensível, reduzindo a sensibilidade a uma simples maneira de representação confusa, mediante a qual conheceríamos sempre as coisas como elas são, mas sem termos o poder de levar a uma clara consciência o conteúdo desta representação, nós, ao contrário, provamos que a sensibilidade consiste não nessa diferença lógica da clareza e obscuridade, mas na diferença genética da origem do próprio conhecimento, pois o conhecimento sensível não representa as coisas como elas são, mas somente o modo como afetam nossos sentidos, e que, portanto, através delas são dados ao entendimento para reflexão meros fenômenos e não as próprias coisas. Depois desta retificação necessária, surge uma objeção oriunda de uma imperdoável e quase intencional falsa interpretação, ou seja, que minha doutrina transforma todas as coisas do mundo sensível em mera ilusão.

Quando nos é dado um fenômeno, somos ainda completamente livres para julgar a coisa, a partir dele, como quisermos. Na verdade, aquele fenômeno repousa sobre os sentidos, ao passo que o julgamento, sobre o entendimento, e é de se perguntar se há verdade ou não na determinação do objeto. Mas a diferença entre verdade e sonho não resulta da natureza das representações relacionadas com os objetos, pois são idênticas em ambos, mas pela conexão dos mesmos de acordo com as regras que determinam as relações das representações no conceito de um objeto e até que ponto podem estar juntos na experiência. E, portanto, não depende dos fenômenos se o nosso conhecimento toma ilusão por verdade, isto é, se a intuição, através da qual nos é dado um objeto, é tomada por conceito do objeto ou também da existência do mesmo, o que só o entendimento pode pensar. Os sentidos representam-nos o curso dos planetas, ora como progressivo, ora como regressivo, no que não há erro, nem verdade, pois, enquanto nos limitarmos a ver nisso só aparência, não julgamos nada sobre a constituição objetiva de seus movimentos. Mas porque, se o entendimento não tomar providências para impedir que este modo de representação subjetivo seja tomado por objetivo, pode daí facilmente resultar um juízo falso, então se afirma: eles parecem se mover para trás; só que a ilusão não deve ser lançada à conta dos sentidos, mas do entendimento, ao qual compete tirar da aparência um juízo objetivo.

Desta maneira, mesmo que não refletíssemos sobre a origem de nossas representações e ligássemos nossas intuições dos sentidos, seja qual for seu conteúdo, no espaço e no tempo, de acordo com regras da relação de todo conhecimento numa experiência, pode produzir-se a ilusão enganadora ou a verdade, consoante procedermos com irreflexão ou com circunspecção; isto compete apenas ao uso das representações sensíveis no entendimento e não à sua origem. Do

mesmo modo, se tomo as representações dos sentidos com sua forma, ou seja, espaço e tempo, por nada mais que fenômenos e os últimos por uma simples forma da sensibilidade, que não é encontrada fora dela em nenhum objeto, e eu me sirvo da mesma representação somente em relação a uma experiência possível, isso não significa que eu tenda a ver nas representações só erro ou ilusão, ao tomá-las por simples fenômenos, pois, não levando isto em conta, elas podem estar convenientemente relacionadas na experiência segundo regras da verdade. Assim, são válidas todas as proposições da geometria para o espaço, bem como para todos os objetos dos sentidos e também no que diz respeito a toda experiência possível, quer eu considere o espaço uma simples forma da sensibilidade, quer algo inerente às coisas em si mesmas; se bem que somente no primeiro caso possa compreender como é possível conhecer *a priori* aquelas proposições de todos os objetos da intuição externa; mas, em relação a toda experiência possível, permanece tudo como se eu não me tivesse proposto desviar-me da opinião comum.

Se ouso, entretanto, ir além de toda experiência possível com meus conceitos de espaço e tempo, o que é inevitável quando os considero propriedades inerentes às coisas em si mesmas (o que me impediria de considerá-los pertencentes a estas mesmas coisas, mesmo que meus sentidos fossem organizados de modo diferente, aptos ou não para as perceber?), pode então surgir um grave erro, que repousa sobre uma ilusão, uma vez que considero o que era simples condição da intuição das coisas inerentes ao meu sujeito seguramente válido para todos os objetos dos sentidos e, portanto, para toda experiência meramente possível, como válido universalmente, porque os refiro às coisas em si mesmos e não os limito às condições da experiência.

Daí que minha doutrina da idealidade do espaço e do tempo, bem longe de considerar todo o mundo sensível simples ilusão, é antes o único meio de assegurar a objetos reais a aplicação de um conhecimento mais importante que qualquer outro, ou seja, aquele que expõe a matemática *a priori*, e de impedir que ela seja tomada por simples ilusão, pois sem esta observação seria totalmente impossível decidir se as intuições de espaço e tempo, que não retiramos de nenhuma experiência, e que além disso estão *a priori* em nossa representação, não são simples quimeras por nós feitas, às quais não corresponde nenhum objeto, pelo menos adequadamente, e com isso mesmo a geometria seria uma simples ilusão. Nós, ao contrário, pudemos demonstrar sua indiscutível validade com relação a todos os objetos do mundo sensível, justamente por serem eles meros fenômenos.

Em segundo lugar, estes meus princípios estão bem longe de destruir a verdade da experiência e transformá-la em mera ilusão, por fazerem fenômenos das representações dos sentidos, ao contrário, eles são o único meio de impedir a ilusão transcendental, que em todos os tempos enganou a metafísica e com isso desviou-a de seu caminho, levando-a a correr, como criança, atrás de bolhas de sabão, porque se tomavam fenômenos, que são simples representações, por coisas em si mesmas. Daí derivam todas as estranhas antinomias da razão, às quais me referirei, e que ficam desfeitas com esta única observação: o fenômeno, enquanto usado na experiência, verdade, tão logo vá além dos limites da experiência e se torne transcendente, não gera nada a não ser pura ilusão.

Como deixo às coisas, que nos representamos pelos sentidos, sua realidade e limito apenas nossa intuição sensível destas coisas ao ponto de ela não representar em nenhuma parte, nem mesmo nas intuições puras de espaço e tempo, mais do que um simples fenômeno daquelas coisas, nunca, porém, a constituição delas em si mesmas, então não vejo na natureza nenhuma ilusão universal por mim criada, e meu protesto contra a suspeita de idealismo é tão bem fundado e esclarecedor que pareceria supérfluo se não houvesse juízes incompetentes que, ciosos de aplicar um nome antigo a toda opinião comum contrária às suas, e incapazes de se desligarem da letra e de julgarem o espírito das denominações filosóficas, estão sempre dispostos a substituir conceitos bem determinados por sua própria loucura, torcendo-os e desfigurando-os. Pois que eu tenha dado a esta minha teoria o nome de um idealismo transcendental, não dá a ninguém o direito de confundi-la com o idealismo empírico de Descartes (embora este fosse apenas um problema, cuja insolubilidade, segundo Descartes, permitia a cada um negar a existência do mundo corpóreo, por não ter sido nunca resolvido satisfatoriamente) ou com o idealismo místico e fantasista de Berkeley (contra o qual, como contra quimeras idênticas, nossa crítica contém o antídoto verdadeiro). Pois este por mim denominado idealismo não diz respeito à existência das coisas (mas a dúvida acerca disso constitui na verdade o idealismo no sentido tradicional), e duvidar dela nunca me passou pela mente, mas apenas da representação sensível das coisas a que pertencem, em primeiro lugar, espaço e tempo; destes, como também de todos os *fenômenos*, apenas mostrei que eles não são coisas (mas apenas maneiras de representar), nem determinações inerentes às coisas em si mesmas. A palavra transcendental, entretanto, que em mim não tem nunca uma relação de nosso conhecimento com as coisas, mas apenas com o *poder de conhecimento*, deveria evitar esta falsa interpretação. Para que esta denominação não a provoque de ora em diante, quero retirá-la e chamar meu idealismo de crítico. Mas se de fato é idealismo condenável o transformar coisas reais (não fenômenos) em simples representações, qual denominação deverá ser dada àquele que, ao contrário, converte simples representações em coisas? Penso que se poderia chamá-lo de idealismo *sonhador*, para distingui-lo do anterior, que pode ser chamado de *fantasista;* um e outro devem ser deixados de lado pelo meu idealismo, chamado transcendental, ou melhor, *crítico*.

Como é possível a ciência pura da natureza?

§ 14

Natureza é a *existência* das coisas enquanto determinadas por leis universais. Se natureza significasse existência das coisas *em si mesmas*, não poderíamos conhecê-las nem *a priori*, nem *a posteriori*. Não *a priori*, pois, como queremos saber o que convém às coisas em si mesmas, já que isto jamais pode acontecer por desmembramento de nossos conceitos (proposições analíticas), porque eu não quero saber o que está contido em meu conceito das coisas (pois isso pertence a seu ser lógico), mas o que é acrescentado na realidade das coisas a este conceito, e o que determina a própria coisa em sua existência fora de meu conceito. Meu entendimento e as condições, sob as quais ele pode conectar as determinações das coisas em sua existência, não fornecem às próprias coisas nenhuma regra; estas não se regulam pelo meu entendimento, mas meu entendimento deveria regular-se por elas; deveriam ser-me dadas, portanto, anteriormente, para poder tirar delas estas determinações, mas neste caso não seriam conhecidas *a priori*.

Também *a posteriori* seria impossível tal conhecimento da natureza das coisas em si mesmas. Pois, se a experiência deve ensinar-me *leis* que regem a existência das coisas, então deveriam, enquanto se referirem às coisas em si mesmas, regê-las *necessariamente* também fora de minha experiência. A experiência ensina-me, é certo, o que existe e como existe, nunca, porém, que deve ser necessariamente assim e não de outra maneira. Não pode, pois, ensinar nunca a natureza das coisas em si mesmas.

§ 15

Agora estamos realmente de posse de uma ciência pura da natureza, que expõe *a priori*, e com a necessidade que se exige das proposições apodíticas, leis às quais se sujeita a natureza. Permito-me chamar aqui como testemunha aquela propedêutica da doutrina da natureza, que antecede, sob o título de ciência universal da natureza (fundamentada sobre princípios empíricos), toda a física. Encontramos nela a matemática aplicada a fenômenos e também princípios puramente discursivos (de conceitos), que constituem a parte filosófica do conhecimento da natureza. Encontramos também nela muitas coisas que não são inteiramente puras e independentes de fontes de experiência: como o conceito de *movimento*, de *impenetrabilidade* (sobre o qual se funda o conceito empírico de matéria), de *inércia* e outros, que impedem que ela possa ser inteiramente denominada ciência pura da natureza; além disso, ela refere-se somente a objetos dos

sentidos externos e não dá, portanto, nenhum exemplo de uma ciência universal da natureza no sentido estrito, pois deve reduzir a natureza a leis universais, quer quanto ao objeto dos sentidos externos, quer do sentido interno (tanto ao objeto da física como ao da psicologia). Mas entre os princípios daquela física geral encontram-se alguns que possuem realmente a universalidade por nós exigida, como a proposição: *a substância permanece* e não se destrói, e *tudo que acontece é* sempre *predeterminado por uma causa* segundo leis constantes, etc. Estas são leis da natureza, realmente universais, existentes absolutamente *a priori*. Existe, portanto, na verdade, uma ciência pura da natureza, donde a questão: *como é ela possível?*

§ 16

O termo *natureza* adquire ainda um outro significado que determina o objeto, enquanto que no significado precedente indicava apenas a *regularidade* das determinações das coisas em geral. A natureza considerada, portanto, *materialiter* é o *conjunto de todos os objetos da experiência*. Somente com esta natureza nos ocupamos aqui, pois, sem isso, coisas que jamais podem tornar-se objetos de uma experiência, se conhecidas por sua natureza, obrigar-nos-iam a recorrer a conceitos, cuja significação jamais poderia ter sido dada em concreto (em qualquer exemplo de uma experiência possível) e de cuja natureza só poderíamos formar conceitos cuja realidade, isto é, se se referem realmente a objetos ou se são apenas coisas da mente, não poderia ser decidida. O que não pode ser um objeto da experiência, do qual o conhecimento seria hiperfísico e disso não nos queremos ocupar aqui, mas do conhecimento da natureza, cuja realidade pode ser comprovada pela experiência, embora seja possível *a priori* e preceda toda a experiência.

§ 17

O formal da natureza neste sentido mais restrito é, pois, a regularidade de todos os objetos da experiência e, enquanto conhecida *a priori*, sua regularidade *necessária*. Acabamos, pois, de mostrar que as leis da natureza não podem ser conhecidas *a priori* enquanto os objetos não forem considerados em relação à experiência possível, mas como coisas em si mesmas. Mas não nos ocupamos aqui com coisas em si mesmas (estas suas propriedades não nos interessam), mas apenas com coisas enquanto objetos de uma possível experiência, e o conjunto das mesmas é que denominamos aqui natureza. Então eu me pergunto se, quando se trata da possibilidade de um conhecimento *a priori* da natureza, não seria melhor colocar a questão da seguinte maneira: como é possível conhecer *a priori* a regularidade necessária *das coisas* como objetos da experiência, ou: como é possível conhecer *a priori* a regularidade necessária *da própria experiência* com relação a todos os seus objetos em geral?

Vista claramente a solução da questão, seja ela apresentada desta ou daquela maneira, será absolutamente a mesma no que diz respeito ao conhecimento puro da natureza (o qual constitui propriamente o nó da questão). Pois as leis subjetivas, pelas quais somente é possível um conhecimento da natureza das coisas, valem também para estas coisas como objetos de uma possível experiência (mas naturalmente não para as mesmas enquanto coisas em si mesmas, coisa com

a qual não nos ocupamos aqui). É totalmente indiferente que eu diga: sem a lei de que um acontecimento percebido seja sempre relacionado com alguma coisa que o antecede e ao qual ele segue com uma regra geral, um juízo de percepção não pode valer nunca como experiência; ou que me exprima da seguinte maneira: tudo, a respeito do qual a experiência ensina que acontece, deve ter uma causa.

É mais conveniente, porém, escolher a primeira fórmula. Pois, como podemos ter *a priori* e anteriormente a todos os objetos dados um conhecimento das condições, sob as quais somente é possível uma experiência referente a eles, nunca, porém, quais as leis a que estão sujeitos, sem levar em conta a experiência possível, também não podemos estudar *a priori* a natureza das coisas senão investigando as condições e as leis universais (apesar de subjetivas), sob as quais é possível tal conhecimento como experiência (de acordo com a simples forma) e com isso determinar a possibilidade das coisas como objetos da experiência; pois, se escolhesse a segunda fórmula e procurasse *a priori* as condições, sob as quais a natureza é possível como *objeto* da experiência, poderia facilmente cair em erro e acreditar estar falando da natureza como uma coisa em si mesma; então me perderia inutilmente em intermináveis tentativas, buscando leis para as coisas, das quais nada me é dado.

Por conseguinte, temos de nos ocupar aqui apenas da experiência e das condições gerais dadas *a priori* de sua possibilidade, determinando daí a natureza como objeto total de toda a experiência possível. Penso que me compreenderão: não me refiro aqui às regras de *observação* de uma natureza já dada, pois elas já pressupõem experiência; nem, por conseguinte, à maneira como podemos aprender da natureza (pela experiência) as leis, pois estas não seriam leis *a priori* e não dariam nenhuma ciência pura da natureza; mas pretendo mostrar como as condições *a priori* são, ao mesmo tempo, as fontes da possibilidade da experiência, das quais devem ser derivadas todas as leis universais da natureza.

§ 18

Devemos, portanto, observar em primeiro lugar que, não obstante todos os juízos de experiência serem empíricos, isto é, terem seu fundamento na percepção imediata dos sentidos, nem por isso são todos os juízos empíricos, inversamente, juízos de experiência, mas que ao empírico e ao que é dado a intuição sensível devem ser acrescentados conceitos particulares, os quais têm sua origem totalmente *a priori* no entendimento puro, e aos quais deve ser primeiramente subordinada cada percepção, para ser, logo em seguida, transformada em experiência.

Juízos empíricos, enquanto tiverem validade objetiva, são *juízos de experiência;* aqueles, porém, *válidos apenas subjetivamente,* denomino meros *juízos de percepção.* Os últimos não necessitam de nenhum conceito de entendimento puro, mas apenas da conexão lógica de percepções num sujeito pensante. Os primeiros exigem, entretanto, a qualquer tempo, além das representações da intuição sensível, ainda *conceitos* especiais *produzidos originariamente no entendimento,* os quais permitem justamente que o juízo de experiência seja *válido objetivamente.*

Todos os nossos juízos são em primeiro lugar juízos de percepção; valem apenas para nós, isto é, para nosso sujeito, e só mais tarde lhes damos uma nova

relação, ou seja, com um objeto, e queremos que seja válido sempre para nós e para qualquer outra pessoa; pois, quando um juízo concorda com um objeto, então devem todos os juízos do mesmo objeto concordar uns com os outros, assim não significa a validade objetiva do juízo de experiência nada além da validade universal necessária do mesmo. Mas, também ao contrário, quando encontramos causas para tomar um juízo por necessária e universalmente válido (o que nunca se funda na percepção, mas no conceito puro do entendimento, sob o qual a percepção está subsumida), então devemos também tomá-lo por objetivo, isto é, que ele expressa não apenas uma relação da percepção com um sujeito, mas uma disposição do objeto; pois não haveria razão para outros juízos concordarem necessariamente com o meu, se não fosse a unidade do objeto, ao qual todos se referem, com o qual concordam e com isso devem também concordar todos entre si.

§ 19

Daí que validade objetiva e validade universal necessária (para todos) são conceitos recíprocos, e, embora não conheçamos o objeto em si, no entanto, quando consideramos um juízo como universalmente válido e, conseqüentemente, necessário, queremos com isso dizer ser ele de validade objetiva. Conhecemos o objeto por meio deste juízo (mesmo que este continuasse desconhecido como é em si mesmo) pela conexão universalmente válida e necessária das percepções dadas, e, como este é o caso de todos os objetos dos sentidos, então os juízos de experiência tiram sua validade objetiva não do conhecimento imediato do objeto (pois é impossível), mas apenas da condição de validade universal dos juízos empíricos, a qual repousa, como já foi dito, nunca sobre condições empíricas, nem em geral sobre condições sensíveis, mas sobre um conceito de entendimento puro. O objeto em si mesmo permanece sempre desconhecido; mas quando, pelo conceito de entendimento, a conexão das representações, dadas por ele à nossa sensibilidade, é determinada como universal, então o objeto é determinado por esta relação e o juízo é objetivo.

É o que vamos explicar: que o quarto seja quente, o açúcar doce, o absinto amargo,[8] são apenas juízos subjetivamente válidos. Não exijo que eu ache sempre ou que outros achem como eu que eles exprimem apenas uma relação de duas sensações com o mesmo sujeito, a saber, comigo mesmo, e também só no meu atual estado de percepção, não devendo, portanto, valer para o objeto: a estes denomino juízos de percepção. Algo bem diferente são os juízos de experiência. O que em determinadas circunstâncias me ensina a experiência deve ensinar sempre a mim e a todos, e sua validade não se limita apenas ao sujeito e seu estado do momento. Daí eu considerar todos os juízos desta espécie como objetivamente válidos, como, por exemplo, quando digo que o ar é elástico, este juízo é, primei-

[8] Confesso com prazer que estes exemplos não representam tais prejuízos de percepção, capazes um dia de serem juízos de experiência, se se acrescentasse a eles também um conceito do entendimento, pois se referem apenas ao sentimento, que cada um reconhece como meramente subjetivo, e que, portanto, não pode ser atribuído ao objeto, nem, por conseguinte, torna-se objetivo; gostaria apenas de dar um exemplo do juízo, válido

ramente, apenas um juízo de percepção, eu relaciono duas sensações em meus sentidos somente uma com a outra. Se quero que ele seja denominado juízo de experiência, então exijo que esta conexão esteja sob uma condição que a torne universalmente válida. Quero, portanto, que, em todo o tempo, eu e todos devamos ligar necessariamente a mesma percepção nas mesmas circunstâncias.

§ 20

Devemos, portanto, desmembrar a experiência em geral, para verificar o que está contido neste produto dos sentidos e do entendimento e como é possível o juízo de experiência. Na base está a intuição, da qual estou consciente, isto é, percepção *(perceptio)* que só pertence aos sentidos. Mas, em segundo lugar, também pertence a isso o julgar (que só convém ao entendimento). Este julgar pode ser de duas espécies; em primeiro lugar, limito-me a comparar as percepções e a uni-las numa consciência, na consciência do meu estado, ou, em segundo lugar, uno-as numa consciência em geral. O primeiro juízo é um simples juízo de percepção e, enquanto tal, tem só validade subjetiva, é apenas conexão das percepções no meu estado de espírito, sem relação com o objeto. Portanto, não basta, para a experiência, como se imagina vulgarmente, comparar percepções e conectá-las mediante o juízo numa consciência; daí não surge nenhuma validade universal, nem necessidade do juízo, propriedades únicas através das quais este pode ser objetivamente válido e chamar-se experiência.

É necessário, portanto, um juízo antecedente, inteiramente diferente, para que a percepção possa tornar-se experiência. A intuição dada deve ser subsumida sob um conceito, que determina a forma do julgar em geral com relação à intuição, conecta a consciência empírica da última numa consciência em geral e, por este meio, confere valor universal aos juízos empíricos; tal conceito é um conceito de entendimento puro *a priori*, que nada mais faz a não ser determinar, em geral, a maneira como uma intuição serve para julgar. Seja tal conceito o conceito de causa; ele determina a intuição, que é subsumida sob ele, por exemplo, a do ar, com relação ao julgar em geral, a saber, que o conceito de ar, no que diz respeito à dilatação, está como o antecedente para o conseqüente num juízo hipotético. O conceito de causa é, portanto, um conceito de entendimento puro, inteiramente distinto de toda possível percepção, servindo apenas para determinar a percepção que lhe é subordinada, relativamente ao juízo em geral, e, por conseguinte, para tornar possível um juízo universalmente válido.

Ora, antes que um juízo de percepção se torne um juízo de experiência, é exigido que a percepção seja subsumida sob um conceito de entendimento desta espécie; por exemplo, o ar pertence ao conceito de causa, que determina o juízo sobre o mesmo com relação à extensão como hipotético.[10] Assim, esta expansão não é representada como pertencendo simplesmente à minha percepção de ar em

apenas subjetivamente e que não contêm em si nenhum fundamento para a necessária validade universal e, portanto, para uma relação com o objeto. Um exemplo dos juízos de percepção, que pelo acréscimo de um conceito do entendimento tornam-se juízos de experiência, é dado na observação seguinte. (N. do A.)

[10] Para ter um exemplo fácil de ser compreendido, deve-se tomar o seguinte: quando o sol incide sobre a

um ou mais de meus estados ou ao estado da percepção de outros, mas como pertencendo a isso; e o juízo o ar é elástico torna-se válido universalmente e, com isso, juízo de experiência, pelo fato de o precederem certos juízos, que subsumem a intuição do ar sob o conceito de causa e efeito, determinando com isso as percepções, não só em sua recíproca relação com meu sujeito, mas com a forma do julgar em geral (aqui a hipotética), tornando desta maneira o juízo empírico universalmente válido.

Desmembrando todos os nossos juízos sintéticos, enquanto objetivamente válidos, verificamos que nunca estão constituídos de simples intuições, como comumente se crê, e conectadas num juízo simplesmente por comparação, mas seriam impossíveis, se não se tivesse acrescentado aos conceitos tirados da intuição um conceito de entendimento puro, sob o qual aqueles conceitos foram subsumidos e primeiramente conectados num juízo objetivamente válido. Mesmo os juízos da matemática pura em seus axiomas mais simples não escapam a esta condição. A proposição: a linha reta é a mais curta entre dois pontos pressupõe que a linha seja subsumida sob o conceito de grandeza, o que certamente não é uma simples intuição, mas tem sua sede unicamente no entendimento e serve para determinar a intuição (da linha) quanto aos juízos que sobre ela podem ser emitidos, com relação à quantidade dos mesmos, ou seja, à pluralidade (como *iudicia plurativa*),[11] enquanto por meio deles se entende que numa dada intuição estão contidos muitos elementos homogêneos.

§ 21

Para esclarecer a possibilidade da experiência, enquanto se basear em conceitos de entendimento puro *a priori*, devemos, antes de mais nada, apresentar o que pertence ao julgar em geral, bem como os diversos momentos do entendimento dos mesmos, numa tábua completa; pois os conceitos do entendimento puro nada mais são que conceitos de intuições em geral, na medida em que estas são determinadas com relação a um ou outro desses momentos do julgar em si mesmos, e daí revestidas de necessidade e de universalidade, desenvolvem-se perfeitamente paralelas a eles. Deste modo são determinados também com exatidão os princípios *a priori* da possibilidade de toda experiência como um conhecimento empírico objetivamente válido. Pois estes não são mais que proposições que subsumem toda percepção (conforme certas condições gerais da intuição) sob aqueles conceitos de entendimento puro.

pedra, torna-a quente. Este juízo é apenas um juízo de percepção e não contém necessidade, tenha eu ou qualquer outro percebido isto, seja qual for o número de vezes; só devido ao hábito é que as percepções estão assim ligadas. Mas se afirmo: o sol *aquece* a pedra, então à percepção é acrescentado um conceito de entendimento de causa, conectando *necessariamente* o conceito de calor ao conceito de brilho do sol, assim o juízo sintético torna-se necessária e universalmente válido, portanto, objetivo e, de percepção, tranforma-se em experiência. (N. do A.)

[11] Preferiria que assim fossem chamados os juízos, denominados particularia na lógica. Pois a última expressão contém já o pensamento de que não são universais. Quando, porém, parto da unidade (nos juízos singulares) e vou à totalidade, não posso ainda imiscuir nenhuma relação à totalidade; penso apenas a pluralidade sem totalidade, não a exclusão desta. Isto é necessário, se os momentos lógicos devem ser a base para os conceitos de entendimento puro; no que se refere ao uso lógico, podemos servir-nos dos antigos. (N. do A.)

Tábua lógica dos juízos

1.
Segundo a quantidade
Universais
Particulares
Singulares

2.
Segundo a qualidade
Afirmativos
Negativos
Infinitos

3.
Segundo a relação
Categóricos
Hipotéticos
Disjuntivos

4.
Segundo a modalidade
Problemáticos
Assertórios
Apodíticos

Tábua transcendental dos conceitos do entendimento

1.
Segundo a quantidade
Unidade (a medida)
Pluralidade (a grandeza)
Totalidade (o todo)

2.
Segundo a qualidade
Realidade
Negação
Limitação

3.
Segundo a relação
Substância
Causa
Comunidade

4.
Segundo a modalidade
Possibilidade
Existência
Necessidade

Tábua fisiológica pura dos princípios gerais da ciência da natureza

1.
Axiomas
da intuição

2.
Antecipações
da percepção

3.
Analogias
da experiência

4.
Postulados
do pensamento empírico em geral

§ 21[12]

Para resumir o que foi tratado até agora num conceito, é necessário, antes de mais nada, recordar aos leitores que não se fala aqui da origem da experiência, mas daquilo que nela está contido. A primeira pertence à psicologia empírica, mas mesmo neste domínio não poderia ser convenientemente desenvolvida sem o segundo, que pertence à crítica do conhecimento e particularmente ao entendimento.

A experiência é composta de intuições pertencentes à sensibilidade e de juízos que dizem respeito somente ao entendimento. Aqueles juízos, porém, formados só pelo entendimento a partir de intuições sensíveis, estão longe de ser juízos de experiência. Pois num dos casos, o juízo conectaria apenas as percepções, assim como elas são dadas na intuição sensível; no último caso, entretanto, devem os juízos dizer que coisa em geral está contida na experiência, e não, por conseguinte, na simples percepção, cuja validade é apenas subjetiva. O juízo de experiência deve, pois, acrescentar, num juízo, à intuição sensível e à conexão lógica da mesma (depois desta ter sido universalizada por comparação), algo que determina o juízo sintético como necessário e, portanto, como universalmente válido; e isto só pode ser aquele conceito que representa a intuição como determinada em si em relação a outras, isto é, um conceito daquela unidade sintética das intuições que só pode ser representada por uma função lógica dada dos juízos.

§ 22

O resumo disso é o seguinte: compete aos sentidos intuir; ao entendimento, pensar. Pensar, entretanto, é unir representações numa consciência. Esta união produz-se ou só relativamente ao sujeito, e é casual e subjetiva, ou acontece absolutamente, e é necessária ou objetiva. A união de representações numa consciência é o juízo. Portanto, pensar é tanto quanto julgar, ou relacionar representações com juízos em geral. Daí serem eles ou simplesmente subjetivos, quando as representações se relacionam a uma consciência num sujeito e nele unificadas, ou objetivos, quando são unificadas numa consciência em geral, isto é, necessariamente. Os momentos lógicos de todos os juízos são outras tantas maneiras possíveis de unir representações numa consciência. Mas, se os mesmos servirem de conceitos, então são conceitos da união *necessária* das mesmas representações numa consciência e, por conseguinte, princípios de juízos objetivamente válidos. Esta união é ou analítica, pela identidade, ou sintética, pela combinação e adição recíproca de diversas representações. A experiência consiste na conexão sintética de fenômenos (percepções) numa consciência, enquanto a mesma é necessária. De onde serem conceitos de entendimento puro aqueles sob os quais todas as percepções devem ser subsumidas em primeiro lugar, antes de poderem servir a

[12] Este parágrafo é considerado, pela edição da Academia, § 21 a. (N. do T.)

juízos de experiência, nos quais é representada a unidade sintética das percepções, como necessária e universalmente válida.[13]

§ 23

Os juízos, enquanto considerados mera condição da união de representações dadas numa consciência, são regras. Estas regras, na medida em que representam a união como necessária, são regras *a priori*, e, enquanto não houver nenhuma outra acima delas, da qual possam ser derivadas, são princípios. Como no que se refere à possibilidade de toda experiência, quando nesta se considera só a forma do pensamento, não há condições dos juízos de experiência, acima daquelas, que subordinam os fenômenos, segundo a forma diversa de sua intuição, ao conceito de entendimento puro, que tornam o juízo empírico objetivamente válido, então estes princípios são os princípios *a priori* de uma experiência possível.

O princípios de uma experiência possível são, ao mesmo tempo, leis universais da natureza, que podem ser conhecidas *a priori*. Assim fica resolvida a questão suscitada por nossa segunda pergunta: *Como é possível a ciência da razão pura?* Pois o sistemático exigido para a forma de uma ciência é totalmente encontrado aqui, não sendo possíveis outras condições além das enunciadas condições formais de todos os juízos em geral e, por conseguinte, de todas as regras em geral, oferecidas pela lógica; elas constituem um sistema lógico, porém, os conceitos nelas fundamentados, que contêm as condições *a priori* para todos os juízos sintéticos e necessários, constituem justamente por isso um sistema transcendental; finalmente, os princípios, por meio dos quais todos os fenômenos são subsumidos sob estes conceitos, constituem um sistema fisiológico, isto é, um sistema da natureza, que antecede todo o conhecimento empírico da natureza, torna-a primeiramente possível, podendo com isso ser denominado ciência propriamente universal e pura da natureza.

§ 24

O primeiro[14] destes princípios fisiológicos subsume todos os fenômenos, como intuições no espaço e no tempo, sob o conceito de *grandeza*, e é, assim, o

[13] Como concorda, porém, esta proposição: os juízos de experiência devem conter necessidade na síntese das percepções, com a minha proposição acima, tão insistente: que a experiência, como conhecimento *a posteriori*, só pode dar juízos acidentais? Quando afirmo que a experiência me ensina algo, refiro-me sempre à percepção que está nela, por exemplo, que à iluminação da pedra pelo sol segue-se sempre o calor e, portanto, a proposição de experiência é, neste caso, sempre acidental. Que este aquecimento resulte necessariamente da iluminação pelo sol, está certamente contido no juízo de experiência (graças ao conceito de causa), mas isso não me é ensinado pela experiência, porém, ao contrário, a experiência é produzida, em primeiro lugar, por este acréscimo do conceito de entendimento (de causa) à percepção. Como a percepção chega a este acréscimo, é algo a ser visto na *Crítica*, seção da capacidade transcendental do juízo, p. 137 e ss. (N. do A.)

[14] Os três parágrafos seguintes dificilmente poderão ser entendidos como devem, se não se tomar como auxílio o que a *Crítica* afirma a respeito dos princípios; podem, porém, ter sua utilidade para pôr em relevo a universalidade dos mesmos e para chamar atenção sobre os pontos principais. (N. do A.)

princípio da aplicação da matemática à experiência. O segundo subsume o propriamente empírico, ou seja, a sensação, que designa o real das intuições, não propriamente sob o conceito de *grandeza*, porque sensação não é intuição que *contenha* espaço ou tempo, apesar de colocar em ambos o objeto que lhe corresponde; mas há, entre realidade (representação de sensação) e o zero, isto é, a ausência total de intuição temporal, uma diferença, que tem uma grandeza, já que entre um grau qualquer de luz e as trevas, entre um grau qualquer de calor e o frio absoluto, qualquer grau de peso e a imponderabilidade absoluta, qualquer grau de densidade do espaço e o espaço totalmente vazio, sempre podem ser pensados graus ainda menores, assim como mesmo entre uma consciência e a inconsciência total (obscuridade psicológica) há sempre ainda menores; daí ser impossível uma percepção que demonstre carência absoluta, por exemplo, nenhuma obscuridade psicológica que não possa ser considerada como uma consciência, apenas superada por um estado mais forte, e o mesmo acontece em todos os casos da sensação: por isso pode o entendimento antecipar sensações, que constituem a qualidade própria das representações empíricas (fenômenos), por meio do princípio de que todas as sensações, ou seja, o real de todo fenômeno, comportam graus, o que é a segunda aplicação da matemática *(mathesis intensorum)* à ciência da natureza.

§ 25

Quanto à relação dos fenômenos, e justamente no que diz respeito à sua existência, a determinação desta relação não é matemática, mas dinâmica, e nunca objetivamente válida, nem, por conseguinte, convém a uma experiência, se não estiver sujeita a princípios *a priori*, os quais tornam possível, em primeiro lugar, o conhecimento de experiência relativo a eles. Daí deverem ser os fenômenos subsumidos sob o conceito de substância, o qual serve de fundamento para toda a determinação da existência, como um conceito da coisa mesma, ou, em segundo lugar, enquanto se encontrar uma sucessão entre os fenômenos, isto é, um acontecimento, sob o conceito de um efeito em relação a uma causa, ou enquanto a simultaneidade deve ser conhecida objetivamente, ou seja, por um juízo de experiência, sob o conceito de comunidade (ação recíproca); assim, princípios *a priori* servem de fundamento para juízos objetivamente válidos, apesar de empíricos, isto é, para a possibilidade da experiência, na medida em que ela deve conectar objetos da natureza, segundo sua existência. Estes princípios são as próprias leis da natureza e podem ser denominados dinâmicos.

Por último, pertence também aos juízos de experiência o conhecimento da concordância e da conexão, não tanto dos fenômenos entre si na experiência, quanto em sua relação com a experiência em geral, a qual une num conceito ou a concordância deles com as condições formais, que o entendimento conhece, ou o encadeamento com os materiais dos sentidos e da percepção, ou ambas as coisas, e conseqüentemente contém possibilidade, realidade e necessidade segundo leis gerais da natureza, o que constituiria a doutrina fisiológica do método (distinção da verdade e das hipóteses e dos limites da legitimidade destas últimas).

§ 26

Embora a terceira tábua dos princípios, tirada *da natureza do próprio entendimento* segundo o método crítico, mostre uma perfeição, pela qual se eleva acima de qualquer outra que já tenha sido tentada, apesar de em vão, ou que possa vir a ser no futuro, dogmaticamente, *a partir das próprias coisas:* a saber, que todos os princípios sintéticos *a priori* foram estabelecidos completamente e segundo um princípio, ou seja, o poder de julgar em geral, que constitui a essência da experiência com relação ao entendimento de modo que se pode estar certo de não haver outros princípios deste gênero (uma satisfação que não pode ser dada pelo método dogmático), não é este, entretanto, nem de longe seu maior mérito.

Deve ser dada atenção ao fundamento demonstrativo, que descobre a possibilidade deste conhecimento *a priori*, e que ao mesmo tempo limita todos estes princípios a uma condição, que nunca se deve perder de vista, sob pena de se entender mal o uso dos mesmos para além dos limites autorizados pelo sentido originário, que lhe é dado pelo entendimento: a saber, que eles contêm apenas as condições de uma experiência possível em geral, enquanto subordinadas a leis *a priori*. Não afirmo que as coisas *em si mesmas* tenham uma grandeza, sua realidade um grau, sua existência conexão dos acidentes numa substância, etc.: pois isso ninguém pode provar, porque é absolutamente impossível tal conexão sintética de simples conceitos, se por um lado falta toda relação a uma intuição sensível e, por outro lado, toda conexão dos mesmos numa experiência possível. Portanto, a limitação essencial dos conceitos nestes princípios é a de que todas as coisas estão sujeitas necessariamente e *a priori, como objetos da experiência,* às condições mencionadas.

Daqui se segue ainda, em segundo lugar, uma prova específica e característica dos mesmos: que os princípios pensados não se referem diretamente aos fenômenos e sua relação, mas à possibilidade da experiência, da qual os fenômenos constituem apenas a matéria e não a forma, isto é, a proposições sintéticas e válidas objetiva e universalmente, onde se distinguem os juízos de experiência dos meros juízos de percepção. Isto acontece porque os fenômenos, como simples intuições *que ocupam uma parte do espaço e do tempo,* estão sob o conceito de grandeza, o qual une sinteticamente *a priori* e segundo regras sua multiplicidade; que, enquanto a percepção fora da intuição contém também sensação, entre aquela e o zero, isto é, a ausência total, há sempre uma transição por graus inferiores, o real dos fenômenos deva ter um grau, não enquanto a sensação *ocupa,* ela própria, *uma parte do tempo e do espaço,*[15] mas enquanto a transição para chegar

[15] O calor, a luz, etc., são tão intensos num espaço pequeno (segundo o grau) como num grande; da mesma maneira, não são menores, segundo o grau, a representação interior, a dor, a consciência, durem pouco ou muito tempo. A grandeza é aqui num ponto e num momento tão grande como em qualquer espaço ou tempo, por grandes que sejam. Graus são, portanto, maiores, mas não na intuição, porém segundo a simples sensação, ou são também a grandeza do fundamento de uma intuição, e só podem ser apreciados como grandezas pela relação de 1 a 0, isto é, enquanto cada uma das mesmas pode descrever por um número infinito de graus intermédios até desaparecer, ou crescer, num certo tempo, do zero até uma sensação determinada através de momentos infinitos. *(Quantitas qualitatis est gradus.*) (N. do A.)*

* A quantidade é grau da qualidade. *(N. do E.)*

do espaço e do tempo vazios até ela só é possível no tempo; por conseguinte, apesar de a sensação não poder ser conhecida, nunca *a priori*, como qualidade da intuição empírica em relação ao que a distingue especificamente de outras sensações, pode, entretanto, ser intensivamente distinta, numa experiência possível em geral, de qualquer outra da mesma espécie; é justamente isto que possibilita a aplicação da matemática à natureza, no que diz respeito à intuição sensível, pela qual nos é dada e determinada.

Mas o leitor deve estar atento sobretudo ao modo de demonstração dos princípios que surgem sob o nome de analogias da experiência. Pois estes não se referem, assim como os princípios da aplicação da matemática, à ciência da natureza em geral, ao produto da intuição, mas à conexão de sua existência numa experiência, esta não pode ser outra coisa que a determinação da existência no tempo segundo leis necessárias, sob as quais só é objetivamente válida, e, por conseguinte, experiência: a demonstração não se refere à unidade sintética na conexão *das coisas* em si mesmas, mas *das percepções*, e destas não no que diz respeito a seu conteúdo, mas à determinação do tempo e de sua relação da existência nele, segundo leis universais. Estas leis universais contêm, portanto, a necessidade da determinação da existência no tempo em geral (conseqüentemente, segundo uma regra do entendimento *a priori*), se a determinação empírica do tempo relativo deve ser válida e, por conseguinte, experiência. Mais não posso acrescentar aqui nos *Prolegômenos*, a não ser recomendar ao leitor, há muito acostumado a considerar a experiência como mera composição empírica de percepções e nunca pensa que ela vai muito além do que estas alcançam, conferindo aos juízos empíricos validade universal e, necessita para isso de uma unidade de entendimento puro, que a precede *a priori:* atentar para esta diferença entre a experiência e um simples agregado de percepções e que, a partir deste ponto de vista, julgue a maneira de demonstrar.

§ 27

É este o lugar de se minar pela base a dúvida de Hume. Ele afirmava com razão: não vemos de maneira alguma, pelo entendimento, a possibilidade da causalidade, isto é, da relação da existência de uma coisa com a existência de uma outra qualquer, posta necessariamente pela primeira. Eu ainda acrescento que não vemos melhor o conceito de subsistência, isto é, da necessidade de a existência das coisas se fundar num sujeito, que por sua vez não pode ser o predicado de uma outra coisa qualquer, que nem sequer podemos formar um conceito da possibilidade de uma tal coisa (embora possamos mostrar exemplos de seu uso na experiência); esta incompreensibilidade estende-se também à comunidade das coisas, pois não se compreende de modo algum como se possa tirar do estado de uma coisa uma conseqüência sobre o estado de outras coisas além dela e reciprocamente, nem como as substâncias, cada uma dotada de existência própria e particular, devam depender necessariamente umas das outras. Contudo, estou bem longe de considerar estes conceitos como meramente derivados de experiên-

cia, e a necessidade, representada neles, como ilusão e simples aparência resultante de longo hábito; muito mais, mostrei suficientemente que eles e os princípios dos mesmos são estabelecidos *a priori* anteriormente a toda experiência e possuem exatidão objetiva acima de qualquer dúvida, se bem que apenas no que diz respeito à experiência.

§ 28

Embora não tenha o mínimo conceito de uma tal conexão das coisas em si mesmas, de como elas existem como substância, ou de como agem como causa, ou como podem estar em comunidade com outras (como partes de um todo real), posso pensar menos ainda semelhantes propriedades nos fenômenos como fenômenos (pois aqueles conceitos não contêm nada do que está nos fenômenos, mas apenas o que o entendimento deve pensar), possuímos, entretanto, tal conceito de uma conexão desta espécie de representações em nosso entendimento e justamente no julgar em geral, a saber: as representações pertencem a uma classe de juízos, como sujeito em relação a predicados, a outra como causa em relação a um efeito e uma terceira, como partes que constituem todo um conhecimento possível. Além disso, conhecemos *a priori:* sem considerar a representação de um objeto como determinada em relação a um ou outro destes momentos, não poderíamos obter nenhum conhecimento válido do objeto e, se nos ocupássemos como objeto em si mesmo, não haveria um único indício possível, pelo qual pudesse conhecer, que fosse determinado em relação a um ou outro dos momentos pensados, isto é, que pertencesse ao conceito de substância, ou ao de causa, ou (em relação com outras substâncias) ao conceito de comunidade; pois, da possibilidade de uma tal conexão da existência não tenho conceito algum. Mas a questão não é como as coisas em si são determinadas, mas como o é o conhecimento de experiência das coisas em relação a momentos pensados de juízos em geral, isto é, de que maneira coisas, como objetos da experiência, podem e devem ser subsumidas sob aquele conceito de entendimento. Então fica claro que compreendo inteiramente não só a possibilidade, mas também a necessidade de subsumir todos os fenômenos sob estes conceitos, ou seja, utilizá-los como princípios da possibilidade da experiência.

§ 29

Para pôr à prova o conceito problemático de Hume (esta sua *crux metaphysicorum),* ou seja, o conceito de causa, é-me dada primeiramente *a priori,* pela lógica, a forma de um juízo condicionado em geral, a saber, um conhecimento dado utilizável como fundamento e um outro como conseqüência. Mas é possível que seja encontrada na percepção uma regra da relação, que afirme: um determinado fenômeno segue regularmente outro (embora não inversamente), e este é um caso para me servir do juízo hipotético e dizer, por exemplo: se um corpo fica exposto ao sol por tempo suficiente, torna-se quente. Aqui não há ainda, na verdade, uma

necessidade de conexão e nem, por conseguinte, o conceito de causa. Mas continuo e digo: se a proposição anterior, que é apenas uma conexão subjetiva de percepções, deve ser uma proposição de experiência, deve ser considerada necessária e válida universalmente. Tal proposição seria, pois: o sol é, através de sua luz, a causa do calor. A regra empírica anterior é agora considerada lei, e assim não só válida para fenômenos, mas para fenômenos que visam a uma experiência possível, a qual necessita de regras universais e necessariamente válidas. Compreendo, portanto, muito bem o conceito de causa como um conceito pertencendo necessariamente à simples forma da experiência e sua possibilidade como uma união sintética das percepções numa consciência em geral; não compreendo, porém, de maneira alguma, a possibilidade de uma coisa em geral como uma causa, e isto porque o conceito de causa designa uma condição inerente não às coisas, mas à experiência, a saber, que esta só pode ser um conhecimento objetivamente válido dos fenômenos e de sua sucessão no tempo na medida em que o antecedente pode ser ligado ao conseqüente, segundo regras dos juízos hipotéticos.

§ 30

Eis por que os conceitos de entendimento puro não têm nenhuma significação, quando se afastam dos objetos da experiência e querem ser relacionados apenas coisas em si mesmas *(noúmena)*. Servem, de algum modo, apenas para soletrar fenômenos, a fim de que possam ser lidos como experiência; os princípios que brotam de sua relação com o mundo sensível servem apenas ao nosso entendimento para o uso da experiência; além disso, são ligações arbitrárias sem realidade objetiva, cuja possibilidade não se pode conhecer *a priori*, nem comprovar, ou tornar inteligível sua relação com objetos por nenhum exemplo, isto porque todos os exemplos só podem ser tirados de uma experiência qualquer e, por conseguinte, também os objetos destes conceitos não podem ser encontrados, a não ser numa experiência possível.

Esta solução completa do problema de Hume, apesar de contrária à pressuposição de seu autor, salva, pois, aos conceitos do entendimento puro sua origem *a priori* e às leis universais da natureza sua validade como leis do entendimento de tal maneira que limita seu uso na experiência, porque sua possibilidade só tem fundamento na relação do entendimento com a experiência; não no sentido que elas derivam da experiência, mas que a experiência deriva delas, uma maneira bem diversa de conexão, da qual Hume nunca suspeitou.

Daqui sai o resultado de todas as pesquisas precedentes: "Todos os princípios *a priori* nada mais são que princípios de experiência possível" e não podem ser nunca relacionados com coisas em si mesmas, mas somente com fenômenos como objetos da experiência. Por isso, tanto a matemática pura como a ciência pura da natureza nunca podem ir além dos meros fenômenos e representam apenas aquilo que torna possível uma experiência em geral ou o que, sendo derivado destes princípios, deve poder ser representado, em todo o tempo, em qualquer experiência possível.

§ 31

Temos, enfim, algo de determinado em que nos apoiar em todas as tentativas metafísicas, que até agora, suficientemente audazes, mas sempre cegas, foram além de tudo sem distinção. Pensadores dogmáticos nunca se convenceram de que o objetivo de seus esforços devia circunscrever-se em tão estreitos confins; nem mesmo aqueles que, fiando-se em sua razão pretensamente sadia, partindo de conceitos e princípios da razão pura, legítimos e naturais, mas de uso apenas de experiência, pretendiam chegar a conclusões das quais não conheciam nenhum limite determinado, nem podiam conhecer, por nunca haverem pensado ou ousado pensar sobre a natureza e mesmo a possibilidade de tal entendimento puro.

Algum naturalista da razão pura (sob este nome entendo aquele que se atreve a decidir, sem nenhuma ciência, sobre as coisas da metafísica) poderia muito bem opor que tudo que foi exposto aqui com tanto aparato ou, se o agrada mais, com prolixa e pedante solenidade, já desde há muito não só presumiu, através de seu espírito adivinhatório, como soube e viu: "que na verdade, com toda nossa razão, nunca podemos ir além do campo da experiência". Todavia, se ele, simplesmente, é pouco a pouco interrogado a respeito de seus princípios da razão, deve confessar que entre eles estão muitos que não tirou da experiência, que, portanto, são independentes desta e válidos *a priori*, como e com quais motivos quer ele impor limites ao dogmático e a si mesmo, pretendendo servir-se destes conceitos e princípios para além de toda experiência possível, justamente por serem conhecidos independentemente desta. E mesmo ele, este adepto da razão sadia, não obstante sua pretensa sabedoria adquirida a preço baixo, não está seguro de não se desviar dos objetos da experiência, para cair no campo das quimeras. Também aí se encontra, de ordinário, suficientemente envolvido, embora por sua linguagem popular, pois considera tudo meras verossimilhanças, conjecturas racionais ou analogias, dá certo colorido a suas pretensões infundadas.

§ 32

Desde os tempos mais remotos da filosofia, os pesquisadores da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenômenos *(phaenómena)*, que constituem o mundo sensível, seres inteligíveis *(noúmena)*, que deveriam constituir o mundo inteligível, e, como confundiam fenômeno com aparência (coisa desculpável numa época ainda inculta), atribuíram realidade apenas aos seres inteligíveis.

De fato, quando consideramos os objetos dos sentidos — como é justo — simples fenômenos, então admitimos, ao mesmo tempo, que uma coisa em si mesma lhes serve de fundamento, apesar de não a conhecermos como é constituída em si mesma, mas apenas seu fenômeno, isto é, a maneira como nossos sentidos são afetados por este algo desconhecido. O entendimento, portanto, justamente por admitir fenômenos, aceita também a existência das coisas em si

mesmas, donde podemos afirmar que a representação de tais seres, que servem de fundamento aos fenômenos, e, por conseguinte, a representação de simples seres inteligíveis, não só é admissível como inevitável.

Nossa dedução crítica não exclui de maneira alguma tais coisas *(noúmena)*, mas só limita os princípios da estética, de modo a não se estenderem a todas as coisas, o que transformaria tudo em meros fenômenos, mas a serem válidos somente como objetos de uma experiência possível. Através disso admitem-se seres inteligíveis, somente com a limitação desta regra, que não admite exceção: que não sabemos, nem podemos saber, nada de determinado destes seres inteligíveis puros, porque nossos conceitos de entendimento puro, bem como nossas intuições puras, referem-se apenas a objetos de uma experiência possível, portanto, a meros seres sensíveis e, tão logo nos desviemos deles, tais conceitos deixam de ter a mínima significação.

§ 33

Há, na verdade, algo de capcioso com nossos conceitos de entendimento puro, com respeito à atração que exercem para um uso transcendente; assim denomino aquele que vai além de toda experiência possível. Não apenas enquanto nossos conceitos de substância, de força, de ação, de realidade, etc., são totalmente independentes da experiência e, por não conterem nenhum fenômeno dos sentidos, pois parecem na verdade referir-se a coisas em si mesmas *(noúmena)*, mas, o que ainda corrobora esta suposição, encerram em si uma necessidade da determinação, à qual a experiência nunca consegue igualar-se. O conceito de causa contém uma regra segundo a qual a um estado se segue necessariamente um outro; mas a experiência só pode nos mostrar que muitas vezes, ou mais comumente, a um estado das coisas sucede outro, e não pode, portanto, gerar nem universalidade rigorosa, nem necessidade, etc.

Donde parecem ter os conceitos do entendimento muito mais significado e conteúdo do que poderia exaurir o simples uso da experiência de todas as suas determinações, e assim constrói o entendimento para si, imperceptivelmente, ao lado do edifício da experiência, um anexo muito mais vasto, que é preenchido apenas com seres pensantes, sem ao menos reparar que, com seus conceitos aliás legítimos, foi além dos limites de seu uso.

§ 34

Eram necessárias, portanto, duas investigações importantes, até mesmo indispensáveis, embora sumamente áridas, empreendidas na *Crítica*, p. 137, etc., e 235, etc. Pelas primeiras ficou provado que os sentidos não fornecem os conceitos de entendimento puro em concreto, mas apenas o esquema para o uso dos mesmos, e que o objeto a ele conforme só se encontra na experiência (como produto do entendimento tirado dos materiais da sensibilidade). Na segunda investigação *(Crítica*, p. 235), mostra-se: não obstante a independência de nossos con-

ceitos de entendimento puro e princípios de experiência e mesmo o âmbito aparentemente maior de seu uso, todavia, por meio desta nada pode ser pensado fora do campo da experiência, porque nada podem fazer a não ser determinar apenas a forma lógica do juízo em relação a intuições dadas: mas, como não há intuição além do campo da sensibilidade, falta a estes conceitos puros toda e qualquer significação, pois não podem ser representados de maneira nenhuma em concreto, conseqüentemente, todos os *noúmena* bem como o conjunto dos mesmos, de um mundo inteligível,[16] nada mais são que representações de um problema, cujo objeto é possível em si, mas cuja solução, de acordo com a natureza de nosso entendimento, é totalmente impossível, visto não ser nosso entendimento um poder da intuição, mas apenas a conexão de intuições dadas numa experiência e que com isto ela deve conter todos os objetos correspondentes aos nossos conceitos, ao passo que fora dela todos os conceitos são destituídos de significação, já que nenhuma intuição pode lhes servir de fundamento.

§ 35

Talvez possa ser perdoado à imaginação o fato de ela, por vezes, divagar, isto é, não se manter cautelosamente dentro dos limites da experiência, pois ao menos ela é animada e fortificada por este impulso livre, e tornar-se-á cada vez mais fácil moderar sua ousadia, do que ajudá-la em sua indolência. Mas que o entendimento, que deve *pensar*, ao invés disso *divague*, isto não se lhe pode perdoar nunca; pois nele está toda a ajuda que pode impor limites às divagações da imaginação, onde se fizer necessário.

Ele começa aqui de maneira muito inocente e correta. Em primeiro lugar, põe a limpo os conhecimentos elementares que estão nele antes de toda experiência, mas que todavia devem ter sempre sua aplicação na experiência. Pouco a pouco deixa de lado estes limites, e o que deveria impedi-lo disto, já que o entendimento tomou livremente, de si mesmo, seus princípios? E então aplica-se a forças novamente pensadas na natureza, logo depois a seres estranhos à natureza, com uma palavra, ao mundo, para a construção do qual não nos podem faltar os materiais, porque uma imaginação fecunda os traz com abundância e, apesar de não confirmados pela experiência, tampouco são desmentidos por ela. Esta também é a causa pela qual jovens pensadores gostam tanto da metafísica em sua genuína forma dogmática e lhe sacrificam muitas vezes seu tempo e talento, aplicáveis a outro objeto.

De nada serve, porém, querer reprimir estas tentativas da razão pura através de quaisquer advertências a respeito da dificuldade da solução de problemas tão

[16] E não (como habitualmente se diz) *mundo intelectual*. Pois *intelectuais* são os *conhecimentos* pelo entendimento e estes também se referem a nosso mundo dos sentidos; *inteligíveis* denominam-se os *objetos*, enquanto podem ser representados *apenas pelo entendimento* e aos quais não se pode referir nenhuma de nossas intuições sensíveis. Mas, como a cada objeto deve corresponder uma intuição possível, deveríamos conceber um entendimento que intuísse as coisas imediatamente; de um tal entendimento não temos, porém, o mínimo conceito, nem, por conseguinte, dos entes do entendimento a que deve referir-se. (N. do A.)

obscuros, com lamentações sobre os limites de nossa razão e reduzindo as afirmações a simples suposições. Pois, enquanto não for claramente estabelecida a *impossibilidade* das mesmas e o *autoconhecimento* da razão não se tornar ciência, na qual o âmbito de seu uso fecundo não for distinguido do nulo, por assim dizer, com certeza geométrica, nunca cessarão completamente estas tentativas inúteis. Como é possível a própria natureza?

§ 36

Esta questão, que é o ponto mais alto que a filosofia transcendental pode alcançar, e para o qual também deve ser conduzida como a seu limite e perfeição, contém, na verdade, duas questões.

Em primeiro lugar: como é possível em geral a natureza em sentido *material*, ou seja, segundo a intuição como complexo dos fenômenos, e como são possíveis em geral o espaço, o tempo e aquilo que os preenche, ou seja, o objeto da sensação? A resposta é: pela condição de nossa sensibilidade, segundo a qual ela é impressionada, de modo peculiar, por objetos que lhes são em si mesmos desconhecidos e inteiramente distintos daqueles fenômenos. Esta resposta é dada no próprio livro, na estética transcendental, porém aqui, nos *Prolegômenos*, pela solução da primeira questão principal.

Em segundo lugar: como é possível a natureza em sentido formal, como complexo das regras, sob as quais devem estar todos os fenômenos, se devem ser pensados como conectados numa experiência? A resposta não pode ser outra do que: ela só é possível pela condição de nosso entendimento, em virtude da qual todas as representações da sensibilidade devem ser relacionadas necessariamente em uma consciência, o que possibilita primeiramente a forma peculiar de nosso pensar, a saber, por regras, e, por ela, a experiência, que é absolutamente distinta do conhecimento dos objetos em si mesmos. Esta resposta é dada no próprio livro, na lógica transcendental, porém aqui, nos *Prolegômenos*, no decorrer da solução da segunda questão principal.

Mas como seja possível esta propriedade peculiar de nossa própria sensibilidade ou de nosso entendimento e da necessária apercepção que serve de fundamento a este e a todo o pensar, não pode ser resolvido nem respondido ulteriormente, porque são, por sua vez, sempre necessárias para toda a resposta e para todo o pensar dos objetos.

São muitas as leis da natureza que podemos saber apenas por meio da experiência, mas a regularidade na conexão dos fenômenos, isto é, a natureza em geral, só podemos conhecer pela experiência, porque a própria natureza precisa de tais leis, que servem de fundamento *a priori* para sua possibilidade.

A possibilidade da experiência em geral é ao mesmo tempo a lei geral da natureza, e os princípios da primeira são mesmo as leis da segunda. Pois não conhecemos a natureza a não ser como complexo dos fenômenos, isto é, das representações em nós, por isso não podemos retirar a lei de suas conexões de nenhum outro lugar a não ser dos princípios das conexões dos mesmos em nós, isto

é, das condições da ligação necessária numa consciência, que torna possível a experiência.

Mesmo a proposição fundamental que foi desenvolvida em toda esta seção, a saber, que as leis gerais da natureza podem ser conhecidas *a priori*, conduz por si à proposição: que a legislação suprema da natureza deve estar em nós mesmos, isto é, em nosso entendimento, e que não devemos buscar as leis gerais da natureza na própria natureza por meio da experiência, mas, ao contrário, devemos derivar a natureza, em sua regularidade universal, unicamente das condições de possibilidade da experiência inerentes à nossa sensibilidade e ao nosso entendimento; pois, como seria possível conhecer de outro modo, *a priori*, as leis, já que elas não são regras do conhecimento analítico, mas verdadeiras extensões sintéticas destes? Uma tal concordância necessária dos princípios de uma experiência possível com as leis da possibilidade da natureza só pode acontecer a partir de duas causas: ou são estas leis derivadas da natureza por meio da experiência, ou, ao contrário, a natureza é derivada das leis da possibilidade da experiência em geral e forma uma só coisa com a simples regularidade universal da última. A primeira alternativa se contradiz, pois as leis universais da natureza podem e devem ser conhecidas *a priori* (isto é, independentemente de toda experiência) e servir de fundamento a todo uso empírico do entendimento.[17]

Devemos, porém, distinguir leis da natureza, que pressupõem sempre percepções especiais, de leis puras ou universais da natureza, que, sem que se fundem sobre percepções especiais, contêm apenas as condições de sua ligação necessária na experiência e, com referência às últimas, natureza e experiência *possível* são uma só coisa e como nesta a conformidade com as leis se baseia na conexão necessária dos fenômenos numa experiência (sem a qual não podemos absolutamente conhecer nenhum objeto do mundo sensível), conseqüentemente, nas leis originárias do entendimento, pode, à primeira vista, parecer estranho, mas nem por isso é menos certo, se afirmo, levando em consideração estas últimas: *o entendimento não cria suas leis* (a priori) *a partir da natureza, mas as prescreve à mesma.*

§ 37

Vamos agora explicar esta proposição, ousada na aparência, através de um exemplo que deve mostrar: que as leis descobertas por nós nos objetos da intuição sensível, principalmente quando reconhecidas como necessárias, já são consideradas por nós mesmos como tais, impostas pelo entendimento, embora sejam em tudo semelhantes às leis da natureza que atribuímos à experiência.

[17] Somente Crusius sabia um meio-termo: a saber, que um espírito, que não pode errar nem enganar, implantou em nós, originariamente, esta lei da natureza. Somente, uma vez que também princípios errôneos se introduzem freqüentemente, do que o sistema deste homem nos oferece não poucos exemplos, o uso de tal princípio, à falta de critérios seguros para distinguir a origem verdadeira da falsa, é muito precário, pois nunca se pode saber seguramente o que nos possa ter inspirado o espírito da verdade ou o pai da mentira. (N. do A.)

§ 38

Quando se examinam as propriedades do círculo, pelas quais esta figura reúne em si, numa regra universal, tantas determinações arbitrárias do espaço, não se pode deixar de atribuir uma natureza a esta figura geométrica. Assim, duas linhas que cortem ao mesmo tempo a si mesmas e ao círculo, seja qual for o sentido em que forem traçadas, dividem-se sempre regularmente: que o retângulo construído com os segmentos de uma das linhas é igual ao construído com os da outra. Então pergunto: "esta lei está no círculo ou no entendimento", contém esta figura, independentemente do entendimento, o fundamento desta lei em si, ou é o entendimento que, tendo construído a figura segundo seus conceitos (a saber, da igualdade dos raios), introduz nela ao mesmo tempo a lei das cordas que se cortam mutuamente em proporção geométrica? Ao se pesquisar as provas desta lei, é fácil verificar que ela somente pode ser derivada da condição que o entendimento coloca como fundamento para a construção desta figura, a saber, a igualdade dos raios. Alarguemos agora este conceito, para seguir a unidade das múltiplas propriedades das figuras geométricas sob leis comuns, e examinemos o círculo como uma secção cônica, que está com outras secções cônicas sob as mesmas condições fundamentais da construção; assim encontramos que todas as cordas que se cortam no interior das últimas, da elipse, da parábola e da hipérbole, fazem-no sempre de maneira que os retângulos formados de seus segmentos, embora não sejam iguais, estejam sempre nas mesmas relações entre si. Indo mais longe, a saber, até as doutrinas fundamentais da astronomia física, apresenta-se-nos aí uma lei física estendida a toda a natureza material, a lei da atração recíproca, cuja regra é que a atração diminui na razão inversa do quadrado das distâncias a partir de cada centro de atração, como as superfícies esféricas em que esta força se difunde aumentam, o que parece estar necessariamente na natureza das próprias coisas e por isso é apresentada como cognoscível *a priori*. Por simples que sejam as fontes desta lei, pois se fundam apenas na relação das superfícies esféricas de diferentes raios, a conseqüência que daí resulta, em relação à multiplicidade de sua harmonia e regularidade, é que não só todas as órbitas possíveis dos corpos celestes provêm das secções cônicas, mas também que tal relação entre as mesmas, que nenhuma lei da atração pode ser concebida como aplicável a um sistema cósmico a não ser a da relação inversa do quadrado das distâncias.

Temos aqui, portanto, natureza que se funda em leis, que o entendimento conhece *a priori*, principalmente dos princípios universais da determinação do espaço. Agora pergunto: estão estas leis da natureza no espaço, e o entendimento as aprende procurando descobrir o sentido profundo que aquele contém, ou elas estão no entendimento e na maneira como este determina o espaço segundo as condições da unidade sintética, para onde convergem todos os seus conceitos? O espaço é algo tão uniforme e tão indeterminado no que diz respeito a todas as propriedades especiais que não se vai procurar nele, certamente, nenhum tesouro de leis naturais. Pelo contrário, o que determina o espaço em figura de círculo, em

figura de cone e de esfera, é o entendimento, enquanto contém o fundamento da unidade de construção das mesmas figuras. A mera forma universal da intuição, que se chama espaço, é, pois, com razão o substrato de todos os objetos particulares de intuições determináveis, e nele está, portanto, a condição da possibilidade e multiplicidade das últimas; mas a unidade dos objetos é finalmente determinada pelo entendimento, e isto segundo condições inerentes à sua própria natureza; assim, é o entendimento a origem da ordem universal da natureza ao abarcar todos os fenômenos em suas próprias leis e, deste modo, constitui primeiramente a experiência (segundo sua forma) *a priori*, mercê da qual tudo quanto deve ser conhecido pela experiência deve ser submetido necessariamente a suas leis. Pois não temos de nos ocupar com a natureza *das coisas em si mesmas*, isto é, independente das condições tanto de nossa sensibilidade como do entendimento, mas com a natureza como um objeto de uma experiência possível, então compreende-se como o entendimento, no mesmo momento em que torna possível a experiência, faça ao mesmo tempo que o mundo sensível ou não seja nenhum objeto da experiência, ou seja, uma natureza.

§ 39. *Apêndice à ciência pura da natureza*
Do sistema das categorias

Nada pode ser mais desejável a um filósofo do que, ao se encontrar diante da multiplicidade de conceitos ou de princípios que anteriormente, no uso que deles fazia em concreto, se lhe apresentava uma pluralidade esparsa, poder derivá-los de um princípio *a priori* e, desta maneira, uni-los todos num conhecimento. Antes acreditava que o que lhe restava depois de uma certa abstração e que parecia constituir, depois de uma comparação recíproca, uma certa categoria de conhecimentos fosse completamente reunido, mas isto era apenas um *agregado*; agora ele sabe que esta categoria de conhecimento é constituída por um determinado número, nem mais, nem menos, e viu a necessidade de sua divisão, o que é uma compreensão, tendo, portanto, somente agora um *sistema*.

Tirar do conhecimento comum os conceitos que não se fundam em nenhuma experiência particular, e que, no entanto, aparecem em todo conhecimento de experiência, do qual constituem ao mesmo tempo a simples forma da conexão, não pressupõe maior reflexão ou compreensão do que tirar de uma língua as regras do uso real das palavras em geral, e, assim, reunir os elementos de uma gramática (na verdade, ambas as operações estão muito intimamente ligadas), sem poder, entretanto, indicar o motivo por que uma língua tem justamente esta e nenhuma outra constituição formal, menos ainda, por que se podem encontrar tantas determinações formais da mesma em geral, nem mais, nem menos.

Aristóteles reuniu dez destes conceitos elementares puros sob o nome de categorias.[18] A estas, também denominadas predicamentos, sentiu depois a necessidade de acrescentar outros cinco *post*-predicamentos,[19] que em parte já

[18] *1. Substantia. 2. Qualitas. 3. Quantitas. 4. Relatio. 5. Actio. 6. Passio. 7. Quando. 8. Ubi. 9. Situs. 10. Habitus.* (N. do A.)

[19] *Oppsitum, Prius, Simul, Motus, Habere.* (N. do A.)

estão naqueles (como *prius, simul, motus);* esta rapsódia podia valer antes como um aceno aos futuros pesquisadores do que como uma idéia desenvolvida sistematicamente e receber aplausos; mas, com o maior esclarecimento alcançado pela filosofia, foi rejeitada como de todo inútil.

Numa investigação dos elementos puros (que nada contêm de empírico) do conhecimento humano, logrei primeiramente, depois de longa reflexão, distinguir e separar com certeza os conceitos elementares puros da sensibilidade (espaço e tempo) dos do entendimento. Com isto foram excluídas daquele registro a sétima, a oitava e a nona categorias. As restantes de nada me poderiam valer, por não haver nenhum princípio segundo o qual o entendimento pudesse ser medido exaustivamente e determinadas completamente todas as suas funções, donde derivam seus conceitos puros.

Mas, para encontrar tal princípio, procurei ver se não havia uma operação do entendimento que contivesse todas as outras e que se distinguisse apenas por diferentes modificações ou momentos, para colocar a multiplicidade das representações sob a unidade do pensar em geral, e então encontrei que esta operação do entendimento consiste no julgar. Diante de mim já havia um trabalho pronto, se bem que não livre de falhas, dos lógicos, com o qual fiquei em condições de apresentar uma tábua completa das funções do entendimento puro, que eram, entretanto, indeterminadas com relação a todo objeto. Finalmente, referi estas funções a objetos em geral, ou mais ainda, à condição para determinar juízos como objetivamente válidos, resultando daí conceitos de entendimento puro, com o que não podia duvidar que eles e somente eles, nem mais, nem menos, podem constituir todo o nosso conhecimento das coisas a partir do simples entendimento. Denominei-os, como é justo, pelo seu velho nome de *categorias:* permiti-me acrescentar-lhes, sob o nome de *predicáveis,* o sistema completo dos conceitos que deles podem ser derivados, seja por conexão entre eles, seja com a forma pura dos fenômenos (espaço e tempo) ou com a matéria, enquanto não determinada empiricamente (objeto da sensação em geral), já que devia surgir um sistema da filosofia transcendental, fim para o qual eu agora só tinha a ver com a própria *Crítica da Razão Pura.*

O essencial neste sistema de categorias, pelo qual se distingue daquela velha rapsódia, que continuava sem nenhum princípio, e o motivo pelo qual deve ser acrescentado à filosofia consistem no seguinte: por meio destas categorias, puderam ser determinados com exatidão o verdadeiro significado dos conceitos de entendimento puro e a condição de seu uso. Pois aí verificou-se que elas, por si, nada mais são que funções lógicas, como tais não constituem o mínimo conceito de um objeto em si mesmo, mas precisam da intuição sensível como fundamento, servindo, então, apenas para determinar juízos empíricos, que em relação a todas as outras funções de juízo são indeterminadas e indiferentes, tornando-os, assim, universalmente válidos e possíveis por meio de seus *juízos de experiência* em geral.

Nem o primeiro inventor das categorias, nem ninguém depois dele imaginou algo a respeito de uma tal compreensão da natureza das categorias, que as limi-

tasse ao simples uso da experiência; mas, sem esta compreensão (que depende total e exatamente da derivação ou dedução das mesmas), são completamente inúteis e um pobre registro de nomes, sem explicação e regra para seu uso. Se algo semelhante tivesse vindo à mente dos antigos, sem dúvida todo o estudo do conhecimento da razão pura que, sob o nome de metafísica, arruinou algumas sólidas cabeças durante muitos séculos, teria chegado até nós numa forma bem diferente e teria esclarecido o entendimento do homem, ao invés de, como aconteceu realmente, esgotá-lo em obscuras e vãs sutilezas e torná-lo inútil para a verdadeira ciência.

Este sistema das categorias torna, por sua vez, sistemático todo o manejo de cada objeto da própria razão pura e dá uma indicação exata ou fio orientador, como e por que pontos da investigação deve ser conduzida cada observação metafísica, se ela deve tornar-se completa: pois esgota todos os momentos do entendimento, sob os quais deve ser colocado qualquer outro conceito. Assim surgiu também a tábua dos princípios, de cuja integridade só se pode estar seguro pelo sistema das categorias, e mesmo na divisão dos conceitos, que deve ir além do uso fisiológico do entendimento *(Crítica,* pp. 344 e 415), é sempre o mesmo fio orientador que, devendo passar pelos mesmos pontos fixos, determinados *a priori* no entendimento humano, forma sempre um círculo fechado que não dá lugar a nenhuma dúvida de que o objeto de um conceito de entendimento puro ou de razão pura, ao ser examinado filosoficamente e segundo princípios, possa ser desta maneira totalmente conhecido. Não podia deixar de fazer uso desta direção com relação a uma das divisões ontológicas abstratas, a saber, à distinção múltipla dos conceitos de *algo* e de *nada,* e daí construir uma tábua regular e necessária *(Crítica,* p. 292).[20]

Este mesmo sistema mostra sua não assaz apreciável utilidade, como todo verdadeiro sistema fundado num princípio universal, e também exclui todos os conceitos estranhos que se pudessem insinuar entre os conceitos de entendimento puro, e determina a cada conhecimento seu lugar. Tais conceitos, que também coloquei, pelo fio orientador das categorias, numa tábua e aos quais denominei *conceitos de reflexão,* mesclam-se na ontologia, sem permissão nem pretensões legítimas, com os conceitos de entendimento puro, embora estes sejam conceitos da conexão e com isto do próprio objeto, aqueles, porém, apenas da simples

[20] Diante de uma tábua das categorias, é possível fazer-se toda sorte de considerações interessantes, tais como: 1) que a terceira resulta da combinação da primeira e da segunda num conceito; 2) que nas de grandeza e qualidade só há um progresso da unidade à totalidade, ou de algo a nada (para este fim, as categorias de qualidade devem estar da seguinte maneira: realidade, limitação, negação total), sem correlata, ou *oposita,* mas as categorias de relação e modalidade, ao contrário, as comportam; 3) que, assim como na *lógica* os juízos categóricos servem de fundamento a todos os outros, assim a categoria de substância é o fundamento de todos os conceitos de coisas reais; 4) que, como a modalidade no juízo não é um predicado particular, assim tampouco os conceitos modais acrescentam qualquer determinação às coisas, etc. Tais considerações têm grande utilidade. Se, além disso, enumeramos todos os *predicáveis,* que se podem tirar mais ou menos completamente de cada boa ontologia (por exemplo, a de Baumgarten) e os ordenarmos por classes entre as categorias, sem deixarmos de acrescentar um desmembramento tão completo quanto possível de todos estes conceitos, surgirá daí uma parte simplesmente analítica, que não contém nenhuma proposição sintética, e que poderia anteceder a segunda parte (a sintética); isto não só seria proveitoso, não apenas por sua determinação e inteireza, mas pelo que nela houvesse de sistemático, conteria ainda uma certa beleza. (N. do A.)

comparação de conceitos já dados, tendo assim uma outra natureza e um outro uso; com minha divisão sistemática *(Crítica,* p. 260), ficam libertos daquela confusão. Mais clara ainda se torna a utilidade daquela tábua distinta das categorias quando, como acontecerá agora, separamos a tábua dos conceitos transcendentais da razão, que são de natureza e origem bem diversas daqueles conceitos do entendimento (e por isso deve ter outra forma), daqueles cuja separação tão necessária nunca aconteceu em nenhum sistema da metafísica, onde aquelas idéias da razão mesclam-se sem distinção com os conceitos do entendimento, como se pertencessem, como irmãos, a uma mesma família, numa confusão impossível de ser evitada, por falta de um sistema de categorias particular.

Terceira parte da questão transcendental principal

Como é possível a metafísica em geral?

§ 40

A matemática pura e a ciência pura da natureza, *para sua própria segurança* e certeza, não teriam tido necessidade de tal dedução, como a que estabelecemos até agora para cada uma delas; pois a primeira apóia-se em sua própria evidência; a segunda, porém, apesar de ter surgido das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante, não podendo de maneira alguma rejeitar este último testemunho, porque não pode nunca com toda a sua certeza, enquanto filosofia, igualar-se à matemática. Ambas as ciências necessitam da mencionada investigação não para si, mas para outra ciência, a saber, para a metafísica.

A metafísica tem a ver não só com os conceitos da natureza, que encontram sempre sua aplicação na experiência, mas também com conceitos de entendimento puro, que nunca são fornecidos em qualquer experiência possível, por conseguinte, com conceitos, cuja realidade objetiva (que não sejam simples quimeras), e com afirmações, cuja verdade ou falsidade não pode ser comprovada nem descoberta por nenhuma experiência, e esta parte da metafísica é justamente aquela que constitui o fim essencial da mesma, para o que todo o resto é apenas meio, e assim precisa esta ciência de tal dedução *por si mesma*. A terceira questão a que nos propomos refere-se, portanto, ao mesmo tempo ao cerne e à particularidade da metafísica, a saber, à ocupação da razão somente consigo mesma e, ao meditar sobre seus conceitos, extrai imediatamente desta meditação pretensos conhecimentos com objetos, sem requerer para tanto a intervenção da experiência, ou poder chegar até lá por meio da mesma.[21]

Sem a solução desta questão a razão nunca terá feito suficientemente por si mesma. O uso da experiência, ao qual a razão limita o entendimento puro, não preenche inteiramente sua própria determinação. Cada experiência em particular é apenas uma parte de todo seu setor, mas mesmo *a totalidade absoluta de toda experiência possível* não é experiência e, no entanto, um problema necessário para a razão, para cuja simples representação necessita de conceitos completa-

[21] Se se pode afirmar que uma ciência é *real* pelo menos na idéia de todos os homens, desde que se estabeleça que as tarefas que a ela conduzem são postas a cada um pela natureza da razão humana, daí serem inevitáveis tantas tentativas, apesar de falhas, dever-se-á então dizer: a metafísica é subjetivamente (e de maneira necessária) real, e então perguntamos, com razão, como é ela possível (objetivamente). (N. do A.)

mente diferentes daqueles conceitos do entendimento puro, cujo uso é apenas imanente, ou seja, refere-se à experiência na medida em que esta pode ser dada, ao passo que os conceitos da razão se referem à completude, isto é, à unidade coletiva de toda experiência possível, e com isso vão além de toda experiência dada e tornam-se *transcendentes*.

Assim como o entendimento necessitava das categorias para a experiência, assim contém a razão em si o fundamento das idéias, com isto quero significar conceitos necessários, cujo objeto não pode ser *dado*, porém, em nenhuma experiência. Estas últimas estão na natureza da razão, como as primeiras estão na natureza do entendimento e, se comportam em si uma ilusão, que facilmente pode levar ao caminho errado, essa ilusão é inevitável, embora seja perfeitamente possível evitar "que ela seduza".

Como toda a ilusão consiste em que o fundamento subjetivo do juízo seja considerado objetivo, assim será o autoconhecimento da razão pura, em seu uso transcendente (supra-sensível), o único preservativo contra as aberrações em que ela cai, quando interpreta mal sua determinação e refere ao objeto em si, de modo transcendente, o que só diz respeito ao seu próprio sujeito e à direção deste em todo uso imanente.

§ 41

A distinção entre as *idéias*, isto é, entre os conceitos da razão pura e as categorias ou conceitos de entendimento puro, como conhecimento de espécie, origem e uso inteiramente diversos, é uma parte tão importante para a fundamentação de uma ciência que deve conter o sistema de todos estes conhecimentos *a priori*, que, sem esta distinção, a metafísica é absolutamente impossível ou, no máximo, uma tentativa desordenada e imperfeita, sem conhecimento dos materiais com os quais nos ocupamos e da aptidão dos mesmos para serem aplicados desta ou daquela maneira, que se propõe apenas a construir um castelo de cartas. Se a *Crítica da Razão Pura* também tivesse conseguido apenas isto, ou seja, colocar esta distinção diante dos olhos, então teria contribuído mais para o esclarecimento de nosso conceito e para a direção da pesquisa no campo da metafísica do que todos os esforços inúteis até aqui envidados para resolver a tarefa transcendental da razão pura, sem jamais suspeitar que se encontravam num outro campo completamente diferente do do entendimento e que, por conseguinte, se enumeravam conceitos do entendimento e da razão como se fossem da mesma espécie.

§ 42

Todos os conhecimentos do entendimento puro têm em si que seus conceitos podem ser dados na experiência e seus princípios podem ser comprovados pela experiência; os conhecimentos da razão transcendente, ao contrário, não podem,

no que se refere às suas *idéias*, ser dados na experiência, nem suas *proposições* podem ser comprovadas ou contraditas pela experiência; daí que o erro, que neles pode insinuar-se, não pode ser descoberto por nada mais além da própria razão pura, o que é muito difícil, porque justamente esta razão torna-se naturalmente dialética por meio de suas idéias e esta inevitável ilusão não pode ser conservada dentro de limites por nenhum exame objetivo e dogmático da coisa, mas somente por um exame subjetivo, da própria razão, como fonte das idéias.

§ 43

Foi sempre minha maior preocupação na *Crítica* não só distinguir cuidadosamente as várias espécies de conhecimento, como também derivar de sua fonte comum os conceitos pertencentes a cada uma delas, a fim de, uma vez informado de onde originavam, poder informar com certeza não só seu uso, mas também ter a vantagem inestimável, e até agora insuspeita, de conhecer, segundo princípios, a completa enumeração, classificação e especificação dos conceitos *a priori*. Sem isto, é tudo simples rapsódia na metafísica e não se sabe nunca se aquilo que se possui é suficiente ou se e onde pode faltar algo. Naturalmente, só se pode ter esta vantagem na filosofia pura, que constitui, aliás, a essência da mesma.

Como encontrei a origem das categorias nas quatro funções lógicas de todos os juízos do entendimento, foi bem natural procurar a origem das idéias nas três funções do raciocínio; pois, uma vez dados tais conceitos da razão pura (idéias transcendentais), eles, a não ser que os tenhamos por inatos, não poderiam ser encontrados senão na mesma atividade da razão, que, no que concerne à simples forma, constitui o lógico dos raciocínios, mas, enquanto apresenta os juízos de entendimento como determinados em relação a uma ou outra forma *a priori*, constitui o conceito transcendental da razão pura.

A diferença formal dos raciocínios torna necessária a sua divisão em categóricos, hipotéticos e disjuntivos. Os conceitos da razão fundados nisso contêm, portanto, em primeiro lugar, a idéia do sujeito completo (substancial); em segundo lugar, a idéia da série completa das condições; em terceiro lugar, a determinação de todos os conceitos na idéia de uma completa totalidade do possível.[22] A primeira idéia era fisiológica, a segunda, cosmológica, a terceira, teológica, e, como todas as três dão lugar a uma dialética, cada uma, entretanto, à sua maneira, funda-se nisso a divisão de toda a dialética da razão pura em paralogismo, antinomia e finalmente ideal da mesma, por cuja derivação se fica completamente

[22] No juízo disjuntivo, consideramos como dividida toda a *possibilidade* no que se refere a um certo conceito. O princípio ontológico da determinação universal de uma coisa em geral (de todos os predicados contrários possíveis, um é acrescentado a cada coisa), o qual é também o princípio de todos os juízos disjuntivos, coloca como fundamento o complexo de toda a possibilidade, no qual a possibilidade de cada coisa em geral é considerada como mais determinada. Isto serve para uma pequena explicação da proposição acima: a atividade da razão nos raciocínios disjuntivos é, segundo a forma, idêntica àquela, pela qual estabelece a idéia de um complexo de toda a realidade, que contém em si o positivo de todos os predicados opostos uns aos outros. (N. do A.)

seguro de que todas as pretensões da razão pura são aqui inteiramente apresentadas, não podendo faltar nenhuma, porque o próprio poder da razão, donde elas tiram sua origem, é totalmente medido por este meio.

§ 44

Há ainda nesta observação algo em geral notável: as idéias da razão não oferecem utilidade alguma, como as categorias, para o uso do entendimento em relação à experiência, mas são totalmente dispensáveis, mais ainda, opõem-se às máximas do conhecimento racional da natureza e lhes são obstáculos, apesar de necessárias num outro sentido, que ainda deve ser determinado. Que a alma seja uma substância simples, ou não, pode ser-nos inteiramente indiferente para a explicação dos fenômenos da mesma; pois não podemos tornar, por nenhuma experiência possível, sensível, nem por conseguinte, inteligível, o conceito de um ser simples, pois assim ele é, com relação a toda compreensão desejada para a causa dos fenômenos, completamente vazio e não pode servir a nenhum princípio de esclarecimento para aquilo que nos é dado pela experiência interna ou externa. Tampouco nos servem as idéias cosmológicas do início do mundo ou de sua eternidade (a parte ante) para esclarecer qualquer fenômeno do próprio mundo. Finalmente, de acordo com uma máxima certa da filosofia da natureza, devemos abster-nos de todo esclarecimento a respeito da disposição da natureza tirado da vontade de um ser superior, porque isto não é mais filosofia da natureza, mas uma confirmação de que chegamos ao nosso limite. As idéias têm, portanto, uma determinação de seu uso completamente distinta daquelas categorias, através das quais e dos princípios nelas fundados se tornou primeiramente possível a própria experiência. Com o que nossa laboriosa analítica do entendimento seria totalmente supérflua, se nosso intuito fosse outro que não o mero conhecimento da natureza, como ela pode ser dada na experiência; pois a razão cumpre sua tarefa, tanto na matemática como na ciência da natureza, de modo seguro e conveniente sem toda esta dedução sutil: portanto, nossa crítica do entendimento une-se às idéias da razão pura com uma intenção que ultrapassa o uso de experiência do entendimento, do qual afirmamos acima ser neste sentido inteiramente impossível e sem objeto carente de significação. Mas deve haver concordância entre aquilo que pertence à natureza da razão e do entendimento e aquela deve contribuir para a perfeição do último e é impossível que o confunda.

A solução desta questão é a seguinte: a razão pura não possui como intenção entre suas idéias objetos particulares situados além do campo da experiência, mas exige somente completude do uso do entendimento na concatenação da experiência. Mas esta completude só pode ser uma completude dos princípios e não das intuições e dos objetos. Contudo, para a apresentarmos de modo determinado, a razão concebe-a como o conhecimento de um objeto, conhecimento completamente determinado em relação àquelas regras, cujo objeto, porém, é somente uma idéia, para tornar o mais próximo possível o conhecimento do entendimento da totalidade expressa por aquela idéia.

§ 45. *Observação provisória para a dialética da razão pura*

Mostramos acima §§ 33 e 34: que a ausência de toda mescla de determinações sensíveis nas categorias pode desviar a razão e levá-la a estender seu uso para além da experiência, a coisas em si mesmas, se bem que, como elas mesmas não encontram intuição, que lhes confira significação e sentido em concreto, possam, como meras funções lógicas, representar, de fato, uma coisa em geral, sem poderem entretanto, dar por si mesmas um conceito determinado de uma coisa qualquer. Tais objetos hiperbólicos são os chamados *noûmena*, ou entes do entendimento (melhor, do pensamento), como por exemplo, *substância*, que é pensada *sem permanência* no tempo, ou uma *causa*, que *não* faz efeito *no tempo*, etc., pois conferimos-lhes predicados, que servem somente para tornar possível a regularidade da experiência, mas tira-lhe, ao mesmo tempo, todas as condições da intuição, sob as quais somente é possível a experiência, com o que aqueles conceitos perdem novamente toda significação.

Mas não há perigo que o entendimento por si próprio, sem ser coagido por leis estranhas, chegue a divagar tão caprichosamente pelo campo de simples entes do pensamento. Mas, se a razão não pode estar inteiramente satisfeita com nenhum uso empírico das regras do entendimento, visto ser ele sempre condicionado, exige complementação desta cadeia de condições, o entendimento é então impelido para fora do círculo, em parte para apresentar objetos da experiência numa série tão extensa que nenhuma experiência pode abarcar, em parte para procurar (a fim de completar a série) fora dela *noumena*, aos quais possa conectar aquela cadeia, e com isso, finalmente independente das condições da experiência, perfazer-se integralmente. Estas são, pois, as idéias transcendentais que, embora destinadas, de acordo com o fim verdadeiro, mas oculto, da determinação natural de nossa razão, não para introduzir conceitos transcendentes, mas a fim de contribuir para a ampliação ilimitada do uso da experiência, atraem, entretanto, por uma ilusão inevitável, o entendimento a um uso *transcendente*, o qual, se bem que enganosamente, não pode ser coagido por nenhuma resolução a permanecer dentro dos limites da experiência, mas só pode aí ser mantido por uma disciplina científica, e mesmo assim com muito esforço.

I. Idéias psicológicas

(*Crítica*, p. 341 e ss.)

§ 46

Já se observou há muito tempo que, em todas as substâncias, o sujeito propriamente dito, isto é, o que permanece depois de eliminados todos os acidentes (como predicados), por conseguinte, o *substancial*, nos é desconhecido e a res-

peito destas limitações de nossa compreensão muitas lamentações se têm feito ouvir. Aqui se faz necessário notar que não se deve culpar disto o entendimento humano: que ele não conheça o substancial das coisas, isto é, que ele não possa determiná-las por si próprio, mas muito mais pelo fato de aspirar a conhecê-lo como idéia, logo determinada a um objeto dado. A razão pura exige que devemos procurar para cada predicado de uma coisa seu sujeito correspondente, para este, porém, que por sua vez é necessariamente predicado, o sujeito, e assim até o infinito (ou até onde alcançarmos). Daqui se segue que não devemos considerar nada que logramos alcançar como o último sujeito e que o substancial nunca pode ser pensado por nosso entendimento, por mais profunda que seja a penetração, mesmo que a natureza lhe revelasse seus segredos; pois a natureza específica de nosso entendimento consiste em pensar tudo discursivamente, isto é, por conceitos, por conseguinte, através de simples predicados, aos quais deve sempre faltar o sujeito absoluto. Pelo que todas as propriedades, pelas quais conhecemos os corpos, são meros acidentes, até mesmo a impenetrabilidade, que devemos nos representar sempre como apenas o efeito de uma força para a qual nos falta o sujeito.

Parece, pois, que temos na nossa própria consciência (no sujeito pensante) este substancial, e isto numa intuição imediata: pois todos os predicados do sentido interno referem-se ao *eu*, como sujeito, e este não pode ser pensado como predicado de um outro sujeito qualquer. Parece, pois, aqui, que a completude, na relação dos conceitos dados como predicados com um sujeito, pode ser dada não como simples idéia, mas como objeto, a saber, o próprio *sujeito absoluto*. Mas isto é ilusão. Pois o eu não é nenhum conceito,[23] mas apenas a designação do objeto do sentido interno, enquanto não o conhecermos por nenhum predicado, por conseguinte, não pode ser ele em si nenhum predicado de uma outra coisa, mas tampouco um conceito determinado de um sujeito absoluto, apenas, como em todos os outros casos, a relação dos fenômenos internos com o sujeito desconhecido dos mesmos. Do mesmo modo, esta idéia (que serve muito bem, como princípio regulador, para destruir todas as explicações materialistas dos fenômenos internos de nossa alma) dá origem, por um equívoco muito natural, a um argumento muito ilusório, para concluir, a partir deste pretenso conhecimento do substancial de nosso ser pensante, sua natureza, na medida em que o conhecimento desta cai totalmente fora do complexo da experiência.

§ 47

Este eu pensante (a alma) pode ser denominado substância como também o último sujeito do pensar, que não pode ser representado como predicado de uma outra coisa: então este conceito fica completamente vazio e sem qualquer conse-

[23] Se a representação da apercepção, o *eu*, fosse um conceito, pelo qual qualquer coisa fosse pensada, então poderia ser utilizada como predicado pelas outras coisas, ou conter em si tais predicados. Ora, ela não é mais que o sentimento de uma existência sem o mínimo conceito, e simples representação com a qual todo o pensamento está em relação (*relatione accidentis*). (N. do A.)

qüência, se não pode ser demonstrada sua permanência como aquilo que torna fértil o conceito das substâncias na experiência.

A permanência, entretanto, nunca pode ser demonstrada a partir do conceito de uma substância, como coisa em si, mas somente como válida para a experiência. Isto ficou suficientemente apresentado na primeira analogia da experiência (*Crítica*, p. 182) e, se não se quiser render a esta prova, então se deve experimentar, se se consegue demonstrar, a partir do conceito de um sujeito, que não existe propriamente como predicado de uma outra coisa, que esta existência é permanente e que não pode nascer ou morrer, nem por si mesmo, nem por qualquer outra causa da natureza. Tais proposições sintéticas *a priori* nunca podem ser demonstradas em si mesmas, mas sempre em relação a coisas como objetos de uma experiência possível.

§ 48

Quando queremos, portanto, concluir, a partir do conceito da alma como substância, para a permanência da mesma: isto só pode valer para ela tendo por fim uma experiência possível e não como uma coisa em si mesma e além de toda experiência possível. Ora, a condição subjetiva de toda a nossa experiência possível é a vida: conseqüentemente, só se pode chegar a conclusões sobre a permanência da alma na vida, pois a morte do homem é o fim de toda experiência no que se refere à alma como objeto da mesma, enquanto não se provar o contrário, que é justamente a questão. Portanto, a permanência da alma só pode ser provada na vida do homem (prova que certamente nos será presenteada) e não depois da morte (e é isso que nos interessa propriamente), e isso pelo motivo universal, porque o conceito de substância, enquanto deve ser considerado como necessariamente ligado ao conceito de permanência, só o pode ser em virtude de um princípio de experiência possível e, portanto, só em vista desta experiência.[24]

§ 49

Que às nossas percepções externas não só corresponda, mas deva corresponder algo real, fora de nós, não pode da mesma maneira ser demonstrado como

[24] É na verdade muito curioso que os metafísicos tenham deslizado sempre, sem preocupação, sobre o princípio de permanência das substâncias, sem tentar jamais uma prova disto; sem dúvida porque, logo que iniciavam com o conceito de substância, sentiam-se abandonados por todos os meios de prova. O entendimento comum, sabendo que sem este pressuposto não é possível uma ligação das percepções na experiência, suprimiu esta falta com um postulado; pois da experiência não pôde mais tirar este princípio, em parte porque ela não pode seguir as matérias (substâncias) em todas as suas transformações e decomposições, para encontrar a matéria sempre intacta, em parte porque o princípio contém *necessidade*, que é sempre a marca de um princípio *a priori*. Eles aplicaram então, confiadamente, este princípio da alma como uma *substância* e concluíram a permanência necessária da mesma depois da morte do homem (principalmente porque a simplicidade desta substância, deduzida da indivisibilidade da consciência, servia lhe de garantia contra a decadência por decomposição). Se eles tivessem encontrado a verdadeira fonte deste princípio, o que exige investigações mais profundas do que as por eles iniciadas, teriam visto que aquela lei da permanência das substâncias só acontece em função da experiência e, por conseguinte, só pode valer para as coisas enquanto estas são conhecidas na experiência e ligadas a outras, nunca, porém, para elas, independentemente de toda experiência possível, nem, portanto, para a alma depois da morte. (N. do A.)

uma conexão das coisas em si mesmas, mas como tendo em vista a experiência. Isto vale tanto como dizer: podemos muito bem demonstrar que algo está fora de nós de modo empírico, por conseguinte, como fenômeno no espaço; pois nada temos a ver com outros objetos que não aqueles que pertencem a uma experiência possível, justamente porque não nos podem ser dados em nenhuma experiência e, portanto, nada são para nós. É empírico fora de mim aquilo que, intuído no espaço e, como este, juntamente com todos os fenômenos que contém, pertence às representações, cuja conexão, segundo leis da experiência, demonstra do mesmo modo sua verdade objetiva, como a conexão dos fenômenos do sentido interno a realidade de minha alma (como um objeto de sentido interno), assim eu, mediante a experiência externa, tenho consciência tanto da realidade dos corpos como fenômenos externos no espaço, como, por meio da experiência interna, a tenho da experiência de minha alma no tempo, que eu apenas conheço como objeto do sentido interno, através de fenômenos, que constituem um estado interno e cujo ente em si mesmo, que é o fundamento destes fenômenos, me é desconhecido. O idealismo cartesiano distingue apenas experiência externa do sonho, e a regularidade, como um critério da verdade da primeira, da desordem e da falsa aparência da última. Pressupõe em ambos espaço como condições da existência dos objetos dos sentidos externos podem ser realmente encontrados no espaço, onde os colocamos em guarda, assim como o objeto do sentido interno, a alma, está realmente no tempo, isto é, se a experiência carrega consigo seguros critérios que a distingam da imaginação. Aqui pode surgir facilmente a dúvida e nós a levantamos constantemente na vida cotidiana, quando, em ambos os casos, examinamos a conexão dos fenômenos segundo leis universais da experiência e não podemos duvidar se a representação das coisas externas se harmoniza perfeitamente com estas, que elas constituem uma experiência verídica. O idealismo material, já que fenômenos são considerados fenômenos apenas segundo sua conexão na experiência, é fácil de ser refutado, e é uma experiência tão segura o fato de os corpos existirem fora de nós (no espaço), como o de eu existir segundo a representação do sentido interno (no tempo); pois o conceito: *fora de nós* significa apenas a existência no espaço. Mas como o eu na proposição: *eu sou* significa não só o objeto da intuição interna (no tempo), mas o sujeito da consciência, assim corpo não significa apenas a intuição externa (no espaço), mas também a coisa em *si mesma,* o que serve de fundamento a este fenômeno; assim, pode a pergunta, se os corpos (como fenômenos do sentido externo) existem como corpos *fora de meus pensamentos*, ser negada sem hesitação na natureza: o mesmo sucede com a pergunta, se eu mesmo existo *como fenômeno do sentido interno* (alma, segundo a psicologia empírica) fora de meu poder de imaginação no tempo, pois isto deve ser negado da mesma maneira. Assim fica tudo decidido e certo, quando referido a seu verdadeiro significado. O idealismo formal (por mim denominado transcendental) deixa realmente de lado o material ou cartesiano. Pois se o espaço não é senão uma forma de minha sensibilidade, então ele é em mim tão real quanto eu mesmo e a questão é só decidir sobre a verdade empírica dos fenômenos no

mesmo. Mas não sendo assim, porém sendo o espaço e os fenômenos nele existentes fora de nós, então todos os critérios da experiência fora de nossa percepção não podem ser demonstrados como realidade destes objetos fora de nós.

II. Idéias cosmológicas

(Crítica, p. 405 ss.)

§ 50

Este produto da razão pura em seu uso transcendente é o mais notável fenômeno da mesma, o qual age com a maior força entre todos para despertar a filosofia de seu sono dogmático e levá-la a ocupar-se com a difícil tarefa da crítica da razão.

Denomino esta idéia cosmológica porque ela retira seu objeto sempre e somente do mundo sensível, não necessita de nenhum outro que não seja um objeto dos sentidos, por conseguinte, enquanto imanente e não transcendente, ainda não é idéia; ao contrário, pensar a alma como substância simples significa tanto como pensar um objeto (o simples) que não pode ser representado nos sentidos. Mas, mesmo assim, a idéia cosmológica amplia tanto a conexão do condicionado (seja ele matemático ou dinâmico) que a experiência nunca pode seguir-se a ela e é sempre, com relação a este ponto, uma idéia, cujo objeto nunca pode ser dado adequadamente em nenhuma experiência.

§ 51

Primeiramente, mostra-se aqui um sistema das categorias tão clara e inequivocamente que, se faltassem outras provas, esta seria suficiente para apresentar sua indispensabilidade no sistema da razão pura. Estas idéias transcendentes não são mais do que quatro, tantas quantas as classes das categorias; em cada uma delas referem-se apenas à absoluta inteireza da série de condições para um condicionado dado. De acordo com estas idéias cosmológicas, existem quatro afirmações dialéticas da razão pura que, como são dialéticas, provam por isso mesmo que a cada uma delas se opõe, segundo princípios aparentes da razão pura, um outro princípio contraditório, cuja contradição nenhuma arte metafísica, da mais sutil distinção, pode impedir, mas que obriga o filósofo a remontar às primeiras fontes da própria razão. Esta antinomia, não inventada a gosto, mas fundada na natureza da razão humana, por conseguinte, inevitável e infinita, contém as seguintes quatro proposições com suas contraproposições.

1.

Proposição

O mundo tem um princípio (limite) segundo o tempo e o espaço

Contraproposição

O mundo é infinito segundo o tempo e o espaço

2.

Proposição

Tudo no mundo é constituído do *simples*

Contraproposição

Nada é simples, mas tudo é *composto*

3.

Proposição

Há no mundo causas dotadas de *liberdade*

Contraproposição

Não há liberdade, mas tudo é *natureza*

4.

Proposição

Na série das causas do mundo, há *um ente necessário* qualquer

Contraproposição

Nada nesta série é necessário, mas *tudo é contingente*

§ 52

Aqui está, pois, o estranho fenômeno da razão humana, do qual não pode ser dado nenhum exemplo em qualquer outro uso da mesma. Quando nós, como acontece comumente, pensamos os fenômenos do mundo sensível como coisas em si mesmas, quando tomamos os princípios de sua ligação como universalmente válidos com relação às coisas em si mesmas e não apenas com a experiência, como vulgarmente se faz e até é inevitável sem a nossa crítica: surge, então, um conflito inesperado, que nunca pode ser eliminado pelo caminho dogmático habitual, porque tanto proposição como contraproposição podem ser estabelecidas por provas igualmente evidentes, claras e irrefutáveis — pois respondo pela correção de todas estas provas —, e a razão vê-se assim dividida em si mesma, um estado que alegra o cético, mas que coloca o filósofo crítico em reflexão e intranqüilidade.

§ 52 b

Na metafísica é possível trabalhar-se mal de muitas maneiras, sem receio de ser colhido em erro. Pois, se não se cai em contradições, o que é bem possível em proposições sintéticas, apesar de totalmente inventadas, então não podemos ser contraditos pela experiência em nenhum caso, onde os conceitos que conectamos são simples idéias, que não podem ser dadas (por seu conteúdo) na experiência. Pois, como pretenderíamos saber, pela experiência, se o mundo existe desde a eternidade ou tem um princípio, se a matéria pode ser infinitamente dividida em partes ou é constituída de partes simples; tais conceitos não são dados nem pela maior experiência possível, por conseguinte, a inexatidão da proposição afirmada ou negada não pode ser descoberta por esta pedra de toque.

O único caso que a razão poderia, contra a sua vontade, deixar entrever, já que ela considera erradamente sua dialética dogmática, seria quando fundasse uma afirmação num princípio universalmente aceito e deduzisse de um outro, igualmente aceito e com o maior rigor dedutivo, justamente o contrário. Este caso é real aqui, e isto em relação às quatro idéias naturais da razão, de onde derivam de um lado quatro afirmações e, de outro lado, outras tantas contra-afirmações, cada uma com exata conseqüência dos princípios universalmente admitidos, deixando assim clara a ilusão dialética da razão pura no uso destes princípios, que de outra forma ficariam eternamente ocultos.

Aqui está, pois, uma tentativa decisiva que nos deve mostrar necessariamente uma inexatidão, oculta nas pressuposições da razão.[25] Duas proposições que se contradizem não podem ser ambas falsas, a não ser que o conceito, que lhes serve de fundamento, seja ele mesmo contraditório; por exemplo, as duas proposições: um círculo quadrado é redondo, e um círculo quadrado não é redondo, são ambas falsas. Pois, no que se refere à primeira, é falso que o círculo em questão seja redondo, porque ele é quadrado; mas também é falso que não seja redondo, isto é, que seja quadrado, porque é um círculo. Pois nisto consiste precisamente a característica lógica da impossibilidade de um conceito, ou seja, que duas proposições que se contradizem sejam ao mesmo tempo falsas sob a mesma pressuposição, por conseguinte, não sendo possível pensar entre elas uma terceira, *nada* pode ser pensado por intermédio daquele conceito.

§ 52 c

As duas primeiras antinomias, as quais denomino matemáticas, porque ocupam-se com a adição ou divisão de homogêneos, têm por fundamento tal

[25] Por isso desejo que o leitor crítico se ocupe principalmente com esta antinomia, porque parece que a própria natureza a estabeleceu, para desconcertar a razão em suas pretensões temerárias e levá-la a examinar a si mesma. Considero-me responsável por todas as provas que dei tanto para a tese como para a antítese, e a mostrar assim a certeza da inevitável antinomia da razão. Se, portanto, o leitor for levado por este estranho fenômeno a voltar a examinar o pressuposto que lhe serve de fundamento, sentir se á obrigado a investigar comigo, mais a fundo, a base primeira de todo o conhecimento da razão pura. (N. do A.)

conceito contraditório; a partir daí, explico o que acontece: tanto tese como antítese são em ambas falsas.

Quando falo de objetos no tempo e no espaço, não falo de coisas em si mesmas, porque nada sei a respeito delas, mas de coisas no fenômeno, isto é, da experiência, como um modo de conhecimento particular dos objetos, só permitido ao homem. Do que penso no espaço ou no tempo, não devo afirmar: que existe por si mesmo, sem meu pensamento, no espaço e no tempo; estaria contradizendo a mim próprio, pois o espaço e o tempo, juntamente com todos os fenômenos neles contidos, não são algo existente em si mesmos e fora de minhas representações, mas apenas modos de representação, e parece ser contraditório afirmar que exista um simples modo de representação fora de nossa representação. Portanto, os objetos dos sentidos existem apenas na experiência; por isso, dar-lhes sem a mesma ou antes dela uma existência própria, subsistente por si, é o mesmo que imaginar que a experiência seja real sem experiência, ou antes da experiência.

Se questiono sobre a grandeza do mundo no espaço e no tempo, é impossível para todos os meus conceitos afirmarem que ele é infinito ou finito. Pois nenhum dos dois pode estar contido na experiência, porque a experiência de um espaço *infinito* não é possível, nem de um tempo de curso finito, nem a *limitação* do mundo por um espaço vazio; isto são apenas idéias. Portanto, a grandeza do mundo, determinada de um ou de outro modo, deveria estar em si mesma separada de toda experiência. Mas isto contradiz o conceito de um mundo sensível, que é um simples complexo de fenômenos, cuja existência e conexão acontecem apenas na representação, a saber, na experiência, pois não é uma coisa em si, mas apenas maneira de representar. Daqui se conclui que, sendo o conceito de um mundo sensível existente por si e contraditório em si, a solução do problema, pela sua grandeza, será sempre falsa, quer se tente esta solução afirmativa ou negativamente.

O mesmo vale para a segunda antinomia, que se refere à divisão dos fenômenos. Pois estas são simples representações e as partes existem apenas na representação das mesmas, por conseguinte, na divisão, isto é, numa experiência possível, onde são dadas, donde se segue que a divisão só vai até onde a experiência alcança. Admitir que um fenômeno, por exemplo, o do corpo, contenha, antes de toda experiência, todas as partes em si mesmo, às quais só pode chegar experiência possível, significa: atribuir a um simples fenômeno, que só pode existir na experiência, uma experiência própria anterior à experiência, ou afirmar que existem representações antes que sejam encontradas na capacidade de representação, o que se contradiz e, por conseguinte, exclui também toda a solução do problema mal posto, quer se diga que os corpos constam em si de um número infinito de partes ou de um número finito de partes simples.

§ 53

Na primeira classe das antinomias (das matemáticas), a falsidade da pressuposição consistia em que o que se contradiz (ou seja, fenômeno como coisa em

si mesma) era apresentado como conciliável num conceito. Mas no que se refere à segunda classe das antinomias, a saber, à dinâmica, a falsidade da pressuposição consiste em que o conciliável é apresentado como contraditório, conseqüentemente, enquanto no primeiro caso ambas as afirmações contrárias eram falsas, aqui, entretanto, ambas, sendo opostas por simples equívoco, podem ser verdadeiras.

A conexão matemática pressupõe, na verdade, necessariamente, a homogeneidade do conectado (no conceito de grandeza), a dinâmica, entretanto, não exige isto. Quando se trata da grandeza do extenso, então todas as partes devem ser homogêneas entre si e com o todo; na conexão de causa e efeito, ao contrário, pode ser também encontrada homogeneidade, mas não é necessária; pois o conceito de causalidade (por meio do qual é posta alguma coisa inteiramente diferente de outra coisa) não a exige.

Se os objetos do mundo sensível fossem tomados por coisas em si mesmas, e as leis da natureza acima citadas por leis das coisas em si mesmas, então seria inevitável a contradição. Do mesmo modo, se o sujeito da liberdade fosse apresentado, como os outros objetos, como simples fenômeno, não poderia ser evitada a contradição, pois, em tal caso, poder-se-ia afirmar ou negar a mesma coisa, do mesmo objeto, num mesmo sentido. Mas se a necessidade natural refere-se apenas a fenômenos e a liberdade apenas a coisas em si mesmas, não surge contradição se se admite ou aceita imediatamente ambas as formas de causalidade, por difícil ou mesmo impossível que pareça tornar compreensível a da última espécie.

No fenômeno, todo o efeito é um acontecimento ou algo que acontece no tempo; a ele deve preceder, segundo a lei universal da natureza, uma determinação da causalidade de sua causa (um estado da mesma), à qual sucede segundo uma lei constante. Mas esta determinação da causa para a causalidade deve ser algo *que* suceda ou *aconteça;* a causa deve ter *começado* a *agir*, pois do contrário não seria possível pensar uma sucessão de tempo entre ela e o efeito. O efeito teria existido sempre, assim como a causalidade da causa. Pelo que, entre os fenômenos, a *determinação* da causa a *agir* deve ter surgido, e, por conseguinte, deve ser do mesmo modo que seu efeito, um acontecimento, que por sua vez também deve ter uma causa, e assim por diante; conseqüentemente, a necessidade da natureza é a condição pela qual são determinadas as causas eficientes. Mas, se a liberdade deve ser uma propriedade de certas causas dos fenômenos, então deve ser relativamente aos últimos, enquanto acontecimentos, um poder de os começar *por si mesma (sponte),* isto é, sem ser preciso que a própria causalidade da causa comece, e, com isso, sem precisar de outro fundamento que determine seu início Mas então a *causa*, segundo sua causalidade, não deveria estar entre as determinações de tempo de seu estado, isto é, *não* deveria ser de *modo algum fenômeno,* ou seja, deveria ser considerada coisa em si mesma e somente os *efeitos* deveriam ser considerados *fenômenos.*[26] Se é possível conceber sem contradições uma tal

[26] A idéia da liberdade verifica se apenas na relação do *intelecto* como causa com o *fenômeno* como efeito. Por isso não podemos atribuir liberdade à matéria no que diz respeito à sua atividade incessante, apesar de esta atividade acontecer segundo um princípio interno. Tampouco podemos admitir que seja atribuído a

influência dos entes inteligíveis sobre os fenômenos, haverá, então, em toda a conexão de causa e efeito no mundo sensível, uma necessidade natural, mas poderá ser concedida liberdade a esta causa, que em si não é fenômeno (embora lhe sirva de fundamento), e atribuir, sem contradição, natureza e liberdade à mesma coisa, noutra relação, uma vez como fenômeno, outra vez como coisa em si mesma.

Temos em nós um poder que está em conexão não apenas com os fundamentos subjetivamente determinantes, causas naturais de seus atos, e assim o poder de um ente pertencente aos fenômenos, mas que além disso se refere a fundamentos objetivos, que são simples idéias, na medida em que podem determinar este poder e tal conexão é expressa pelo termo *dever*. Este poder chama-se *razão*, e enquanto observarmos um ente (o homem) unicamente por esta razão objetivamente determinável, não pode ser considerado um ente sensível, mas a propriedade pensada não é a propriedade de uma coisa em si mesma, o que nunca aconteceu e como poderia ser causa de atos cujo efeito é fenômeno no mundo sensível, não podemos compreender. Entretanto, a causalidade da razão em relação aos efeitos do mundo sensível seria liberdade, enquanto tal causalidade for considerada como determinante por fundamentos *objetivos*, ou seja, idéias. Pois, neste caso, sua ação não dependeria de condições subjetivas, por conseguinte, de condições temporais e tampouco de leis naturais, que servem para determinar as últimas, porque os fundamentos da razão determinam as ações universalmente, a partir de princípios, sem influência de circunstâncias de tempo ou de lugar.

O que aqui exponho vale apenas como exemplo para a compreensão e não pertence necessariamente à nossa questão, que deve ser resolvida por simples conceitos, independentemente das propriedades que encontramos no mundo real.

Logo, posso dizer, sem entrar em contradição: todas as ações de entes racionais, enquanto fenômenos (encontrados em qualquer experiência), estão sujeitas à necessidade da natureza; mas as mesmas ações, consideradas apenas em relação com o sujeito racional e com sua capacidade de agir apenas pela razão, são livres. Pois o que é exigido para a necessidade da natureza? Nada mais que a determinabilidade de cada acontecimento do mundo sensível por leis constantes, por conseguinte, uma relação de causa no fenômeno, permanecendo desconhecida a coisa em si mesma que lhe serve de fundamento e sua causalidade. Mas afirmo: *a lei da natureza permanece*, quer seja o ente racional causa dos efeitos no mundo sensível a partir da razão e, por conseguinte, pela liberdade, quer não os determine por fundamentos racionais. Pois, no primeiro caso, a ação se dá por máximas, cujo

entes do entendimento para um conceito de liberdade. Deus, por exemplo, enquanto sua ação é imanente. Pois sua ação, apesar de independente de causas externamente determináveis, é, entretanto, determinada em sua razão eterna, por conseguinte, em sua *natureza* divina. Só quando *algo deve começar*, mediante uma ação, por conseguinte, o efeito deve ser encontrado na seqüência de tempo, logo, no mundo dos sentidos (por exemplo, o início do mundo), então surge a pergunta, se a causalidade da própria causa deve ter tido um início, ou se a causa pode originar um efeito, sem que sua própria causalidade tenha um começo. No primeiro caso, o conceito desta causalidade é um conceito da necessidade da natureza, no segundo caso, da liberdade. Por aqui verá o leitor que, ao considerar a liberdade um poder de iniciar por si um acontecimento, encontrei justamente o conceito que é o problema da metafísica. (N. do A.)

efeito no fenômeno sempre acontecerá segundo leis constantes; no segundo, a ação não acontece segundo princípios da razão e não está sujeita a leis empíricas da sensibilidade e em ambos os casos os efeitos estão relacionados segundo leis constantes; não exigimos mais que isto para a necessidade da natureza, nem mesmo conhecemos mais a respeito dela. Mas no primeiro caso é a razão a causa destas leis da natureza, e, portanto, livre, no segundo caso ocorrem os efeitos segundo meras leis da natureza da sensibilidade, porque a razão não exerce influência sobre eles: ela, a razão, não é por isso determinada pela sensibilidade (o que é impossível), sendo, pois, neste caso, livre. A liberdade não tolhe, portanto, a lei natural dos fenômenos, tampouco esta impede a liberdade do uso prático da razão, que está relacionado às coisas em si mesmas, como princípios determinantes.

Com isto é salva a liberdade prática, a saber, aquela na qual a razão tem causalidade segundo fundamentos objetivamente determinantes, sem que a necessidade da natureza em relação aos mesmos efeitos, como fenômenos, seja prejudicada. Justamente isto pode servir para o esclarecimento daquilo que tínhamos a dizer acerca da liberdade transcendental e sua conciliação com a necessidade da natureza (no mesmo sujeito mas não tomado numa única relação). Pois, com respeito a isto, cada início da ação de um ente por causas objetivas, relativas a estes fundamentos determinantes, é sempre um *primeiro início*, embora esta mesma ação seja na série de fenômenos apenas um *início subalterno*, ao qual deve preceder um estado de causa que o determine, sendo ele mesmo determinado por outro antecedente: deste modo, podemos pensar, sem cair em contradição com as leis naturais, uma capacidade para os entes racionais em geral — enquanto sua causalidade é neles determinada como coisas em si mesmas — de iniciar espontaneamente uma série de estados. Pois a relação da ação com princípios racionais objetivos não é uma relação de tempo: aqui o que determina a causalidade não precede a ação no tempo, porque tais fundamentos determinantes não representam a relação dos objetos com os sentidos, por conseguinte, com causas no fenômeno, mas causas determinantes, como coisas em si mesmas, que não estão sujeitas às condições de tempo. Assim, a ação só pode ser considerada como um primeiro início em relação à causalidade da razão, como um início meramente subordinado com relação à série de fenômenos e qualificar-se de livre, sem contradição, desde o primeiro ponto de vista, mas desde o segundo (já que é simples fenômeno) como sujeito à necessidade da natureza.

No que se refere à *quarta* antinomia, ela é resolvida da mesma maneira como o é o conflito da razão consigo mesma na terceira. Pois, quando *a causa no fenômeno* é distinguida *da causa do fenômeno*, enquanto pensada como *coisa em si mesma*, então ambas as proposições podem estar uma ao lado da outra, a saber, que não há causa do mundo sensível (de acordo com leis semelhantes da causalidade) cuja existência seja absolutamente necessária, e, por outro lado, que este mundo está ligado a um ser necessário como sua causa (mas de outra espécie e segundo outra lei); a incompatibilidade destas duas proposições está fundada exclusivamente no equívoco de estender o que é válido apenas para os fenômenos às coisas em si mesmas e confundir ambas, em geral, num conceito.

§ 54

Esta é, pois, a exposição e a solução de toda a antinomia, na qual a razão se acha envolvida quando aplica seus princípios no mundo sensível; só esta exposição seria considerável ganho para o conhecimento da razão humana, mesmo que a solução deste conflito não satisfizesse plenamente o leitor, que deve combater aqui uma ilusão natural, que só recentemente lhe foi apresentada como tal e que até agora havia considerado verdadeira. De tudo isto, é inevitável uma conseqüência, a saber, que, por ser completamente impossível desvencilhar-se deste conflito da razão consigo mesma, enquanto os objetos do mundo sensível forem considerados coisas em si mesmas e não pelo que são na realidade, ou seja, simples fenômenos, o leitor sentir-se-á obrigado a retomar mais uma vez a dedução de todo o nosso conhecimento *a priori* e o exame daquela que eu apresentei do mesmo, para chegar a uma decisão. Mais do que isto não exijo por enquanto; pois, se ele agora meditou e ocupou-se em chegar mais fundo na natureza da razão pura, ter-se-á familiarizado mais com os conceitos pelos quais só é possível a solução do conflito da razão, sem o que não posso esperar inteiro aplauso, nem sequer do leitor mais atento.

III. Idéia teológica

(Crítica, p. 571 e ss.)

§ 55

A terceira idéia transcendental que dá matéria ao mais importante uso da razão, mas que, se exercido apenas especulativamente, torna-se exaltado (transcendente) e, por conseguinte, dialético, é o ideal da razão pura. Como a razão não começa, como a idéia psicológica e cosmológica, pela experiência, nem é desviada, pela progressão dos fundamentos, onde possível, a aspirar a uma inteireza absoluta de sua série, mas age por si só, e, partindo de simples conceitos daquilo que deveria constituir a inteireza absoluta de uma coisa em geral, por conseguinte, mediante a idéia de um ser originário sumamente perfeito, desce até a determinação da possibilidade, e também da realidade das demais coisas: o mesmo acontece aqui com a mera pressuposição de um ente, que, embora não da série de experiência, é pensado em favor da experiência para a compreensão da conexão, da ordem e da unidade da última, isto é, a fim de distinguir mais facilmente a *idéia* do conceito do entendimento, como nos casos precedentes. Pelo que era mais fácil desvendar a ilusão dialética, que surge daí, por tomarmos as condições subjetivas de nosso pensar por condições objetivas das coisas em si e uma hipótese necessária à satisfação de nossa razão por um dogma. Nada mais tenho a lembrar sobre as pretensões da teologia transcendental, pois o que a *Crítica* diz a este respeito é compreensível, esclarecedor e decisivo.

§ 56. *Observação geral sobre as idéias transcendentais*

Os objetos que nos são dados pela experiência são sob muitos aspectos incompreensíveis e muitas perguntas, a que nos conduz a lei da natureza, podem permanecer insolúveis, quando elevadas a um certo grau, mas sempre em conformidade com esta lei, por exemplo, a atração mútua dos corpos. Se só abandonarmos completamente a natureza ou ultrapassarmos toda experiência possível no processo de sua conexão, por conseguinte, nos aprofundarmos em simples idéias, mesmo assim não podemos afirmar que um objeto nos é incompreensível e que a natureza das coisas nos coloca questões insolúveis; pois nada temos a ver com a natureza ou, em geral, com objetos dados, mas tão somente com conceitos, que só têm a sua origem em nossa razão, e com simples entes do pensamento, em relação aos quais todas as tarefas, que devem surgir do conceito dos mesmos, podem ser solucionadas, porque a razão pode e deve dar inteira conta de seu próprio procedimento.[27] Por serem as idéias fisiológicas, cosmológicas e teológicas meros conceitos da razão, que não podem ser dadas em nenhuma experiência, assim as questões, que a razão nos propõe em relação a elas, não por meio de objetos, mas por simples máximas da razão para sua própria satisfação, e devem ser todas resolvidas de maneira satisfatória, o que também acontece ao se mostrar que elas são princípios, destinados a trazer ao nosso uso do entendimento inteireza e unidade sintética, e que são válidos para a experiência, mas apenas para a experiência como *totalidade*. Embora seja impossível uma totalidade absoluta da experiência, contudo a idéia de um todo do conhecimento, segundo princípios em geral, é a única coisa capaz de criar uma espécie particular de unidade, a saber, a de um sistema, sem a qual nosso conhecimento nada mais é que um fragmento inútil para o fim supremo (que sempre é o sistema de todos os fins); não entendo com isto somente o uso prático da razão, mas também o fim supremo do uso especulativo.

As idéias transcendentais expressam, portanto, a determinação própria da razão, a saber, como um princípio da unidade sistemática do uso do entendimento. Mas, quando se considera esta unidade do modo de conhecimento como inerente ao objeto do conhecimento, quando unidade puramente *reguladora* a tomarmos por *constitutiva*, e nos convencermos de poder ampliar nosso conhecimento por meio desta idéia além de toda experiência possível, por conseguinte, de modo transcendente, sendo que a razão só serve para levar a experiência nela mesma tão próximo quanto possível da inteireza, isto é, não limitar com nada seu

[27] O Sr. Platner diz, pois, com agudeza, em seus *Aforismos*, § 728, 729: "Se a razão é um critério, então não pode haver nenhum conceito que não seja entendido pela razão humana. Só no real verifica-se incompreensibilidade. Aqui a incompreensibilidade provém da insuficiência das idéias adquiridas". — Parece paradoxal mas não é estranho afirmar que na natureza há muita coisa incompreensível a nós (por exemplo, o poder negativo), mas, se nos elevarmos mais alto, para além da natureza, tudo se nos torna compreensível; pois então abandonamos os *objetos*, que nos podem ser dados, e nos acupamos apenas com idéias, nas quais podemos compreender a lei que, por elas, a razão prescreve ao entendimento para o seu uso na experiência, porque este é o próprio produto da razão. (N. do A.)

progresso, o que não pode pertencer à experiência, então isto tudo é um simples engano no julgamento da verdadeira determinação de nossa razão e de seus princípios e uma dialética, que em parte confunde o uso da razão, em parte introduz nela um dissídio.

Conclusão da determinação dos limites da razão pura

§ 57

Depois das mais claras provas que fornecemos acima, seria absurdo esperar conhecer mais de um objeto do que o que pertence à experiência possível dos mesmos, ou de uma coisa qualquer, da qual admitimos não ser ela um objeto de uma experiência possível, a fim de determinar como é em si mesma, segundo sua constituição. Pois, como queremos conseguir esta determinação, se o tempo e o espaço e todos os conceitos do entendimento, com maior razão os conceitos derivados da intuição empírica, ou *percepção* no mundo sensível, não têm nem podem ter outro uso a não ser o de tornar possível a experiência, e se nós mesmos deixamos esta condição fora dos conceitos de entendimento puro, estes não determinam mais nenhum objeto, nem têm qualquer sentido.

Mas, de outro lado, seria absurdo ainda maior não admitir nenhuma coisa em si mesma ou pretender que nossa experiência seja o único modo possível de conhecer as coisas, por conseguinte, que nossa intuição do espaço e do tempo seja a única intuição possível, que nosso entendimento discursivo seja o protótipo de todo entendimento possível, por conseguinte, que os princípios da possibilidade da experiência sejam as condições universais das coisas em si mesmas.

Nossos princípios, os quais limitam o uso da razão somente à experiência possível, poderiam se tornar transcendentes e pôr os limites da nossa razão como limites das coisas em si, como disso podem servir de exemplo os diálogos de Hume, se uma cuidadosa crítica não guardasse os limites de nossa razão também em relação ao uso empírico, nem colocasse um termo a suas pretensões. O ceticismo teve sua origem primeira na metafísica e em sua dialética indisciplinada. No início, queria apenas condenar como nulo e ilusório, em favor do uso empírico da razão, tudo o que o ultrapassa, mas, pouco a pouco, ao verificar-se que justamente os mesmos princípios *a priori* aplicados na experiência são os que, imperceptivelmente, e como parecia, com o mesmo direito, levavam mais além dos limites da experiência, começou-se a duvidar mesmo dos princípios da experiência. Com isto não houve prejuízo, pois o entendimento sadio afirmará sempre seus direitos; contudo, surgiu daí uma certa confusão na ciência, que não pode determinar até onde e por que somente até lá e não mais adiante se pode confiar na razão; esta confusão, porém, só pode ser remediada por princípios deduzidos da determinação formal dos limites de nosso uso do entendimento, evitando, assim, qualquer recaída futura. É verdade que não podemos, além de toda expe-

riência possível, dar um conceito definido do que possam ser as coisas em si mesmas. Mas não conseguimos livrar-nos completamente de procurá-las, pois a experiência nunca satisfaz totalmente a razão; leva-nos constantemente, na solução do problema, de volta a um termo longínquo e nunca nos deixa satisfeitos, como pode ver cada um pela dialética da razão pura, que tem justamente por isso seu bom fundamento subjetivo. Quem pode suportar que cheguemos da natureza de nossa alma até a clara consciência do sujeito e ao mesmo tempo a convicção de que seus fenômenos não podem ser explicados materialisticamente, sem se interrogar o que seja realmente a alma e se nenhum conceito da experiência for aqui suficiente, sem admitir, ao menos para este fim, um conceito da razão (de um ente material simples), apesar de não podermos demonstrar sua realidade objetiva? Quem pode contentar-se com o simples conhecimento empírico em todas as questões cosmológicas a respeito da duração e da grandeza do mundo, da liberdade ou necessidade da natureza, uma vez que, seja como for que iniciemos, toda resposta dada conforme as leis da experiência suscita sempre uma nova questão, que também exige uma resposta e demonstra claramente a insuficiência de todas as maneiras físicas de esclarecimento para satisfazer a razão? Finalmente, quem não vê ser impossível que nos atenhamos à constante causalidade e dependência de tudo que se pode pensar e admitir segundo princípios da experiência e não nos sintamos forçados, sem levar em conta toda a proibição, a nos perdermos em idéias transcendentes, a buscar paz e satisfação, além de todos os conceitos que a experiência pode justificar, no conceito de um ente, cuja idéia em si mesma não pode ser demonstrada na possibilidade, nem tampouco refutada, porque se refere a um simples ente de entendimento, sem o qual a razão permaneceria sempre insatisfeita?

Limites (em entes extensos) pressupõem sempre um espaço, que é encontrado fora de um lugar determinado e o compreende; barreiras não necessitam disso, mas são meras negações que afetam uma grandeza, enquanto ela não possuir inteireza absoluta. Nossa razão vê, entretanto, da mesma forma, ao redor de si, um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, se bem que nunca possa ter delas conceitos determinados e se limite apenas a fenômenos.

Enquanto o conhecimento da razão não é homogêneo, não se podem pensar limites determinados do mesmo. A razão humana conhece, na verdade, na matemática e na ciência da natureza barreiras, mas não limites, isto é, que há algo fora dela, algo que nunca poderá alcançar, mas não que em seu processo interior esteja em alguma parte completa. A ampliação do conhecimento na matemática e a possibilidade de descobrir sempre algo novo vão até o infinito; o mesmo se dá com a descoberta de novas propriedades da natureza, novas forças e leis, através de experiência contínua e ligação da mesma na razão. Do mesmo modo, não se pode deixar de ver aqui barreiras, pois a matemática refere-se apenas a *fenômenos*, e o que não pode ser um objeto da intuição sensível, como os conceitos da metafísica e da moral, fica fora de sua esfera, e ela nunca pode conduzir até lá; mas nem sequer necessita deles. Não há, pois, progresso contínuo e aproximação destas ciências, nem tampouco um ponto ou linha de contato. A ciência da natu-

reza não nos mostrará jamais o interior das coisas, isto é, aquilo que não é fenômeno, mas que pode servir de fundamento supremo de esclarecimento dos fenômenos; mas ela também não necessita disto para suas explicações físicas; mesmo que de outra maneira lhe fosse oferecido algo semelhante (por exemplo, a influência de entes imateriais), então ela deve descartá-lo e não o levar à série de suas explicações, mas sempre fundá-las naquilo que pertence à experiência como objeto dos sentidos e pode ser relacionado com nossas percepções reais segundo leis da experiência.

Ao invés disto, a metafísica leva-nos a limites nas suas tentativas dialéticas da razão pura (que não são iniciadas arbitrariamente ou por capricho, mas têm sua razão de ser na própria natureza da razão), e as idéias transcendentais, justamente por não se poder chegar até elas, pois não se deixam realizar, servem não só para nos mostrar realmente os limites do uso da razão pura, mas também a maneira de determiná-los, e estes são também o fim e a utilidade desta disposição natural de nossa razão que gerou a metafísica, como seu filho predileto, cuja procriação, como qualquer outra no mundo, não deve ser atribuída a mero acaso, mas a um germe primitivo, organizado sabiamente para grandes fins. Pois a metafísica, talvez mais do que uma outra ciência, está, já pela própria natureza de seus traços principais, predisposta em nós e não pode ser considerada como um produto de uma escolha arbitrária ou como ampliação casual no progresso das experiências (das quais se separa totalmente).

A razão não encontra por si satisfação através de todos os seus conceitos e leis do entendimento, que lhes são suficientes para o uso empírico e, por conseguinte, dentro do mundo sensível; pois a repetição infinita das mesmas questões tira-lhe toda esperança para uma solução perfeita. As idéias transcendentais, que têm por objetivo tal completude, constituem estes problemas da razão. Ora, ela vê claramente: o mundo dos sentidos não pode conter esta completude, nem, por conseguinte, todos aqueles conceitos, que servem apenas para a compreensão do sensível: espaço e tempo e tudo aquilo que mencionamos sob a denominação de conceitos do entendimento puro. O mundo dos sentidos nada mais é do que uma corrente de fenômenos conectados segundo leis universais, não tem, pois, consistência por si, não é propriamente a coisa em si mesma e refere-se necessariamente àquilo que contém o fundamento deste fenômeno, a entes, que podem ser conhecidos não como simples fenômenos, mas como coisas em si mesmas. Somente no conhecimento destes pode a razão esperar ver uma vez satisfeita sua aspiração de alcançar a inteireza no progresso do condicionado às suas condições.

Mostramos acima (§§ 33, 34) as barreiras da razão em relação a todo conhecimento de simples entes do pensamento; agora que as idéias transcendentais nos fazem ir necessariamente até elas e só nos levaram até ao contato do espaço pleno (da experiência com o vazio do qual nada podemos saber, dos *noumena*), podemos também determinar os limites da razão pura; pois em todos os limites há algo de positivo (por exemplo, a superfície é o limite do espaço corpóreo, no entanto, também ela é um espaço, que é o limite da superfície, o ponto o limite da linha, mas sempre um lugar no espaço), ao passo que as barreiras só contêm

negações. As barreiras mencionadas nos parágrafos citados não são suficientes, depois de termos encontrado além delas ainda alguma coisa (apesar de nunca podermos conhecer o que é em si mesma). Surge então a questão: como se comporta nossa razão nesta conexão entre o que conhecemos e o que não conhecemos e jamais conheceremos? Aqui há uma conexão real do conhecido com o inteiramente desconhecido (como sempre permanecerá) e, mesmo que este desconhecido não devesse nunca tornar-se mais conhecido — o que na verdade nem é de se esperar —, então o conceito desta conexão pode ser definido e tornado claro.

Devemos, pois, pensar um ente imaterial, um mundo do entendimento e um ente supremo (puros *noúmena)*, pois a razão só encontra neles, como coisas em si mesmas, completude e satisfação, o que nunca pode esperar encontrar ao derivar os fenômenos de seus fundamentos homogêneos, e porque estes se referem realmente a algo distinto deles (por conseguinte, totalmente heterogêneo), enquanto os fenômenos pressupõem sempre uma coisa em si mesma e, portanto, levam continuamente a ela, quer a conheçamos melhor ou não.

Mas como jamais podemos conhecer estes entes de entendimento por aquilo que podem ser em si mesmos, isto é, determinados, mas devemos, entretanto, admiti-los na relação ao mundo dos sentidos e conectá-los pela razão, podemos ao menos pensar esta conexão por meio de tais conceitos, que expressam sua relação com o mundo dos sentidos. Pois, se pensamos o ente de entendimento só por meio de conceitos do entendimento puro, então na realidade não pensamos nada de determinado, por conseguinte, nosso conceito carece de significação; se o pensamos por meio de propriedades derivadas do mundo dos sentidos, então ele não é mais ente de entendimento, mas é pensado como um dos fenômenos e pertence ao mundo dos sentidos. Vamos tomar como exemplo o conceito do ente supremo.

O conceito *deísta* é um conceito inteiramente puro da razão, o qual representa apenas uma coisa que contém toda a realidade, sem poder determinar uma única delas, pois para isto o exemplo deveria ser derivado do mundo dos sentidos e, neste caso, eu só teria a ver com um objeto dos sentidos e não com algo inteiramente heterogêneo, o que não pode ser um objeto dos sentidos. Pois eu lhe atribuiria o entendimento; pois eu não tenho nenhum conceito de um entendimento, a não ser daquele que é como o meu, ou seja, de um entendimento ao qual devem ser dadas intuições através dos sentidos e que se ocupa em submetê-las a regras da unidade da consciência. Mas mesmo assim os elementos de meu conceito estariam sempre no fenômeno; fui, entretanto, obrigado, pela insuficiência dos fenômenos, a ir, para além deles, ao conceito de um ser não dependente dos fenômenos e ligado a eles como condições de sua determinação. Mas, se separo o entendimento da sensibilidade para obter um entendimento puro, nada mais resta a não ser a simples forma do pensar sem intuição, pelo que não posso conhecer nada determinado, portanto, nenhum objeto. Eu deveria, por fim, pensar um outro entendimento que intuísse os objetos, mas não tenho a mínima noção do mesmo, porque o entendimento humano é discursivo e só pode conhecer por conceitos gerais. De fato, isto me acontece quando atribuo vontade ao ente supremo; pois só tenho este conceito ao abstraí-lo de minha experiência interna, enquanto

que esta se funda na dependência de minha satisfação com respeito a objetos, de cuja existência necessitamos e, por conseguinte, na sensibilidade, o que contradiz totalmente o conceito puro do ente supremo.

As objeções de Hume contra o deísmo são fracas, atingem somente as provas, nunca, porém, a proposição da própria afirmação deística. Mas, com relação ao teísmo, que se deve constituir por uma determinação mais precisa de nosso conceito anterior meramente transcendente do ente supremo, elas são muito fortes e até, conforme a maneira em que se estabelece este conceito, irrefutáveis em certos casos (de fato, em todos os comuns). Hume insiste sempre no fato de que pelo simples conceito de um ente primitivo, ao qual não atribuímos nenhum predicado a não ser os predicados ontológicos (eternidade, onipresença, onipotência), não podemos pensar realmente nada determinado, mas devem ser acrescentadas propriedades capazes de fornecer um conceito em concreto; não é suficiente afirmar que ele é uma causa, mas especificar como é constituída sua causalidade, a saber, pelo entendimento ou pela vontade; aqui começam seus ataques à própria coisa, a saber, ao teísmo, pois anteriormente havia atacado apenas as provas do deísmo, o que não acarreta um perigo muito especial. Seus argumentos perigosos referem-se todos ao antropomorfismo, que, em sua opinião, é inseparável do teísmo, tornando-o contraditório em si mesmo, deixando, porém, de lado o antropomorfismo, também sucumbe ao mesmo golpe o teísmo e nada mais resta a não ser um deísmo, que para nada serve e não nos pode ser de utilidade, nem sequer constituir os fundamentos da religião e dos costumes. Se fosse certa esta inevitabilidade do antropomorfismo, então poderiam ser quaisquer as provas da existência de um ente supremo e todas concatenadas, mas o conceito deste ente supremo não poderia nunca ser determinado por nós, sem que caíssemos em contradição.

Se conectarmos ao preceito de evitar todos os juízos transcendentes da razão pura o preceito, contrário na aparência, de remontar aos conceitos que estão fora do campo do uso imanente (empírico), veremos que os dois podem existir ao mesmo tempo, mas justamente até o *limite* de todo o uso legítimo da razão; pois esta pertence tanto ao campo da experiência como ao dos entes de pensamento, e somos ensinados deste modo, como tais idéias notáveis servem para apenas determinar o limite da razão humana, a saber, para de um lado não estender ilimitadamente o conhecimento da experiência, de maneira que nada nos restasse para conhecer senão o mundo, por outro lado não sair dos limites da experiência e querer julgar coisas fora dela como coisas em si mesmas.

Apoiamo-nos, porém, neste limite quando confinamos nosso juízo à relação que o mundo pode ter com um ente, cujo próprio conceito está além de todo conhecimento de que somos capazes dentro do mundo. Neste caso, não atribuímos ao ente supremo *em si mesmo* nenhuma das propriedades, através das quais pensamos objetos da experiência, evitando assim o antropomorfismo *dogmático*, todavia, as atribuímos à relação do mesmo com o mundo e nos permitimos um antropomorfismo *simbólico*, que de fato só diz respeito à linguagem e não ao próprio objeto.

Quando digo: somos obrigados a ver o mundo *como se* ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade suprema, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não pelo que é em si mesmo, mas o que é para mim, a saber, em relação ao mundo, do qual sou parte.

§ 58

Um conhecimento desta espécie o é *por analogia*, que não é, como comumente se entende, uma semelhança imperfeita entre duas coisas, mas significa uma semelhança perfeita de duas relações entre duas coisas completamente dessemelhantes.[28] Por meio desta analogia resta-nos um conceito do ente supremo suficientemente determinado *para nós*, embora tenhamos de deixar de lado tudo que poderia *determiná-lo* absolutamente *em si mesmo;* pois nós o determinamos respectivamente ao mundo e a nós, e não necessitamos mais do que isto. Os ataques feitos por Hume àqueles que querem determinar estes conceitos absolutamente, retirando para isto os materiais de si mesmos e do mundo, não nos atingem; também não nos pode alegar que nada nos restaria ao se suprimir o antropomorfismo objetivo do conceito do ente supremo.

Se nos for concedido inicialmente (como o faz Hume em seus *Diálogos* na pessoa de Filo contra Kleanth), como uma hipótese necessária, o conceito deísta do ente primitivo, no qual se pensa o ente primitivo apenas por predicados ontológicos, de substância, causa, etc. *(o que se deve fazer,* porque a razão, levada ao mundo dos sentidos por simples condições, que sempre são condicionadas, sem que possa haver qualquer satisfação, *e o que também se pode fazer de pleno direito,* sem cair no antropomorfismo, que transfere predicados do mundo dos sentidos para um ente bem diferente do mundo, uma vez que tais predicados são meras categorias, que não dão, na verdade, e justamente por isso, nenhum conceito do mesmo limitado a conições de sensibilidade); assim, nada nos pode impedir de atribuir a este ente *uma causalidade por meio da razão* com relação ao mundo e assim passar ao teísmo, sem sermos, entretanto, obrigados a atribuir-lhe esta razão nele mesmo, como uma propriedade a ele inerente. Pois, no que se refere ao *primeiro,* é o único caminho possível para elevar o uso da razão ao mais

[28] Há, pois, analogia entre a relação jurídica das ações humanas e a relação mecânica das forças motrizes: eu nunca posso fazer nada contra alguém sem dar-lhe o direito de fazer o mesmo contra mim, sob as mesmas condições; da mesma forma, nenhum corpo pode agir sobre outro com sua força motriz sem que com isso o outro aja sobre ele da mesma maneira. Aqui o direito e a força motriz são coisas bem distintas, mas em sua relação há absoluta semelhança. Por meio desta analogia posso dar um conceito de relação das coisas que me são totalmente desconhecidas. Por exemplo, como se relaciona a promoção da felicidade das crianças = a com o amor dos pais = b, como a prosperidade do gênero humano = c com o desconhecido em Deus = x, o que denominamos amor; não que este tenha a mínima semelhança com qualquer inclinação humana, mas porque podemos pôr sua relação com o mundo como semelhante com a que as coisas do mundo têm entre si. Mas o conceito de relação é aqui simples categoria, a saber, o conceito de causa, que nada tem a ver com sensibilidade. (N. do A.)

alto grau, com relação a toda experiência possível, e em constante acordo consigo mesmo no mundo dos sentidos, quando se aceite uma razão suprema como uma causa de todas as conexões no mundo: um tal princípio lhe é sempre necessariamente vantajoso, sem jamais a prejudicar em seu uso da natureza. *Em segundo lugar*, a razão não é transposta como propriedade ao ente originário em si mesmo, mas à *relação* do mesmo com o mundo dos sentidos, evitando-se desta maneira totalmente o antropomorfismo. Pois aqui é considerada apenas a *causa* da forma da razão que se encontra em toda parte no mundo, e ao ente supremo, enquanto contiver o fundamento desta forma da razão do mundo, é atribuída à razão, mas só por analogia, isto é, enquanto esta expressão mostrar apenas a relação existente entre a causa suprema, que nos é desconhecida, e o mundo, para nele determinar tudo no mais alto grau de razão. Assim é evitado que não utilizemos a propriedade da razão para pensar Deus, mas conseguimos por meio dele pensar o mundo, como é necessário, para termos o maior uso possível da razão segundo um princípio. Deste modo confessamos que o ente supremo, seja ele como for em si mesmo, nos é imperscrutável e até inconcebível *de maneira determinada* e ficamos impedidos, pelos conceitos que possuímos da razão como uma causa eficiente (por meio da vontade), de fazer um uso transcendente para determinar a natureza divina por propriedades que são sempre derivadas da natureza humana, perdendo nos assim em considerações grosseiras ou visionárias; por outro lado, ficamos também impedidos de sufocar a consideração de mundo, referindo a Deus conceitos de natureza humana, com explicações de ordem hiperfísica e desviá-la de sua verdadeira determinação, pela qual ela deve ser um estudo da simples natureza através da razão e não uma derivação temerária de seus fenômenos de uma razão suprema. A expressão mais adequada a nossos fracos conceitos será: pensamos o mundo de tal maneira *como se* ele derivasse de uma razão suprema sua existência e determinação interna, pela qual conhecemos, em parte sua constituição, que lhe é dada pelo mundo, sem que com isso pretendamos determinar sua causa em si mesma, por outro lado colocamos o fundamento desta constituição (da forma da razão no mundo) na *relação* da causa suprema com o mundo, sem que para isto seja o mundo suficiente por si mesmo.[29]

Desta maneira desaparecem as dificuldades, que parecem se opor ao teísmo: ao se ligar ao princípio de Hume, de não estender o uso da razão dogmaticamente além do campo de toda a experiência possível, um outro princípio descurado por Hume, a saber, não considerar o campo da experiência possível como aquilo que se limita por si mesmo aos olhos de nossa razão. A crítica da razão assinala aqui o verdadeiro meio-termo entre o dogmatismo combatido por Hume e o ceticismo, que ele, ao contrário, pretendia introduzir um meio-termo que, não como outros

[29] Eu direi: a causalidade da causa suprema é, em relação ao mundo, o que a razão humana é em relação a suas obras de arte. Com isto me permanece desconhecida a natureza da causa suprema em si: comparo apenas seu efeito para mim conhecido (a ordem do mundo) e a sua conformidade racional com os efeitos, igualmente por mim conhecidos, da razão humana, e denomino, por isso, aquela uma razão, sem todavia lhe atribuir como propriedade o que no homem entendo por esta expressão, ou qualquer coisa que me seja conhecida. (N. do A.)

meios-termos, que determinamos a nós mesmos quase mecanicamente (um pouco de um e um pouco de outro) e pelos quais ninguém aprende algo melhor, mas um que pode ser precisamente determinado por princípios.

§ 59

Servi-me para o início desta observação da imagem sensível de um *limite*, para fixar as barreiras da razão em relação ao uso que lhe é apropriado. O mundo dos sentidos contém meros fenômenos, que ainda não são coisas em si mesmas, estas últimas *(noúmena)* devem ser admitidas pelo entendimento, justamente pelo fato de ele conhecer os objetos da experiência como simples fenômenos. Ambos são abarcados pela razão, e surge a questão: como procede a razão para limitar o entendimento em relação a ambos os campos? A experiência, que contém tudo o que pertence ao mundo dos sentidos, não se limita a si mesma: de cada condicionado, chega sempre só a outro condicionado. O que deve limitá-la encontra-se necessariamente fora dela, e este é o campo dos puros entes de entendimento. Mas este é para nós um espaço vazio, em se tratando da *determinação* da natureza destes entes de entendimento e, portanto, se temos em vista conceitos dogmaticamente determinados, não podemos ir além do campo da experiência possível. Mas como o próprio limite é algo positivo, pertencente tanto ao que está no seu interior como ao espaço fora de um complexo dado, então é um conhecimento positivo real, que a razão não adquire senão estendendo-se até este limite, sem tentar, entretanto, ultrapassá-lo, pois aí encontra um espaço vazio diante de si, no qual pode conhecer formas das coisas, mas não as próprias coisas. Mas a *limitação* do campo da experiência por algo, que aliás lhe é desconhecido, é um conhecimento que resta à razão neste ponto, mediante o qual ela não se encerra dentro do mundo dos sentidos, nem vagueia fora do mesmo, mas, como convém ao conhecimento do limite, circunscreve-se apenas à relação daquilo que está fora dela com o que está contido dentro do mesmo limite.

A teologia natural é um conceito desta espécie no limite da razão humana, já que se vê obrigada a olhar para além da idéia de um ente supremo (e, em relação prática, também a de um mundo inteligível), não para determinar algo em relação a este simples ente de entendimento, por conseguinte, fora do mundo dos sentidos, mas apenas para dirigir o seu próprio uso dentro deste, segundo princípios da maior unidade possível (tanto teórica como prática), e para com este fim utilizar a relação deste mundo com uma razão em si subsistente, como com a causa de todas estas relações, sem por este meio inventar meramente um ente, mas, como necessariamente deve ser encontrado fora do mundo dos sentidos aquilo que só o entendimento pensa, determiná-lo desta maneira, apesar de fazê-lo, na verdade, apenas por analogia.

Desta maneira permanece nossa proposição anterior, que é resultado de toda a crítica: "Que a razão nunca nos ensina mais através de seus princípios *a priori* do que objetos de experiência possível e também destes mais nada do que se pode conhecer na experiência"; mas esta restrição não impede que ela nos leve ao *limi-*

te objetivo da experiência, a saber, à relação com algo que, não sendo o objeto da experiência, deve ser o fundamento supremo de todos os objetos da mesma, sem nos ensinar, todavia, algo a respeito dele em si mesmo, mas apenas em relação ao seu próprio e inteiro uso, dirigido ao mais alto fim, no campo da experiência possível. Este é também o proveito que se pode desejar racionalmente e com o qual podemos nos dar por satisfeitos.

§ 60

Assim fizemos uma exposição pormenorizada da metafísica segundo sua possibilidade subjetiva, como ela é realmente dada *na disposição natural* da razão humana, considerada naquilo que constitui o fim essencial de sua elaboração. Por termos, entretanto, achado que este *simples uso natural* de uma tal disposição de nossa razão, quando não disciplinada da mesma, o que só é possível pela crítica científica, a freia e põe dentro de barreiras, envolve-a em conclusões *dialéticas* transcendentes em parte apenas ilusórias, em parte contradizendo-se a si próprias, e, além disso, esta metafísica sofista é dispensável e até prejudicial ao progresso do conhecimento da natureza, continuando sempre uma tarefa digna de investigação encontrar os *fins da natureza*, aos quais corresponde esta disposição de nossa razão para conceitos transcendentes, pois tudo o que se encontra na natureza deve ter sido predisposto a algum fim útil.

Tal investigação é, na verdade, precária: também confesso que é apenas suposição como tudo o que se refere aos primeiros fins da natureza, isto posso dizer aqui, o que só me é permitido neste caso, pois a questão não diz respeito à validade objetiva de juízos metafísicos, mas à disposição da natureza para com os mesmos, e, portanto, está fora do sistema da metafísica na antropologia.

Ao examinar todas as idéias transcendentais, cujo complexo constitui a verdadeira tarefa da razão pura natural, que a obriga a abandonar a simples observação da natureza e ir além de toda experiência possível, para por meio deste esforço realizar a coisa (saber ou sofisma) que se chama metafísica, penso descobrir que esta disposição da natureza tem por fim libertar nosso conceito das cadeias da experiência e das barreiras da simples observação da natureza, que pelo menos veja um campo abrir-se à sua frente, que contém apenas objetos da razão pura, os quais não podem ser alcançados por nenhuma sensibilidade, não com a intenção de nos ocuparmos especulativamente com eles (porque não encontramos terreno sólido onde firmar os pés), mas para que princípios práticos que, sem encontrar diante de si um tal espaço para sua necessária expectativa e esperança, não podem se estender à universalidade, da qual a razão necessita absolutamente para seu fim moral.

Encontro, portanto, que a idéia *psicológica*, por pouco que ela me faça entender a respeito da natureza pura, superior a todos os conceitos do entendimento, da alma humana, mostra ao menos com suficiente clareza a insuficiência dos últimos, desviando-me assim do materialismo, como um conceito psicoló-

gico, inútil para a explicação da natureza e que restringe a razão no sentido prático. Assim as idéias *cosmológicas*, através da visível insuficiência de todo o conhecimento da natureza para satisfazer à razão em suas legítimas investigações, servem para nos desviar do naturalismo, que quer apresentar a natureza como suficiente a si mesma. Finalmente, como a necessidade da natureza no mundo dos sentidos é constantemente condicionada, enquanto pressupõe sempre dependência das coisas umas das outras, e a necessidade incondicionada deve ser procurada apenas na unidade de uma causa distinta do mundo sensível, a causalidade da mesma, por seu turno, se fosse apenas natureza, não poderia nunca tornar compreensível a existência do contingente como sua conseqüência, assim a razão livra-se por intermédio da idéia *teológica* do fatalismo, seja ele pensado como cega necessidade da natureza, sem um princípio primeiro, ou como na causalidade deste mesmo princípio, e conduz, assim, ao conceito de uma causa pela liberdade, por conseguinte, de uma inteligência suprema. Assim servem as idéias transcendentais, senão para nos ensinar positivamente, pelo menos para destruir as afirmações atrevidas do *materialismo*, do *naturalismo* e do *fatalismo*, que restringem o campo da razão e para, desta maneira, dar às idéias morais espaço fora do campo da especulação; isto, segundo me parece, esclareceria até certo ponto aquela disposição da natureza.

O uso prático que uma ciência apenas especulativa pode ter está fora dos limites desta ciência e só pode ser considerado como um escólio, e não pertence, como todos os escólios, à própria ciência. Contudo, esta relação reside, pelo menos, dentro dos limites da filosofia, principalmente daquela que procura nas fontes puras da razão, onde o uso especulativo da razão na metafísica deve ter necessariamente uma unidade com o prático na moral. Daí que a inevitável dialética da razão pura, considerada como disposição da natureza numa metafísica, merece ser explicada, na medida do possível, não apenas como ilusão, que precisa ser dissipada, mas também como *instituição da natureza* segundo seu fim, embora esta tarefa não possa ser de direito exigida, por ir além de suas atribuições.

Por um segundo escólio, mas mais aparentado com o conteúdo da metafísica, deveria ser considerada a solução das questões que estão na *Crítica* desde a p. 647 à p. 668. Pois aí são apresentados certos princípios da razão, que determinam *a priori* a ordem natural ou, mais ainda, o entendimento, que deve procurar suas leis pela experiência. Eles parecem ser constitutivos e legisladores em relação à experiência, pois são derivados da simples razão, a qual não deve ser tomada, com o entendimento, por um princípio de experiência possível. Se esta concordância funda-se no fato de que, como a natureza não inere aos fenômenos ou à sensibilidade, fonte dos mesmos, mas é encontrada apenas na relação dos últimos com o entendimento, então a unidade, em vista de uma experiência possível (num sistema), chega ao entendimento apenas com relação à razão, por conseguinte, também a experiência se encontra mediatamente sob legislação da razão, questão que deixo para aqueles que querem investigar a natureza da razão, fora de seu uso na metafísica, mesmo nos princípios universais que servem para sistematizar uma

história da natureza em geral; pois esta questão apresentei na própria obra como importante, mas não tentei sua solução.[30]

E assim finalizo a solução analítica da questão principal por mim posta: como é possível a metafísica em geral? Solução alcançada por mim, partindo dali, onde seu uso é realmente dado, pelo menos nas conseqüências, para ascender aos fundamentos de sua possibilidade.

[30] Foi meu constante propósito, na *Crítica*, não deixar nada de lado que pudesse contribuir para a inteireza da investigação da natureza da razão pura, mesmo que se encontrasse profundamente oculta. Fica, pois, à escolha de cada um levar tão longe quanto queira sua investigação, uma vez que lhe foi mostrado o que ainda há para fazer, pois é o que se pode esperar legitimamente de quem assumiu a tarefa de medir todo este campo, deixando a outros sua construção futura e a divisão segundo seu arbítrio. A isto também pertencem os dois escólios que, por sua aridez, dificilmente poderão ser recomendados a amadores e por tal motivo foram postos aqui só para entendidos. (N. do A.)

Solução da questão principal dos Prolegômenos

Como é possível a metafísica como ciência?

Metafísica, como disposição da natureza da razão, é real, mas é também, por si mesma (como demonstrou a solução analítica da terceira questão principal), dialética e ilusória. Pretender tirar desta, portanto, os princípios e seguir no uso dos mesmos uma ilusão, natural, é certo, mas nem por isso menos falso, nunca pode constituir uma ciência, mas somente uma arte dialética vã, na qual uma escola supera a outra, não logrando nenhuma, porém, um aplauso legítimo e duradouro.

Para que ela possa ter a pretensão de, como ciência, não apenas persuadir enganadoramente, mas de gerar o conhecimento e a convicção, é necessário que a crítica da própria razão exponha toda a série dos conceitos *a priori*, a divisão dos mesmos segundo suas diversas fontes, a sensibilidade, o entendimento e a razão, que além disso apresente uma tábua completa dos mesmos, e o desmembramento de todos estes conceitos, com tudo que pode ter conseqüências a partir deles, em seguida, mas, principalmente, a possibilidade do conhecimento sintético *a priori*, mediante a dedução destes conceitos, os princípios de seu uso, finalmente também os limites do mesmo, mas tudo isto num sistema completo. Portanto, a *Crítica*, e só ela, contém o plano inteiro bem verificado e provado, mesmo todos os meios da realização em si, pela qual a metafísica pode tornar-se uma ciência; por outros caminhos e meios ela é impossível. Trata-se, pois, aqui, de saber não tanto como é possível esta tarefa, mas apenas como levá-la a efeito, como reconduzir espíritos clarividentes, dos trabalhos até agora errados e infrutíferos, a um trabalho seguro, e qual a melhor maneira de poder dirigir tal união para um fim comum. Algo é certo: quem uma vez provou a crítica sente náusea perante todo palavrório dogmático, com o que antes se contentava por necessidade, porque sua razão precisava de algo e não encontrava nada melhor para alimento. A crítica comporta-se para com a metafísica vulgar das escolas como a *química* para a *alquimia*, ou como a *astronomia* para com a *astrologia* divinatória. Tenho certeza que ninguém, que tenha pensado e compreendido os princípios da crítica mesmo apenas nestes *Prolegômenos*, jamais retornará àquela velha e sofística ciência ilusória; muito mais olhará com um certo prazer para uma metafísica que agora estará seguramente em seu poder, não necessita mais de nenhuma descoberta preparatória, e que pela primeira vez dará à razão uma satisfação duradoura. Pois esta é uma prerrogativa, com a qual somente a metafísica poderá contar,

com segurança, entre todas as ciências possíveis, a saber, que ela pode ser levada à perfeição e a um estado imutável, pois não deverá mudar em nada, nem é capaz de nenhum aumento por intermédio de novas descobertas; pois aqui a razão tem as fontes de seu conhecimento não nos objetos e em sua intuição (pelos quais nada mais pode ser acrescentado ao que ela já sabe), mas em si mesma, e, quando ela tiver exposto de modo completo e determinado as leis fundamentais de seu poder contra toda falsa interpretação, nada mais resta que seja conhecido *a priori* pela razão pura, nem o que ela pudesse perguntar com fundamento. A perspectiva segura de um saber assim determinado e circunscrito tem em si mesma um atrativo especial, quando se deixa logo de lado todas as utilidades (a respeito das quais falarei mais tarde).

Toda arte falsa, toda vã sabedoria, tem sua época; pois finalmente ela mesma se destrói, e o apogeu de sua cultura é ao mesmo tempo o início de sua decadência. Que, no que diz respeito à metafísica, tenha chegado este momento, demonstra o estado a que ela, com ardor com que são trabalhadas todas as demais ciências, decaiu em todos os povos cultos. A antiga organização dos estudos universitários conserva ainda sua sombra, uma única Academia das Ciências empenha-se ainda, propondo prêmios de quando em quando, em promover uma ou outra tentativa neste sentido, mas a metafísica não é contada entre as ciências fundamentais, e cada um pode julgar por si como um homem de talento, que se queira denominar um grande metafísico, receberia semelhante elogio, bem intencionado, mas por ninguém invejado.

Mas, apesar de ter soado indubitavelmente a hora da decadência de toda a metafísica dogmática, falta ainda muito para que se possa dizer que a época de sua renascença, por intermédio de uma crítica sólida e completa da razão, já tenha surgido. Todas as transições de uma inclinação para a que lhe é contrária passam pelo estado de indiferença, e este é o momento mais perigoso para um autor, mas, segundo me parece, o mais favorável para a ciência. Pois, se, pela completa dissolução das antigas ligações, se extinguiu o espírito do partido, os ânimos se encontram na melhor disposição para, pouco a pouco, prestarem atenção a propostas de união com um outro plano.

Quando afirmo que espero destes *Prolegômenos* que eles venham talvez a provocar as pesquisas no campo da crítica e a fornecer ao espírito universal da filosofia, ao qual parece faltar alimento na parte especulativa, um novo e promissor objeto de estudos, posso imaginar antecipadamente que todos aqueles que, com relutância e mau humor, tiveram de trilhar o espinhoso caminho, por onde os conduzi na *Crítica*, me perguntarão onde fundamento esta esperança. Respondo: *na irrefutável lei da necessidade.*

Que o espírito humano venha a renunciar totalmente às investigações metafísicas, é de esperar tão pouco como se, para não mais respirar o ar impuro, renunciássemos preferível e totalmente ao ato de respiração. Existirá, portanto, sempre no mundo e, mais ainda, em todo homem, principalmente naquele que reflete, a metafísica, que, em falta de uma medida pública, será talhada por cada um à sua maneira. Pois aquilo que até agora foi denominado metafísica não pode

agradar a nenhum espírito investigador, mas, como também é impossível renunciar completamente a ela, logo é mister *tentar* uma crítica da própria razão pura, ou, se já existe uma, *investigá-la* e submetê-la a uma prova universal, pois do contrário não existe outro meio de satisfazer a esta necessidade premente, que é algo mais do que simples desejo de saber.

Desde que conheço a crítica, não pude deixar de perguntar ao fim da leitura de um escrito de conteúdo metafísico, que, pela determinação de seus conceitos, pela multiplicidade e ordem e uma exposição clara, tão bem agradou e instruiu: *terá este autor levado a metafísica um passo adiante?* Peço desculpas aos homens doutos, cujas obras me foram úteis de outra maneira e sempre contribuíram para a cultura de minhas forças espirituais, que não pude encontrar nem em suas nem em minhas tentativas de menos valor (em favor das quais fala o amor-próprio) o mínimo avanço da metafísica, e isto pelo mais natural motivo, ou seja o de a ciência não ter ainda existido e que ela também não pode ser composta de retalhos, mas que seu núcleo deve ser totalmente preformado na crítica. Deve-se, porém, para evitar todo engano, recordar o anterior, a saber, que o estudo analítico de nossos conceitos ajudou decerto muito o entendimento, mas a ciência (da metafísica) não foi nem o mínimo levada adiante, porque aqueles desmembramentos dos conceitos são apenas materiais, com os quais deve ser primeiramente construída a ciência. É bom que se desmembre e determine bem o conceito de substância e acidente, isto é uma boa preparação para qualquer uso futuro. Mas, se não posso demonstrar que em tudo que existe a substância permanece e só os acidentes mudam, então mesmo por meio de todo desmembramento não terei levado a metafísica um passo sequer adiante. Ora, a metafísica não pôde ainda demonstrar validamente *a priori* nem esta proposição, nem o princípio de razão suficiente, muito menos qualquer proposição mais complexa, por exemplo, a de uma atinente à doutrina da alma ou à cosmologia e, em geral, nenhuma proposição sintética; portanto, com toda esta análise nada foi feito, nem produzido, nem exigido, e a ciência, após tanta agitação e barulho, está ainda exatamente ali onde estava na época de Aristóteles, se bem que os preparativos para ela, se se tiver achado apenas o guia que conduz a conhecimentos sintéticos, sejam incontestavelmente melhores que antes.

Se alguém se julga com isso ofendido, pode facilmente destruir esta acusação acrescentando uma só proposição sintética pertencente à metafísica, oferecendo-se para demonstrá-la *a priori*, pois só quando ele tiver conseguido isto admitirei que realmente fez progredir a ciência, mesmo que esta proposição fosse suficientemente demonstrada pela experiência comum. Nenhuma exigência pode ser mais moderada e justa, e, no caso (certíssimo) de não ser satisfeita, nenhuma pretensão mais justificada do que esta: que a metafísica como ciência jamais existiu até agora.

Só há duas coisas a proibir, caso minha exigência seja aceita: primeiro, o jogo de probabilidade e de conjectura, que convém tão pouco à metafísica como à geometria; segundo, a decisão por meio da varinha mágica do assim chamado *sadio entendimento humano*, que nem todos sabem manejar, mas que se adapta às propriedades pessoais.

Pois, no que *se refere ao primeiro ponto*, nada mais absurdo pode ser encontrado do que pretender, numa metafísica, numa filosofia de razão pura, fundar seus juízos na probabilidade e na suposição. Tudo que deve ser conhecido *a priori* é por isso mesmo dado como apoditicamente certo; e deve assim ser demonstrado. Poder-se-ia, da mesma maneira, pretender fundar uma geometria ou uma aritmética sobre suposições; pois, no que se refere ao *calculus probabilium* da última, ele não contém juízos prováveis, mas absolutamente certos sobre o grau de possibilidade de certos casos sob semelhantes condições dadas, que na soma de todos os possíveis casos devem estar infalivelmente de acordo com a regra, se bem que esta não é suficientemente determinada em relação a cada caso particular. Suposições (por intermédio da indução e da analogia) só podem ser toleradas na ciência empírica da natureza, e isso de tal modo que pelo menos a possibilidade daquilo que admito seja inteiramente certa.

Ainda pior, se possível, *se se apela ao sadio entendimento humano*, quando se trata de conceitos e princípios, não enquanto válidos em relação à experiência, mas ao pretenderem ser dados como válidos fora das condições da experiência. Pois o que é o *sadio entendimento?* É o *entendimento comum*, enquanto julga de maneira certa. E o que é, então, o entendimento comum? Ele é o poder do conhecimento e do uso das regras em concreto, em oposição ao *entendimento especulativo*, que é um poder do conhecimento das regras em abstrato. Assim será a regra do entendimento comum: tudo que acontece é determinado por meio de uma causa, mas nunca compreendido ou conhecido em sua universalidade. Exige, pois, um exemplo da experiência, e quando ouve que este nada mais significa senão o que sempre pensara, quando se lhe quebrou uma janela ou desapareceu um móvel da casa, então entende o princípio e o aceita. O entendimento comum não tem, pois, outra utilidade senão na medida em que vê suas regras (apesar de elas serem a ele inerentes realmente *a priori*) confirmadas na experiência, por conseguinte, a compreende *a priori* e independentemente da experiência, compete ao entendimento especulativo e está totalmente fora da alçada do entendimento comum. A metafísica só tem de se preocupar com a última espécie de conhecimento, e é com certeza um mau sinal do entendimento sadio apelar para uma autoridade que não pode julgar e que, de ordinário, é olhada com desdém, a não ser quando nos encontramos em apuros e não sabemos como resolver este impasse na especulação.

É uma escapatória habitual de que se costumam servir os falsos amigos do comum entendimento humano (que ocasionalmente o celebram, mas via de regra o menosprezam) dizer: devem existir, afinal, algumas proposições imediatamente certas, das quais não só não temos de dar prova alguma, mas de que nem sequer temos de prestar contas, pois do contrário não chegaríamos nunca ao fim com os fundamentos de seus juízos; mas para provar tal direito não podem citar (além da proposição de contradição, que todavia não basta para demonstrar a verdade dos juízos sintéticos) alguma outra coisa indubitável, que eles possam atribuir imediatamente ao comum entendimento humano, a não ser proposições matemáticas, como, por exemplo, que 2 e 2 são 4, que entre dois pontos só pode haver uma

linha reta, etc. Estes são, porém, juízos inteiramente diferentes dos da metafísica. Pois na matemática posso realizar pelo meu pensamento (construir) tudo aquilo que imagino possível por meio de um conceito: acrescento a um 2 o outro 2 e formo assim o número 4, ou traço, em pensamento, de um ponto a outro toda sorte de linhas, e posso traçar apenas uma (tanto iguais como desiguais) que seja em todas as partes semelhantes a si mesma. Mas não posso, valendo-me de todo o meu poder de pensamento, tirar do conceito de uma coisa o conceito de outra coisa, cuja existência seja necessariamente conectada com a primeira, mas preciso recorrer à experiência e, embora meu entendimento me dê *a priori* (mas sempre em relação com a experiência possível) o conceito de tal conexão (de causalidade), não posso, como os conceitos da matemática, representá-lo *a priori* na intuição e demonstrar, portanto, *a priori* sua possibilidade. Este conceito, juntamente com princípios de sua aplicação, necessita sempre, se ele deve ser válido *a priori* — como é exigido na metafísica —, de uma justificativa e de uma dedução de sua possibilidade, pois do contrário não se sabe até onde ele é válido e se pode ser usado só na experiência ou também fora dela. Portanto, não se pode, em se tratando de metafísica como ciência especulativa da razão pura, apelar para o comum entendimento humano, a não ser quando somos forçados a abandoná-la e a renunciar a todo conhecimento especulativo puro, que deve ser sempre um saber, por conseguinte, à própria metafísica e a seus ensinamentos (em certas circunstâncias), contentando-nos com uma fé racional, que só a nós é possível e suficiente para nossas necessidades (talvez até mais salutar que o próprio saber). Só então muda completamente o aspecto da coisa. A metafísica deve ser ciência, não só no todo, como em todas as suas partes, senão ela não é nada; pois, como especulação da razão pura, não pode recorrer senão a conhecimentos universais. Fora dela podem ter probabilidade e sadio entendimento humano muito bem sua aplicação útil e legítima, mas segundo princípios próprios, cuja importância depende sempre da relação com a prática.

Isto é o que me considero autorizado a exigir para a possibilidade de uma metafísica como ciência.

Apêndice do que pode ser feito para tornar a metafísica real como ciência

Como todos os caminhos tomados até agora não alcançaram este objetivo, coisa que também jamais será alcançada sem uma crítica precedente da razão pura, não parece de todo insensato submeter a tentativa aqui apresentada a um exame rigoroso e atento, a menos que se considere mais aconselhável renunciar totalmente a todas as pretensões de uma metafísica, neste caso, se se permanecer fiel a esta resolução, não há nada a objetar. Se se toma o curso das coisas tal como é realmente e não como deveria ser, existem dois tipos de juízos, *um juízo que antecede a investigação*, este é, em nosso caso, aquele que o leitor, tirando-o de sua metafísica, profere sobre a crítica da razão pura (que deve, antes de mais

nada, investigar a possibilidade daquela), e um outro *juízo que sucede* a investigação, onde o leitor pode abstrair, por um tempo, das conseqüências resultantes destas investigações críticas, que podem chocar fortemente sua pretensa metafísica, para examinar, antes de mais nada, de onde podem ter sido deduzidas aquelas conseqüências. Se fosse absolutamente certo o que é exposto pela metafísica comum (como a geometria, por exemplo), seria válida a primeira maneira de julgar; pois, quando as conseqüências de certos princípios contradizem verdades estabelecidas, então tais princípios são falsos e devem ser rejeitados sem qualquer investigação ulterior. Mas, se a metafísica não possui uma reserva de proposições (sintéticas) incontestavelmente certas, e talvez muitas destas, tão ilusórias como as melhores entre elas, mesmo em suas conseqüências, são contraditórias, e se de um modo geral não se pode encontrar nela um critério seguro da verdade de proposições propriamente metafísicas (sintéticas), a primeira maneira de julgar não pode encontrar aplicação, mas a investigação dos princípios da crítica deve anteceder todo juízo a respeito de seu valor ou não-valor.

Ensaio de um juízo sobre a crítica que deve anteceder a investigação

Um juízo deste gênero encontra-se nos *Göttingische gelehrten Anzeigen*, terceiro artigo do suplemento, 19 de janeiro de 1782, p. 40 e ss.

Quando um autor, bem familiarizado com o objeto de sua obra, que se esforçou em colocar na elaboração desta sua própria reflexão, cai nas mãos de um crítico que é, por sua vez, suficientemente perspicaz para descobrir os pontos onde estão propriamente o valor ou não-valor da obra, e que, sem se deter nas palavras, vai às coisas, esmiúça e examina não apenas os princípios dos quais partiu o autor, poderá acontecer que a severidade de julgar desagrade ao último, enquanto o público permanece indiferente, pois ganha com isso; o próprio autor pode se dar por satisfeito em ter uma oportunidade para corrigir ou esclarecer seus escritos, examinados em boa hora por um conhecedor, podendo assim, se se considera no fundo com razão, tirar a tempo a pedra de choque que, no futuro, poderia ser prejudicial à sua obra.

Encontro-me perante meu crítico em situação bem diversa. Ele parece não compreender ao que propriamente se refere a investigação com que me ocupo (com ou sem êxito) e, seja por impaciência de refletir sobre uma obra extensa, seja por enfado contra a reforma iminente de uma ciência, na qual ele desde há muito julgava ter colocado tudo a limpo, ou, o que suponho com desagrado, por culpa de um conceito realmente limitado, que não o deixa nunca ir além de sua metafísica de escola; em suma ele percorre com tumulto uma longa série de proposições, impossíveis de serem compreendidas sem suas premissas, semeia de quando em quando suas censuras, das quais o leitor vê tão pouco o fundamento, como entende as proposições censuradas, não podendo, pois, ser de utilidade para o pú-

blico, nem prejudicar-me perante o julgar dos entendidos. Por este motivo, teriam deixado completamente de lado tal julgamento, se não tivesse me dado oportunidade para alguns esclarecimentos, que poderiam preservar o leitor destes *Prolegômenos* de uma interpretação errônea em alguns casos.

O crítico, entretanto, para ter um ponto de vista desde o qual pudesse apresentar a obra sob um aspecto desfavorável ao autor, sem se preocupar com uma investigação especial, começa e termina dizendo: "Esta obra é um sistema do idealismo transcendental" (ou, como ele traduz, do superior).[31]

Ao ler esta linha, vi imediatamente que espécie de crítica sairia dali, mais ou menos como se alguém, que nunca tivesse ouvido ou visto algo de geometria, encontrasse um Euclides e, solicitado a proferir um juízo sobre o mesmo, depois de ter esbarrado em muitas figuras durante a leitura, dissesse: "O livro é uma instrução sistemática para o desenho; o autor utiliza uma linguagem especial, para ditar normas obscuras e incompreensíveis, que afinal para nada mais servem senão para o que cada um pode fazer por intermédio de um bom golpe de vista natural, etc.".

Vejamos, então, que espécie de idealismo é este que se encontra em toda a minha obra, apesar de nem de longe constituir a alma do sistema.

A proposição de todos os verdadeiros idealistas, desde a escola eleática até o Bispo Berkeley, está contida nesta fórmula: "Todo conhecimento pelos sentidos e pela experiência é simples ilusão, e só nas idéias do entendimento puro e da razão há verdade".

O princípio que rege e determina constantemente meu idealismo é, ao contrário: "Todo conhecimento das coisas, tirado unicamente do entendimento puro ou da razão pura, nada mais é que ilusão, só na experiência há verdade".

Este é justamente o contrário daquele idealismo propriamente dito; como cheguei a utilizar-me desta expressão para uma intenção completamente oposta, e como o crítico o vê em toda parte?

A solução desta dificuldade funda-se em algo, muito facilmente depreendível do conjunto da obra, se se tivesse vontade para isso. Espaço e tempo, juntamente com tudo que eles contêm, não são as coisas ou suas propriedades em si mesmas, mas pertencem apenas aos fenômenos das mesmas; até aqui minha profissão é idêntica à dos idealistas. Mas estes, Berkeley em particular, tomavam o espaço por uma representação meramente empírica que, como os fenômenos nele, nos seria conhecido apenas por meio da experiência ou da percepção, juntamente com todas as suas determinações; mostro, ao contrário, em primeiro lugar, que o espaço (e da mesma maneira o tempo, ao qual Berkeley não deu atenção) pode ser

[31] De modo nenhum o *superior*. Altas torres, e os homens metafisicamente grandes, semelhantes a elas, em torno das quais sopra comumente muito vento, não são para mim. Meu lugar é o fértil *Bathos* da experiência, e a palavra transcendental, cujo sentido tantas vezes explicado por mim e nem sequer entendido pelo crítico (tão superficialmente examinou a obra) não significa o que ultrapassa a experiência, mas o que a precede (*a priori*), para mais nada determinado a não ser tornar possível o conhecimento da experiência. Quando tais conceitos ultrapassam a experiência, então seu uso é transcendente, distinto do imanente, isto é, o uso limitado à experiência. Na obra foram tomadas medidas suficientes para evitar falsas interpretações desta espécie; só o crítico encontrou vantagem nas falsas interpretações. (N. do A.)

conhecido por nós *a priori* com todas as suas determinações, porque, como o tempo, é inerente a nós antes de toda percepção ou experiência, como forma pura de nossa sensibilidade, tornando possível toda a intuição da mesma, por conseguinte, todos os fenômenos. Donde se segue que, como a verdade se funda sobre leis universais e necessárias, que são seus critérios, a experiência em Berkeley não pode ter critérios de verdade, porque nada havia sido colocado (por ele) *a priori* como fundamento aos fenômenos da mesma, donde se segue que ela não passa de ilusão; para nós, ao contrário, o espaço e o tempo (em ligação com os conceitos de entendimento puro) prescrevem *a priori* sua lei a toda experiência possível, que fornece, ao mesmo tempo, o critério certo para distinguir nela a ilusão da verdade.[32]

Meu pretenso (na verdade crítico) idealismo é, pois, de espécie muito peculiar, porque derruba o idealismo habitual, de maneira que através dele todo conhecimento *a priori*, mesmo o da geometria, recebe, pela primeira vez, realidade objetiva, o que, sem esta minha demonstrada idealidade de espaço e tempo, não poderia ser afirmado nem pelos mais ardentes realistas. Estando as coisas neste pé, gostaria de evitar todo e qualquer equívoco, denominando este meu conceito de maneira diversa; mas mudá-lo completamente é coisa que não se pode fazer. Que me seja, pois, permitido denominá-lo no futuro, como já o fiz anteriormente, idealismo formal, ou melhor ainda, crítico, para distingui-lo do dogmático de Berkeley e do cético de Descartes.

Não encontro mais nada digno de nota na apreciação crítica deste livro. O autor da mesma julga constantemente *en gros*, procedimento habilmente adotado, pois não trai seu próprio saber ou ignorância; um só juízo pormenorizado que incidisse, como é justo, sobre a questão principal, teria talvez revelado meu erro, talvez também o grau de perspicácia do crítico nesta espécie de investigações. Também não era um artifício mal imaginado a fim de tirar a tempo dos leitores, acostumados a formar conceitos sobre livros baseados apenas em notícias de jornais, a vontade de ler este livro, o recitar de um só fôlego, umas após as outras, as várias proposições que separadas das provas e das explicações que as acompanham (encontrando-se, principalmente como nossas, nos antípodas da metafísica das escolas) devem parecer necessariamente absurdas, levar a paciência do leitor até a náusea e, em seguida, após me ser dada a conhecer a engenhosa proposição que a constante ilusão é verdade, terminar com esta lição dura, mas paternal: por que esta querela sobre a linguagem aceita, para que e de onde vem esta distinção idealista? Juízo que coloca, por fim, toda a peculiaridade de meu livro, que devia ser antes heresia metafísica, numa simples inovação de linguagem, e demonstra

[32] O idealismo propriamente dito tem sempre uma tendência mística, nem pode ter outra; o meu, porém, serve apenas para atender à possibilidade de nosso conhecimento *a priori* dos objetos da experiência, problema até agora não resolvido, nem mesmo posto. Com isto cai por terra todo o idealismo místico, o qual (como já se via em Platão) argumentava de nossos conhecimentos *a priori* (mesmo os da geometria) a possibilidade de uma outra intuição diferente da sensível (a saber, intuição intelectual), porque ninguém pensara que os sentidos também deveriam intuir *a priori*. (N. do A.)

claramente que meu pretenso juízo não compreendeu nem o mínimo disto tudo, nem sequer a si mesmo.[33]

Contudo, o crítico fala como um homem consciente de seus importantes e superiores conhecimentos, que ainda mantém escondidos; pois em relação à metafísica não tomei conhecimento de nada que pudesse justificar tamanha retumbância. Mas ele comete um grande erro ao esconder do mundo suas descobertas; pois é fora de dúvida que a muitos acontece, como a mim, que, não obstante tudo de belo que se tem escrito neste assunto, não se pôde ainda encontrar algo que fizesse a ciência avançar pelo menos a espessura de um dedo. Aguçar definições, munir de novas muletas provas aleijadas, fornecer novos retalhos ao centão da metafísica ou dar-lhe um outro corte, isto ainda se pode encontrar, mas não é o que o mundo exige. O mundo está saturado de afirmações metafísicas. O que se pretende é examinar a possibilidade desta ciência, as fontes donde ela poderá tirar a certeza e os critérios seguros para distinguir a ilusão dialética da razão pura da verdade. O crítico deve possuir a chave para isso, do contrário, nunca teria falado em tom tão alto.

Suspeito, porém, que tal necessidade da ciência nunca passou-lhe pelo pensamento, pois senão teria dirigido seu julgamento a este ponto, e mesmo uma tentativa fracassada em assunto de tanta importância deveria ter sido levada em consideração por ele. Se assim é, então somos novamente bons amigos. Que pense a metafísica a fundo, ninguém o impedirá, só que ele não pode julgar o que está fora da metafísica, ou seja, a fonte desta que está na razão. Mas que minha suspeita não é sem fundamento, posso provar pelo fato de ele não ter dito uma palavra a respeito da metafísica do conhecimento sintético *a priori*, que era a verdadeira tarefa sobre cuja solução se funda totalmente o destino da metafísica e à qual endereço toda a minha *Crítica* (bem como estes meus *Prolegômenos*). O idealismo, em que tropeçou e ao qual se aferrou, só havia sido admitido em meu sistema como único meio de resolver aquele problema (embora ainda haja outras razões para confirmá-lo), e aí ele deveria ter mostrado que, ou aquela tarefa carecia da importância atribuída por mim (como agora também nos *Prolegômenos*), ou poderia ser melhor resolvida de outra maneira; a respeito disto, entretanto, não encontrei nenhuma palavra na crítica. O crítico não entendeu, pois, nada do que escrevi e, talvez, nada tampouco do espírito e da essência da própria metafísica, a não ser que, coisa que prefiro admitir, sua participação de crítico, indignada com a dificuldade em passar por tantos obstáculos, tenha projetado uma sombra prejudicial sobre a obra que tinha diante de si, o que o impediu de conhecer as linhas essenciais da mesma.

[33] O crítico bate em si mesmo, na maior parte das vezes, com sua própria sombra. Se contraponho à verdade da experiência ao sonho, ele não pensa tratar se apenas do conhecimento *somnio obiective sumpto* da filosofia de Wolff; sonho meramente formal, no qual não se leva em consideração a diferença entre o dormir e o acordar, o que de fato não pode ser encarado numa filosofia transcendental. De resto, denomina minha dedução das categorias e a tábua dos princípios do entendimento: "princípios comumente conhecidos da lógica e ontologia expressada idealisticamente". O leitor precisa apenas consultar estes *Prolegômenos* para se convencer de que não poderia haver juízo mais miserável, nem historicamente mais injusto. (N. do A.)

Falta ainda muito para que um jornal erudito, por melhor que, e mais cuidadosamente que, sejam escolhidos seus colaboradores, possa manter o prestígio, por sinal bem merecido, no campo da metafísica, à mesma altura que em outros campos. Outras ciências e conhecimentos têm seus próprios critérios. A matemática o tem em si mesma, a história e a teologia em livros profanos ou sagrados, a ciência da natureza e a medicina na matemática e na experiência, a jurisprudência nos códigos e até as questões de gosto nos modelos dos antigos. Mas, para julgar esta coisa que se chama metafísica, deve ser primeiro encontrado o critério (fiz uma tentativa para determiná-lo bem como seu uso). O que se deve fazer, até que seja encontrado, se é necessário emitir um juízo sobre escritos desta espécie? Se são dogmáticos, cada um que os considere como bem lhe aprouver, pois por muito tempo ninguém se arvorará mestre dos outros, sem que se encontre alguém que lhe pague na mesma moeda. Se são críticos, e não de crítica de escritos alheios, mas de crítica da própria razão, de sorte que o critério de julgamento não possa ser aceito, mas deva ser primeiro buscado, em tal caso, podem ser admitidas objeções, mas deve haver também tolerância, porque a necessidade é comum e a falta de um ponto de vista obrigatório não deixa que ninguém se arrogue direitos de juiz.

Mas, para levar minha defesa ao interesse geral da comunidade filosófica, proponho uma tentativa decisiva para a maneira de dirigir todas as investigações metafísicas a seu fim comum. Não é outra coisa do que o já decerto feito pelos matemáticos para decidir por meio de um pleito a superioridade de seus métodos, a saber, proponho a meu crítico que prove, segundo seu método, mas como é de direito, segundo fundamentos *a priori*, uma única proposição por ele denominada verdadeiramente metafísica, isto é, sintética e conhecida *a priori*, mas que seja uma das mais indispensáveis, como, por exemplo, o princípio da permanência da substância, ou da determinação necessária dos acontecimentos do mundo por suas causas. Se não consegue isto (o silêncio é confissão), deve convir que, como a metafísica nada é sem a certeza apodítica desta espécie de proposições, a possibilidade ou impossibilidade das mesmas deve ser verificada, antes de tudo, numa crítica da razão pura, por conseguinte, ele se vê obrigado, ou a confessar que meus princípios da crítica estão certos, ou a demonstrar que não têm valor. Mas, como já antevejo que, embora até o presente ele se tenha abandonado à certeza de seus princípios, todavia, como se trata de uma prova rigorosa, ele não conseguirá encontrar, em todo o âmbito da metafísica, um único princípio que permita sua apresentação confiante, concedo-lhe, portanto, a mais vantajosa condição possível de ser esperada num debate, a saber, dispensá-lo do *onus probandi* e tomá-lo a meu encargo.

Ele encontra nestes *Prolegômenos* e na minha *Crítica*, pp. 426-461, oito proposições que sempre se contradizem duas a duas, mas cada uma delas necessariamente pertence à metafísica, que deve ou aceitá-la ou refutá-la (se bem que nenhuma delas deixou de ser admitida por algum filósofo em sua época). Ora, ele tem a liberdade de escolher uma destas oito proposições a seu gosto e aceitá-la sem a demonstração com que o presenteio; mas só uma (pois ele pode perder tão

pouco tempo como eu) e só então atacar a demonstração da contraproposição. Se eu conseguir salvá-la e mostrar desta maneira que, segundo princípios necessariamente aceitos por toda a metafísica dogmática, é da mesma forma fácil de demonstrar justamente o contrário da proposição por ele adotada, ficará assim provado que há um vício de origem na metafísica, o qual não pode ser esclarecido nem afastado, a não ser que se remonte à sua origem, ou seja, à razão pura; assim, minha crítica deve ser ou aceita ou substituída por outra; que seja, pois, ao menos estudada; isto é tudo o que exijo no momento. Mas se ao contrário, não consigo salvar minha demonstração, então está seguramente ao lado de meu adversário uma proposição sintética *a priori*, derivada de princípios dogmáticos, e que era, portanto, injusta minha acusação à metafísica comum, obrigo-me, pois, a reconhecer como legítimo o juízo desfavorável à minha *Crítica* (embora esta não devesse ser a conseqüência). Para tanto seria necessário, parece-me, *sair do incógnito*, pois não sei como poderia evitar, em vez de resolver uma questão, ser honrado ou atacado por adversários anônimos e, por cúmulo, incompetentes.

Proposta para uma investigação da crítica, à qual pode suceder o juízo

Também sou grato ao público erudito pelo silêncio com que foi por muito tempo honrada a minha *Crítica;* pois prova uma suspensão do juízo e, portanto, alguma suposição que numa obra que, abandonando todos os caminhos habituais, volta-se para um novo, o qual não se pode encontrar imediatamente, haja realmente algo capaz de dar nova vida e fecundidade a um ramo importante, mas hoje morto, dos conhecimentos humanos, por conseguinte, uma cautela tomada para não quebrar ou destruir por nenhum juízo precipitado um enxerto ainda tenro. Uma prova de um juízo por tais motivos foi agora publicada no jornal *Gothaische gelehrten Zeitung*, cuja profundidade (sem levar em consideração meu elogio suspeito) pode ser verificada por qualquer leitor a partir da apresentação clara e fiel de um dos primeiros princípios pertencentes à minha obra.

Proponho, pois, já que um vasto edifício não pode ser julgado em seu todo por uma rápida apreciação, examiná-lo a partir de seus alicerces, e isso pouco a pouco, e que, portanto, utilize estes *Prolegômenos* como um plano geral, com o qual a própria obra poderá ser oportunamente comparada. Se esta exigência não tivesse por fundamento senão minha presunção de importância, que a vaidade habitualmente confere a todas as nossas produções, seria imodesta e mereceria ser rejeitada com indignação. Porém, as coisas de toda a filosofia especulativa estão em tal pé que esta se encontra ameaçada de extinção, embora a razão humana se pendure a ela com inclinação inextinguível, que agora, por ser constantemente enganada, tenta, embora em vão, transformar-se em indiferença.

Não se pode supor, em nossa era de reflexão, que não haja muitos homens de mérito dispostos a aproveitar toda oportunidade para colaborarem em favor do interesse comum da razão no caminho do esclarecimento, contanto que haja

uma única esperança de chegar assim ao objetivo. A matemática, a ciência da natureza, as leis, as artes e mesmo a moral, etc., não preenchem totalmente a alma; permanece nela sempre um espaço vazio destinado exclusivamente à razão pura e especulativa, vácuo este que nos obriga a procurar em bagatelas, frivolidades ou devaneios, segundo a aparência, ocupação e passatempo, na realidade, porém, apenas distração para abafar o apelo importuno da razão que, em conformidade com sua determinação, exige algo que a satisfaça por si mesma e não para agir em prol de outros fins ou no interesse das inclinações. Pelo que uma meditação que se ocupe apenas com o âmbito da razão existente por si mesma, justamente porque neste domínio todos os outros conhecimentos e mesmo todos os outros fins devem se encontrar e unir numa totalidade, como o supus com fundamento, em grande atrativo para todos aqueles que tentaram ampliar seus conceitos e, eu posso muito bem dizer, um atrativo bem maior que qualquer outro saber teórico de valor muito mais baixo do daquele.

Proponho estes *Prolegômenos* como plano e fio condutor da investigação no lugar da própria obra, porque, embora esteja ainda hoje plenamente satisfeito com o que se refere ao conteúdo, à ordem, ao método e ao cuidado aplicados a cada proposição a fim de ponderá-la e examiná-la bem, antes de expô-la (pois foram necessários anos para que ficasse inteiramente satisfeito não só com o todo, mas também com uma única proposição em relação a suas fontes), todavia não me satisfaz de todo minha exposição em algumas seções da "Doutrina Elementar", por exemplo, na da dedução dos conceitos do entendimento, ou na dos paralogismos da razão pura, onde uma certa prolixidade prejudica a clareza, em lugar das quais se poderá tomar como base do exame o que os *Prolegômenos* dizem a respeito.

Os alemães gozam da fama de conseguirem ir além dos outros povos naquilo que exige perseverança e paciente aplicação. Se esta opinião tem fundamento, surge aqui uma oportunidade de levar a efeito uma tarefa de cujo término feliz é difícil de duvidar, que interessa igualmente a todos os homens que pensam, o que até agora não havia sido bem sucedido, e corroboraria aquela opinião lisonjeira; principalmente porque a ciência em questão é de espécie tão particular que pode de um só golpe ser levada à sua inteira completude e assim aquele *estado de estabilidade* que não admite progresso posterior, nem descobertas posteriores, nem tampouco pode ser mudada (não considero aqui o enfeite resultante, de quando em quando, de maior clareza ou de adições proveitosas sob todos os aspectos), uma vantagem que nenhuma outra ciência possui, nem pode possuir, porque nenhuma diz respeito a um poder do conhecimento tão inteiramente isolado, independente de outros e tão imune de qualquer mistura. Também não me parece de todo desfavorável o momento presente à minha pretensão, pois atualmente na Alemanha quase ninguém sabe com que se poderia ocupar a não ser com as assim chamadas ciências úteis, de modo que não se trata apenas de um passatempo, mas de ocupação séria com a qual pode ser alcançado um objetivo duradouro.

Devo, porém, deixar a outros a tarefa de encontrar os meios de unir os esforços dos eruditos para tal objetivo. Não que pretenda impor a quem quer que seja

uma simples adesão às minhas proposições ou que me lisonjeie com esta esperança, mas poderiam sobrevir ataques, repetições, limitações ou também confirmação, complementação e ampliação; se a coisa é investigada a partir do fundamento, não pode mais faltar agora o surgimento de um edifício, mesmo que não o meu, o que poderá ser um legado para os vindouros, ao qual terão motivos de serem gratos.

Seria muito extenso de se mostrar aqui, depois de terem sido considerados os princípios da crítica, que espécie de metafísica se poderia esperar aqui em conseqüência daquela, e como esta não deve sentir-se de modo algum pobre e reduzida a uma pequena figura, só por ter sido despojada das falsas penas, senão que pode, sob outro ponto de vista, aparecer rica e convenientemente ornamentada; saltam imediatamente aos olhos outras grandes vantagens que tal reforma acarretaria. A metafísica comum já tinha certa utilidade ao procurar os conceitos elementares do entendimento puro, para torná-los claros por desmembramento e determinados por explicações. Com isso ela era uma cultura para a razão, qualquer que fosse a direção por onde enveredasse ulteriormente; somente isto era todo o bem que fazia. Mas destruiu este seu mérito novamente ao favorecer com afirmações gratuitas a presunção, estimular a sofística por subterfúgios sutis e a superficialidade com que tratava as mais difíceis tarefas, valendo-se de uma sabedoria de escola, a qual é tanto mais sedutora quanto mais se encontra em situação de participar, de um lado da linguagem da ciência, e de outro lado, da da popularidade, parecendo ser tudo para todos, mas na verdade não é nada. Pela crítica, ao contrário, é dado o critério ao nosso juízo, pelo qual é possível distinguir com segurança o saber do saber ilusório e, quando aplicado sem reservas na metafísica, fundamenta uma maneira de pensar, capaz de se estender beneficamente aos demais usos da razão e de influenciar pela primeira vez os genuínos espíritos filosóficos. Mas também o serviço por ela prestado à teologia não deve ser subestimado, pois libertou-a do juízo da especulação dogmática e justamente por isso colocou-a inteiramente em segurança contra os ataques de tais adversários. Pois a metafísica comum, embora lhe assegurasse muito apoio, não pôde cumprir mais tarde esta promessa, e, por chamar em sua ajuda a dogmática especulativa, nada mais fez a não ser armar seus inimigos contra si mesma. As aberrações, que não podem surgir numa época esclarecida a não ser ocultando-se por detrás de uma metafísica de escola, sob cuja proteção podem atrever-se a delirar com razão, são afastadas deste último reduto pela filosofia crítica, e, além disso tudo, não deixa de ser importante para um professor de metafísica poder dizer, com aplauso geral, que o que ele expõe é, afinal, também uma ciência e, portanto, de real utilidade para todos.

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES

Tradução de **Paulo Quintela**

Nota prévia do tradutor

A presente versão portuguesa da Grundlegung zur Metaphysik der Sitten *de Immanuel Kant foi feita sobre o texto da edição de* Immanuel Kants Werke *preparada por Artur Buchenau e Ernst Cassirer e publicada pela casa de Bruno Cassirer, Berlim, 1922, vol. IV, pág. 241-324. É a reprodução da segunda edição, de Riga, 1786.*

Ao rever a nossa tradução, demo-nos ao trabalho de a confrontar com as francesas de Victor Delbos (Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, *Paris, 1934) e de H. Lachelier* (E. Kant, Fondements de la Métaphysique des Moeurs, *6.ª edição, Paris, Hachette) e com a espanhola de Manuel G. Morente* (M. Kant, Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, *Madrid, 1942). Nos passos de interpretação difícil ou duvidosa, tivemos o cuidado de indicar, em notas assinadas N. do T., o resultado da colação. O leitor terá assim a possibilidade de preferir à nossa qualquer das outras interpretações.*

Coimbra, agosto de 1948.

PAULO QUINTELA

Prefácio

A velha filosofia grega dividia-se em três ciências: a Física, *a* Ética *e a* Lógica. *Esta divisão está perfeitamente conforme com a natureza das coisas, e nada há a corrigir nela a não ser apenas acrescentar o princípio em que se baseia, para deste modo, por um lado, nos assegurarmos da sua perfeição, e, por outro, podermos determinar exatamente as necessárias subdivisões.*

Todo conhecimento racional é: ou material *e considera qualquer objeto, ou* formal *e ocupa-se apenas da forma do entendimento e da razão em si mesmas e das regras universais do pensar em geral, sem distinção dos objetos. A filosofia formal chama-se* Lógica; *a material, porém, que se ocupa de determinados objetos e das leis a que eles estão submetidos, é por sua vez dupla, pois que estas leis ou são leis da* natureza *ou leis da* liberdade. *A ciência da primeira chama-se* Física, *a da outra é a* Ética; *aquela chama-se também Teoria da Natureza, esta, Teoria dos Costumes.*

A Lógica não pode ter parte empírica, isto é, parte em que as leis universais e necessárias do pensar assentem em princípios tirados da experiência, pois que então não seria Lógica, isto é, um cânone para o entendimento ou para a razão que é válido para todo pensar e que tem de ser demonstrado. Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais tudo acontece, as segundas como leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer.

Pode-se chamar empírica *a toda a filosofia que se baseie em princípios da experiência, àquela, porém, cujas doutrinas se apóiam em princípios* a priori *chama-se filosofia* pura. *Esta última, quando é simplesmente formal, chama-se* Lógica; *mas quando se limita a determinados objetos do entendimento chama-se* Metafísica.

Desta maneira surge a idéia duma dupla metafísica, uma Metafísica da Natureza *e uma* Metafísica dos Costumes. *A Física terá portanto a sua parte empírica, mas também uma parte racional; igualmente a Ética, se bem que nesta a parte empírica se poderia chamar especialmente* Antropologia prática, *enquanto a racional seria a* Moral *propriamente dita.*

Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbarias. Mas, em face deste objeto que em si não parece indigno de ponderação, perguntar-se-á se a filosofia pura, em todas as suas partes, não exige um homem especial; e se não seria mais satisfatório o estado total da indústria da ciência se aqueles que estão habituados a vender o empírico misturado com o racional, conforme o gosto do público, em proporções desconhecidas deles mesmos, que a si próprios se chamam pensadores independentes e chamam sonhadores a outros que apenas preparam a parte racional, fossem advertidos de não exercerem ao mesmo tempo dois ofícios tão diferentes nas suas técnicas, para cada um dos quais se exige talvez um talento especial e cuja reunião numa só pessoa produz apenas remendões. Mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da Natureza, e à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori. *Esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso.*

Não tendo propriamente em vista por agora senão a Filosofia moral, restrinjo a questão posta ao ponto seguinte: — Não é verdade que é da mais extrema necessidade elaborar um dia uma pura Filosofia moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico e pertença à Antropologia? Que tenha de haver uma tal filosofia, ressalta com evidência da idéia comum do dever e das leis morais. Toda a gente tem de confessar que uma lei que tenha de valer moralmente, isto é, como fundamento duma obrigação, tem de ter em si uma necessidade absoluta; que o mandamento: "Não deves mentir", não é válido somente para os homens e que outros seres racionais se não teriam que importar com ele, e assim todas as restantes leis propriamente morais; que, por conseguinte, o princípio da obrigação não se há de buscar aqui na natureza do homem ou nas circunstâncias do mundo em que o homem está posto, mas sim a priori *exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios da simples experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral.*

As leis morais com seus princípios, em todo conhecimento prático, distinguem-se portanto de tudo o mais em que exista qualquer coisa de empírico, e não só se distinguem essencialmente, como também toda a Filosofia moral assenta inteiramente na sua parte pura, e, aplicada ao homem, não recebe um mínimo que

seja do conhecimento do homem (Antropologia), mas fornece-lhe como ser racional leis a priori. É verdade que estas exigem ainda uma faculdade de julgar apurada pela experiência, para, por um lado, distinguir em que caso elas têm aplicação, e, por outro, assegurar-lhes entrada na vontade do homem e eficácia na sua prática. O homem, com efeito, afetado por tantas inclinações, é na verdade capaz de conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não é tão facilmente dotado da força necessária para tornar eficaz in concreto no seu comportamento.

Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda a sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento. Pois que aquilo que deve ser moralmente bom não basta que seja conforme à lei moral, mas tem também que cumprir-se por amor dessa mesma lei; caso contrário, aquela conformidade será apenas muito contingente e incerta, porque o princípio imoral produzirá na verdade de vez em quando ações conformes à lei moral, mas mais vezes ainda ações contrárias a essa lei. Ora, a lei moral, na sua pureza e autenticidade (e é exatamente isto que mais importa na prática), não se deve buscar em nenhuma outra parte senão numa filosofia pura, e esta (Metafísica) tem que vir portanto em primeiro lugar, e sem ela não pode haver em parte alguma uma Filosofia moral; e aquela que mistura os princípios puros com os empíricos não merece mesmo o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum exatamente por expor em ciência à parte aquilo que este conhecimento só concebe misturado); merece ainda muito menos o nome de Filosofia moral, porque, exatamente por este amálgama de princípios, vem prejudicar até a pureza dos costumes e age contra a sua própria finalidade.

Não se vá pensar, porém, que aquilo que aqui pedimos exista já na propedêutica que o célebre Wolff antepôs à sua Filosofia moral a que chamou Filosofia prática universal, e que se não haja de entrar portanto em campo inteiramente novo. Precisamente porque ela devia ser uma filosofia prática universal, não tomou em consideração nenhuma vontade de qualquer espécie particular — digamos uma vontade que fosse determinada completamente por princípios a priori e sem quaisquer móbiles empíricos, e a que se poderia chamar uma vontade pura —, mas considerou o querer em geral com todas as ações e condições que lhe cabem nesta acepção geral, e por aí se distingue ela de uma Metafísica dos Costumes exatamente como a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental, a primeira das quais expõe as operações e regras do pensar em geral, enquanto que a segunda expõe somente as operações e regras especiais do pensar puro, isto é, daquele pensar pelo qual os objetos são conhecidos totalmente a priori. Com efeito, a Metafísica dos Costumes deve investigar a idéia e os princípios duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia. O fato de na Filosofia prática universal (sem aliás ter o direito de o fazer) se falar também de leis morais e de dever, não constitui objeção alguma ao que eu afirmo. Porque os autores daquela ciência

também nisto continuam fiéis à idéia que dela fazem; não distinguem os motivos de determinação que, como tais, se apresentam totalmente a priori *só pela razão*[1] *e são propriamente morais, dos motivos empíricos, que o entendimento eleva a conceitos universais só por confronto das experiências. Consideram-nos, pelo contrário, sem atender à diferença das suas fontes, só pela sua maior ou menor soma (tomando-os a todos como de igual espécie), e formam assim o seu conceito de obrigação; em verdade este conceito não é nada menos que moral, mas é o único que se pode exigir de uma filosofia que não atende à* origem *de todos os conceitos práticos possíveis, sejam eles* a priori *ou simplesmente* a posteriori.

No propósito, pois, de publicar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma razão pura prática, *assim como para a Metafísica o é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. Mas, por um lado, aquela não é como esta de extrema necessidade, porque a razão humana no campo moral, mesmo no caso do mais vulgar entendimento, pode ser facilmente levada a um alto grau de justeza e desenvolvimento, enquanto que, pelo contrário, no uso teórico, mas puro, ela é exclusivamente dialética; por outro lado, eu exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferençar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar* Crítica da razão pura prática, *eu me sirvo do título de* Fundamentação da Metafísica dos Costumes.[2]

Como, porém, em terceiro lugar, uma Metafísica dos Costumes, a despeito do título repulsivo, é suscetível de um alto grau de popularidade e acomodamento ao entendimento vulgar, acho útil separar dela este trabalho preparatório de fundamentação, para de futuro não ter de juntar a teorias mais fáceis as sutilezas inevitáveis em tal matéria.

A presente Fundamentação nada mais é, porém, do que a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, *o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral. É verdade que as minhas afirmações sobre esta questão capital tão importante e que até agora não foi, nem de longe, suficientemente discutida, receberiam muita clareza pela aplicação do mesmo princípio a todo o sistema e grande confirmação pelo fato da suficiência que ele mostraria por toda a parte; mas tive que renunciar a esta vantagem, que no fundo seria também mais de amor-próprio do que de utilidade geral, porque a facilidade de aplicação e a aparente suficiência dum princí-*

[1] Morente (pág. 17) traduz inadvertidamente *"sólo por el entendimiento"*; o original diz *bloss durch Vernunft*. (N. do T.)

[2] "Fundamentação", e não "Fundamentos" como geralmente se diz seguindo os franceses, é que é a boa tradução do alemão *Grundlegung*. Fica assim posto em evidência o esforço demonstrativo e construtivo que o original implica. Morente também traduz como nós. (N. do T.)

pio não dão nenhuma prova segura da sua exatidão, pelo contrário, despertam em nós uma certa parcialidade para o não examinarmos e ponderarmos em toda a severidade por si mesmo, sem qualquer consideração pelas conseqüências.

O método que adotei neste escrito é o que creio mais conveniente, uma vez que se queira percorrer o caminho analiticamente do conhecimento vulgar para a determinação do princípio supremo desse conhecimento, e em seguida e em sentido inverso, sinteticamente, do exame deste princípio e das suas fontes para o conhecimento vulgar onde se encontra a sua aplicação. A divisão da matéria é, pois, a seguinte:

1. Primeira Seção: *Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico.*
2. Segunda Seção: *Transição da Filosofia moral popular para a Metafísica dos Costumes.*
3. Terceira Seção: *Último passo da Metafísica dos Costumes para a Crítica da razão pura prática.*

Primeira Seção

Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico

Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade. Discernimento,[3] argúcia de espírito,[4] capacidade de julgar[5] e como quer que possam chamar-se os demais *talentos* do espírito, ou ainda coragem, decisão, constância de propósito, como qualidades do *temperamento*, são sem dúvida a muitos respeitos coisas boas e desejáveis; mas também podem tornar-se extremamente más e prejudiciais se a vontade, que haja de fazer uso destes dons naturais e cuja constituição particular por isso se chama *caráter*, não for boa. O mesmo acontece com os *dons da fortuna*. Poder, riqueza, honra, mesmo a saúde, e todo o bem-estar e contentamento com a sua sorte, sob o nome de *felicidade*, dão ânimo que muitas vezes por isso mesmo desanda em soberba, se não existir também a boa vontade que corrija a sua influência sobre a alma e juntamente todo o princípio de agir e lhe dê utilidade geral; isto sem mencionar o fato de que um espectador razoável e imparcial, em face da prosperidade ininterrupta duma pessoa a quem não adorna nenhum traço duma pura e boa vontade, nunca poderá sentir satisfação, e assim a boa vontade parece constituir a condição indispensável do próprio fato de sermos dignos da felicidade.

Algumas qualidades são mesmo favoráveis a esta boa vontade e podem facilitar muito a sua obra, mas não têm todavia nenhum valor íntimo absoluto, pelo contrário pressupõem ainda e sempre uma boa vontade, a qual restringe a alta estima que, aliás com razão, por elas se nutre, e não permite que as consideremos absolutamente boas. Moderação nas emoções e paixões, autodomínio e calma reflexão são não somente bons a muitos respeitos, mas parecem constituir até parte do valor *íntimo* da pessoa; mas falta ainda muito para as podermos declarar boas sem reserva (ainda que os antigos as louvassem incondicionalmente). Com efeito, sem os princípios duma boa vontade, podem elas tornar-se muitíssimo más, e o sangue-frio dum facínora não só o torna muito mais perigoso como

[3] *Verstand* no original, parece me dever ser aqui excepcionalmente traduzido por "discernimento" e não por "entendimento". Os dois tradutores franceses propõem *intelligence;* Morente *entendimiento.* (N. do T.)

[4] *Witz* no original, tem o sentido especial da palavra no alemão do séc. XVIII. Delbos traduz parafrasticamente: *Le don de saisir les ressemblances des choses;* Lachelier simplesmente: *L'esprit;* Morente dá à expressão o seu sentido atual e traduz *gracejo!* (N. do T.)

[5] *Urteilskraft*, na paráfrase de Delbos: *La faculté de discerner le particulier pour en juger.* (N. do T.)

o faz também imediatamente mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Ainda mesmo que por um desfavor especial do destino, ou pelo apetrechamento avaro duma natureza madrasta, faltasse totalmente a esta boa vontade o poder de fazer vencer as suas intenções, mesmo que nada pudesse alcançar a despeito dos seus maiores esforços, e só afinal restasse a boa vontade (é claro que não se trata aqui de um simples desejo, mas sim do emprego de todos os meios de que as nossas forças disponham), ela ficaria brilhando por si mesma como uma jóia, como alguma coisa que em si mesma tem o seu pleno valor. A utilidade ou a inutilidade nada podem acrescentar ou tirar a este valor. A utilidade [6] seria apenas como que o engaste para essa jóia poder ser manejada mais facilmente na circulação corrente ou para atrair sobre ela a atenção daqueles que não são ainda bastante conhecedores, mas não para a recomendar aos conhecedores e determinar o seu valor.

Há contudo nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, sem entrar em linha de conta para sua avaliação com qualquer utilidade, algo de tão estranho que, a despeito mesmo de toda a concordância da razão vulgar com ela, pode surgir a suspeita de que no fundo haja talvez oculta apenas uma quimera aérea e que a natureza tenha sido mal compreendida na sua intenção ao dar-nos a razão por governante da nossa vontade. Vamos por isso, deste ponto de vista, pôr à prova esta idéia.

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, isto é, dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. Ora, se num ser dotado de razão e vontade a verdadeira finalidade da natureza fosse a sua *conservação*, o seu *bem-estar*, numa palavra a sua *felicidade*, muito mal teria ela tomado as suas disposições ao escolher a razão da criatura para executora destas suas intenções. Pois todas as ações que esse ser tem de realizar nesse propósito, bem como toda a regra do seu comportamento, lhe seriam indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquela finalidade obteria por meio dele muito maior segurança do que pela razão; e se, ainda por cima, essa razão tivesse sido atribuída à criatura como um favor, ela só lhe poderia ter servido para se entregar a considerações sobre a feliz disposição da sua natureza, para a admirar, alegrar-se com ela e mostrar-se por ela agradecida à Causa benfazeja, mas não para submeter à sua direção fraca e enganadora a sua faculdade de desejar, achavascando assim a intenção da natureza; numa palavra, a natureza teria evitado que a razão caísse no *uso prático* e se atre-

[6] É evidente que o pronome singular que Kant emprega se refere a "utilidade". Morente (pág. 23), traduzindo no plural, refere-o a "utilidade" "inutilidade", o que não faz sentido. (N. do T.)

vesse a engendrar com as suas fracas luzes o plano da felicidade e dos meios de a alcançar; a natureza teria não somente chamado a si a escolha dos fins, mas também a dos meios, e teria com sábia prudência confiado ambas as coisas simplesmente ao instinto.

Observamos de fato que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; e daí provém que em muitas pessoas, e nomeadamente nas mais experimentadas no uso da razão, se elas quiserem ter a sinceridade de o confessar, surja um certo grau de *misologia*, quer dizer, de ódio à razão. E isto porque, uma vez feito o balanço de todas as vantagens que elas tiram, não digo já da invenção de todas as artes do luxo vulgar, mas ainda das ciências (que a elas lhes parecem no fim e ao cabo serem também um luxo do entendimento), descobrem contudo que mais se sobrecarregaram de fadigas do que ganharam em felicidade, e que por isso finalmente invejam mais do que desprezam os homens de condição inferior que estão mais próximos do puro instinto natural e não permitem à razão grande influência sobre o que fazem ou deixam de fazer. E até aqui temos de confessar que o juízo daqueles que diminuem e mesmo reduzem a menos de zero os louvores pomposos das vantagens que a razão nos teria trazido no tocante à felicidade e ao contentamento da vida, não é de forma alguma mal-humorado ou ingrato para com a bondade do governo do mundo, mas que na base de juízos desta ordem está oculta a idéia de uma outra e mais digna intenção da existência, à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina, e à qual por isso como condição suprema, se deve subordinar em grandíssima parte a intenção privada do homem.

Portanto, se a razão não é apta bastante para guiar com segurança a vontade no que respeita aos seus objetos e à satisfação de todas as nossas necessidades (que ela mesma — a razão — em parte multiplica), visto que um instinto natural inato levaria com muito maior certeza a este fim, e se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quiçá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão é absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos. Esta vontade não será na verdade o único bem nem o bem total, mas terá de ser contudo o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade. E neste caso é fácil de conciliar com a sabedoria da natureza o fato de observarmos que a cultura da razão, que é necessária para a primeira e incondicional intenção, de muitas maneiras restringe, pelo menos nesta vida, a consecução da segunda, que é sempre condicionada, quer dizer, da felicidade, e pode mesmo reduzi-la a menos de nada,[7] sem que com isto a natureza falte à sua finalidade, porque a razão, que reconhece o seu supremo destino prático na fundação

[7] Morente (pág. 26) não traduz esta oração. (N. do T.)

duma boa vontade, ao alcançar esta intenção é capaz duma só satisfação conforme à sua própria índole, isto é, a que pode achar ao atingir um fim que só ela (a razão) determina, ainda que isto possa estar ligado a muito dano causado aos fins da inclinação.

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural[8] e que mais precisa de ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do Dever que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara.

Deixo aqui de parte todas as ações que são logo reconhecidas como contrárias ao dever, posto possam ser úteis sob este ou aquele aspecto; pois nelas nem sequer se põe a questão de saber se foram praticadas *por dever*, visto estarem até em contradição com ele. Ponho de lado também as ações que são verdadeiramente conformes ao dever, mas para as quais os homens não sentem imediatamente *nenhuma inclinação*, embora as pratiquem porque a isso são levados por outra tendência. Pois é fácil então distinguir se a ação conforme ao dever foi praticada *por dever* ou com intenção egoísta. Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é além disso levado a ela por inclinação *imediata*. Por exemplo: — É na verdade conforme ao dever que o merceeiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faz semelhante coisa, mas mantém um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois servido *honradamente;* mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele além disso tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. A ação não foi, portanto, praticada nem por dever nem por inclinação imediata, mas somente com intenção egoísta.

Pelo contrário, conservar cada qual a sua vida é um dever, e é além disso uma coisa para que toda a gente tem inclinação imediata. Mas por isso mesmo é que o cuidado, por vezes ansioso, que a maioria dos homens lhe dedica não tem nenhum valor intrínseco e a máxima que o exprime nenhum conteúdo moral. Os homens conservam a sua vida *conforme ao dever*, sem dúvida, mas não *por dever*. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver, quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a

[8] Parece-nos ser esta a melhor tradução a propor para a expressão alemã neste contexto: *der natürliche gesunde Verstand*. Morente (pág. 27) traduz literalmente: *el sano entendimiento natural*. Delbos (pág. 94): *l'intelligence naturelle saine*. Lachelier (pág. 16): *naturellement contenu dans tout entendement sain*. (N. do T.)

vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.

Ser caritativo quando se pode sê-lo é um dever, e há além disso muitas almas de disposição tão compassiva que, mesmo sem nenhum outro motivo de vaidade ou interesse, acham íntimo prazer em espalhar alegria à sua volta e se podem alegrar com o contentamento dos outros, enquanto este é obra sua. Eu afirmo porém que neste caso uma tal ação, por conforme ao dever, por amável que ela seja, não tem contudo nenhum verdadeiro valor moral, mas vai emparelhar com outras inclinações, por exemplo o amor das honras que, quando por feliz acaso topa aquilo que efetivamente é de interesse geral e conforme ao dever, é conseqüentemente honroso e merece louvor e estímulo, mas não estima; pois à sua máxima falta o conteúdo moral que manda tais ações se pratiquem, não por inclinação, mas *por dever*. Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a ação sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. Mais ainda: — Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente às dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência às suas próprias dores e por isso pressupusesse e exigisse as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de um tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, — não poderia ele encontrar ainda dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o dum temperamento bondoso? Sem dúvida! — e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever.

Assegurar cada qual a sua própria felicidade é um dever (pelo menos indiretamente); pois a ausência de contentamento com o seu próprio estado num torvelinho de muitos cuidados e no meio de necessidades insatisfeitas poderia facilmente tornar-se numa grande *tentação para transgressão dos deveres*. Mas, também sem considerar aqui o dever, todos os homens têm já por si mesmos a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta idéia que se reúnem numa soma todas as inclinações. Mas o que prescreve a felicidade é geralmente contituído de tal maneira que vai causar grande dano a algumas inclinações, de forma que o homem não pode fazer idéia precisa e segura da soma de satisfação de todas elas a que chama felicidade; por isso não é de admirar que uma única inclinação determinada, em vista daquilo que promete e do tempo em que se pode alcançar a sua satisfação, possa sobrepor-se a uma idéia tão vacilante. Assim um homem, por exemplo um gotoso, pode escolher o regalo que lhe dá qualquer comida de que gosta e sofrer quanto pode, porque, pelo menos segundo o seu cálculo, não quis renunciar ao prazer do momento presente em favor da

esperança talvez infundada da felicidade que possa haver na saúde. Mas também neste caso, mesmo que a inclinação universal para a felicidade não determinasse a sua vontade, mesmo que a saúde, pelo menos para ele, não entrasse tão necessariamente no cálculo, ainda aqui, como em todos os outros casos, continua a existir uma lei que lhe prescreve a promoção da sua felicidade, não por inclinação, mas por dever — e é somente então que o seu comportamento tem propriamente valor moral.

É sem dúvida também assim que se devem entender os passos das Escrituras em que se ordena que amemos o próximo, mesmo o nosso inimigo. Pois que o amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. E só esse amor é que pode ser ordenado.

A segunda proposição é: — Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. Que os propósitos que possamos ter ao praticar certas ações e os seus efeitos, como fins e móbiles da vontade, não podem dar às ações nenhum valor incondicionado, nenhum valor moral, resulta claramente do que fica atrás. Em que é que reside pois este valor, se ele se não encontra na vontade considerada em relação com o efeito esperado dessas ações? Não pode residir em mais parte alguma senão no *princípio da vontade*, abstraindo dos fins que possam ser realizados por uma tal ação; pois que a vontade está colocada entre o seu princípio *a priori*, que é formal, e o seu móbil *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa encruzilhada; e, uma vez que ela tem de ser determinada por qualquer coisa, terá de ser determinada pelo princípio formal do querer em geral quando a ação seja praticada por dever, pois lhe foi tirado todo o princípio material.

A terceira proposição, conseqüência das duas anteriores, formulá-la-ia eu assim: — *Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*. Pelo objeto, como efeito da ação em vista, posso eu sentir em verdade *inclinação*, mas *nunca respeito*, exatamente porque é simplesmente um efeito e não a atividade de uma vontade. De igual modo, não posso ter respeito por qualquer inclinação em geral, seja ela minha ou de um outro; posso quando muito, no primeiro caso, aprová-la, e, no segundo, por vezes amá-la mesmo, isto é, considerá-la como favorável ao meu próprio interesse. Só pode ser objeto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer, a simples lei por si mesma. Ora, se uma ação realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objeto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objetivamente, e, subjetivamente, o *puro respeito* por esta

lei prática, e por conseguinte a máxima[9] que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que precise de pedir o seu móbil a este efeito esperado. Pois todos estes efeitos (a amenidade da nossa situação, e mesmo o fomento da felicidade alheia) podiam também ser alcançados por outras causas, e não se precisava portanto para tal da vontade de um ser racional, na qual vontade — e só nela — se pode encontrar o bem supremo e incondicionado. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode constituir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo esta lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação.[10]

Mas que lei pode ser então essa, cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta se possa chamar boa absolutamente e sem restrição? Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei,[11] nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que *eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*. Aqui é pois a simples conformidade à lei em geral (sem tomar como base qualquer lei destinada a certas ações) o que serve de princípio à vontade, e também o que tem de lhe servir de princípio, para que o dever não seja por toda

[9] Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão fosse inteiramente senhora da faculdade de desejar) é a lei prática. (N. do A.)

[10] Poderiam objetar-me que eu, por trás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão. Porém, embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência: é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos do primeiro gênero que se podem reportar à inclinação ou ao medo. Aquilo que eu reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor próprio. É portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a *lei*, quero dizer, aquela lei que nos impomos *a nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. Como lei que é, estamos-lhe subordinados, sem termos que consultar o amor-próprio; mas como lei que nós nos impomos a nós mesmos, é ela uma conseqüência da nossa vontade e tem, de um lado, analogia com o temor, e, do outro, com a inclinação. Todo o respeito por uma pessoa é propriamente só respeito pela lei (lei da retidão, etc.), da qual essa pessoa nos dá o exemplo. Porque consideramos também o alargamento dos nossos talentos como um dever, representamo-nos igualmente numa pessoa de talento por assim dizer o *exemplo duma lei* (a de nos tornarmos semelhantes a ela por meio do exercício), e é isso que constitui o nosso respeito. Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei. (N. do A.)

[11] Morente (pág. 35) interpreta este passo de maneira totalmente errada ao traduzir: *Como he substraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley (. . .)*. O original diz: *Da ich den Willen aller Antriebe beraubet habe, die ihm aus der Befolgung irgendeines Gesetzes entspringen könnten (. . .)*. (N. do T.)

parte uma vã ilusão e um conceito quimérico; e com isto está perfeitamente de acordo a comum razão humana[12] nos seus juízos práticos e tem sempre diante dos olhos este princípio.

Ponhamos, por exemplo, a questão seguinte: — Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: — Se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode sem dúvida apresentar-se muitas vezes. É verdade que vejo bem que não basta furtar-me ao embaraço presente por meio desta escapatória, mas que tenho de ponderar se desta mentira me não poderão advir posteriormente incômodos maiores do que aqueles de que agora me liberto; e como as conseqüências, a despeito da minha pretensa *esperteza*, não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar; posso enfim perguntar se não seria *mais prudente* agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das conseqüências. Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das conseqüências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito da ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque, se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: — Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: — Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia propriamente haver já promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditariam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente.

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos

[12] Ativemo-nos, neste passo, à tradução literal do original *die gemeine Menschenvernunft*, embora nos pareça que seria melhor traduzir por "o humano senso comum". Delbos (pág. 103) traduz: *la raison commune des hommes;* Morente (pág. 35): *la razón vulgar de los hombres;* Lachelier (pág. 25), quase em concordância conosco: *le bon sens populaire.* (N. do T.)

que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: — Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes, então deves rejeitá-la, e não por causa de qualquer prejuízo que dela pudesse resultar para ti ou para os outros, mas porque ela não pode caber como princípio numa possível legislação universal. Ora, a razão exige-me respeito por uma tal legislação, a qual em verdade presentemente não *vejo* em que se funde (problema que o filósofo pode investigar), mas que pelo menos compreendo que é uma apreciação do valor que de longe ultrapassa o de tudo aquilo que a inclinação louva, e que a necessidade das minhas ações por *puro* respeito à lei prática é o que constitui o dever, perante o qual tem de ceder qualquer outro motivo, porque ele é a condição de uma vontade boa *em si*, cujo valor é superior a tudo.

Assim, no conhecimento moral da razão humana vulgar, chegamos nós a alcançar o seu princípio, princípio esse que a razão vulgar em verdade não concebe abstratamente numa forma geral, mas que mantém sempre realmente diante dos olhos e de que se serve como padrão dos seus juízos. Seria fácil mostrar aqui como ela, com esta bússola na mão, sabe perfeitamente distinguir, em todos os casos que se apresentem, o que é bom e o que é mau, o que é conforme ao dever ou o que é contrário a ele. Basta, sem que com isto lhe ensinemos nada de novo, que chamemos a sua atenção, como fez Sócrates, para o seu próprio princípio, e não é preciso nem ciência nem filosofia para que ela saiba o que há a fazer para se ser honrado e bom, mais ainda, para se ser sages e virtuoso. Podia-se mesmo já presumir antecipadamente que o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer, e por conseguinte saber, é também pertença de cada homem, mesmo do mais vulgar. E aqui não nos podemos furtar a uma certa admiração ao ver como a capacidade prática de julgar se avantaja tanto à capacidade teórica no entendimento humano vulgar. Nesta última, quando a razão vulgar se atreve a afastar-se das leis da experiência e dos dados dos sentidos, vai cair em puras incompreensibilidades e contradições consigo mesma ou, pelo menos, num caos de incerteza, escuridão e inconstância. No campo prático, porém, a capacidade de julgar só então começa a mostrar todas as suas vantagens quando o entendimento vulgar[13] exclui das leis práticas todos os móbiles sensíveis. Faz-se então mesmo sutil, quer ele queira fazer chicana com a sua consciência ou com outras pretensões em relação com o que deva chamar-se justo, quer queira sinceramente determinar o valor das suas ações para sua própria edificação; e — o que é o principal[14] — neste último caso pode até alimentar esperanças de êxito tão grandes como as de qualquer filósofo, é nisto até mesmo mais seguro do que este, porque o filósofo não pode ter outro princípio que o homem vulgar, mas o seu juízo pode ser facilmente perturbado e desviado do direito caminho por uma multidão de considerações estranhas ao caso. Não seria, portanto, mais aconselhável, em matéria moral, ficarmo-nos pelo juízo da razão vulgar e só recorrer à filosofia para, quando muito, tornar o sistema dos costumes mais completo e compreensível, expor as

[13] *Der gemeine Verstand* — poderia também traduzir-se: "o senso comum". (N. do T.)

[14] Morente (pág. 39) traduz erradamente: *lo que es más frecuente*. O original diz: *was das meiste ist*. (N. do T.)

regras de maneira mais cômoda com vista ao seu uso (e sobretudo à discussão), mas não para desviar o humano senso comum *(den gemeinen Menschenverstand)*, mesmo em matéria prática, da sua feliz simplicidade e pô-lo por meio da filosofia num novo caminho da investigação e do ensino?

A inocência é uma coisa admirável; mas é por outro lado muito triste que ela se possa preservar tão mal e se deixe tão facilmente seduzir. E é por isso que a própria sageza — que de resto consiste mais em fazer ou não fazer do que em saber — precisa também da ciência, não para aprender dela, mas para assegurar às suas prescrições entrada nas almas e para lhes dar estabilidade. O homem sente em si mesmo um forte contrapeso contra todos os mandamentos do dever que a razão lhe representa como tão dignos de respeito: são as suas necessidades e inclinações, cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade. Ora a razão impõe as suas prescrições, sem nada aliás prometer às inclinações, irremitentemente, e também como que com desprezo e menoscabo daquelas pretensões tão tumultuosas e aparentemente tão justificadas (e que se não querem deixar eliminar por qualquer ordem). Daqui nasce uma *dialética natural*, quer dizer, uma tendência para opor arrazoados e sutilezas[15] às leis severas do dever, para pôr em dúvida a sua validade ou pelo menos a sua pureza e o seu rigor e para as fazer mais conformes, se possível, aos nossos desejos e inclinações, isto é, no fundo, para corrompê-las e despojá-las de toda a sua dignidade, o que a própria razão prática vulgar acabará por condenar.

É assim, pois que a *razão humana vulgar*, impelida por motivos propriamente práticos e não por qualquer necessidade de especulação (que nunca a tenta, enquanto ela se satisfaz com ser simples sã razão), se vê levada a sair do seu círculo e a dar um passo para dentro do campo da *filosofia prática*. Aí encontra ela informações e instruções claras sobre a fonte do seu princípio, sobre a sua verdadeira determinação em oposição às máximas que se apóiam sobre a necessidade e a inclinação. Assim espera ela sair das dificuldades que lhe causam pretensões opostas, e fugir ao perigo de perder todos os puros princípios morais em virtude dos equívocos em que facilmente cai. Assim se desenvolve insensivelmente na razão prática vulgar, quando se cultiva, uma *dialética* que a obriga a buscar ajuda na filosofia, como lhe acontece no uso teórico; e tanto a primeira como a segunda não poderão achar repouso em parte alguma a não ser numa crítica completa da nossa razão.

[15] *Vernünfteln* é a expressão alemã. Lachelier (pág. 29) traduz por *chicaner;* Delbos (pág. 109) por *sophistiquer;* Morente (pág. 40) por *discutir*. (N. do T.)

Segunda Seção

Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes

Do fato de até agora havermos tirado o nosso conceito de dever do uso vulgar da nossa razão prática não se deve de forma alguma concluir que o tenhamos tratado como um conceito empírico. Pelo contrário, quando atentamos na experiência humana de fazer ou deixar de fazer, encontramos queixas freqüentes e, como nós mesmos concedemos, justas,[16] de que se não podem apresentar nenhuns exemplos seguros da intenção de agir por puro dever; porque, embora muitas das coisas que o *dever* ordena possam acontecer *em conformidade* com ele, é contudo ainda duvidoso que elas aconteçam verdadeiramente *por dever* e que tenham portanto valor moral. Por isso é que houve em todos os tempos filósofos que negaram pura e simplesmente a realidade desta intenção nas ações humanas e tudo atribuíram ao egoísmo mais ou menos apurado, sem contudo por isso porem em dúvida a justeza do conceito de moralidade; pelo contrário, deploravam profundamente a fraqueza e a corrupção da natureza humana que, se por um lado era nobre bastante para fazer de uma idéia tão respeitável a sua regra de conduta, por outro era fraca demais para lhe obedecer, e só se servia da razão, que lhe devia fornecer as leis, para tratar do interesse das inclinações, de maneira a satisfazê-las quer isoladamente, quer, no melhor dos casos, buscando a maior conciliação entre elas.

Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever. Acontece por vezes na verdade que, apesar do mais agudo exame de consciência, não possamos encontrar nada, fora do motivo moral do dever, que pudesse ser suficientemente forte para nos impelir a tal ou tal boa ação ou a tal grande sacrifício. Mas daqui não se pode concluir com segurança que não tenha sido um impulso secreto do amor-próprio, oculto sob a simples capa daquela idéia, a verdadeira causa determinante da vontade. Gostamos de lisonjear-nos então com um móbil mais nobre que falsamente nos arrogamos; mas em realidade, mesmo pelo exame mais esforçado, nunca podemos penetrar completamente até aos móbiles secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem.

[16] Lachelier (pág. 31) traduz, ambiguamente: *nous entendrons bien des personnes se plaindre, et justement nous l'accordons (. . .).* (N. do T.)

Não se pode prestar serviço mais precioso àqueles que se riem de toda a moralidade como de uma simples quimera da imaginação humana exaltada pela presunção, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (exatamente como por preguiça nos convencemos que acontece também com todos os outros conceitos) têm de ser tirados somente da experiência; porque assim lhes preparamos um triunfo certo. Quero por amor humano conceder que ainda a maior parte das nossas ações é conforme ao dever; mas se examinarmos mais de perto as suas aspirações e esforços, toparemos por toda parte o querido Eu que sempre sobressai, e é nele, e não no severo mandamento do dever que muitas vezes exigiria a auto-renúncia, que a sua intenção se apóia. Não é preciso ser mesmo um inimigo da virtude, basta ser apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo do bem pela sua realidade, para em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado pela observação) nos surpreendermos a duvidar se na verdade se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude. E então nada nos pode salvar da completa queda das nossas idéias de dever, para conservarmos na alma o respeito fundado pela lei, a não ser a clara convicção de que, mesmo que nunca tenham havido ações que tivessem jorrado de tais fontes puras, a questão não é agora de saber se isto ou aquilo acontece, mas sim que a razão por si mesma e independentemente de todos os fenômenos ordena o que deve acontecer; de forma que ações, de que o mundo até agora talvez não deu nenhum exemplo, de cuja possibilidade poderá duvidar até aquele que tudo funda na experiência, podem ser irremitentemente ordenadas pela razão: por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque este dever, como dever em geral, anteriormente a toda a experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*.

Se se acrescentar que, a menos que se queira recusar ao conceito de moralidade toda a verdade e toda a relação com qualquer objeto possível, se não pode contestar que a sua lei é de tão extensa significação que tem de valer não só para os homens mas para todos os *seres racionais em geral*, não só sob condições contingentes e com exceções, mas sim *absoluta e necessariamente*, torna-se então evidente que nenhuma experiência pode dar motivo para concluir sequer a possibilidade de tais leis apodíticas. Porque, com que direito podemos nós tributar respeito ilimitado, como prescrição universal para toda a natureza racional, àquilo que só é válido talvez nas condições contingentes da humanidade? E como é que as leis da determinação da *nossa* vontade hão de ser consideradas como leis da determinação da vontade de um ser racional em geral, e só como tais consideradas também para a nossa vontade, se elas forem apenas empíricas e não tirarem a sua origem plenamente *a priori* da razão pura mas ao mesmo tempo prática?

Não se poderia também prestar pior serviço à moralidade do que querer extraí-la de exemplos. Pois cada exemplo que me seja apresentado tem de ser primeiro julgado segundo os princípios da moralidade para se saber se é digno de servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas de modo nenhum pode ele dar o supremo conceito dela. Mesmo o Santo do Evangelho tem primeiro que ser

comparado com o nosso ideal de perfeição moral antes de o reconhecermos por tal: e é ele que diz de si mesmo: "Porque é que vós me chamais bom (a mim que vós estais vendo)? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão o só Deus (que vós não vedes)". Mas donde é que nós tiramos o conceito de Deus como bem supremo? Somente da *idéia* que a razão traça *a priori* da perfeição moral e que une indissoluvelmente ao conceito de vontade livre. A imitação não tem lugar algum em matéria moral, e os exemplos servem apenas para encorajar, isto é, põem fora de dúvida a possibilidade daquilo que a lei ordena, tornam intuitivo[17] aquilo que a regra prática exprime de maneira mais geral, mas nunca podem justificar que se ponha de lado o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que nos guiemos por exemplos.

Se, pois, não há nenhum autêntico princípio supremo da moralidade que, independente de toda a experiência, não tenha de fundar-se somente na razão pura, creio que não é preciso sequer perguntar se é bom expor estes conceitos de maneira geral *(in abstracto)*, tais como eles existem *a priori* juntamente com os princípios que lhes pertencem, se o conhecimento se quiser distinguir do vulgar e chamar-se filosófico. Mas nos nossos tempos talvez isto seja necessário. Pois se se quisesse reunir votos sobre a preferência a dar ao puro conhecimento racional separado de todo o empírico, uma metafísica dos costumes portanto, ou à filosofia prática popular, depressa se adivinharia para que lado penderia a balança.

Este fato de descer até aos conceitos populares é sem dúvida muito louvável, contanto que se tenha começado por subir até aos princípios da razão pura e se tenha alcançado plena satisfação neste ponto; isto significaria primeiro o *fundamento* da doutrina dos costumes na Metafísica, para depois, uma vez ela firmada solidamente, a tornar *acessível* pela popularidade. Mas seria extremamente absurdo querer condescender com esta logo no começo da investigação de que depende toda a exatidão dos princípios. E não é só que este método não pode pretender jamais alcançar o mérito raríssimo de uma verdadeira *popularidade filosófica*, pois não é habilidade nenhuma ser compreensível a todos quando se desistiu de todo do exame em profundidade; assim esse método traz à luz um asqueroso mistifório de observações enfeixadas a trouxe-mouxe e de princípios racionais meio engrolados com que se deliciam as cabeças ocas, pois há nisso qualquer coisa de utilizável para o palavrório de todos os dias, enquanto que os circunspectos só sentem confusão e desviam descontentes os olhos, sem aliás saberem o que hão de fazer; ao passo que os filósofos, que podem facilmente descobrir a trapaça, pouca gente encontram que os ouça quando querem desviar-nos por algum tempo da pretensa popularidade para, só depois de terem alcançado uma idéia precisa dos princípios, poderem ser com direito populares.

Basta que lancemos os olhos aos ensaios sobre a moralidade feitos conforme o gosto preferido para breve encontrarmos ora a idéia do destino particular da natureza humana (mas por vezes também a de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, acolá o temor de Deus, um pouco disto, mais um pouco daquilo, numa misturada espantosa; e nunca

[17] No original: *anschaulich*. Lachelier (pág. 35): *visible*. (N. do T.)

ocorre perguntar se por toda a parte se devem buscar no conhecimento da natureza humana (que não pode provir senão da experiência) os princípios da moralidade, e, não sendo este o caso, sendo os últimos totalmente *a priori*, livres de todo o empírico, se se encontrarão simplesmente em puros conceitos racionais e não em qualquer outra parte, nem mesmo em ínfima medida; e ninguém tomará a resolução de antes separar totalmente esta investigação como pura filosofia prática ou (para empregar nome tão desacreditado) como Metafísica[18] dos Costumes, levá-la por si mesma à sua plena perfeição e ir consolando o público, que exige popularidade, até ao termo desta empresa.

Ora, uma tal Metafísica dos Costumes, completamente isolada, que não anda misturada nem com a Antropologia, nem com a Teologia, nem com a Física ou a Hiperfísica, e ainda menos com as qualidades ocultas (que se poderiam chamar hipofísicas), não é somente um substrato indispensável de todo o conhecimento teórico dos deveres seguramente determinado, mas também um desiderato da mais alta importância para a verdadeira prática das suas prescrições. Pois a pura representação do dever e em geral da lei moral, que não anda misturada com nenhum acrescento de estímulos empíricos, tem sobre o coração humano, por intermédio exclusivo da razão (que só então se dá conta de que por si mesma também pode ser prática), uma influência muito mais poderosa do que todos os outros móbiles que se possam ir buscar ao campo empírico,[19] em tal grau que, na consciência da sua dignidade, pode desprezar estes últimos e dominá-los pouco a pouco. Em vez disto uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móbiles de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal.

Do aduzido resulta claramente que todos os conceitos morais têm a sua sede e origem completamente *a priori* na razão, e isto tanto na razão humana mais vulgar como na especulativa em mais alta medida; que não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico e por conseguinte puramente contingente; que exatamente nesta pureza da sua origem reside a sua dignidade para nos servirem de princípios práticos supremos; que cada vez que lhes acrescentemos qualquer

[18] Pode-se, querendo (assim como se distingue a matemática pura da aplicada, a lógica pura da aplicada), distinguir igualmente a pura filosofia dos costumes (Metafísica) da moral aplicada (à natureza humana). Esta terminologia lembra-nos imediatamente também que os princípios morais se não fundam nas particularidades da natureza humana, mas que têm de existir por si mesmos *a priori*, porém que deles se podem derivar regras práticas para a natureza humana como para qualquer natureza racional. (N. do A.)

[19] Possuo uma carta do excelente Sulzer, já falecido, em que me pergunta qual será a causa por que as doutrinas da virtude, contendo tanto de convenientes para a razão, têm tão curto alcance prático. A minha resposta atrasou-se com os preparativos para a poder dar completa. Mas ela não pode ser outra senão esta: — Que os próprios mestres não clarificaram os seus conceitos e que, querendo fazer bem demais ao reunir por toda a banda motivos que levem ao bem moral, estragam a mezinha por a quererem fazer especialmente enérgica. Pois a mais vulgar observação mostra que, quando apresentamos um ato de honradez, tal como ele foi levado a efeito com firmeza de alma mesmo sob as maiores tentações da miséria ou da sedução, apartado de toda a intenção de qualquer vantagem neste ou noutro mundo, este ato deixa muito atrás de si e na sombra qualquer outro que se lhe assemelhe mas que tenha sido afetado mesmo em ínfima parte por um móbil estranho, eleva a alma e desperta o desejo de poder proceder também assim. Mesmo as crianças de mediana idade sentem esta impressão, e nunca se lhes deveria expor os seus deveres de maneira diferente. (N. do A.)

coisa de empírico diminuímos em igual medida a sua pura influência e o valor ilimitado das ações; que não só o exige a maior necessidade sob o ponto de vista teórico quando se trata apenas de especulação, mas que é também da maior importância prática tirar da razão pura os seus conceitos e leis, expô-los com pureza e sem mistura, e mesmo determinar o âmbito de todo este conhecimento racional prático mas puro, isto é, toda a capacidade da razão pura prática. Mas aqui não se deve, como a filosofia especulativa o permite e por vezes mesmo o acha necessário, tornar os princípios dependentes da natureza particular da razão humana; mas, porque as leis morais devem valer para todo o ser racional em geral, é do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzir. Desta maneira toda a moral, que para a sua *aplicação* aos homens precisa da Antropologia, será primeiro exposta independentemente desta ciência como pura filosofia, quer dizer, como metafísica, e de maneira completa (o que decerto se pode fazer neste gênero de conhecimentos totalmente abstratos). E é preciso ver bem que, se não estivermos de posse desta, não digo só que será vão querer determinar exatamente para o juízo especulativo o caráter moral do dever em tudo o que é conforme ao dever, mas até que será impossível no uso simplesmente vulgar e prático, especialmente na instrução moral, fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar através disto puras disposições morais e implantá-las nos ânimos para o bem supremo do mundo.

Para, porém, neste trabalho avançarmos por uma gradação natural, não somente do juízo moral vulgar (que aqui é muito digno de respeito) para o juízo filosófico, como de resto já se fez, mas duma filosofia popular, que não passa além do ponto onde pode chegar às apalpadelas por meio de exemplos, até à Metafísica (que não se deixa deter por nada de empírico e que, devendo medir todo o conteúdo do conhecimento racional deste gênero, se eleva em todo o caso até às idéias, onde mesmo os exemplos nos abandonam), temos nós de seguir e descrever claramente a faculdade prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever.

Tudo[20] na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma *vontade*. Como para derivar as ações das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão razão prática. Se a razão determina infalivelmente a vontade, as ações de um tal ser, que são conhecidas como objetivamente necessárias, são também subjetivamente necessárias, isto é, a vontade é a faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer, como bom. Mas se a razão só por si não determina suficientemente a vontade, se esta está ainda sujeita a condições subjetivas (a certos móbiles) que não coincidem sempre com as objetivas; numa palavra, se a vontade não é *em si* plenamente conforme à razão (como acontece realmente entre os homens), então as ações, que objetivamente são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade, conforme a leis objetivas, é *obrigação (Nötigung)*; quer dizer, a relação

[20] *Ein jedes Ding der Natur*, propriamente: "Cada coisa da natureza". (N. do T.)

das leis objetivas para uma vontade não absolutamente boa representa-se como a determinação da vontade de um ser racional por princípios da razão,[21] sim, princípios esses porém a que esta vontade, pela sua natureza, não obedece necessariamente.

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *Imperativo*.[22]

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever (Sollen)*, e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). Eles dizem que seria bom praticar ou deixar de praticar qualquer coisa, mas dizem-no a uma vontade que nem sempre faz qualquer coisa só porque lhe é representado que seria bom fazê-la. Praticamente *bom* é porém aquilo que determina a vontade por meio de representações da razão, por conseguinte, não por causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer, por princípios que são válidos para todo o ser racional como tal. Distingue-se do *agradável*, pois que este só influi na vontade por meio da sensação em virtude de causas puramente subjetivas que valem apenas para à sensibilidade deste ou daquele, e não como princípio da razão que é válido para todos.[23]

Uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa;* o *dever (Sollen)* não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo.

Ora, todos os *imperativos* ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Os hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que nos representasse uma ação como objeti-

[21] Morente, pág. 54: *(. . .) por fundamentos de la voluntad (. . .).* (N. do T.)

[22] Lachelier, pág. 41: *La représentation d'un principe objectif comme contraignant la volonté s'apelle Impératif.* (N. do T.)

[23] Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma *necessidade (Bedürfnis)*. Chama-se *interesse* a dependência em que uma vontade contingente determinável se encontra em face dos princípios da razão. Este interesse só tem pois lugar numa vontade dependente que não é por si mesma em todo o tempo conforme à razão; na vontade divina não se pode conceber nenhum interesse. Mas a vontade humana pode também *tomar interesse* por qualquer coisa sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo em face dos princípios da razão em proveito da inclinação, pois aqui a razão dá apenas a regra prática para socorrer a necessidade da inclinação. No primeiro caso interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (enquanto ele me é agradável). Vimos na primeira seção que numa ação praticada por dever se não tem de atender ao interesse pelo objeto, mas somente à própria ação e ao seu princípio na razão (à lei). (N. do A.)

vamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade.

Como toda lei prática representa uma ação possível como boa e por isso como necessária para um sujeito praticamente determinável pela razão, todos os imperativos são fórmulas da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de qualquer maneira. No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético;* se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*.

O imperativo diz-me, pois, que ação das que me são possíveis seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade, que não pratica imediatamente uma ação só porque ela é boa, em parte porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em parte porque, mesmo que o soubesse, as suas máximas poderiam contudo ser contrárias aos princípios objetivos duma razão prática.

O imperativo hipotético diz, pois, apenas que a ação é boa em vista de qualquer intenção *possível* ou *real*. No primeiro caso é um princípio problemático, no segundo um princípio assertórico-prático.[24] O imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si, independentemente de qualquer intenção, quer dizer, sem qualquer outra finalidade, vale como princípio apodítico (prático).

Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de fato infinitamente numerosos os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles. Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de destreza. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. Como não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida, os pais procuram sobretudo mandar ensinar aos filhos *muitas coisas* e tratam de lhes transmitir a *destreza* no uso dos meios para *toda sorte* de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educando, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles; e este cuidado é tão grande que por ele descuram ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins.

Há no entanto *uma* finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é, como

[24] Delbos (pág. 126): *Dans le premier cas, il est un principe PROBLÉMATIQUEMENT pratique; dans le second, un principe ASSERTORIQUEMENT pratique.* — Lachelier (pág. 43): *C'est un principe pratique* problématique *dans le premier cas,* assertorique *dans le second.* — Morente (pág. 57): *En el primer caso es un principio* problemático-*práctico; en el segundo caso es un principio* asertórico-*práctico.* (N. do T.)

seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*. O imperativo hipotético que nos representa a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade é assertórico. Não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência. Ora, a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)*[25] no sentido mais restrito da palavra. Portanto, o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continua a ser *hipotético;* a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.

Há por fim um imperativo que, sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é categórico. Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição *(Gesinnung),*[26] seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo da moralidade.

O querer segundo estes três princípios diferentes distingue-se também claramente pela *diferença* da obrigação imposta à vontade. Para tornar bem marcada esta diferença, creio que o mais conveniente seria denominar estes princípios por sua ordem, dizendo: ou são *regras* da destreza, ou *conselhos* da prudência, ou *mandamentos (leis)* da moralidade. Pois só a lei traz consigo o conceito de uma *necessidade incondicionada*, objetiva e conseqüentemente de validade geral, e mandamentos são leis a que tem de se obedecer, quer dizer que se têm de seguir mesmo contra a inclinação. O *conselho* contém, na verdade, uma necessidade, mas que só pode valer sob a condição subjetiva e contingente de este ou aquele homem considerar isto ou aquilo como contando para a sua felicidade; enquanto que o imperativo categórico, pelo contrário, não é limitado por nenhuma condição e se pode chamar propriamente um mandamento, absolutamente, posto que praticamente, necessário. Os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se *técnicos* (pertencentes à arte), os segundos *pragmáticos*[27] (pertencentes ao bem-estar), os terceiros *morais* (pertencentes à livre conduta em geral, isto é, aos costumes).

[25] A palavra "prudência" é tomada em sentido duplo: ou pode designar a prudência nas relações com o mundo, ou a prudência privada. A primeira é a destreza de uma pessoa no exercício de influência sobre outras para as utilizar para os seus intenções. A segunda é a sagacidade em reunir todas estas intenções para alcançar uma vantagem pessoal durável. A última é propriamente aquela sobre que reverte mesmo o valor da primeira, e quem é prudente no primeiro sentido mas não no segundo, desse se poderá antes dizer: é esperto e manhoso, mas em suma é imprudente. (N. do A.)

[26] Delbos, (pág. 128): *intention;* Lacheler, (pág. 46): *intention;* Morente (pág. 59): *ânimo*. (N. do T.)

[27] Parece-me que a verdadeira significação da palavra *pragmático* se pode assim determinar da maneira mais exata. Chamam-se pragmáticas as *sanções* que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da *prevenção* pelo bem-estar geral. A *História* é escrita pragmaticamente quando nos torna *prudentes*, quer dizer, quando ensina ao mundo atual a maneira de assegurar a sua vantagem melhor ou pelo menos tão bem como o mundo das gerações passadas. (N. do A.)

Surge agora a questão: Como são possíveis todos estes imperativos? Esta pergunta não exige que se saiba como é que pode ser pensada a execução da ação ordenada pelo imperativo, mas somente como é que pode ser pensada a obrigação da vontade que o imperativo exprime na tarefa a cumprir. Não precisa discussão especial como seja possível um imperativo de destreza. Quem quer o fim, quer também (se a razão tem influência decisiva sobre as suas ações) o meio indispensavelmente necessário para o alcançar, que esteja no seu poder. Esta proposição é, pelo que respeita ao querer, analítica; pois no querer de um objeto como atividade minha está já pensada a minha causalidade como causalidade de uma força atuante, quer dizer, o uso dos meios, e o imperativo extrai o conceito das ações necessárias para este fim do conceito do querer deste fim (para determinar os próprios meios para alcançar uma intenção proposta são já precisas na verdade proposições sintéticas, que não dizem porém respeito ao princípio, mas ao objeto a realizar). Que para dividir uma linha em duas partes iguais, segundo certo princípio, tenho de tirar dois arcos de círculo que se cruzem partindo das extremidades dessa linha, isso ensina-mo a Matemática na verdade só por proposições sintéticas; mas que, quando eu sei que só por esta ação é que o efeito pensado se pode dar, se eu quiser obter esse efeito completamente, tenho de querer também a ação que para isso é indispensável, isto é uma proposição analítica; pois que representar-me qualquer coisa como um efeito que me é possível obter de determinada maneira e representar-me a mim mesmo agindo dessa maneira em relação a esse efeito, é a mesma coisa.

Os imperativos da prudência coincidiriam totalmente com os da destreza e seriam igualmente analíticos, se fosse igualmente fácil dar um conceito determinado de felicidade. Com efeito, poder-se-ia dizer aqui como acolá: Quem quer o fim, quer também (necessariamente conforme à razão) os únicos meios que para isso estão no seu poder. Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm que ser tirados da experiência, e que portanto para a idéia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora, é impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer idéia exata daquilo que aqui quer propriamente. Se é a riqueza que ele quer, quantos cuidados, quanta inveja e quanta cilada não pode ele chamar sobre si! Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos em que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! Etc. Em resumo, não é capaz de determinar, segundo qualquer princípio e com plena segurança, o que é que verdadeiramente o faria feliz; para isso seria precisa a onisciência. Não se

pode pois agir segundo princípios determinados para se ser feliz, mas apenas segundo conselhos empíricos, por exemplo: dieta, vida econômica, cortesia, moderação, etc., acerca dos quais a experiência ensina que são, em média, o que mais pode fomentar o bem-estar. Daqui conclui-se: que os imperativos da prudência, para falar com precisão, não podem ordenar, quer dizer, representar as ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias;* que eles se devem considerar mais como conselhos *(consilia)* do que como mandamentos *(praecepta)* da razão; que o problema de determinar certa e universalmente que ação poderá assegurar a felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que, portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torna felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de fato infinita. Este imperativo da prudência seria entretanto, admitindo que fosse possível determinar exatamente os meios da felicidade, uma proposição analítica-prática; pois ele distingue-se do imperativo da destreza só em que neste o fim é simplesmente possível, enquanto que naquele é dado. Mas como ambos eles apenas ordenam os meios para aquilo que se pressupõe ser querido como fim, o imperativo que manda querer os meios a quem quer o fim é em ambos os casos analítico. Não há pois também dificuldade alguma a respeito da possibilidade de um tal imperativo.

Em contraposição, a possibilidade do imperativo da *moralidade* é sem dúvida a única questão que requer solução, pois que este imperativo não é nada hipotético e portanto a necessidade objetiva que nos apresenta não se pode apoiar em nenhum pressuposto, como nos imperativos hipotéticos. Aqui, porém, é preciso não perder de vista que não se pode demonstrar *por nenhum exemplo,* isto é, empiricamente, se há por toda a parte um tal imperativo; mas há a recear que todos os que parecem categóricos possam afinal ser disfarçadamente hipotéticos. Quando, por exemplo, dizemos: "Não deves fazer promessas enganadoras", — admitimos que a necessidade desta abstenção não é somente um conselho para evitar qualquer outro mal, como se disséssemos: "Não deves fazer promessas mentirosas para não perderes o crédito quando se descobrir o teu procedimento"; admitimos pelo contrário que uma ação deste gênero tem de ser considerada como má por si mesma, que o imperativo da proibição é portanto categórico; mas não poderemos encontrar nenhum exemplo seguro em que a vontade seja determinada somente pela lei, sem qualquer outro móbil, embora assim pareça; pois é sempre possível que o receio da vergonha, talvez também a surda apreensão de outros perigos, tenham influído secretamente sobre a vontade. Quem é que pode provar pela experiência a não-existência de uma causa, uma vez que a experiência nada mais nos ensina senão que a não descobrimos? Neste caso, porém, o pretenso imperativo moral, que como tal parece categórico e incondicional, não passaria de fato de uma prescrição pragmática que chama a nossa atenção para as nossas vantagens e apenas nos ensina a tomá-las em consideração.

Teremos pois que buscar totalmente *a priori* a possibilidade de um imperativo *categórico,* uma vez que aqui nos não assiste a vantagem de a sua realidade

nos ser dada na experiência, de modo que não seria precisa a possibilidade para o estabelecermos, mas somente para o explicarmos. Notemos no entanto provisoriamente que só o imperativo categórico tem o caráter de uma lei prática, ao passo que todos os outros se podem chamar em verdade *princípios* da vontade, mas não leis; porque o que é somente necessário para alcançar qualquer fim pode ser considerado em si como contingente, e podemos a todo o tempo libertar-nos da prescrição renunciando à intenção, ao passo que o mandamento incondicional não deixa à vontade a liberdade de escolha relativamente ao contrário do que ordena, só ele tendo portanto em si aquela necessidade que exigimos na lei.

Em segundo lugar, o princípio da dificuldade que suscita este imperativo categórico ou lei da moralidade (a dificuldade de reconhecer a sua possibilidade), é também muito grande. Ele é uma proposição sintética-prática[28] *a priori*, e, pois que a explicação da possibilidade das proposições deste gênero levanta tão grande dificuldade no conhecimento teórico, já se deixa ver que no campo prático essa dificuldade não será menor.

Neste problema vamos primeiro tentar se acaso o simples conceito de imperativo categórico não fornece também a sua fórmula, fórmula que contenha a proposição que só por si possa ser um imperativo categórico; porque a questão de saber como é possível um mandamento absoluto, posto saibamos já o seu teor, exigirá ainda um esforço particular e difícil que reservamos para a última seção desta obra.

Quando penso um imperativo *hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele poderá conter. Só o saberei quando a condição me seja dada. Mas se pensar um imperativo *categórico*, então sei imediatamente o que é que ele contém. Porque, não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade da máxima[29] que manda conformar-se com esta lei, e não contendo a lei nenhuma condição que a limite, nada mais resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deve ser conforme, conformidade essa que só o imperativo nos representa propriamente como necessária.

O imperativo categórico é portanto só um único, que é este: *Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.*

Ora, se deste único imperativo se podem derivar, como do seu princípio,

[28] Eu ligo à vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, e portanto necessariamente (posto que só *objetivamente*, quer dizer, partindo da idéia de uma razão que teria pleno poder sobre todos os móbiles subjetivos). Isto é pois uma proposição prática que não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer já pressuposto (pois nós não possuímos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente com o conceito da vontade de um ser racional, como qualquer coisa que nele não está contida. (N. do A.)

[29] *Máxima* é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do *princípio objetivo*, quer dizer, da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a razão* em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é portanto o princípio segundo o qual o sujeito *age*; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo o ser racional, princípio segundo o qual ele *deve agir*, quer dizer, um imperativo. (N. do A.)

* Delbos (pág. 136) dá uma interpretação diferente, fazendo de "a razão" o sujeito da operação relativa. (N. do T.)

todos os imperativos do dever, embora deixemos por decidir se aquilo a que se chama dever não será em geral um conceito vazio, podemos pelo menos indicar o que pensamos por isso e o que é que este conceito quer dizer.

Uma vez que a universalidade da leis, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente *natureza* no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer, a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever poderia também exprimir-se assim: *Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em* lei universal da natureza.

Vamos agora enumerar alguns deveres, segundo a divisão habitual em deveres para conosco mesmos e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e imperfeitos.[30]

1) Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas está ainda bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesma se não será talvez contrário ao dever para consigo mesma atentar contra a própria vida. E procura agora saber se a máxima da sua ação se poderia tornar em lei universal da natureza. A sua máxima, porém, é a seguinte: Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergunta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza. Por conseguinte, aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever.

2) Uma outra pessoa vê-se forçada pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito vem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: Não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: Quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessaria-

[30] Deverá notar-se aqui que reservo inteiramente para uma futura *Metafísica dos Costumes* a classificação dos deveres, e que esta agora é adotada apenas por comodidade (para ordenar os meus exemplos). De resto, entendo aqui por dever perfeito aquele que não permite exceção alguma em favor da inclinação, e então não tenho apenas *deveres perfeitos* exteriores, mas também interiores, o que vai de encontro à terminologia adotada nas escolas; mas não tenciono dar agora qualquer justificação, pois que, para o meu propósito, é indiferente que se aceite ou não. (N. do A.)

mente. Pois a universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que lhe viesse à idéia com a intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia apenas de tais declarações como de vãos enganos.

3) Uma terceira pessoa encontra em si um talento natural que, cultivado em certa medida, poderia fazer dela um homem útil sob vários aspectos. Mas encontra-se em circunstâncias cômodas e prefere ceder ao prazer a esforçar-se por alargar e melhorar as suas felizes disposições naturais. Mas está em condições de poder perguntar ainda a si mesma se, além da concordância que a sua máxima do desleixo dos seus dons naturais tem com a sua tendência para o gozo, ela concorda também com aquilo que se chama dever. E então vê que na verdade uma natureza com uma tal lei universal poderia ainda subsistir, mesmo que o homem (como os habitantes dos mares do Sul) deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra — no gozo; mas não pode querer que isto se transforme em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as suas faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.

Uma *quarta* pessoa ainda, que vive na prosperidade ao mesmo tempo que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ela poderia auxiliar), pensa: Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem-estar ou para o seu socorro na desgraça, para isso é que eu não estou! Ora, supondo que tal maneira de pensar se transformava em lei universal da natureza, é verdade que o gênero humano poderia subsistir, e sem dúvida melhor ainda do que se cada qual se pusesse a palrar de compaixão e bem-querença e mesmo se esforçasse por praticar ocasionalmente estas virtudes, ao mesmo tempo que, sempre que pudesse, se desse ao engano, vendendo os direitos dos outros ou prejudicando-os de qualquer outro modo. Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, não é contudo possível querer que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros e em que ela graças a tal lei natural nascida da sua própria vontade, roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja.

Estes são apenas alguns dos muitos deveres reais ou que pelo menos nós consideramos como tais, cuja derivação do princípio único acima exposto ressalta bem clara. Temos que *poder querer* que uma máxima da nossa ação se transforme em lei universal: é este o cânone pelo qual a julgamos moralmente em geral. Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode *pensar* sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode *querer* que *devam* ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa

impossibilidade interna, mas é contudo impossível *querer* que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma. Facilmente se vê que as do primeiro gênero contrariam o dever estrito ou estreito (iniludível), e as do segundo o dever mais largo (meritório); e assim todos os deveres, pelo que respeita à natureza da obrigação (não ao objeto da sua ação), pelos exemplos apontados, ficam postos completamente em dependência do mesmo princípio único.

Se agora prestarmos atenção ao que se passa em nós mesmos sempre que transgredimos qualquer dever, descobriremos que na realidade não queremos que a nossa máxima se torne lei universal, porque isso nos é impossível; o contrário dela é que deve universalmente continuar a ser lei; nós tomamos apenas a liberdade de abrir nela uma *exceção* para nós, ou (também só por esta vez) em favor da nossa inclinação. Por conseguinte, se considerássemos tudo partindo de um só ponto de vista, o da razão, encontraríamos uma contradição na nossa própria vontade, a saber: que um certo princípio seja objetivamente necessário como lei universal e que subjetivamente não deva valer universalmente, mas permita exceções. Mas como, na realidade, nós consideramos a nossa ação ora do ponto de vista de uma vontade totalmente conforme à razão, ora, por outro lado, vemos a mesma ação do ponto de vista de uma vontade afetada pela inclinação, não há aqui verdadeiramente nenhuma contradição, mas sim uma resistência da inclinação às prescrições da razão *(antagonismus)*, pela qual resistência a universalidade do princípio *(universalitas)* se transforma numa simples generalidade *(generalitas)*, de tal modo que o princípio prático da razão se deve encontrar a meio caminho com a máxima. Ora, ainda que isto se não possa justificar no nosso próprio juízo imparcial, prova contudo que nós reconhecemos verdadeiramente a validade do imperativo categórico e nos permitimos apenas (com todo o respeito por ele) algumas exceções forçadas e, ao que nos parece, insignificantes.

Conseguimos portanto mostrar, pelo menos, que, se o dever é um conceito que deve ter um significado e conter uma verdadeira legislação para as nossas ações, esta legislação só se pode exprimir em imperativos categóricos, mas de forma alguma em imperativos hipotéticos; de igual modo determinamos claramente e para todas as aplicações o que já é muito, o conteúdo do imperativo categórico que tem de encerrar o princípio de todo o dever (se é que, em verdade, há deveres). Mas ainda não chegamos a provar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que há uma lei prática que ordene absolutamente por si e independentemente de todo o móbil, e que a obediência a esta lei é o dever.

Se quisermos atingir este fim, será da mais alta importância advertir que não nos deve sequer passar pela idéia querer derivar a realidade deste princípio da *constituição particular da natureza humana*. Pois o dever deve ser a necessidade prática incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana. Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da

razão humana e não tenha que valer necessariamente para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjetivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objetivo que nos *mande* agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais. Tanto assim, que a sublimidade e íntima dignidade do mandamento expresso num dever resplandecerão tanto mais, quanto menor for o apoio e mesmo quanto maior for a resistência que ele encontre nas causas subjetivas, sem que com isto enfraqueça no mínimo que seja a obrigação que a lei impõe ou ela perca nada da sua validade.

Ora, aqui vemos nós a filosofia posta de fato numa situação melindrosa, situação essa que deve ser firme, sem que possa encontrar nem no céu nem na terra qualquer coisa a que se agarre ou em que se apóie. Aqui deve ela provar a sua pureza como mantenedora das suas próprias leis e não como arauto daquelas que lhe segrede um sentido inato ou não sei que natureza tutelar, as quais no seu conjunto, sendo melhores que coisa nenhuma, nunca poderão aliás fornecer princípios que a razão dite e que tenham de ter a sua origem totalmente *a priori* e com ela simultaneamente a sua autoridade imperativa: nada esperar da inclinação dos homens, e tudo do poder supremo da lei e do respeito que lhe é devido, ou então, em caso contrário, condenar o homem ao desprezo de si mesmo e à execração íntima.

Tudo portanto o que é empírico é, como acrescento ao princípio da moralidade, não só inútil mas também altamente prejudicial à própria pureza dos costumes; pois o que constitui o valor particular de uma vontade absolutamente boa, valor superior a todo o preço, é que o princípio da ação seja livre de todas as influências de motivos contingentes que só a experiência pode fornecer. Todas as prevenções serão poucas contra este desleixo ou mesmo esta vil maneira de pensar, que leva a buscar o princípio da conduta em motivos e leis empíricos; pois a razão humana é propensa a descansar das suas fadigas neste travesseiro e, no sonho de doces ilusões (que lhe fazem abraçar uma nuvem em vez de Juno), a pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver, só não se parece com a virtude aos olhos de quem um dia a tenha visto na sua verdadeira figura.[31]

A questão que se põe é portanto esta: — É ou não é uma lei necessária *para todos os seres racionais* a de julgar sempre as suas ações por máximas tais que eles possam querer que devam servir de leis universais? Se essa lei existe, então tem ela de estar já ligada (totalmente *a priori*) ao conceito de vontade de um ser racional em geral. Mas para descobrir esta ligação é preciso, por bem que nos

[31] Ver a *virtude* na sua verdadeira figura não é mais do que representar a moralidade despida de toda a mescla de elementos sensíveis e de todos os falsos adornos da recompensa e do amor de si mesmo. Como ela então deixa na sombra tudo o que às inclinações parece tão encantador, eis o que cada qual pode facilmente ver pelo menor esforço da sua razão, se esta não estiver já de todo incapacitada para toda a abstração. (N. do A.)

custe, dar um passo mais além, isto é para a Metafísica, posto que para um campo da Metafísica que é distinto do da Filosofia especulativa, e que é: a Metafísica dos Costumes. Numa filosofia prática, em que não temos de determinar os princípios do que *acontece* mas sim as leis do que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça, quer dizer, leis objetivas práticas; numa tal filosofia, digo, não temos necessidade de encetar investigações sobre as razões por que qualquer coisa agrada ou desagrada, por que, por exemplo, o prazer da simples sensação se distingue do gosto, e se este se distingue de um prazer universal da razão; não precisamos de investigar sobre que assenta o sentimento do prazer e do desprazer, e como é que daqui resultam desejos e tendências, e como destas por sua vez, com o concurso da razão, resultam as máximas; porque tudo isto pertence a uma psicologia empírica que constituiria a segunda parte da ciência da natureza se a considerássemos como *Filosofia da Natureza*, enquanto ela se funda em *leis empíricas*. Aqui trata-se, porém, da lei objetiva prática,[32] isto é, da relação de uma vontade consigo mesma enquanto essa vontade se determina só pela razão, pois que então tudo o que se relaciona com o empírico desaparece por si, porque, se *a razão por si só* determina o procedimento (e essa possibilidade é que nós vamos agora investigar), terá de fazê-lo necessariamente *a priori*.

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim (Zweck)*, e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se *meio*. O princípio subjetivo do desejar é o *móbil (Triebfeder)*,[33] o princípio objetivo do querer é o *motivo (Bewegungsgrund)*; daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móbiles, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais*, quando fazem abstração de todos os fins subjetivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjetivos e portanto em certos móbiles. Os fins que um ser racional se propõe a seu grado como *efeitos* da ação (fins materiais) são na totalidade apenas relativos; pois o que lhes dá o seu valor é somente a sua relação com uma faculdade de desejar do sujeito com características especiais, valor esse que por isso não pode fornecer princípios universais para todos os seres racionais, que sejam também válidos e necessários para todo o querer, isto é, leis práticas. Todos estes fins relativos são, por conseguinte, apenas a base de imperativos hipotéticos.

Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer, de uma lei prática.

Ora, digo eu: — O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *exis-*

[32] Lachelier (pág. 63) e Morente (pág. 76) traduzem a expressão no plural. (N. do T.)
[33] Morente (pág. 76): *resorte*. (N. do T.)

le como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. Todos os objetos das inclinações têm somente um valor condicional, pois, se não existissem as inclinações e as necessidades que nelas se baseiam, o seu objeto seria sem valor. A próprias inclinações, porém, como fontes das necessidades, estão tão longe de ter um valor absoluto que as torne desejáveis em si mesmas, que, muito pelo contrário, o desejo universal de todos os seres racionais deve ser o de se libertar totalmente delas. Portanto, o valor de todos os objetos que possamos *adquirir* pelas nossas ações é sempre condicional. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio[34] (e é um objeto do respeito). Estes não são portanto meros fins subjetivos cuja existência tenha *para nós* um valor como efeito da nossa ação, mas sim *fins objetivos*, quer dizer, coisas cuja existência é em si mesma um fim, e um fim tal que se não pode pôr nenhum outro no seu lugar em relação ao qual essas coisas servissem *apenas* como meios; porque de outro modo nada em parte alguma se encontraria que tivesse *valor absoluto;* mas se todo o valor fosse condicional, e por conseguinte contingente, em parte alguma se poderia encontrar um princípio prático supremo para a razão.

Se, pois, deve haver um princípio prático supremo e um imperativo categórico no que respeita à vontade humana, então tem de ser tal que, da representação daquilo que é necessariamente um fim para toda a gente, porque *é fim em si mesmo*, faça um princípio *objetivo* da vontade, que possa por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: *A natureza racional existe como fim em si.* É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e, neste sentido, este princípio é um princípio *subjetivo* das ações humanas. Mas é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência, em virtude exatamente do mesmo princípio racional que é válido também para mim;[35] é portanto simultaneamente um princípio *objetivo*, do qual como princípio prático supremo se tem de poder derivar todas as leis da vontade. O imperativo prático será pois o seguinte: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.* Vamos ver se é possível cumprir isto.

Atendo-nos aos exemplos dados atrás, veremos:

Primeiro: Segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, o

[34] O original: *(...) mithin sofern alle Willkür einschränkt* — é assim traduzido por Delbos (pág. 149): *(...) qui par suit limite d'autant toute faculté d'agir comme bon nous semble. (N. do T.)*

[35] Apresento aqui esta proposição como um postulado. Na última seção encontraremos as razões em que se apóia. (N. do A.)

homem que anda pensando em suicidar-se perguntará a si mesmo se a sua ação pode estar de acordo com a idéia da humanidade *como fim em si mesma*. Se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um *simples meio* para conservar até o fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa; não é portanto um objeto que possa ser utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas ações como fim em si mesmo. Portanto, não posso dispor do homem na minha pessoa para o mutilar, o degradar ou o matar. (Tenho de deixar agora de parte a determinação mais exata deste princípio para evitar todo mal-entendido, por exemplo no caso de amputação de membros para me salvar, ou no de pôr a vida em perigo para a conservar, etc.; essa determinação pertence à moral propriamente dita.)

Segundo: Pelo que diz respeito ao dever necessário ou estrito para com os outros, aquele que tem a intenção de fazer a outrem uma promessa mentirosa reconhecerá imediatamente que quer servir-se de outro homem *simplesmente como meio*, sem que este último contenha ao mesmo tempo o fim em si. Pois aquele que eu quero utilizar para os meus intuitos por meio de uma tal promessa não pode de modo algum concordar com a minha maneira de proceder a seu respeito, não pode portanto conter em si mesmo o fim desta ação. Mais claramente ainda dá na vista esta colisão com o princípio de humanidade[36] em outros homens quando tomamos para exemplos ataques à liberdade ou à propriedade alheias. Porque então é evidente que o violador dos direitos dos homens tenciona servir-se das pessoas dos outros simplesmente como meios, sem considerar que eles, como seres racionais, devem ser sempre tratados ao mesmo tempo como fins, isto é, unicamente como seres que devem poder conter também em si o fim desta mesma ação.[37]

Terceiro: Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*. Ora, há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da natureza a respeito da humanidade na nossa pessoa; descurar essas disposições poderia em verdade subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim.

Quarto: No que concerne o dever meritório para com outrem, o fim natural que todos os homens têm é a sua própria felicidade. Ora, é verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contando que também lhes não subtraísse nada intencionalmente; mas se cada qual

[36] Kant diz simplesmente: *das Prinzip anderer Menschen* — "o princípio de outros homens". Seguimos neste passo a interpretação de Delbos (pág. 152) e de Lachelier (pág. 68). (N. do T.)

[37] Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri, etc.*, possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem o dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhes fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos, porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem, etc. (N. do A.)

se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins dos seus semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como fim em si mesma.* Pois que se um sujeito é um fim em si mesmo, os seus fins têm de ser quanto possível *os meus,* para aquela idéia poder exercer em mim *toda* a sua eficácia.

Este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fim em si mesma* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência — primeiro, por causa da sua universalidade, pois que se aplica a todos os seres racionais em geral, sobre o que nenhuma experiência chega para determinar seja o que for; segundo, porque nele a humanidade se representa não como fim dos homens (subjetivo), isto é, como objeto de que fazemos por nós mesmos efetivamente um fim, mas como fim objetivo, o qual, sejam quais forem os fins que tenhamos em vista, deve construir como lei a condição suprema que limita todos os fins subjetivos, e que por isso só pode derivar da razão pura. É que o princípio de toda a legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que a torna capaz (segundo o primeiro princípio) de ser uma lei (sempre lei da natureza); *subjetivamente,* porém, reside *no fim;* mas o sujeito de todos os fins é (conforme o segundo princípio) todo o ser racional como fim em si mesmo: daqui resulta o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta vontade com a razão prática universal, quer dizer, a idéia *da vontade de todo o ser racional concebida como vontade legisladora universal.*

Segundo este princípio são rejeitadas todas as máximas que não possam subsistir juntamente com a própria legislação universal da vontade. A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como *legisladora ela mesma,*[38] e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).

Os imperativos, tais como atrás no-los representamos, quer dizer, como constituindo uma legislação das ações universalmente semelhante a uma *ordem natural,* ou como universal *privilégio de finalidade* dos seres racionais em si mesmos,[39] excluíam sem dúvida do seu princípio de autoridade toda a mescla de qualquer interesse como móbil, exatamente por serem concebidos como categóricos; mas eles só foram *admitidos* como categóricos porque tínhamos de admiti-

[38] No original *(. . .) als selbstgesetzgebend.* Delbos (pág. 155) traduz: *comme instituant elle-même la loi;* Lachelier (pág. 70): *qu'elle soit législatrice;* Morente (pág. 82): *como legisladora a sí propia.* (N. do T.)

[39] Confronte-se a nossa tradução do passo original: — *Die Imperativen nach der vorigen Vorstellungsart, nämlich der allgemein einer Naturordnung ähnlichen Gesetzmässigkeit der Handlungen oder des allgemeinen Zweckesvorzuges vernünftiger Wesen an sich selbst (. . .)* — respectivamente com as de Delbos (p. 155), Lachelier (pág. 70-71) e Morente (p. 83): Les impératifs, selon le genre de formules que nous avons présentées *plus haut, soit celui qui exige que les actions soient conformes à des lois universelles comme dans un* ordre de la nature, *soit celui qui veut que les êtres raisonnables aient la* prérogative *universelle de* fins *en soi (. . .). — Les impératifs, tels que nous venons de les représenter, c'est-à-dire constituant une législation pratique semblable en général à* l'ordre de la nature, *ou accordant aux êtres raisonnables, considérés en eux-mêmes, le* privilège de la finalité en soi *(. . .). — Los imperativos, según el modo anterior de representarlos, a saber: la legalidad de las acciones semejante a un* orden natural, *o la preferencia universal del fin en pro de los seres racionales en sí mismos (. . .).* (N. do T.)

los como tais se queríamos explicar o conceito de dever. Mas que houvesse proposições práticas que ordenassem categoricamente, eis o que por si não pôde ser provado e o que nesta seção tampouco se pode provar ainda; mas podia ter acontecido uma coisa, a saber: indicar no próprio imperativo, por qualquer determinação nele contida, a renúncia a todo o interesse no querer por dever como caráter específico de distinção do imperativo categórico na face do hipotético. Ora, é precisamente o que acontece na presente terceira fórmula do princípio, isto é, na idéia da vontade de todo o ser racional como *vontade legisladora universal*.

Pois quando pensamos uma tal vontade, se bem que uma vontade *subordinada a leis* possa estar ainda ligada a estas leis por meio de um interesse, não é no entanto possível que a vontade, que é ela mesma legisladora suprema, dependa, enquanto tal, de um interesse qualquer; pois que uma tal vontade dependente precisaria ainda de uma outra lei que limitasse o interesse do seu amor-próprio à condição de uma validade como lei universal.

Assim o *princípio*, segundo o qual toda a vontade humana seria *uma vontade legisladora universal por meio de todas as suas máximas*,[40] se fosse seguramente estabelecido, *conviria perfeitamente* ao imperativo categórico no sentido de que, exatamente por causa da idéia da legislação universal, ele *se não funda em nenhum interesse*, e portanto, de entre todos os imperativos possíveis, é o único que pode ser *incondicional*; ou, melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (i. e., uma lei para a vontade de todo o ser racional), ele só pode ordenar que tudo se faça em obediência à máxima de uma vontade que simultaneamente se possa ter a si mesma por objeto como legisladora universal;[41] pois só então é que o princípio prático e o imperativo a que obedece podem ser incondicionais, porque não têm interesse algum sobre que se fundem.

Se agora lançarmos um olhar para trás sobre todos os esforços até agora empreendidos para descobrir o princípio da moralidade, não nos admiraremos ao ver que todos eles tinham necessariamente de falhar. Via-se o homem ligado a leis pelo seu dever, mas não vinha à idéia de ninguém que ele estava sujeito *só à sua própria legislação*, embora esta legislação seja *universal*, e que ele estava somente obrigado a agir conforme a sua própria vontade, mas que, segundo o fim natural, essa vontade era legisladora universal. Porque, se nos limitávamos a conceber o homem como submetido a uma lei (qualquer que ela fosse), esta lei devia ter em si qualquer interesse que o estimulasse ou o constrangesse, uma vez que, como lei, ela não emanava da *sua* vontade, mas sim que a vontade era legalmente obrigada por *qualquer outra coisa* a agir de certa maneira. Em virtude desta conseqüência inevitável, porém, todo o trabalho para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido; pois o que se obtinha não era nunca o dever, mas sim a necessidade da ação partindo de um determinado interesse, interesse esse que ora podia ser próprio, ora alheio. Mas então o imperativo tinha que resultar

[40] Posso dispensar-me de apresentar aqui exemplos para esclarecer este princípio, pois os que serviram há pouco para explicar o imperativo categórico e a sua fórmula podem agora ser todos utilizados para este fim. (N. do A.)

[41] Morente (pág. 84) traduz: *(. . . .) que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tener-se a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objecto.* (N. do T.)

sempre condicionado e não podia servir como mandamento moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da **Autonomia** da vontade, por oposição a qualquer outro que por isso atribuo à **Heteronomia**.

O conceito segundo o qual todo o ser racional deve considerar-se como legislador universal por todas as máximas da sua vontade para, deste ponto de vista, se julgar a si mesmo e às suas ações, leva a um outro conceito muito fecundo que lhe anda aderente e que é o de *um Reino dos Fins*.

Por esta palavra *reino* entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns. Ora, como as leis determinam os fins segundo a sua validade universal, se se fizer abstração das diferenças pessoais entre os seres racionais e de todo o conteúdo dos seus fins particulares, poder-se-á conceber um todo do conjunto dos fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como também dos fins próprios que cada qual pode propor a si mesmo) em ligação sistemática, quer dizer, um reino dos fins que seja possível segundo os princípios acima expostos.

Seres racionais estão pois todos submetidos a esta *lei* que manda que cada um deles *jamais* se trate a si mesmo ou aos outros *simplesmente como meios*, mas sempre *simultaneamente como fins em si*. Daqui resulta porém uma ligação sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, i. e., um reino que, exatamente porque estas leis têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios, se pode chamar um reino dos fins (que na verdade é apenas um ideal).

Mas um ser racional pertence ao reino dos fins como seu *membro* quando é nele em verdade legislador universal, estando porém também submetido a estas leis. Pertence-lhe como *chefe* quando, como legislador, não está submetido à vontade de um outro.

O ser racional tem de considerar-se sempre como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer seja como membro, quer seja como chefe. Mas o lugar deste último não pode ele assegurá-lo somente pela máxima da sua vontade, mas apenas quando seja um ser totalmente independente, sem necessidade nem limitação do seu poder adequado à vontade.

A moralidade consiste pois na relação de toda a ação com a legislação, através da qual somente se torna possível um reino dos fins. Esta legislação tem de poder encontrar-se em cada ser racional mesmo e brotar da sua vontade, cujo princípio é: nunca praticar uma ação senão em acordo com uma máxima que se saiba poder ser uma lei universal, quer dizer, só de tal maneira que *a vontade pela sua máxima se possa considerar a si mesma ao mesmo tempo como legisladora universal*. Ora, se as máximas não são já pela sua natureza necessariamente concordes com este princípio objetivo dos seres racionais como legisladores universais, a necessidade da ação segundo aquele princípio chama-se então obrigação prática, isto é, *dever*. O dever não pertence ao chefe no reino dos fins, mas sim a cada membro e a todos em igual medida.

A necessidade prática de agir segundo este princípio, isto é, o dever, não assenta em sentimentos, impulsos e inclinações, mas sim somente na relação dos seres racionais entre si, relação essa em que a vontade de um ser racional tem de

ser considerada sempre e simultaneamente como *legisladora*, porque de outra forma não podia pensar-se como *fim em si mesmo*. A razão relaciona pois cada máxima da vontade concebida como legisladora universal com todas as outras vontades e com todas as ações para conosco mesmos, e isto não em virtude de qualquer outro móbil prático ou de qualquer vantagem futura, mas em virtude da idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a outra lei senão àquela que ele mesmo simultaneamente dá.

No reino dos fins tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como *equivalente;* mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela dignidade.

O que se relaciona com as inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço venal;* aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas, tem um *preço de afeição ou de sentimento (Affektionspreis):* aquilo porém que constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, *dignidade.*

Ora, a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto, a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. A destreza e a diligência no trabalho têm um preço venal; a argúcia de espírito, a imaginação viva e as fantasias têm um preço de sentimento;[42] pelo contrário, a lealdade nas promessas, o bem-querer fundado em princípios (e não no instinto) têm um valor íntimo. A natureza bem como a arte nada contêm que à sua falta se possa pôr em seu lugar, pois que o seu valor não reside nos efeitos que delas derivam, na vantagem e utilidade que criam, mas sim nas intenções, isto é, nas máximas da vontade sempre prestes a manifestar-se desta maneira por ações, ainda que o êxito as não favorecesse. Estas ações não precisam também de nenhuma recomendação de qualquer disposição ou gosto subjetivos para as olharmos com favor e prazer imediatos; não precisam de nenhum pendor imediato ou sentimento a seu favor: elas representam a vontade, que as exerce, como objeto de um respeito imediato, pois nada mais se exige senão a razão para as *impor* à vontade e não para as *obter* dela *por lisonja,* o que aliás seria contraditório tratando-se de deveres. Esta apreciação dá pois a conhecer como dignidade o valor de uma tal disposição de espírito e põe-na infinitamente acima de todo o preço. Nunca ela poderia ser posta em cálculo ou confronto com qualquer coisa que tivesse um preço, sem de qualquer modo ferir a sua santidade.

E o que é então que autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a fazer tão altas exigências? Nada menos do que a possibilidade que proporciona ao ser racional de *participar na legislação universal,* tornando-o por este meio apto a ser

[42] No original: *Witz, lebhafte Einbildunskraft und Launen einen Affektionspreis.* — Morente (pág. 88) traduz: *la gracia, la imaginación viva, el ingenio, tienen um precio de afecto.* (N. do T.)

membro de um possível reino dos fins, para que estava já destinado pela sua própria natureza como fim em si e, exatamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre a respeito de todas as leis da natureza, obedecendo somente àquelas que ele mesmo se dá e segundo as quais as suas máximas podem pertencer a uma legislação universal (à qual ele simultaneamente se submete). Pois coisa alguma tem outro valor senão aquele que a lei lhe confere. A própria legislação, porém, que determina todo o valor, tem que ter exatamente por isso uma dignidade, quer dizer, um valor incondicional, incomparável, cuja avaliação, que qualquer ser racional sobre ele faça, só a palavra *respeito* pode exprimir convenientemente. *Autonomia* é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.

A três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são no fundo apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva do que objetivamente prática, para aproximar a idéia da razão mais e mais da intuição *(Anschauung)* (segundo uma certa analogia) e assim do sentimento. Todas as máximas têm, com efeito:

1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza;

2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários;

3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a idéia de um reino possível dos fins como um reino da natureza. [43] O progresso aqui efetua-se como que pelas categorias da *unidade* da forma da vontade (universalidade dessa vontade), da *pluralidade* da matéria (dos objetos, i. e., dos fins), e da *totalidade* do sistema dos mesmos. Mas é melhor, no *juízo* moral, proceder sempre segundo o método rigoroso e basear-se sempre na fórmula universal do imperativo categórico: *Age segundo a máxima que possa simultaneamente fazer-se a si mesma lei universal.* Mas se se quiser ao mesmo tempo dar à lei moral *acesso* às almas, então é muito útil fazer passar uma e a mesma ação pelos três citados conceitos e aproximá-la assim, tanto quanto possível, [44] da intuição.

Podemos agora acabar por onde começamos, quer dizer, pelo conceito de uma vontade absolutamente boa. É *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer. A sua lei suprema é pois também este princípio: Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo; esta é a única condição sob a qual uma vontade nunca pode estar

[43] A teologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um possível reino dos fins como um reino da natureza. Acolá o reino dos fins é uma idéia teórica para explicar o que existe. Aqui é uma idéia prática para realizar o que não existe mas que pode tornar-se real pelas nossas ações ou omissões, e isso exatamente em conformidade com esta idéia. (N. do A.)

[44] Morente (pág. 91): *(. . .) en cuanto ello sea posible.* (N. do T.)

em contradição consigo mesma, é um tal imperativo é categórico. E pois que a validade da vontade, como lei universal para ações possíveis, tem analogia com a ligação universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode exprimir-se também assim: *Age segundo máximas que possam simultaneamente ter-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza.* Assim fica constituída a fórmula de uma vontade absolutamente boa.

A natureza racional distingue-se das restantes por se pôr a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda a boa vontade. Mas como na idéia de uma vontade absolutamente boa, sem condição restritiva (o fato de alcançar este ou aquele fim), se tem de abstrair inteiramente de todo o fim *a realizar* (o que faria toda a vontade só relativamente boa),[45] o fim aqui não deverá ser concebido como um fim a alcançar, *mas sim* como fim *independente*, portanto só de maneira negativa; quer dizer: nunca se deverá agir contra ele, e não deve ser avaliado nunca como simples meio, mas sempre simultaneamente como fim em todo o querer. Ora, este fim não pode ser outra coisa senão o sujeito de todos os fins possíveis, porque este é ao mesmo tempo o sujeito de uma possível vontade absolutamente boa; pois esta não pode sem contradição ser prosposta a nenhum outro objeto. O princípio: Age a respeito de todo o ser racional (de ti mesmo e de outrem) de tal modo que ele na tua máxima valha simultaneamente como fim em si, é assim no fundo idêntico ao princípio: Age segundo uma máxima que contenha simultaneamente em si a sua própria validade universal para todo o ser racional. Pois o fato de eu, no uso dos meios para qualquer fim, dever restringir a minha máxima à condição da sua validade universal como lei para todo o sujeito, equivale exatamente a dizer: O sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, não deve nunca ser posto por fundamento de todas as máximas das ações como simples meio, mas como condição suprema restritiva no uso dos meios, isto é, sempre simultaneamente como fim.

Ora, daqui segue-se incontestavelmente que todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo. Segue-se igualmente que esta sua dignidade (prerrogativa) em face de todos os simples seres naturais tem como conseqüência o haver de tomar sempre as suas máximas do ponto de vista de si mesmo e ao mesmo tempo também do ponto de vista de todos os outros seres racionais como legisladores (os quais por isso também se chamam pessoas). Ora, desta maneira é possível um mundo de seres racionais *(mundus intelligibilis)* como reino dos fins, e isto graças à própria legislação de todas as pessoas como membros dele. Por conseguinte cada ser racional terá de agir como se fosse sempre, pelas suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Age como se a tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de

[45] Morente (pág. 92) traduz assim o parêntesis: *como que cada voluntad lo haría relativamente bueno.* O original diz: *als der jeden Willen nur relativ gut machen würde.* (N. do T.)

lei universal (de todos os seres racionais). Um reino dos fins só é portanto possível por analogia com um reino da natureza; aquele, porém, só segundo máximas, quer dizer, regras que se impõe a si mesmo, e este só segundo leis de causas eficientes externamente impostas. Não obstante dá-se também ao conjunto da natureza, se bem que seja considerado como máquina, o nome de reino da natureza, enquanto se relaciona com os seres racionais como seus fins. Um tal reino dos fins realizar-se-ia verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *se elas fossem universalmente seguidas*. Mas, ainda que o ser racional não possa contar com que, mesmo que ele siga pontualmente esta máxima, todos os outros se lhe conservem fiéis, nem com que o reino da natureza com a sua ordenação de finalidade venha a concordar com ele, como membro apto, na realização de um reino dos fins que ele mesmo tornaria possível, quer dizer, venha a favorecer a sua expectativa de felicidade, a despeito de tudo isto aquela lei que diz: "Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível", conserva a sua força plena porque ordena categoricamente. E é nisto exatamente que reside o paradoxo: que a simples dignidade do homem considerado como natureza racional, sem qualquer outro fim ou vantagem a atingir por meio dela, portanto o respeito por uma mera idéia, deva servir no entanto de regra imprescindível da vontade, e que precisamente nesta independência da máxima em face de todos os motivos desta ordem consista a sua sublimidade, tornando todo o sujeito racional digno de ser um membro legislador no reino dos fins; pois de contrário teríamos que representar-no-lo somente como submetido à lei natural das suas necessidades. Mesmo que se concebesse o reino da natureza e o reino dos fins como reunidos sob um só chefe e que desta sorte o segundo destes reinos não continuasse a ser já uma mera idéia mas recebesse verdadeira realidade, aquela receberia sem dúvida o reforço dum móbil poderoso, mas nunca aumentaria o seu valor íntimo;[46] pois a despeito disso deveria mesmo aquele legislador único e ilimitado ser representado sempre como julgando o valor dos seres racionais só pela sua conduta desinteressada que lhes é prescrita apenas por aquela idéia. A essência das coisas não se altera pelas suas relações externas, e o que, sem pensar nestas últimas, constitui por si só o valor absoluto do homem, há de ser também aquilo por que ele deve ser julgado, seja por quem for, mesmo pelo Ser supremo. A *moralidade* é pois a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com

[46] Divergem os vários tradutores na interpretação do passo que diz no original: *Obgleich auch das Naturreich sowohl als das Reich der Zwecke als unter einem Oberhaupte vereinigt gedacht würde, und dadurch das letztere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so würde hierdurch zwar jener der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werts zustatten Kommen (. . .).* — Delbos (pág. 168-169): *Alors même que le règne de la nature aussi bien que le règne des fins seraient conçus comme unis sous un chef, et qu'ainsi le second de ces règnes ne serait plus une simple idée, mais acquerrait une véritable réalité, il y aurait là assurément pour cette idée un bénéfice que lui viendrait de l'addition d'un mobile puissant, mais en aucune façon d'un accroissement de sa valeur intrinsèque (. . .).* — Lachelier (pág. 84) dá fundamentalmente a mesma interpretação. — Morente (pág. 95), ao que nos parece erradamente, traduz: *Aun cuando el reino de la naturaleza y el reino de los fines fuesen pensados como reunidos bajo un solo jefe y, de esta suerte, el último no fuera ya mera idea, sino que recibiese realidad verdadera, ello, sin duda, proporcionaría al primero el refuerzo de un poderoso resorte y motor, pero nunca aumentaría su valor interno (. . .).* (N.do T.)

a legislação universal possível por meio das suas máximas. [47] A ação que possa concordar com a autonomia da vontade é *permitida;* a que com ela não concorde é *proibida*. A vontade, cujas máximas concordem necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa,* absolutamente boa. A dependência em que uma vontade não absolutamente boa se acha em face do princípio da autonomia (a necessidade moral) é a *obrigação*. Esta não pode, portanto, referir-se a um ser santo. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*.

Pelo que antecede podemos agora explicar-nos facilmente como sucede que, ainda quando nos representamos sob o conceito de dever uma sujeição à lei, possamos achar não obstante simultaneamente uma certa sublimidade e *dignidade* na pessoa que cumpre todos os seus deveres. Pois enquanto ela está *submetida* à lei moral não há nela sublimidade alguma; mas há-a sim na medida em que ela é ao mesmo tempo *legisladora* em relação a essa lei moral e só por isso lhe está subordinada. Também mostramos mais acima como não é nem o medo nem a inclinação, mas tão-somente o respeito à lei que constitui o móbil que pode dar à ação um valor moral. A nossa própria vontade, na medida em que agisse só sob a condição de uma legislação universal possível pelas suas máximas, esta vontade que nos é possível na idéia, é o objeto próprio do respeito, e a dignidade da humanidade consiste precisamente nesta capacidade de ser legislador universal, se bem que com a condição de estar ao mesmo tempo submetido a essa mesma legislação.

A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade

Autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal. Que esta regra prática seja um imperativo, quer dizer, que a vontade de todo o ser racional esteja necessariamente ligada a ela como condição, é coisa que não pode demonstrar-se pela simples análise dos conceitos nela contidos, pois se trata de uma proposição sintética; ter-se-ia que passar além do conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão prática pura; pois esta proposição sintética, que ordena apodicticamente, tem que poder reconhecer-se inteiramente *a priori*. Mas este assunto não cabe na presente seção. Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. Pois desta maneira se descobre que esse seu princípio tem de ser um imperativo categórico, e que este imperativo não manda nem mais nem menos do que precisamente esta autonomia.

[47] Morente (pág. 95) traduz: *La moralidad es, pues, la relación de las acciones con la autonomía de la voluntad, esto es, con la posible legislación universal, por medio de las máximas de la misma.* (N. do T.)

A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *em qualquer outro ponto* que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objetos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela. Esta relação, quer assente na inclinação, quer em representações da razão, só pode tornar possíveis imperativos hipotéticos: devo fazer alguma coisa *porque quero qualquer outra coisa*. Ao contrário, o imperativo moral, e portanto categórico, diz: devo agir desta ou daquela maneira, mesmo que não quisesse outra coisa. Por exemplo, aquele diz: não devo mentir, se quero continuar a ser honrado; este, porém, diz: não devo mentir, ainda que o mentir me não trouxesse a menor vergonha. O último, portanto, tem que abstrair de todo o objeto, até ao ponto de este não ter nenhuma *influência* sobre a vontade, para que a razão prática (vontade) não seja uma mera administradora de interesse alheio, mas que demonstre a sua própria autoridade imperativa como legislação suprema. Assim eu devo, por exemplo, procurar fomentar a felicidade alheia, não como se eu tivesse qualquer interesse na sua existência (quer por inclinação imediata, quer, indiretamente, por qualquer satisfação obtida pela razão), mas somente porque a máxima que exclua essa felicidade não pode estar incluída num só e mesmo querer como lei universal.

Classificação de todos os princípios possíveis da moralidade segundo o adotado conceito fundamental da heteronomia

A razão humana, aqui como sempre no seu uso puro, enquanto lhe falta a crítica, experimentou primeiro todos os caminhos errados antes de conseguir encontrar o único verdadeiro.

Todos os princípios que se possam adotar partindo deste ponto de vista são ou *empíricos*, ou *racionais*. Os *primeiros*, derivados do princípio da *felicidade*, assentam no sentimento físico ou no moral; os *segundos*, derivados do princípio da *perfeição*, assentam ou no conceito racional dessa perfeição como efeito possível, ou no conceito de uma perfeição independente (a vontade de Deus) como causa determinante da nossa vontade.

Princípios empíricos nunca servem para sobre eles fundar leis morais. Pois a universalidade com que elas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicional que por isso lhes é imposta, desaparece quando o fundamento dela se deriva da *particular constituição da natureza humana* ou das circunstâncias contingentes em que ela está colocada. O

princípio mais condenável, porém, é o princípio da *felicidade própria*, não só porque é falso e porque a experiência contradiz a suposição [48] de que o bem-estar se rege sempre pelo bem-obrar; não só ainda porque não contribui em nada para o fundamento da moralidade, uma vez que é totalmente diferente fazer um homem feliz ou fazê-lo bom, e fazê-lo prudente e finório em atenção ao seu interesse ou fazê-lo virtuoso; mas sim porque atribui à moralidade móbiles que antes a minam e destroem toda a sua sublimidade, juntando na mesma classe os motivos que levam à virtude e os que levam ao vício, e ensinando somente a fazer melhor o cálculo, mas apagando totalmente a diferença específica entre virtude e vício. Pelo contrário, o sentimento moral, este pretenso sentido [49] especial (por superficial que seja apelar para ele, pois são aqueles que não são capazes de *pensar* que julgam poder libertar-se com a ajuda do *sentimento*, mesmo naquilo que depende somente de leis universais, e ainda que os sentimentos, que por natureza são infinitamente distintos uns dos outros em grau, não possam fornecer uma escala igual para medir o bem e o mal, exatamente como ninguém pode julgar, partindo do seu próprio sentimento, validamente por outras pessoas) está, contudo, mais perto da moralidade e da sua dignidade, porque tributa à virtude a honra de lhe atribuir *imediatamente* a satisfação e o respeito por ela e não lhe diz na cara que não é a sua beleza, mas somente o interesse, que a ela nos liga.

Entre os princípios *racionais* da moralidade, o preferível é ainda o conceito ontológico da perfeição (por vazio, indeterminado e portanto inutilizável que ele seja para encontrar, no campo imensurável da realidade possível, a maior soma que nos convenha, e embora também, ao distinguir especificamente de qualquer outra a realidade de que aqui se trata, ele tenha a tendência inevitável para girar em círculo e não possa evitar pressupor tacitamente essa moralidade que deve explicar). A despeito de tudo isto, o conceito ontológico da *perfeição* é melhor do que o conceito teológico que faz derivar a moralidade de uma vontade divina infinitamente perfeita, e isto não só porque nós não podemos intuir a perfeição da vontade divina, mas apenas a podemos derivar dos nossos conceitos, entre os quais o da moralidade é o mais nobre, mas ainda porque, se assim não fizéssemos (e, se tal acontecesse, isso seria um grosseiro círculo na explicação), o único conceito da vontade divina que ainda nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição de honra e de domínio, ligadas às imagens terríveis do poderio e da vingança, o fundamento de um sistema dos costumes exatamente oposto à moralidade.

Se eu tivesse porém de escolher entre o conceito do sentido moral e o da perfeição em geral (ambos os quais, pelo menos, não lesam a moralidade, embora não sirvam para lhe dar uma base sólida), decidir-me-ia pelo último, porque, afastando pelo menos da sensibilidade e levando ao tribunal da razão pura a decisão

[48] *Vorgeben*. Lachelier (pág. 88) traduz por *proposition*; Morente (pág. 100) por *el supuesto*. (N. do T.)

[49] Ligo o princípio do sentimento moral ao da felicidade porque todo o interesse empírico promete uma contribuição para o bem-estar por meio do agrado que só alguma coisa nos produz, quer imediatamente e

da questão, embora este aqui também nada decida, conserva no entanto, para uma determinação mais precisa, sem a falsear, a idéia indeterminada (de uma vontade boa em si).

Creio de resto poder dispensar-me de uma refutação mais desenvolvida destas doutrinas. Ela é tão fácil e provavelmente tão bem reconhecida mesmo por aqueles cujo ofício os obriga a pronunciar-se a favor de uma destas teorias (pois os ouvintes não toleram de bom grado a suspensão do juízo), que seria trabalho supérfluo o fazê-la. O que aqui porém mais nos interessa é saber que estes princípios nada mais dão como primeiro fundamento da moralidade do que heteronomia da vontade e que, por isso mesmo, têm de falhar necessariamente o seu fim.

Onde quer que um objeto da vontade tem de ser posto como fundamento para prescrever a essa vontade a regra que a determina, esta regra não é senão heteronomia; o imperativo é condicionado, a saber: *se* ou *porque* se quer este objeto, tem-se que proceder deste ou daquele modo; não pode, portanto, mandar nunca moralmente, quer dizer, categoricamente. Quer o objeto determine a vontade por meio da inclinação, como no caso do princípio da felicidade própria, quer a determine por meio da razão dirigida a objetos do nosso querer possível em geral, como no princípio da perfeição, a vontade nunca se determina *imediatamente* a si mesma pela representação da ação, mas somente pelo móbil resultante da influência que o efeito previsto da ação exerce sobre ela: *devo fazer tal coisa, porque quero uma tal outra;* e aqui tem de ser posta no meu sujeito uma outra lei como fundamento, segundo a qual eu quero necessariamente essa outra coisa, e essa lei, por sua vez, precisa de um imperativo que limite esta máxima. Pois como o impulso que a representação de um objeto, possível por nossas forças, segundo a constituição natural do sujeito, deve exercer sobre a vontade do sujeito pertence à natureza deste, quer seja da sensibilidade (inclinação ou gosto), quer seja do entendimento e da razão, os quais se exercitam com satisfação num objeto segundo a peculiar disposição da sua natureza, resulta que seria a natureza quem propriamente daria a lei, e essa lei, como tal, não só tem que ser reconhecida e demonstrada pela experiência, sendo, portanto, em si mesma contingente e por isso imprópria como regra prática apodíctica, como tem de ser a lei moral, mas sim que é *sempre só heteronomia* da vontade: a vontade não se dá a lei a si mesma, mas é sim um impulso estranho que lhe dá a lei a ela por meio de uma disposição natural do sujeito acomodada à receptividade desse mesmo impulso.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio tem que ser um imperativo categórico, indeterminada a respeito de todos os objetos, conterá pois somente a *forma do querer* em geral, e isto como autonomia; [50] quer dizer: a aptidão da máxima de toda a boa vontade de se transformar a si mesma em lei universal é a

sem intuito de vantagem, quer com referência a esta vantagem. Igualmente se tem de ligar, com *Hutcheson*, o princípio da participação por simpatia na felicidade alheia ao mesmo sentido moral admitido por este filósofo. (N. do A.)

[50] *(. . .) und zwar als Autonomie.* — Morente (pág. 104) traduz simplesmente: *como autonomia;* Lachelier (pág. 92): *et c'est en cela que consiste l'autonomie.* (N. do T.)

única lei que a si mesma se impõe a vontade de todo o ser racional, sem subpor [51] qualquer impulso ou interesse como fundamento.

Como é que é possível uma tal proposição prática sintética a priori? *e por* que é que é necessária? — eis um problema cuja solução não cabe já nos limites da Metafísica dos Costumes. Tampouco afirmamos nós aqui a sua verdade, e muito menos pretendemos ter no nosso poder os meios de a provar. Mostramos apenas, pelo desenvolvimento do conceito de moralidade uma vez posto universalmente em voga, que a ele anda inevitavelmente ligada, ou melhor, que está na sua base, uma autonomia da vontade. Quem, pois, considere a moralidade como alguma coisa real e não como uma idéia quimérica sem verdade, tem de conceder simultaneamente o princípio dela por nós enunciado. Esta segunda seção foi, pois, como a primeira, puramente analítica. Ora, para estabelecer que a moralidade não é uma quimera vã, coisa que se deduz logo que o imperativo categórico e com ele a autonomia da vontade sejam verdadeiros e absolutamente necessários como princípio *a priori*, é preciso admitir um *possível uso sintético da razão pura prática*, o que não podemos arriscar sem o fazer preceder de uma *crítica* desta faculdade da razão. Na última seção exporemos os seus traços principais, suficientes para o nosso propósito.

[51] O alemão *unterlegen* é traduzido por Delbos (pág. 177) por *faire intervenir;* Lachelier (pág. 92) *ajouter;* Morente (pág. 104) *sin que intervenga.* (N. do T.)

Terceira Seção

Transição da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Prática Pura

O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade

A *vontade* é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e *liberdade* seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a *determinem;* assim como *necessidade natural* é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabamos de propor é *negativa* e portanto infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito *positivo* desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. Como o conceito de uma causalidade traz consigo o de *leis* segundo as quais, por meio de uma coisa a que chamamos causa, tem de ser posta outra coisa que se chama efeito, assim a liberdade, se bem que não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, não é por isso desprovida de lei, mas tem antes de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, ainda que de uma espécie particular; pois de outro modo uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural era uma heteronomia das causas eficientes; pois todo o efeito era só possível segundo a lei de que alguma outra coisa determinasse à causalidade a causa eficiente; que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, i. e., a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: "A vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma" caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade; assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa.

Se, pois, se pressupõe liberdade da vontade, segue-se daqui a moralidade com o seu princípio, por simples análise do seu conceito. Entretanto, este princípio continua a ser uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter-se a si mesma em si, considerada como lei universal; pois por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa não se pode achar aquela propriedade da máxima. Mas tais proposições sintéticas só são possíveis por os dois conhecimentos estarem ligados entre si pelo enlace com um terceiro em que eles de ambas as partes se encontram. O conceito *positivo* da liberdade cria esse terceiro que não pode ser, como nas causas físicas, a natureza do mundo sensível (em cujo conceito se vêm juntar os conceitos de alguma coisa,

como causa, em relação com *outra coisa*, como efeito). O que seja então este terceiro a que a liberdade nos remete e de que temos uma idéia *a priori*, eis o que se não pode ainda mostrar imediatamente, como também se não pode deduzir da razão prática pura o conceito de liberdade, e com ela também a possibilidade de um imperativo categórico. Para isso precisamos ainda de mais alguma preparação.

A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais

Não basta que atribuamos liberdade à nossa vontade, seja por que razão for, se não tivermos também razão suficiente para a atribuirmos a todos os seres racionais. Pois como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*, tem ela que valer também para todos os seres racionais; e como não pode derivar-se senão da propriedade da liberdade, tem que ser demonstrada a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isto seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori*), mas sim temos que demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de uma vontade.[52] Digo, pois: Todo o ser que não pode agir senão *sob a idéia da liberdade* é, por isso mesmo, em sentido prático, verdadeiramente livre, quer dizer, para ele valem todas as leis que estão inseparavelmente ligadas à liberdade, exatamente como se a sua vontade fosse definida como livre em si mesma e de modo válido na filosofia teórica.[53] Agora afirmo eu: A todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir. Pois num tal ser pensamos nós uma razão que é prática, quer dizer, que possui causalidade em relação aos seus objetos. Ora, é impossível pensar uma razão que com a sua própria consciência recebesse de qualquer outra parte uma outra direção a respeito dos seus juízos, pois que então sujeito atribuiria a determinação da faculdade de julgar não à sua razão, mas a um impulso. Ela tem de considerar-se a si mesma como autora dos seus princípios, independentemente de influências estranhas; por conseguinte, como razão prática ou como vontade de um ser racional, tem de considerar-se a si mesma como livre; isto é, a vontade desse ser só pode ser uma vontade própria sob a idéia da liberdade, e, portanto, é preciso atribuir, em sentido prático, uma tal vontade a todos os seres racionais.

[52] Morente (pág. 108) traduz por engano: *dotados de libertad*. (N. do T.)

[53] Este método de admitir como suficiente para o nosso propósito a liberdade apenas como baseada só *na idéia* por seres racionais nas suas ações, adoto-o para não me obrigar a demonstrar a liberdade também no sentido teórico. Pois, mesmo que este último ponto tenha que ficar indeciso, as mesmas leis que obrigariam um ser que fosse verdadeiramente livre continuariam a ser válidas para um ser que não possa agir de outro modo senão sob a idéia da sua própria liberdade. Podemos, pois, aqui libertar nos do fardo que pesa sobre a teoria. (N. do A.)

Do interesse que anda ligado às idéias da moralidade

Acabamos de referir, afinal, o conceito determinado da moralidade à idéia da liberdade; mas não pudemos demonstrar esta como algo real nem sequer em nós mesmos e na natureza humana; vimos somente que temos que pressupô-la se quisermos pensar um ser como racional e com consciência da sua causalidade a respeito das ações, isto é, dotado de uma vontade, e assim achamos que, exatamente pela mesma razão, temos que atribuir a todo o ser dotado de razão e vontade esta propriedade de se determinar a agir sob a idéia da sua liberdade.

Da pressuposição desta idéia decorreu porém também a consciência de uma lei de ação que diz que os princípios subjetivos das ações, isto é, as máximas, têm que ser sempre tomados de modo a valerem também objetivamente, quer dizer, a valerem universalmente como princípios e portanto a poderem servir para a nossa própria legislação universal. Mas por que é que devo eu submeter-me a este princípio, e isso como ser racional em geral, e portanto todos os outros seres dotados de razão? Quero conceder que nenhum interesse me *impele* a isso, pois daí não poderia resultar nenhum imperativo categórico; e contudo tenho necessariamente que *tomar* interesse por isso e compreender como isso se passa; pois este dever é propriamente um querer que valeria para todo o ser racional, sob a condição de a razão nele ser prática sem obstáculos; para seres que, como nós, são afetados por sensibilidade como móbiles de outra espécie, para seres em que nem sempre acontece o que a razão por si só faria, aquela necessidade da ação chama-se um dever, [64] e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva.

Parece, pois, que na idéia da liberdade pressupusemos apenas propriamente a lei moral, isto é, o próprio princípio da autonomia da vontade, sem podermos demonstrar por si mesma a sua realidade e necessidade objetiva; teríamos então, na verdade, ganhado algo de muito importante, por termos determinado pelo menos o princípio autêntico com mais exatidão do que costuma suceder; mas, pelo que respeita à sua validade e à necessidade prática de se submeter a ele, nada teríamos adiantado; pois não poderíamos dar resposta satisfatória a quem nos perguntasse por que é que a validade universal da nossa máxima, considerada como lei, tem de ser a condição limitativa das nossas ações, e sobre que é que fundamos o valor que atribuímos a tal modo de agir, valor que deve ser tão grande que não pode haver em parte alguma nenhum interesse mais alto, e como é que acontece que o homem só assim julga sentir o seu valor pessoal, perante o qual o de um estado agradável ou desagradável deve ser considerado nulo.

Achamos, é certo, que podemos tomar interesse por uma qualidade pessoal de que não depende o interesse da nossa situação, contanto que ela pelo menos nos torne capazes de participar dessa situação no caso de a razão vir a efetuar a

[64] No original: *heisst (. . .) nur ein Sollen*. Delbos (pág. 185) traduz: *cette nécessité de l'action s'exprime seulement par le verbe "devoir"*. (N. do T.)

sua distribuição, isto é, achamos que o simples fato de ser digno da felicidade, mesmo sem o motivo de participar dessa felicidade, pode por si só interessar. Mas este juízo é, em realidade, apenas o efeito da já pressuposta importância das leis morais (quando nós, pela idéia da liberdade, nos separamos de todo o interesse empírico); desta maneira, porém, não podemos ainda compreender que devamos separar-nos deste interesse, isto é, considerar-nos livres no agir e, no entanto, nos devamos considerar submetidos a determinadas leis, para só acharmos valor na nossa pessoa, valor esse que nos possa compensar da perda de tudo aquilo que proporciona valor à nossa condição; não podemos tampouco compreender como isto seja possível, quer dizer, *donde provém que a lei moral obrigue.*

Mostra-se aqui — temos que confessá-lo francamente — uma espécie de círculo vicioso do qual, ao que parece, não há maneira de sair. Consideramo-nos como livres na ordem das causas eficientes, para nos pensarmos submetidos a leis morais na ordem dos fins, e depois pensamo-nos como submetidos a estas leis porque nos atribuímos a liberdade da vontade; pois liberdade e própria legislação da vontade são ambas autonomia, portanto conceitos transmutáveis, um dos quais porém não pode, por isso mesmo, ser usado para explicar o outro e fornecer o seu fundamento, mas quando muito apenas para reduzir a um conceito único, em sentido lógico, representações aparentemente diferentes do mesmo objeto (como se reduzem diferentes frações do mesmo valor às suas expressões mais simples).

Mas ainda nos resta uma saída, que é procurar se, quando nós nos pensamos, pela liberdade, como causas eficientes *a priori*, não adotamos outro ponto de vista do que quando nos representamos a nós mesmos, segundo as nossas ações, como efeitos que vemos diante dos nossos olhos.

Há uma observação que se pode fazer sem necessidade de qualquer sutil reflexão e que se pode supor ao alcance do entendimento mais vulgar, ainda que à sua maneira, por meio de uma obscura distinção da faculdade de julgar, a que ele chama sentimento: e é que todas as representações que nos vêm sem intervenção do nosso arbítrio (como as dos sentidos) nos dão a conhecer os objetos de modo não diferente daquele como nos afetam, ficando-nos assim desconhecido o que eles em si mesmos possam ser, e não podendo nós chegar, por conseguinte, pelo que respeita a esta espécie de representações, ainda com o maior esforço de atenção e clareza que o entendimento possa acrescentar, senão somente ao conhecimento dos *fenômenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas*. Logo que se tenha feito esta distinção (em todo o caso por meio da diferença notada entre as representações que nos são dadas de fora e nas quais nós somos passivos, e as que nós produzimos unicamente de nós mesmos e nas quais demonstramos a nossa atividade), segue-se por si que por trás dos fenômenos há que admitir e conceder ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer, as coisas em si, ainda quando, uma vez que elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. Daqui tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um *mundo sensível* e um *mundo inteligível*, o primeiro

dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si. Pois, visto ele não se criar a si mesmo, por assim dizer, e não ter de si um conceito *a priori* mas sim um conceito recebido empiricamente, é natural que ele só possa também tomar conhecimento de si pelo seu sentido íntimo e conseqüentemente só pelo fenômeno da sua natureza e pelo modo como a sua consciência é afetada, enquanto que tem de admitir necessariamente, para além desta constituição do seu próprio sujeito composta de meros fenômenos, uma outra coisa ainda que lhe está na base, a saber, o seu Eu tal como ele seja constituído em si, e contar-se, relativamente à mera percepção e receptividade das sensações, entre o *mundo sensível,* mas pelo que respeita àquilo que nele possa ser pura atividade (aquilo que chega à consciência, não por afecção dos sentidos, mas imediatamente) contar-se no *mundo intelectual,* [55] de que aliás nada mais sabe.

Conclusão semelhante tem que tirá-la o homem reflexivo de todas as coisas que se lhe apresentem; provavelmente tal conclusão se encontra também no entendimento mais vulgar, o qual, como é sabido, é muito inclinado a supor, por trás dos objetos dos sentidos, ainda mais alguma coisa de invisível e por si mesmo ativo; mas em breve estraga de novo esta idéia ao dar uma forma sensível a esta coisa invisivel, i. e., ao querer fazer dela um objeto de intuição, com o que não avança nem um só passo em sabedoria.

Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na medida em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a *razão (Vernunft).* Esta, como pura atividade própria, [56] está ainda acima do *entendimento (Verstand)* no sentido de que, embora esta seja também atividade própria e não contenha somente, como o sentido, [57] representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos, portanto), ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento, [58] e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim os limites ao próprio entendimento.

[55] *Intellektuelle Welt*, no original, que corresponde à expressão acima traduzida por "mundo inteligível" *(Verstandeswelt).* Delbos (pág. 189) e Lachelier (pág. 103) traduzem por "mundo inteligível". (N. do T.)

[56] *Reine Selbsttätigkeit.* Delbos (pág. 190) traduz *spontanéité pure;* Lachelier (pág. 103): *activité spontanée.* (N. do T.)

[57] *Sinn.* — Delbos (pág. 190) e Lachelier (pág. 103) traduzem por *sensibilité.* (N. do T.)

[58] Temos aqui que ser explícitos na tradução do pronome *ihm* do original, referido a *Verstand (entendimento).* A tradução de Morente (pág. 114): *todo lo que la sensibilidad pueda darle* pode levar a interpretação equívoca. (N. do T.)

Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, *como inteligência* (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível; [59] tem por conseguinte dois pontos de vista dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas ações: o *primeiro*, enquanto pertence ao mundo sensível, sob leis naturais (heteronomia); o *segundo*, como pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.

Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à idéia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de *autonomia*, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na idéia [60] está na base de todas as ações de seres *racionais* como a lei natural está na base de todos os fenômenos.

Agora desaparece a suspeita, que atrás levantamos, de que houvesse um círculo vicioso oculto na nossa conclusão da passagem da liberdade à autonomia e desta à lei moral, i. e., de talvez termos posto como fundamento a idéia de liberdade apenas por causa da lei moral, para depois concluir esta por sua vez da liberdade, e portanto de que não podíamos dar nenhum fundamento daquela, mas que apenas a admitíamos como concessão de um princípio que as almas bem formadas de bom grado nos outorgariam, sem que a pudéssemos jamais estabelecer como proposição demonstrável. Pois agora vemos que, quando nos pensamos livres, nos transpomos para o mundo inteligível como seus membros e reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência — a moralidade; mas quando nos pensamos como obrigados, consideramo-nos como pertencentes ao mundo sensível e contudo ao mesmo tempo também ao mundo inteligível.

Como é possível um imperativo categórico?

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenômenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em

[59] Cf. todo este passo com a tradução de Morente (pág. 115): *(. . .) un ser racional debe considerarse a sí mismo como* inteligencia *(esto es, no por la parte de sus potencias inferiores) y como perteneciente, no al mundo sensible, sino al inteligible (. . .)* — Na nossa interpretação, *como inteligência* equivale a *enquanto inteligência*. (N. do T.)

[60] *In der Idee*, i. e., "na idéia" ou "idealmente". Morente (pág. 115) traduz: *(. . .) que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones (. . .)*. (N. do T.)

seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte à heteronomia da natureza. (As primeiras assentariam no princípio supremo da moralidade; as segundas, no da felicidade.) Mas porque *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, e portanto também das suas leis*, sendo assim, com respeito à minha vontade (que pertence totalmente ao mundo inteligível), imediatamente legislador e devendo também ser pensado como tal, resulta daqui que, posto por outro lado me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei, como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, à razão, que na idéia de liberdade contém a lei desse mundo, e portanto à autonomia da vontade; por conseguinte terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conformes a este princípio como deveres.

E assim são possíveis os imperativos categóricos, porque a idéia da liberdade faz de mim um membro do mundo inteligível; pelo que, se eu fosse só isto, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; mas como ao mesmo tempo me vejo como membro do mundo sensível, essas minhas ações *devem* ser conformes a esta autonomia. E esse dever *categórico* representa uma proposição sintética *a priori*, porque acima da minha vontade afetada por apetites sensíveis sobrevém ainda a idéia dessa mesma vontade, mas como pertencente ao mundo inteligível, pura, prática por si mesma, que contém a condição suprema da primeira, segundo a razão; mais ou menos como às intuições do mundo sensível se juntam conceitos do entendimento, os quais por si mesmos nada mais significam senão a forma de lei em geral, e assim tornam possíveis proposições sintéticas *a priori* sobre as quais repousa todo o conhecimento de uma natureza.

O uso prático da razão comum humana confirma a exatidão desta dedução. Não há ninguém, nem mesmo o pior facínora, contanto que de resto esteja habituado a usar da razão, que não deseje, quando se lhe apresentam exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na obediência a boas máximas, de compaixão e universal benevolência (e ainda por cima ligados a grandes sacrifícios de interesses e comodidades), que não deseje, digo, ter também esses bons sentimentos. Mas não pode realizar esse desejo apenas por causa das suas inclinações e impulsos, desejando todavia ao mesmo tempo libertar-se de tais tendências que a ele mesmo o oprimem. Por este meio prova ele, pois, que em pensamentos se transpõe, por uma vontade livre de impulsos da sensibilidade, a uma ordem de coisas totalmente diferente da dos seus apetites no campo da sensibilidade, pois daquele desejo não pode ele esperar nenhum prazer dos apetites e, portanto, nenhum estado satisfatório para qualquer das suas inclinações reais ou imaginárias (porque então a idéia, que lhe arranca esse desejo, perderia a sua excelência), mas tão-somente um maior valor íntimo da sua pessoa. Esta pessoa melhor crê ele sê-

lo quando se situa no ponto de vista de um membro do mundo inteligível, a que involuntariamente o obriga a idéia da liberdade, isto é, da independência de causas *determinantes* do mundo sensível. Colocado nesse ponto de vista, tem ele a consciência de possuir uma boa vontade, a qual constitui, segundo a sua própria confissão, a lei para a sua má vontade como membro do mundo sensível, lei essa cuja dignidade reconhece ao transgredi-la. O dever moral é, pois, um próprio querer necessário seu como membro de um mundo inteligível, e só é pensado por ele como dever na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.

Do limite extremo de toda a filosofia prática

Todos os homens se concebem como livres quanto à vontade. Daí provêm todos os juízos sobre ações tais que *deveriam ter*, embora *não tenham, acontecido*. No entanto esta liberdade não é um conceito da experiência, nem pode sê-lo, pois se mantém sempre, mesmo que a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, pressupondo a liberdade, se representam como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo o que acontece seja determinado inevitavelmente por leis naturais, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, exatamente porque implica o conceito de necessidade e portanto, o de um conhecimento *a priori*. Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência e tem de ser mesmo pressuposto inevitavelmente, se se quiser que seja possível a experiência, isto é, o conhecimento sistemático dos objetos dos sentidos segundo leis universais. [61] Por isso a liberdade é apenas uma *idéia* da razão cuja realidade objetiva é em si duvidosa; a natureza, porém, é um *conceito do entendimento* que demonstra, e tem necessariamente de demonstrar, a sua realidade por exemplos da experiência.

Embora daqui resulte uma dialética da razão, uma vez que, pelo que respeita à vontade, a liberdade que a esta se atribui parece estar em contradição com a necessidade natural, e nesta encruzilhada a razão, sob o *ponto de vista especulativo*, acha o caminho da necessidade natural muito mais plano e praticável do que o da liberdade, no entanto sob o *ponto de vista prático*, o caminho de pé posto da liberdade é o único por que é possível fazer uso da razão nas nossas ações e omissões; pelo que será impossível à mais sutil filosofia como à razão humana mais vulgar eliminar a liberdade com argumentos sofísticos. [62] Há pois que pressupor que entre liberdade e necessidade natural dessas mesmas ações humanas se não encontra nenhuma verdadeira contradição; pois não se pode renunciar nem ao conceito da natureza nem ao da liberdade.

[61] *Zusammenhängende Erkenntnis der Gegenstände der Sinne.* — Morente (p. 120) traduz: *(. . .) el conocimiento de los objectos de los sentidos, compuesto según leyes universales.(. . .)* (N. do T.)

[62] *(. . .) die Freiheit wegzuvernünfteln.* — Delbos (p. 197): *(. . .) mettre en doute la liberté par des arguties.* — Lachelier (p. 110): *(. . .) écarter la liberté par des sophismes.* — Morente (p. 121): *(. . .) excluir la libertad.* (N. do T.)

Entretanto é preciso pelo menos eliminar de modo convincente esta aparente contradição, mesmo quando se não pudesse nunca conceber como é que é possível a liberdade. Pois se até o pensamento de liberdade se contradiz a si mesmo ou à natureza, que é igualmente necessária, teria ela que ser abandonada inteiramente em face da necessidade natural.

É impossível, porém, escapar a esta contradição se o sujeito, que se crê livre, se pensasse *no mesmo sentido* ou *na mesma relação* quando se chama livre que quando se considera submetido à lei natural, com respeito à mesma ação. Por isso é um problema inevitável da filosofia especulativa mostrar, pelo menos, que a sua ilusão por causa desta contradição assenta em que pensamos o homem em sentido e relação muito diferente quando lhe chamamos livre do que quando o consideramos como peça da natureza e submetido às suas leis, e que ambos não só *podem* muito bem estar juntos, senão que devem ser pensados como *necessariamente unidos* no mesmo sujeito; porque, de contrário, não se poderia explicar por que havíamos de sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora se deixe unir sem *contradição* a outra suficientemente estabelecida, vem no entanto enredar-nos numa questão que põe a razão no seu uso teórico em grandes dificuldades. Mas este dever incumbe apenas à filosofia especulativa para poder abrir caminho livre à filosofia prática. Não cabe, portanto, no arbítrio do filósofo resolver ou deixar intata a aparente contradição; pois neste último caso a teoria a este respeito é um *bonum vacans*, em cuja posse pode instalar-se com razão o fatalista e expulsar toda a moral do seu pretenso domínio que ela possui sem título algum.

Não se pode contudo dizer ainda aqui que começa a fronteira da filosofia prática. Pois aquela liquidação do debate não lhe pertence de maneira alguma; o que ela exige da razão especulativa é somente que acabe com esta discórdia em que se acha embaraçada em questões teóricas, para que a razão prática tenha repouso e segurança em face dos ataques exteriores que poderiam disputar-lhe o terreno sobre que quer instalar-se.

Mas a pretensão legítima que mesmo a razão humana vulgar tem à liberdade da vontade funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão quanto a causas determinantes puramente subjetivas, que no conjunto constituem o que pertence somente à sensação e, por conseguinte, cai sob a designação geral de sensibilidade. O homem que, desta maneira, se considera como inteligência, coloca-se assim numa outra ordem de coisas e numa relação com princípios determinantes de espécie totalmente diferente, quando se pensa como inteligência dotada de vontade e por conseguinte de causalidade, do que quando se percebe como um fenômeno no mundo sensível (o que realmente também é) e subordina a sua causalidade, segundo leis da natureza, a uma determinação externa. [63] Ora, em breve se apercebe de que ambas as coisas podem, e até

[63] *(. . .) und seine Kausalität äusserer Bestimmung nach Naturgesetzen unterwirft.* — Delbos (pág. 199) traduz, menos exatamente: *(. . .) et qu'il subordonne sa causalité, selon une détermination extérieure, aux lois de la nature.* — Lachelier (pág. 112), semelhantemente: *(. . .) et qu'il subordonne sa causalité à la détermination extérieure des lois naturelles.* (N. do T.)

devem, acontecer ao mesmo tempo. Pois que uma *coisa na ordem dos fenômenos* (como pertencente ao mundo sensível) esteja submetida a certas leis, de que essa mesma coisa, como *coisa* ou ser *em si*, é independente, isso não contém a menor contradição; mas que o homem tenha que representar-se e pensar-se a si mesmo desta maneira dupla, isso funda-se, para o primeiro caso, na consciência de si mesmo como objeto afetado pelos sentidos, para o segundo na consciência de si mesmo como inteligência, quer dizer, como ser independente, no uso da razão, de impressões sensíveis (portanto como pertencente ao mundo inteligível).

Daqui provém que o homem se arrogue uma vontade que não deixa medrar nada que apenas pertença aos seus apetites e inclinações, e que, pelo contrário, pense como possíveis por si, e mesmo como necessárias, ações que só podem acontecer desprezando todos os apetites e todas as solicitações dos sentidos. A causalidade dessas ações reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, do qual nada mais sabe senão que nesse mundo só dá a lei a razão, e a razão pura, independente da sensibilidade. Igualmente, como nesse mundo é ele, como inteligência, que é o eu verdadeiro (ao passo que como homem é apenas fenômeno de si mesmo), essas leis importam-lhe imediata e categoricamente, de sorte que aquilo a que solicitam as inclinações e apetites (por conseguinte toda a natureza do mundo sensível) em nada pode lesar as leis do seu querer como inteligência; mais ainda, ele não toma a responsabilidade desses apetites e inclinações e não as atribui ao seu verdadeiro eu, isto é, à sua vontade; o que ele se imputa, sim, é a complacência que poderia ter por elas se lhes concedesse influência sobre as suas máximas com prejuízo das leis racionais da vontade.

Ao introduzir-se assim pelo *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa em nada os seus limites; mas ultrapassá-los-ia se quisesse *entrar* nesse mundo por *intuição*, por *sentimento*.[64] Aquele primeiro é apenas um pensamento negativo com respeito ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; só é positivo neste único ponto: que essa liberdade, como determinação negativa, está ligada ao mesmo tempo a uma faculdade (positiva) e até a uma causalidade da razão a que chamamos uma vontade e que é a faculdade de agir de tal modo que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, quer dizer, à condição da validade universal da máxima como lei. Mas se a razão quisesse ainda tirar do mundo inteligível um *objeto da vontade*, isto é, um móbil, então ultrapassaria ela os seus limites e pretenderia conhecer alguma coisa de que nada sabe. O conceito de um mundo inteligível é portanto apenas um *ponto de vista* que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos *para se pensar a si mesma como prática*, o que não seria possível se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, o que porém é necessário na medida em que se lhe não deve negar a consciência de si

[64] *(...) wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wolte.* — Delbos (pág. 201): *elle ne les dépasserait que si elle voulait, en entrant dans ce monde, s'y apercevoir, s'y sentir.* — Lachelier (pág. 113): *(...) comme elle le ferait si elle voulait s'y apercevoir et s'y sentir.* — Morente (pág. 124): *los transpassa cuando quiere intuirse, sentirse en ese mundo.* (N. do T.)

mesmo como inteligência, por conseguinte como causa racional e atuante pela razão, isto é, livremente eficiente. Este pensamento traz na verdade consigo a idéia de uma outra ordem e legislação do que a do mecanismo natural que concerne ao mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o todo dos seres racionais como coisas em si mesmas), mas isto sem a mínima pretensão de ultrapassar aqui o pensamento do que é simplesmente a sua condição *formal*, quer dizer, a universalidade da máxima da vontade como lei, por conseguinte a autonomia da vontade, que é a única que pode ser compatível com a sua liberdade; pelo contrário, todas as leis que se relacionem com um objeto têm como resultado heteronomia, que só se pode encontrar em leis naturais e se refere só ao mundo sensível.

Mas a razão ultrapassaria logo todos os seus limites se se arrojasse a *explicar como* é que a razão pura pode ser prática, o que seria a mesma coisa que explicar *como é que é possível a liberdade*.

Pois nós nada podemos explicar senão aquilo que possamos reportar a leis cujo objeto possa ser dado em qualquer experiência possível. Ora, a liberdade é uma mera idéia cuja realidade objetiva não pode ser de modo algum exposta segundo leis naturais e, portanto, em nenhuma experiência também, que, por conseqüência, uma vez que nunca se lhe pode subpor um exemplo por nenhuma analogia, nunca pode ser concebida nem sequer conhecida. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão num ser que julga ter consciência duma vontade, isto é, duma faculdade bem diferente da simples faculdade de desejar (a saber, a faculdade de se determinar a agir como inteligência, por conseguinte segundo leis da razão independentemente de instintos naturais). Ora, onde cessa a determinação segundo leis naturais, cessa também toda a *explicação*, e nada mais resta senão a *defesa*, isto é, a repulsão das objeções daqueles que pretendem ter visto mais fundo na essência das coisas e por isso atrevidamente declaram a liberdade impossível. Pode-se-lhes mostrar somente que a contradição que eles julgam ter descoberto aqui não consiste senão no seguinte: — para tornar válida a lei natural no que concerne às ações humanas, eles tiveram de considerar o homem necessariamente como fenômeno; e agora, quando se exige deles que o pensem também, enquanto inteligência, como coisa em si mesma, eles continuam ainda a considerá-lo como fenômeno; e então, em verdade, o fato de subtrair a causalidade do homem (quer dizer, a sua vontade) a todas as leis naturais do mundo sensível em um e o mesmo sujeito, constituiria uma contradição; mas esta contradição desaparece se eles quiserem refletir e confessar, como é justo, que por trás dos fenômenos têm de estar, como fundamento deles, as coisas em si mesmas (ainda que ocultas), a cujas leis eficientes se não pode exigir que sejam idênticas aquelas a que estão submetidas as suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e tornar concebível um *interesse*[65] que o homem

[65] Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso se diz só de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal

possa tomar pelas leis morais; e, no entanto, é um fato que ele toma realmente interesse por elas, cujo fundamento em nós é o que chamamos sentimento moral, sentimento que alguns têm falsamente apresentado como padrão do nosso juízo moral, quando é certo que ele deve ser considerado antes como o efeito *subjetivo* que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece os princípios objetivos.

Para que um ser, ao mesmo tempo racional e afetado pelos sentidos, queira aquilo que só a razão lhe prescreve como dever, é preciso sem dúvida uma faculdade da razão que *inspire* um *sentimento de prazer* ou de satisfação no cumprimento do dever, e, por conseguinte, que haja uma causalidade da razão que determine a sensibilidade conforme aos seus princípios. Mas é totalmente impossível compreender, isto é, tornar concebível *a priori*, como é que um simples pensamento, que não contém em si nada de sensível, pode produzir uma sensação de prazer ou de dor; pois isto é uma espécie particular de causalidade, da qual, como de toda a causalidade, absolutamente nada podemos determinar *a priori*, mas a respeito da qual temos de consultar só a experiência. Ora, como esta não nos pode oferecer relação alguma de causa e efeito senão entre dois objetos da experiência, e como aqui a razão pura deve ser, por simples idéias (que não fornecem nenhum objeto para a experiência), a causa de um efeito que reside, sem dúvida, na experiência, é-nos totalmente impossível a nós, homens, explicar como e por que nos interessa a *universalidade da máxima como lei*, e, portanto, a moralidade. Apenas uma coisa é certa: — e é que não é *porque tenha interesse* que tem validade para nós (pois isto seria heteronomia e dependência da razão prática em relação a um sentimento que lhe estaria na base, e neste caso nunca ela poderia ser moralmente legisladora), mas sim interessa porque é válida para nós como homens, pois que nasceu da nossa vontade, como inteligência, e portanto do nosso verdadeiro eu; *mas o que pertence ao simples fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à constituição da coisa em si mesma.*

À pergunta, pois: — Como é possível um imperativo categórico? pode, sem dúvida, responder-se na medida em que se pode indicar o único pressuposto de que depende a sua possibilidade, quer dizer, a idéia da liberdade, e igualmente na medida em que se pode aperceber a necessidade deste pressuposto, o que para o *uso prático* da razão, isto é, para a convicção da *validade deste imperativo*, e portanto também da lei moral, é suficiente; mas como seja possível esse pressuposto mesmo, isso é o que nunca se deixará jamais aperceber por nenhuma razão humana. Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a conseqüência necessária é a *autonomia* dessa vontade como a condição formal que é a única sob que ela pode ser determinada. Não é somente muito *possível* (como a

da máxima desta ação é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro. O interesse lógico da razão (para fomentar os seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe sempre propósitos do seu uso. (N. do A.)

filosofia especulativa pode mostrar) pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural na ligação dos fenômenos do mundo sensível), mas é também *necessário*, sem outra condição, para um ser racional que tem consciência da sua causalidade pela razão, por conseguinte de uma vontade (distinta dos desejos), admiti-la praticamente, isto é, na idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias. Ora, *como* uma razão pura, sem outros móbiles, venham eles donde vierem, possa por si mesma ser prática, isto é, como o simples *princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (que seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria alguma (objeto) da vontade em que de antemão pudesse tomar-se qualquer interesse, possa por si mesmo fornecer um móbil e produzir um interesse que pudesse chamar-se puramente *moral;* ou, por outras palavras: *como uma razão pura possa ser prática* — explicar isto, eis o de que toda a razão humana é absolutamente incapaz; e todo o esforço e todo o trabalho que se empreguem para buscar a explicação disto serão perdidos.

É exatamente o mesmo como se eu buscasse descobrir como seja possível a liberdade mesma como causalidade de uma vontade. Pois aqui abandono eu o princípio filosófico da explicação, e não tenho nenhum outro. É verdade que poderia agora aventurar-me a vôos fantásticos no mundo inteligível, que ainda me resta, no mundo das inteligências; mas, posto que dele tenha uma *idéia*, e bem fundada, não tenho, contudo, o menor *conhecimento* dele nem posso nunca vir a tê-lo com todo o esforço da minha faculdade natural da razão. Este mundo [66] significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo o que pertence ao mundo sensível, só para restringir o princípio dos móbiles tirados do campo da sensibilidade, limitando esse campo e mostrando que ele não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém, não o conheço. Da razão pura que pensa este ideal nada mais me resta, depois de separar dela toda a matéria, isto é, todo o conhecimento dos objetos, do que a forma, quer dizer, a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com ela, pensar a razão em relação com um mundo puro inteligível como causa possível eficiente, isto é, como causa determinante da vontade; aqui o móbil tem que faltar inteiramente, a não ser que esta idéia de um mundo inteligível fosse ela mesma o móbil ou aquilo por que a razão toma originariamente interesse; mas tornar isto concebível é exatamente o problema que nós não podemos resolver.

É aqui, pois, que se encontra o limite extremo de toda a investigação moral; mas determiná-lo é de grande importância já para que, dum lado, a razão não vá andar no mundo sensível, e por modo prejudicial aos costumes, à busca do motivo supremo de determinação e dum interesse, concebível sem dúvida, mas empírico, e para que, por outro lado, não agite em vão as asas, sem sair do mesmo sítio, no espaço, para ela vazio, dos conceitos transcendentes, sob o nome de mundo

[66] "Este mundo (. . .)." — Delbos (pág. 207) e Lachelier (pág. 119) traduzem o *sie* do original como reportando-se a "idéia": *Cette idée (. . .).* — Parece-me que Morente (pág. 130) interpreta melhor: *Ese mundo (. . .).* (N. do T.)

inteligível, e para que se não perca entre quimeras. De resto a idéia de um mundo inteligível puro como um conjunto de todas as inteligências, ao qual pertencemos nós mesmos como seres racionais (posto que, por outro lado, sejamos ao mesmo tempo membros do mundo sensível), continua a ser uma idéia utilizável e lícita em vista de uma crença racional, ainda que todo o saber acabe na fronteira deste mundo, para, por meio do magnífico ideal de um reino universal dos *fins em si mesmos* (dos seres racionais), ao qual podemos pertencer como membros logo que nos conduzamos cuidadosamente segundo máximas da liberdade como se elas fossem leis da natureza, produzir em nós um vivo interesse pela lei moral.

Nota final

O uso especulativo da razão, *com respeito à natureza,* conduz à absoluta necessidade de qualquer causa suprema *do mundo;* o uso prático da razão, *com respeito à liberdade,* conduz também a uma necessidade absoluta, mas somente *das leis das ações* de um ser racional como tal. Ora, é um *princípio* essencial de todo o uso da nossa razão levar o seu conhecimento até à consciência da sua *necessidade* (pois sem ela não seria nunca conhecimento da razão). Mas também é uma *limitação* igualmente essencial da mesma razão não poder ela conhecer a *necessidade* nem do que existe ou acontece, nem do que deve acontecer, sem pôr uma *condição* sob a qual isso existe ou acontece ou deve acontecer. Desta sorte, porém, pela constante pesquisa da condição, vai sendo sempre adiada a satisfação da razão. Por isso ela busca sem descanso o incondicional-necessário e vê-se forçada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar concebível a si mesma; feliz bastante quando pode achar já só o conceito que se compadece com este pressuposto. Não é, pois, nenhum defeito da nossa dedução do princípio supremo da moralidade, mas é sim uma censura que teria de dirigir-se à razão humana em geral, o ela não poder tornar concebível uma lei prática incondicionada (como tem que sê-lo o imperativo categórico) na sua necessidade absoluta; pois não há que censurá-la porque ela o não queira fazer por meio de uma condição, quer dizer, por meio de qualquer interesse posto por fundamento, porque então não seria uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. E assim nós não concebemos, na verdade, a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, mas concebemos, no entanto, a sua *inconcebibilidade,* e isto é tudo o que, com justiça, se pode exigir de uma filosofia que aspira a atingir, nos princípios, os limites da razão humana.

PRIMEIRA INTRODUÇÃO À CRÍTICA DO JUÍZO

Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

Nota do Tradutor

Este texto, apesar de sua importância, só muito recentemente começou a ser estudado ou mesmo conhecido. A história de sua publicação é acidentada. Escrito entre 1789 e 1790, para servir de introdução à Crítica do Juízo, *foi deixado de lado por Kant, logo na primeira edição dessa obra, "por causa de sua extensão", como ele próprio diz. Mais tarde, quando Jacob Sigismund Beck, antigo aluno de Kant, preparava uma obra explicativa sobre a filosofia crítica, o autor colocou a sua disposição (em carta de 4 de dezembro de 1791) o manuscrito, que foi enviado, afinal, já em agosto de 1793, com a seguinte explicação:*

"O essencial desse prefácio (que poderia eventualmente alcançar até a metade do manuscrito) refere-se a esta particular e estranha pressuposição de nossa razão: que a natureza, na diversidade de seus produtos, consentiu como que voluntariamente, e como fim para nosso poder de apreensão, uma acomodação aos limites de nosso Juízo, pela simplicidade e unidade perceptível de suas leis e pela exposição da variedade infinita de suas espécies (species) *segundo uma certa lei de constância, que torna possível para nós a vinculação das mesmas sob alguns poucos conceitos de-gênero, não porque conheçamos essa finalidade como necessária em si, mas porque temos necessidade dela e assim estamos autorizados a admiti-la e empregá-la* a priori, *na medida em que podemos contentar-nos com ela".*

Não podendo fazer uso do manuscrito no corpo de seu trabalho, já então avançado, Beck preferiu fazer dele um "excerto literal", sob o nome de "Notas para a Introdução à Crítica do Juízo", incluindo-o no volume: Excertos Explicativos dos Escritos Críticos do Sr. Prof. Kant *(Ed. Riga, 1794).*

Foi esse excerto, reproduzido pela primeira vez na edição das obras de Kant organizada por F. Ch. Starke (1833), com o título: "Sobre Filosofia em Geral e Sobre a Crítica do Juízo em Particular", que passou a figurar nas outras edições de Kant. Assim, Rosenkranz e Schubert (1838), Hartenstein (1838, 1868) e Benno Erdmann (1880) reeditam, com pequenas "correções", essa versão incompleta, em que faltam os três parágrafos iniciais, toda a parte II, quase toda a parte IV, os três últimos parágrafos da parte V, as partes VI e VII, quase toda a parte IX, a parte XII e três das notas.

Em 1889, Dilthey chamou a atenção dos estudiosos para a existência do manuscrito original, na biblioteca da Universidade de Rostock, juntamente com as cartas dirigidas a Beck. Mesmo assim, foi somente em 1914, na edição Cassirer, que ele foi publicado pela primeira vez, sob os cuidados de Otto Buek (Kants Werke, *volume V).*

Uma edição mais cuidada, com base no próprio manuscrito, foi feita em 1926, por Gerhard Lehmann, que assinala algumas inexatidões de Bueck (por exemplo, a leitura Timäus, em lugar de Linnäus em uma das notas). Enfim, em 1966, apareceu uma nova edição, contendo a reprodução, em fac-símile, de todas as páginas do original, ao lado de uma transcrição tipográfica (Ed. Fromman; sob a direção de Norbert Hinske). Atualmente, fora da Alemanha, há duas traduções publicadas: a francesa, de J. Guillermit (Première Introduction à la Critique de la Faculté de Juger, *Ed. Vrin, 1968), baseada na edição de Hinske, e a castelhana, de Carlos Astrada* (La Filosofía como un Sistema, *Ed. Juárez, Buenos Aires, 1969), mais recente, mas calcada sobre a edição de Bueck. A presente tradução, em português, toma por base a edição alemã mais recente, ou seja, a* segunda edição, *revista e ampliada, de Gerhard Lehmann, publicada em 1969 (Ed. Felix Meiner).*

I

Da filosofia como um sistema

Se filosofia é o *sistema* do conhecimento racional por conceitos, já com isso ela se distingue suficientemente de uma crítica da razão pura, que contém, por certo, uma investigação filosófica da possibilidade de um conhecimento como esse, mas não pertence, como parte, a um tal sistema, tanto que somente ela delineia e verifica a idéia do mesmo.

A divisão do sistema pode ser, primeiramente, apenas em sua parte formal e material, das quais a primeira (a lógica) contém meramente a forma do pensar em um sistema de regras, a segunda (parte real) toma sistematicamente em consideração os objetos sobre os quais se pensa, na medida em que é possível um conhecimento racional dos mesmos a partir de conceitos.

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

Reina porém um grande mal-entendido, e muito prejudicial mesmo para o modo de tratar a ciência, quanto àquilo que deve ser tido como *prático*, em uma significação tal, que merecesse por isso ser remetido a uma *filosofia prática*. Acreditou-se que a política e a economia política, as regras de economia doméstica, assim como as do comportamento, as prescrições de higiene e dietética, tanto da alma quanto do corpo (e por que não todos os ofícios e artes?), podiam ser incluídas na filosofia prática, porque todas elas contêm, de fato, um conjunto de proposições práticas. Só que proposições práticas distinguem-se, por certo, segundo o modo-de-representação, das teóricas, que contêm a possibilidade das coisas e suas determinações, mas nem por isso segundo o conteúdo, a não ser unicamente aquelas que consideram a *liberdade* sob leis. Todas as restantes nada mais são do que a teoria daquilo que pertence à natureza das coisas, apenas aplicada ao modo como podem ser engendradas por nós segundo um princípio, isto é, representada a possibilidade das mesmas por uma ação do arbítrio (que, mesmo assim, faz parte das causas naturais). Assim, a solução do problema de mecânica: para uma força dada, que deve estar em equilíbrio com um peso dado,

encontrar a proporção entre os respectivos braços-de-alavanca — é, decerto, exprimida como fórmula prática, que porém nada mais contém do que a proposição teórica: os comprimentos destes últimos estão na proporção inversa dos primeiros, se aqueles estão em equilíbrio; só que essa proporção, segundo sua gênese, é representada como possível por uma causa cujo fundamento-de-determinação é a *representação* daquela proporção (nosso arbítrio). O mesmo se dá com todas as proposições práticas que se referem meramente ao engendramento dos objetos. Se a prescrições para promover sua felicidade são dadas e, por exemplo, se trata somente daquilo que se tem a fazer em sua própria pessoa para ser receptivo à felicidade, então são representadas somente as condições internas de sua possibilidade, na auto-suficiência, no comedimento das inclinações para que não se tornem paixão, e assim por diante, como pertencentes à natureza do sujeito e, ao mesmo tempo, o modo-de-engendramento desse equilíbrio como uma causalidade possível por nós mesmos, conseqüentemente tudo como conseqüência imediata da teoria do objeto em referência à teoria de nossa própria natureza (de nós mesmos como causa); portanto, aqui a prescrição prática se distingue de uma prescrição teórica, por certo, segundo a fórmula, mas não segundo o conteúdo, e não é preciso, pois, uma espécie particular de filosofia para compreender essa vinculação de fundamentos com suas conseqüências. — Em suma: todas as proposições práticas que derivam do arbítrio, como causa, aquilo que a natureza pode conter, pertencem, em seu conjunto, à filosofia teórica, como conhecimento da natureza; somente as que dão à liberdade a lei são, segundo o conteúdo, especificamente diferentes daquelas. Pode-se dizer das primeiras: constituem a parte prática de uma *filosofia da natureza*, mas somente estas últimas fundam uma *filosofia prática* em particular.

Observação

Importa muito determinar com precisão a filosofia segundo suas partes e, no final, não colocar entre os termos de sua divisão como sistema aquilo que é somente conseqüência ou aplicação dela a casos dados, sem precisar de princípios em particular.

Proposições práticas distinguem-se das teóricas, seja quanto aos princípios ou quanto às conseqüências. Neste último caso, não constituem uma parte em particular da ciência, mas pertencem à parte teórica, como uma espécie particular de conseqüências dela. Ora, a possibilidade das coisas segundo leis naturais é essencialmente diferente, segundo seus princípios, de sua possibilidade segundo leis da liberdade. Essa diferença não consiste, porém, em que nesta última a causa é posta em uma vontade, enquanto na primeira é posta fora dela nas coisas mesmas. Pois, mesmo se a vontade não segue outros princípios, senão aqueles dos quais o entendimento percebe que o objeto é possível segundo eles, como meras leis naturais, a proposição que contém a possibilidade do objeto por causalidade do arbítrio pode chamar-se proposição prática; no entanto, segundo o princípio, não se distingue de modo nenhum das proposições teóricas que se referem à natu-

reza da coisa, mas, antes, tem de emprestar destas o seu, para expor na efetividade a representação de um objeto.

Proposições práticas, pois, que segundo o conteúdo se referem meramente à possibilidade de um objeto representado (por ação do arbítrio), são somente aplicações de um conhecimento teórico completo e não podem constituir uma parte particular de uma ciência. Uma geometria prática, como ciência à parte, é uma não-coisa, por mais proposições práticas que estejam contidas nesta ciência pura, a maioria das quais, como problemas, precisam de uma instrução particular para sua solução. O problema: com uma linha dada e um ângulo reto dado construir um quadrado — é uma proposição prática, mas pura conseqüência da teoria. Mesmo a agrimensura *(agrimensoria)* não pode pretender ao nome de *geometria* prática e, em geral, chamar-se uma parte particular da geometria, mas pertence aos escólios desta última, ou seja, ao uso dessa ciência para negócios.[1]

Mesmo em uma ciência da natureza, na medida em que repousa sobre princípios empíricos, ou seja, na física propriamente dita, os dispositivos práticos para descobrir leis naturais ocultas, sob o nome de física experimental, não podem legitimar a denominação de uma física prática (que, do mesmo modo, é uma não-coisa), como parte da filosofia da natureza. Pois os princípios segundo os quais fazemos experimentações têm sempre de ser tirados, eles mesmos, do conhecimento da natureza, portanto da teoria. O mesmo vale para as prescrições práticas que se referem à produção por arbítrio de um certo estado mental em nós (por exemplo, a movimentação ou domesticação da imaginação, a satisfação ou enfraquecimento das inclinações). Não há uma *psicologia* prática, como parte particular da filosofia sobre a natureza humana. Pois os princípios da possibilidade de seu estado por meio da arte têm de ser emprestados aos da possibilidade de nossas determinações a partir da índole de nossa natureza e, embora aqueles consistam em proposições práticas, não constituem, no entanto, uma parte prática da psicologia empírica, porque não têm princípios particulares, mas pertencem meramente aos seus escólios.

De modo geral, as proposições práticas (quer sejam puras *a priori* ou empíricas), quando enunciam imediatamente a possibilidade de um objeto por nosso arbítrio, pertencem sempre ao conhecimento da natureza e à parte teórica da filosofia. Somente aquelas que expõem diretamente a determinação de uma ação como necessária meramente pela representação de sua forma (segundo leis em geral), sem levar em consideração os meios do objeto a ser efetuado através dela, podem e devem ter seus princípios próprios (na Idéia da liberdade), e embora fundem, justamente sobre esses princípios, o conceito de um objeto da vontade (o bem soberano), este no entanto pertence apenas indiretamente, como conse-

[1] Essa ciência pura e, por isso mesmo, sublime, parece sacrificar algo de sua dignidade quando confessa que, como geometria elementar, usa *instrumentos*, embora apenas dois, para a construção de seus conceitos, ou seja, o compasso e a régua, construção esta que ela denomina unicamente geométrica, enquanto denomina mecânica a da geometria superior, porque para a construção dos conceitos desta última são requeridas máquinas mais compostas. Só que, mesmo pelos primeiros, não se entendem os instrumentos efetivos *(circinus et regula)*, que jamais poderiam dar com precisão matemática aquelas figuras, mas devem significar somente os modos de exposição mais simples da imaginação *a priori*, que nenhum instrumento pode igualar. (N. do A.)

qüência, à prescrição prática (que doravante se chama ética). Também sua possibilidade não pode ser compreendida pelo conhecimento da natureza (teoria). Somente aquelas proposições pertencem, portanto, a uma parte particular de um sistema do conhecimento racional, sob o nome de filosofia prática.

Todas as demais proposições de exercícios, seja qual for a ciência a que se prendam, podem, caso se tema o equívoco, chamar-se, em vez de práticas, proposições *técnicas*. Pois pertencem à *arte* de instituir aquilo de que se quer que seja, a qual, em uma teoria completa, é sempre uma mera conseqüência, e não uma parte, subsistente por si, de algum modo de instrução. Dessa maneira, todas as prescrições da habilidade pertencem à *técnica*[2] e, portanto, ao conhecimento teórico da natureza, como conseqüências do mesmo. Mas futuramente empregaremos também a expressão "de técnica" onde objetos da natureza, às vezes, são *julgados* somente *como se* sua possibilidade se fundasse em arte, casos em que os juízos não são nem teóricos, nem práticos (na significação que acaba de ser apresentada), pois não *determinam* nada da índole do objeto, nem do modo de produzi-lo, mas através deles a natureza mesma é julgada meramente por analogia com uma arte, e aliás na referência subjetiva a nossa faculdade de conhecer, e não na referência objetiva aos objetos. Aqui não denominaremos técnicos, por certo, os juízos mesmos, mas sim o Juízo, a faculdade de julgar, sobre cujas leis eles se fundam, e, em conformidade com este, também à natureza denominaremos técnica, técnica esta que, como não contém nenhuma proposição objetivamente determinante, também não constitui uma parte da filosofia doutrinal, mas somente da crítica de nossa faculdade-de-conhecimento.

II

Do sistema de faculdades superiores do conhecimento, que está no fundamento da filosofia

Se se trata não da divisão de uma *filosofia*, mas da de nossa *faculdade-de-conhecimento a priori por conceitos* (da superior), isto é, de uma crítica da razão

[2] Aqui é o lugar de corrigir um erro que cometi na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Pois, depois de ter dito, sobre os imperativos da habilidade, que estes comandavam apenas de maneira condicionada, e aliás sob a condição de fins meramente possíveis, isto é, *problemáticos*, denominei tais prescrições práticas imperativos problemáticos, expressão esta em que, sem dúvida, há uma contradição. Eu deveria tê-los denominado *técnicos*, isto é, imperativos da arte. Os *pragmáticos*, ou regras da prudência, estão também, por certo, entre os técnicos (pois o que é a prudência, senão a habilidade para poder usar homens livres e, entre estes, até mesmo as disposições naturais e inclinações em si mesmos, para seus propósitos?). Somente porque o fim a que submetemos a nós e aos outros, ou seja, a felicidade própria, não faz parte dos fins meramente arbitrários, legitima-se uma denominação particular para esses imperativos técnicos; pois o problema não requer meramente, como nos técnicos, o modo de execução de um fim, mas também a determinação daquilo que constitui esse próprio fim (a felicidade), o que, nos imperativos técnicos em geral, tem de ser pressuposto como conhecido. (N. do A.)

pura, mas considerada somente segundo sua faculdade de pensar (em que o modo-de-intuição puro não é tomado em consideração), a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, ou seja, primeiramente a faculdade do conhecimento do *universal* (das regras), o *entendimento*, em segundo lugar a faculdade da *subsunção do particular* sob o universal, o *Juízo*, e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*.

A crítica da razão pura *teórica*, que era dedicada às fontes de todo conhecimento *a priori* (portanto também daquilo que nela pertence à intuição), fornecia as leis da *natureza*, a crítica da razão prática, a lei da *liberdade*, e assim parece que os princípios *a priori* para a filosofia inteira já estão agora completamente tratados.

Mas, se o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão leis da liberdade, é de se esperar, por analogia: que o Juízo, que medeia a ambas as faculdades sua conexão, apresentará também, do mesmo modo que aquelas, seus princípios próprios *a priori* e assentará, talvez, o fundamento para uma parte particular da filosofia, e mesmo assim, esta, como sistema, só pode ser bipartida.

Só que o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como a razão, Idéias, de qualquer objeto que seja, porque é uma faculdade de meramente subsumir sob conceitos dados, de outra procedência. Assim, se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente do Juízo, teria de ser um conceito de coisas da natureza, *na medida em que esta se orienta segundo nosso Juízo* e, portanto, de uma índole tal da natureza que dela não se pode fazer nenhum conceito, senão que sua disposição se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que no entanto não estão dadas; em outras palavras, teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza, em função de nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que para isso é requerido que possamos julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob o conceito de uma natureza.

Ora, tal conceito é o de uma experiência *como sistema segundo leis empíricas*. Pois, embora esta, segundo leis *transcendentais*, que contêm a condição da possibilidade da experiência em geral, constitua um sistema, é possível, no entanto, de leis empíricas, uma *tão infinita diversidade* 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 de ser inteiramente alheio ao entendimento, e nem a possibilidade, nem, muito menos, a necessidade de um tal todo pode ser concebida. Mesmo assim, a experiência particular, inteiramente coerente segundo princípios constantes, precisa também dessa conexão sistemática de leis empíricas, para que se torne possível ao Juízo subsumir o particular sob o universal, embora sempre ainda empírico, e assim por diante, até as leis empíricas mais altas, e as formas da natureza que lhes são conformes, e considerar, portanto, o *agregado* de experiências particulares como *sistema* das

mesmas; pois sem essa pressuposição não pode ter lugar nenhuma conexão completamente conforme a leis,[3] isto é, nenhuma unidade empírica das mesmas.

Essa conformidade a leis, em si contingente (segundo todos os conceitos do entendimento), que o Juízo (somente em favor dele mesmo) presume na natureza e pressupõe nela, é uma legalidade formal da natureza, que *admitimos* pura e simplesmente nela, mas pela qual não é fundado nem um conhecimento teórico da natureza, nem um princípio prático da liberdade, mas, mesmo assim, é dado, para o julgamento e a investigação da natureza, um princípio para se buscar, para experiências particulares, as leis universais, segundo o qual temos de instaurá-las, para descobrir aquela vinculação sistemática, que é necessária para uma experiência coerente e que temos motivo para admitir *a priori*.

O conceito originariamente proveniente do Juízo e próprio a ele é, pois, o da natureza como *arte*, em outras palavras, o da *técnica da natureza* quanto a suas leis *particulares*, conceito este que não funda nenhuma teoria e, do mesmo modo que a lógica, não contém conhecimento dos objetos e de sua índole, mas somente dá um princípio para o prosseguimento segundo leis de experiência, pelas quais se torna possível a investigação da natureza. Com isto, porém, o conhecimento da natureza não é enriquecido com nenhuma lei objetiva particular, mas é apenas fundada para o juízo uma máxima, para observá-la de acordo com ela e, com isso, manter-juntas as formas da natureza.

A filosofia, como sistema doutrinal do conhecimento da natureza, assim como da liberdade, não adquire com isso nenhuma parte nova; pois a representação da natureza como arte é uma mera Idéia, que serve de princípio à nossa investigação dela, portanto meramente ao sujeito, para trazer ao agregado de leis empíricas, como tal, onde possível uma conexão, como em um sistema, na medida em que atribuímos à natureza uma referência a essa necessidade nossa. Em contrapartida, nosso conceito de uma técnica da natureza, como princípio heurístico no julgamento dela, fará parte da crítica de nossa faculdade de conhecimento, que indica que ocasião temos para fazer-nos uma tal representação dela, que origem tem essa Idéia e se ela é encontrável em uma fonte *a priori*, assim como qual é o âmbito e o limite de seu uso; em suma, tal investigação pertencerá, como parte, ao sistema da crítica da razão pura, mas não à filosofia doutrinal.

[3] A possibilidade de uma experiência em geral é a possibilidade de conhecimentos empíricos como juízos sintéticos. Não pode, pois, ser tirada *analiticamente* de meras percepções comparadas (como de hábito se acredita), pois a ligação de duas percepções diferentes no conceito de um objeto (para o conhecimento do mesmo) é uma *síntese*, que somente segundo princípios da unidade sintética dos fenômenos, isto é, segundo princípios pelos quais estes são trazidos sob as categorias, torna possível um *conhecimento* empírico, isto é, experiência. Ora, esses conhecimentos empíricos constituem, segundo aquilo que necessariamente têm em comum (ou seja, aquelas leis transcendentais da natureza), uma unidade analítica de toda experiência, mas não aquela unidade sintética da experiência como um sistema, que liga as leis empíricas, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente (e onde sua diversidade pode ir ao infinito), sob um princípio. O que é a categoria quanto a toda experiência particular, é a finalidade ou adequação da natureza (mesmo quanto a suas leis particulares) à nossa faculdade do juízo, segundo a qual ela é representada, não meramente como mecânica, mas também como técnica; um conceito que, sem dúvida, não determina objetivamente, assim como a categoria, a unidade sintética, mas que no entanto fornece subjetivamente princípios, que servem de fio condutor à investigação da natureza. (N. do A.)

III

Do sistema de todas as faculdades da mente humana

Podemos reconduzir todas as faculdades da mente humana, sem exceção, a estas três: a *faculdade-de-conhecimento*, o *sentimento de prazer ou desprazer* e a *faculdade-de-desejar*. Por certo houve filósofos que pela profundidade de seu modo de pensar merecem, de resto, todo louvor, que procuraram explicar essa diferença como apenas aparente e reduzir todas as faculdades à mera faculdade-de-conhecimento. Só que pode ser mostrado muito facilmente, e há algum tempo já foi também compreendido, que essa tentativa, de resto empreendida dentro de autêntico espírito filosófico, de introduzir unidade nessa diversidade de faculdades, é vã. Pois há sempre uma grande distinção entre representações, na medida em que, referidas meramente ao objeto e à unidade da consciência do mesmo, pertencem ao conhecimento, assim como entre aquela referência objetiva em que elas, consideradas ao mesmo tempo como causa da efetividade desse objeto, são atribuídas à faculdade-de-desejar, e sua referência meramente ao sujeito, em que por si mesmas são fundamentos, meramente para conservar sua própria existência no mesmo e, nessa medida, são consideradas apenas na relação ao sentimento de prazer; e este último absolutamente não é nenhum conhecimento, nem o proporciona embora possa pressupô-lo como fundamento-de-determinação.

A vinculação entre o conhecimento de um objeto e o sentimento de prazer ou desprazer com a existência do mesmo, ou a determinação da faculdade-de-desejar a produzi-lo, é, por certo, bastante cognoscível empiricamente; mas, como essa conexão não está fundada em nenhum princípio *a priori*, nessa medida os poderes da mente constituem apenas um *agregado*, e não um sistema. Ora, consegue-se por certo descobrir entre o sentimento de prazer e as duas outras faculdades uma vinculação *a priori*, e, se vinculamos um conhecimento *a priori*, ou seja, o conceito racional da liberdade, com a faculdade-de-desejar como seu fundamento-de-determinação, encontrar nessa determinação objetiva, ao mesmo tempo, subjetivamente, um sentimento de prazer contido na determinação da vontade. Mas desse modo a faculdade-de-conhecimento não é ligada *mediante* o prazer ou desprazer com a faculdade-de-desejar; pois este não a precede, mas, ou se segue diretamente à determinação desta última ou, talvez, nada mais é do que a sensação dessa determinabilidade da vontade pela própria razão, portanto absolutamente não é um sentimento particular e uma receptividade peculiar, que exigisse, entre as propriedades da mente, uma divisão particular. E, como no desmembramento das faculdades da mente em geral está dado incontestavelmente um sentimento de prazer, que, independente da determinação da faculdade-de-desejar, pode, antes, fornecer um fundamento-de-determinação da mesma, embora, para sua vinculação com as outras duas faculdades em um sistema, seja exigido que esse sentimento de prazer, assim como as outras duas faculdades, não repouse sobre fundamentos meramente empíricos, mas também sobre princípios *a priori*, então, para

a Idéia da filosofia como um sistema será também requerida (embora não uma doutrina, no entanto) uma *crítica do sentimento de prazer e desprazer*, na medida em que não está fundado empiricamente.

Ora, a *faculdade-de-conhecimento* segundo conceitos tem seus princípios *a priori* no entendimento puro (em seu conceito da natureza), a *faculdade-de-desejar*, na razão pura (em seu conceito da liberdade), e assim resta ainda entre as propriedades da mente em geral uma faculdade ou receptividade média, ou seja, o *sentimento de prazer e desprazer*, assim como entre as faculdades superiores do conhecimento uma faculdade média, o Juízo. O que é mais natural do que supor: que esta última conterá igualmente princípios *a priori* para a primeira.

Sem ainda decidir nada sobre a possibilidade dessa vinculação, não se pode deixar de reconhecer já aqui uma certa adequação do Juízo ao sentimento de prazer, para servir de fundamento-de-determinação a este ou encontrá-lo nele, nesta medida: que, se na *divisão da faculdade-de-conhecimento por conceitos* entendimento e razão referem suas representações a objetos, para obter conceitos deles, o Juízo se refere exclusivamente ao sujeito e por si só não produz nenhum conceito de objetos. Do mesmo modo, se, na *divisão dos poderes da mente em geral*, tanto faculdade-de-conhecimento quanto faculdade-de-desejar contêm uma referência *objetiva* das representações, assim, em contrapartida, o sentimento de prazer e desprazer é somente a receptividade de uma determinação do sujeito, de tal modo que, se o Juízo deve, em alguma parte, determinar algo por si só, isso não poderia ser nada outro do que o sentimento de prazer e, inversamente, se este deve ter em alguma parte um princípio *a priori*, este só será encontrável no Juízo.

IV

Da experiência como um sistema para o Juízo

Vimos na crítica da razão pura que a natureza toda, como o conjunto de todos os objetos da experiência, constitui um sistema segundo leis transcendentais, ou seja, tais que o próprio entendimento dá *a priori* (a saber, para fenômenos, na medida em que, ligados em uma consciência, devem constituir experiência). Por isso mesmo, também a experiência, segundo leis universais tanto quanto particulares, assim como é possível em geral considerada objetivamente, tem de constituir (na Idéia) um sistema de conhecimentos empíricos possíveis. Por isso exige a unidade da natureza, segundo um princípio da ligação completa de tudo aquilo que está contido nesse conjunto de todos os fenômenos. Nessa medida, pois, a experiência em geral, segundo leis transcendentais do entendimento, deve ser considerada como sistema e não como mero agregado.

Mas não se segue disso que a natureza, também segundo *leis empíricas*, seja um sistema *captável* para a faculdade humana de conhecimento e que a conexão sistemática completa de seus fenômenos em uma experiência, portanto esta

mesma como sistema, seja possível aos homens. Pois a diversidade e heterogeneidade das leis empíricas poderiam ser tão grandes que, por certo, nos seria parcialmente possível vincular percepções, segundo leis particulares ocasionalmente descobertas, em uma experiência, mas nunca trazer essas leis empíricas mesmas à unidade do parentesco sob um princípio comum, ou seja, se, como no entanto é possível em si (pelo menos até onde o entendimento *a priori* pode decidir), a diversidade e heterogeneidade dessas leis, assim como das formas naturais que lhes são conformes, fosse infinitamente grande e nesta se apresentasse um agregado bruto, caótico, sem o menor vestígio de um sistema, embora tenhamos de pressupor tal sistema segundo leis transcendentais.

Pois *unidade da natureza no tempo e no espaço* e unidade da experiência possível a nós é o mesmo, porque aquela é um conjunto de meros fenômenos (modos-de-representação), o qual pode ter sua realidade objetiva unicamente na experiência, que, como sistema, tem de ser possível também segundo leis empíricas, se se pensa aquela (como deve ocorrer) como um sistema. Portanto, é uma *pressuposição* transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limite de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência, como sistema empírico.

Ora, essa pressuposição é o princípio transcendental do Juízo. Pois este não é meramente uma faculdade de subsumir o particular sob o universal (cujo conceito está dado), mas também, inversamente, de encontrar, para o particular, o universal. O entendimento, porém, faz abstração, em sua *legislação* transcendental da natureza, de toda diversidade de leis empíricas possíveis; só toma em consideração, naquela, as condições de possibilidade de uma experiência em geral segundo sua forma. Nele, pois, não é encontrável aquele princípio da afinidade das leis naturais particulares. Somente o Juízo, ao qual compete trazer as leis particulares, mesmo segundo aquilo que elas têm de diferente sob as mesmas leis universais da natureza, sob leis superiores, embora sempre ainda empíricas, tem de pôr no fundamento de seu procedimento um tal princípio. Pois, pelo tatear entre formas naturais, cuja concordância entre si em relação a leis comuns, empíricas mas superiores, o Juízo considerasse mesmo assim como inteiramente contingente, seria ainda mais contingente que *percepções particulares* alguma vez, por sorte, se qualificassem para uma lei empírica; mais ainda, porém, que leis empíricas diversas tendessem à unidade sistemática do conhecimento da natureza em uma experiência possível, *em sua conexão inteira*, sem pressupor, por um princípio *a priori*, uma tal forma na natureza.

Todas aquelas fórmulas em voga: a natureza toma o caminho mais curto — *ela não faz nada em vão — ela não dá nenhum salto na diversidade de suas formas (continuum formarum) — é rica em espécies, mas parcimoniosa em gêneros*, e assim por diante, nada mais são do que essa mesma manifestação transcendental do Juízo, de fixar para a experiência como sistema e, portanto, para sua própria necessidade, um princípio. Nem entendimento nem razão podem fundar *a*

priori tal lei natural. Pois, que a natureza em suas leis meramente formais (pelas quais ela é objeto da experiência em geral) se oriente segundo nosso entendimento, pode-se bem compreender, mas, quanto às leis particulares, sua diversidade e heterogeneidade, ela é livre de todas as restrições de nossa faculdade-de-conhecimento legisladora, e é uma mera pressuposição do Juízo, em função de seu próprio uso, para remontar do empírico-particular cada vez ao mais universal igualmente empírico, em vista da unificação de leis empíricas, que funda aquele princípio. Tampouco se pode deixar tal princípio à conta da experiência, porque somente sob a pressuposição do mesmo é possível instituir experiências de modo sistemático.

V

Do Juízo reflexionante

O Juízo pode ser considerado, seja como mera faculdade de *refletir*, segundo um certo princípio, sobre uma representação dada, em função de um conceito tornado possível através disso, ou como uma faculdade de *determinar* um conceito, que está no fundamento, por uma representação empírica dada. No primeiro caso ele é o *Juízo reflexionante*, no segundo o *determinante*. *Refletir (Überlegen)*, porém, é: comparar e manter-juntas dadas representações, seja com outras, seja com sua faculdade-de-conhecimento, em referência a um conceito tornado possível através disso. O Juízo reflexionante é aquele que também se denomina a faculdade-de-julgamento *(facultas dijudicandi)*.

O *refletir* (que ocorre mesmo nos animais, embora apenas instintivamente, ou seja, não em referência a um conceito a ser obtido através dele, mas a uma inclinação a ser eventualmente determinada por ele) precisa para nós de um princípio, tanto quanto o determinar, no qual o conceito de objeto posto no fundamento prescreve ao Juízo a regra e, assim, faz as vezes de princípio.

O princípio da reflexão sobre objetos dados da natureza é: que para todas as coisas naturais se deixam encontrar *conceitos* empiricamente determinados, [4] o

[4] Esse princípio não tem, à primeira vista, o aspecto de uma proposição sintética e transcendental, mas antes parece ser tautológico e pertencer à mera lógica. Pois esta ensina como se pode comparar uma representação dada com outras e, extraindo aquilo que ela tem em comum com representações diferentes, como uma característica para uso universal, fazer um conceito. Só que, se a natureza, para cada objeto, indicou muitos outros como objetos de comparação que tenham com ele algo em comum na forma, sobre isto ela nada ensina; pelo contrário, essa condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza é um princípio da 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). Ora, já ensina, por certo, o entendimento puro (mas também por princípios sintéticos) a pensar todas as coisas da natureza como contidas em um *sistema* transcendental segundo *conceitos a priori* (as categorias); só que o Juízo, que também para representações empíricas, como tais, procura conceitos (o reflexionante), tem ainda de admitir para isso que a natureza em sua diversidade sem limite encontrou uma tal divisão desta em gêneros e espécies, que torna possível a nosso Juízo, na comparação das

que quer dizer o mesmo que: pode-se sempre pressupor em seus produtos uma forma, que é possível segundo leis universais, cognoscíveis para nós. Pois, se não pudéssemos pressupor isto, e não puséssemos esse princípio no fundamento de nosso tratamento das representações empíricas, todo refletir seria instaurado meramente ao acaso e às cegas, portanto sem expectativa fundada de sua concordância com a natureza.

Quanto aos conceitos universais da natureza, unicamente sob os quais é possível, em geral, um conceito de experiência (sem determinação empírica particular), a reflexão tem já, no conceito de uma natureza em geral, isto é, no entendimento, sua instrução, e o Juízo não precisa de nenhum princípio particular da reflexão, mas *esquematiza-a a priori* e aplica esses esquemas a toda síntese empírica, sem o que nenhum juízo de experiência seria possível. O Juízo é aqui em sua reflexão ao mesmo tempo determinante e seu esquematismo transcendental lhe serve ao mesmo tempo de regra, sob a qual são subsumidas intuições empíricas dadas.

Mas para conceitos tais que devem antes ser encontrados para intuições empíricas dadas e que pressupõem uma lei natural particular, somente segundo a qual é possível uma experiência *particular*, o Juízo precisa de um princípio próprio, igualmente transcendental, de sua reflexão, e não se pode remetê-lo outra vez a leis empíricas já conhecidas e converter a reflexão em uma mera comparação com formas empíricas para as quais já se têm conceitos. Pois pergunta-se como se pode esperar, por comparação das percepções, chegar a conceitos empíricos daquilo que é comum às diferentes formas naturais, se a natureza (como no entanto é possível pensar) tivesse posto nestas, por causa da grande diversidade de suas leis empíricas, uma heterogeneidade tão grande que todas, ou pelo menos a maioria das comparações fossem vãs para produzir entre elas um acordo e uma gradação de espécies e gêneros. Toda comparação de representações empíricas, para conhecer leis empíricas, e, em conformidade com estas, formas *específicas*, mas, por essa sua comparação com outras, também *genericamente concordantes*, nas coisas da natureza, pressupõe, no entanto: que a natureza, também quanto a suas leis empíricas, observou uma certa parcimônia, adequada a nosso Juízo, e uma uniformidade captável por nós, e essa pressuposição, como princípio do Juízo *a priori*, tem de preceder toda comparação.

O Juízo reflexionante procede, pois, com fenômenos dados, para trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais determinadas, não esquematicamente, mas *tecnicamente*, não, por assim dizer, apenas mecanicamente, como um instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, mas *artisticamente*, segundo o princípio universal, mas ao mesmo tempo indeterminado, de uma ordenação final da natureza em um sistema, como que em favor de nosso Juízo, na adequação de suas leis particulares (sobre as quais o entendimento nada diz) à

formas naturais, encontrar acordo e, para conceitos empíricos e para a conexão destes entre si, chegar, por elevação, a conceitos igualmente empíricos mais universais: isto é, o Juízo pressupõe um sistema da natureza também segundo leis empíricas, e isto *a priori*, conseqüentemente por um princípio transcendental. (N. do A.)

possibilidade da experiência como um sistema, pressuposição sem a qual não poderíamos esperar orientar-nos em um labirinto da diversidade de leis particulares possíveis. Assim, o Juízo mesmo faz *a priori* da *técnica da natureza* o princípio de sua reflexão, sem no entanto poder explicá-la ou determiná-la mais, ou ter para isso um fundamento-de-determinação objetivo dos conceitos universais da natureza (a partir de um conhecimento das coisas em si mesmas), mas somente para, segundo sua própria lei subjetiva, segundo sua necessidade mas ao mesmo tempo de acordo com as leis da natureza em geral, poder refletir.

O princípio do Juízo reflexionante, pelo qual a natureza é pensada como sistema segundo leis empíricas, é, porém, meramente um princípio *para o uso lógico do Juízo*, decerto um princípio transcendental segundo sua origem, mas somente para considerar *a priori* a natureza como qualificada para um *sistema lógico* de sua diversidade segundo leis empíricas.

A forma lógica de um sistema consiste meramente na divisão de conceitos universais dados (tais como é aqui o de uma natureza em geral), pela qual se pensa o particular (aqui o empírico) com sua diferença, como contido sob o universal, segundo um certo princípio. E disto faz parte, se se procede empiricamente e se remonta do particular ao universal, uma *classificação* do diverso, isto é, uma comparação de várias classes entre si, das quais cada uma fica sob um conceito determinado, e, se aquelas são completas segundo a característica comum, sua subsunção sob classes superiores (gêneros) até que se chegue ao conceito que contém em si o princípio da classificação inteira (e constitui o gênero mais alto). Se, ao contrário, se começa do conceito universal, para descer ao particular por divisão completa, a ação se chama *especificação* do diverso sob um conceito dado, já que se progride do gênero superior aos inferiores (subgêneros ou espécies) e de espécies a subespécies. Exprime-se mais corretamente quem, em vez de dizer (como na linguagem comum) que é preciso especificar o particular, que está sob o universal, prefere dizer, *especifica-se o conceito universal*, ao se conduzir o diverso sob ele. Pois o gênero é (logicamente considerado) como que a matéria ou o substrato bruto, que a natureza elabora por vária determinação em espécies e subespécies particulares, e assim se pode dizer *a natureza especifica a si mesma* segundo um certo princípio (ou segundo a Idéia de um sistema), por analogia com o uso dessa palavra pelos juristas, quando falam da especificação de certas matérias brutas. [5]

Ora, é claro que o Juízo reflexionante não pode, segundo sua natureza, empreender a *classificação* da natureza inteira segundo suas diferenças empíricas, se não pressupõe que a natureza mesma *especifica* suas leis transcendentais segundo algum princípio. E esse princípio não pode ser nenhum outro que não o da adequação à faculdade do próprio Juízo, de, na imensurável diversidade das coisas segundo leis empíricas possíveis, encontrar suficiente parentesco destas, para trazê-las sob conceitos empíricos (classes) e estes sob leis mais universais (gêneros superiores), e assim poder chegar a um sistema empírico da natureza. —

[5] Também a escola aristotélica denominava o *gênero* matéria, e a *diferença especifica* a forma. (N. do A.)

E, assim como uma tal classificação não é um conhecimento de experiência comum, mas um conhecimento artificial, assim a natureza, na medida em que é pensada de tal modo que se especifica segundo um tal princípio, é também considerada como *arte*, e o Juízo, portanto, traz necessariamente consigo, *a priori*, um princípio da técnica da natureza, que se distingue de sua *nomotética* segundo leis transcendentais do entendimento, por esta poder fazer valer seu princípio como lei, mas aquela apenas como pressuposição necessária. [6]

O princípio próprio do Juízo é, pois: *A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo.*

E aqui se origina o conceito de uma *finalidade* da natureza, e aliás como um conceito próprio do Juízo reflexionante, 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. — Pois denominamos final àquilo cuja existência parece pressupor uma representação dessa mesma coisa; mas as leis naturais, que são de tal índole e referidas uma à outra de tal modo, como se o Juízo as tivesse delineado para sua própria necessidade, têm semelhança com a possibilidade das coisas que pressupõe uma representação dessas coisas como fundamento delas. Assim pensa-se o Juízo, por seu princípio, uma finalidade da natureza na especificação de suas formas por leis empíricas.

Com isso, porém, essas formas mesmas não são pensadas como finais, mas somente a relação delas uma com a outra e a apropriação, apesar de sua grande diversidade, a um sistema lógico de leis empíricas. — E, se a natureza não nos mostrasse nada mais do que essa finalidade lógica, já teríamos motivo, por certo, de admirá-la por isso, na medida em que, segundo as leis universais do entendimento, não sabemos fornecer nenhum fundamento para isso; só que dessa admiração dificilmente seria capaz alguém que não fosse, acaso, um filósofo transcendental, e mesmo este não poderia nomear nenhum caso determinado em que essa finalidade se demonstre *in concreto*, mas teria de pensá-la apenas no universal.

VI

Da finalidade das formas da natureza, como outros tantos sistemas particulares

Que a natureza em suas leis empíricas especifique a si mesma assim como é requerido para uma experiência possível *como um sistema* de conhecimento

[6] Como poderia Linné esperar delinear um sistema da natureza, se tivesse de temer que, quando encontrasse uma pedra, que denominasse granito, esta poderia ser distinguida, segundo sua índole interna, de toda outra, que no entanto tivesse o mesmo aspecto, e assim só pudesse esperar encontrar, sempre, coisas singulares, como que isoladas para o entendimento, mas nunca uma classe delas, que pudesse ser trazida sob conceitos de gênero e de espécie? (N. do A.)

empírico, essa forma da natureza contém uma finalidade lógica, ou seja, de sua concordância com as condições subjetivas do Juízo quanto à conexão possível do todo de uma experiência. Isso, porém, não traz nenhuma conseqüência quanto a sua aptidão a uma finalidade real em seus produtos, isto é, a produzir coisas singulares na forma de sistemas: pois estas poderiam sempre, segundo a intuição, ser meros agregados e, contudo, ser possíveis segundo leis empíricas que estão em conexão com outras em um sistema de *divisão lógica,* sem que, para sua possibilidade particular, pudesse ser admitido um conceito instaurado propriamente para isso, como condição dela, portanto uma finalidade da natureza que estivesse em seu fundamento. Dessa maneira, vemos terras, pedras, minerais, e coisas semelhantes, sem nenhuma forma final, como meros agregados, contudo tão aparentados segundo seus caracteres internos e os fundamentos-de-conhecimento de sua possibilidade, que são aptos a entrar sob leis empíricas para a classificação das coisas em um sistema da natureza, sem contudo mostrar uma forma final *em si mesmos.*

Entendo, portanto, por *finalidade absoluta* das formas da natureza aquela configuração exterior ou mesmo a constituição interior das mesmas, que são de tal índole, que, no fundamento de sua possibilidade, tem de ser posta uma Idéia das mesmas em nosso Juízo. Pois finalidade é a legalidade do contingente, como tal. A natureza procede, quanto a seus produtos como agregado, *mecanicamente,* como mera *natureza:* mas, quanto aos mesmos como sistemas, por exemplo, formações cristalinas, variada configuração das flores ou a constituição interna dos vegetais e animais, *tecnicamente,* isto é, ao mesmo tempo como *arte.* A distinção destes dois modos de julgar os seres da natureza é feita meramente pelo Juízo *reflexionante,* que pode perfeitamente e talvez também seja obrigado a deixá-la ocorrer, o que o *determinante* (sob princípios da razão) não lhe concederia, quanto à possibilidade do próprio objeto, e talvez preferisse saber tudo reduzido ao modo-de-explicação mecânico; pois pode perfeitamente subsistir, lado a lado, que a *explicação* de um fenômeno, que é uma operação da razão segundo princípios *objetivos,* seja *mecânica;* e que a regra do *julgamento* desse mesmo objeto, porém, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre ele, seja *técnica.*

E, embora o princípio do Juízo quanto à finalidade da natureza na especificação de suas leis universais de modo nenhum se estenda tão longe para que dele se infira o engendramento de *formas da natureza finais em si* (porque mesmo sem elas o sistema da natureza segundo leis empíricas, o único que o Juízo tem fundamento para postular, é possível), e estas tenham de ser dadas exclusivamente por experiência, no entanto, uma vez que temos fundamento para supor subjacente à natureza, em suas leis particulares, um princípio de finalidade, permanece sempre *possível* e permitido, se a experiência nos mostrar formas finais em seus produtos, atribuir-lhes precisamente o mesmo fundamento, sobre o qual a primeira pode repousar.

Muito embora esse fundamento, por sua vez, pudesse estar até mesmo no supra-sensível e afastado além do círculo das noções da natureza possíveis a nós,

mesmo assim já ganhamos algo com isso: temos, para a finalidade das formas da natureza que se apresentam na experiência, um princípio transcendental da finalidade da natureza de prontidão no Juízo, o qual, embora não seja suficiente para explicar a possibilidade de tais formas, pelo menos torna permitido aplicar um conceito tão particular quanto o da finalidade à natureza e a sua legalidade, embora ele não possa ser nenhum conceito-de-natureza objetivo, mas seja meramente tirado da relação subjetiva da mesma a uma faculdade da mente.

VII

Da técnica do Juízo como fundamento da Idéia de uma técnica da natureza

O Juízo, como foi mostrado acima, é o único que torna possível, e mesmo necessário, além da necessidade mecânica da natureza, pensar nela também uma finalidade, sem cuja pressuposição a unidade sistemática na classificação completa das formas particulares segundo leis empíricas não seria possível. Primeiramente foi mostrado que, já que aquele princípio da finalidade é somente um princípio subjetivo da divisão e especificação da natureza, ele não determina nada quanto às formas dos produtos da natureza. Dessa maneira, portanto, essa finalidade permaneceria meramente em conceitos e, subjacente ao uso lógico do Juízo na experiência seria suposta, por certo, uma máxima da unidade da natureza segundo suas leis empíricas, em função do uso da razão sobre seus objetos, mas, desse modo particular da unidade sistemática, ou seja, da unidade segundo a representação de um fim, não estaria dado nenhum objeto na natureza, como produto correspondendo a ela com sua forma. — Ora, a *causalidade* da natureza, quanto à forma de seus produtos como fins, eu denominaria a *técnica* da natureza. É oposta à mecânica da mesma, que consiste em sua causalidade pela ligação do diverso sem ter como fundamento um conceito do modo de sua unificação, mais ou menos do mesmo modo como denominaremos certos instrumentos de elevação, que podem ter seu efeito orientado para um fim, mesmo sem uma Idéia posta em seu fundamento, por exemplo, uma alavanca, um plano inclinado, máquinas, por certo, mas não obras de arte, porque, embora possam ser usados para fins, não são possíveis meramente em referência a eles.

A primeira questão aqui é: Como a técnica da natureza se deixa *perceber* em seus produtos? O conceito da finalidade não é de modo nenhum um conceito constitutivo da experiência, não é uma determinação de um fenômeno pertencente a um *conceito* empírico do objeto; pois não é uma categoria. Em nosso Juízo percebemos a finalidade, na medida em que ele meramente reflete sobre um objeto dado, seja sobre a intuição empírica do mesmo, para trazê-la a um conceito qualquer (sem se determinar qual), ou sobre o próprio conceito de experiência, para

trazer as leis que ele contém a princípios comuns. Assim, é o *Juízo* que é propriamente técnico; a natureza é somente representada como técnica, na medida em que concorda com aquele seu procedimento e o torna necessário. Mostraremos logo o modo como o conceito do Juízo reflexionante que torna possível a percepção interna de uma finalidade das representações também pode ser aplicado à representação do objeto, como contido sob ele.[7]

A cada conceito empírico pertencem três ações da faculdade-de-conhecimento espontânea, a saber: 1. a *apreensão (apprehensio)* do diverso da intuição; 2. a *compreensão*, isto é, a unidade sintética da consciência desse diverso no conceito de um objeto *(apperceptio comprehensiva)*; 3. a *exposição (exhibitio)* do objeto correspondente a esse conceito na intuição. Para a primeira ação é requerida imaginação, para a segunda entendimento, para a terceira, Juízo, o qual, quando se trata de um conceito empírico, seria Juízo determinante.

Mas, porque na mera reflexão sobre uma percepção não se trata de um conceito determinado, mas de modo geral somente da regra para refletir sobre uma percepção em função do entendimento, como uma faculdade dos conceitos: vê-se bem que em um juízo meramente reflexionante, imaginação e entendimento são considerados na proporção em que têm de estar no Juízo em geral em relação um ao outro, comparada com a proporção em que efetivamente estão, em uma percepção dada.

Se, pois, a forma de um objeto dado na intuição empírica é de tal índole, que a *apreensão* do diverso do mesmo na imaginação coincide com a *exposição* de um conceito do entendimento (sem se determinar qual conceito), então na mera reflexão entendimento e imaginação concordam mutuamente em favor de sua operação, e o objeto é percebido como final meramente para o Juízo, portanto a finalidade mesma é considerada meramente como subjetiva; assim como nenhum conceito determinado do objeto é requerido para isso nem engendrado por isso, e o juízo mesmo não é um juízo-de-conhecimento. — Um tal juízo chama-se um *juízo-de-reflexão* estético.

Em contrapartida, se já estão dados conceitos empíricos e leis igualmente empíricas, em conformidade com o mecanismo da natureza, e o Juízo compara tal conceito do entendimento com a razão e seu princípio da possibilidade de um sistema, então, se essa forma é encontrada no objeto, a finalidade é julgada *objetivamente*, e a coisa se chama um *fim natural*, enquanto anteriormente eram apenas julgadas coisas como *formas naturais* indeterminadamente finais. O Juízo sobre a finalidade objetiva da natureza chama-se teleológico. É um *juízo-de-conhecimento*, porém apenas atinente ao Juízo reflexionante, não ao determinante. Pois, em geral, a técnica da natureza, quer seja meramente *formal* ou *real*, é apenas uma proporção das coisas a nosso Juízo, somente no qual pode ser encontrada a Idéia de uma finalidade da natureza e que, meramente em referência àquele, é atribuída à natureza.

[7] Introduzimos, diz-se, causas finais nas coisas e não as extraímos, por assim dizer, de sua percepção. (N. do A.)

VIII

Da estética da faculdade-de-julgamento

A expressão de um *modo-de-representação* estético é inteiramente inequívoca, se por ela se entende a referência da representação a um objeto, como fenômeno, para conhecimento do mesmo; pois nesse caso a expressão *estético* significa que a uma tal representação se prende necessariamente a forma da sensibilidade (como o sujeito é afetado) e esta, por isso, é inevitavelmente transferida ao objeto (mas apenas como fenômeno). Por isso podia haver uma estética transcendental, como ciência pertencente à faculdade-de-conhecimento. Há bastante tempo, porém, tornou-se hábito chamar um modo-de-representação de estético, isto é, sensível, também na significação de que com isso se entende a referência de uma representação, não à faculdade-de-conhecimento, mas ao sentimento de prazer e desprazer. E, embora costumemos denominar esse sentimento (em conformidade com essa denominação) também um sentido (modificação de nosso estado), porque nos falta outra expressão, no entanto ele não é um sentido objetivo, cuja determinação fosse usada para o *conhecimento* de um objeto (pois intuir algo com prazer ou então conhecer com prazer não é mera referência da representação ao objeto, mas uma receptividade do sujeito), mas que não contribui com nada para o conhecimento do objeto. Justamente porque todas as determinações do sentimento são meramente de significação subjetiva, não pode haver uma estética do sentimento como ciência, assim como há uma estética da faculdade-de-conhecimento. Permanece sempre, portanto, uma equivocidade inevitável na expressão de modo-de-representação estético, se por ela se entende ora aquele que excita o sentimento de prazer e desprazer, ora aquele que diz respeito meramente à faculdade-de-conhecimento, na medida em que nela é encontrada intuição sensível, que nos faz conhecer os objetos somente como fenômenos.

Essa equivocidade pode, no entanto, ser desfeita, se se aplica a expressão de estético, não à intuição, e ainda menos às representações do entendimento, mas unicamente às ações do *Juízo*. Um *juízo estético*, se quiséssemos usá-lo como determinação objetiva, seria tão evidentemente contraditório, que com essa expressão estamos suficientemente assegurados contra o mal-entendido. Pois intuições podem, por certo, ser sensíveis, mas *julgar* pertence exclusivamente ao entendimento (tomado em sentido mais amplo), e *julgar* estética ou sensivelmente, na medida em que isso deve ser *conhecimento* de um objeto, é em si mesmo uma contradição, se a sensibilidade se imiscui na operação do entendimento e (por um *vitium subreptionis*) dá ao entendimento uma falsa direção; o juízo *objetivo*, pelo contrário, é sempre admitido apenas pelo entendimento, e nessa medida não pode chamar-se estético. Por isso, nossa estética transcendental da faculdade-de-conhecimento podia perfeitamente falar de intuições sensíveis, mas nunca de juízos estéticos, porque, como ela só se ocupa com juízos-de-conhecimento, que deter-

minam o objeto, seus juízos têm de ser todos lógicos. Pela denominação de um juízo estético sobre um objeto, está indicado logo, portanto, que uma representação dada é referida, por certo, a um objeto, mas, no juízo, não é entendida a determinação do objeto, mas sim a do sujeito e de seu sentimento. Pois no Juízo entendimento e imaginação são considerados em proporção entre si, e isto pode, por certo, ser tomado em consideração, primeiro, objetivamente, como pertencente ao conhecimento (como ocorreu no esquematismo transcendental do Juízo); mas pode-se, no entanto, considerar essa mesma proporção das duas faculdades-de-conhecimento também apenas subjetivamente, na medida em que, na mesma representação, uma delas favorece ou obstrui a outra, e com isso afeta o *estado-da-mente*, e, portanto, como uma proporção que pode ser *sentida* (caso que não ocorre no uso isolado de nenhuma outra faculdade-de-conhecimento). E, embora essa sensação não seja uma representação sensível de um objeto, no entanto, como subjetivamente está vinculada com a sensibilização do conceito do entendimento pelo Juízo, ela pode, como representação sensível do estado do sujeito que é afetado por um ato daquela faculdade, ser atribuída à sensibilidade, e um juízo pode ser denominado estético, isto é, sensível (segundo o efeito subjetivo, e não segundo o fundamento-de-determinação), embora julgar (ou seja, objetivamente) seja uma ação do entendimento (como faculdade-de-conhecimento superior em geral), e não da sensibilidade.

Todo juízo *determinante* é *lógico*, porque seu predicado é um conceito objetivo dado. Mas um juízo meramente *reflexionante* sobre um objeto singular dado *pode ser estético*, se (mesmo antes de se considerar sua comparação com outros) o Juízo, que não tem pronto nenhum conceito para a intuição dada, mantém-juntos a imaginação (meramente em sua apreensão) com o entendimento (na exposição de um conceito em geral) e percebe uma proporção de ambas as faculdades-de-conhecimento, que constitui em geral a condição subjetiva, meramente sensível, do uso objetivo do Juízo (ou seja, a concordância daquelas duas faculdades entre si). Mas é também possível um juízo-de-sentidos estético, a saber, quando o predicado do juízo *não pode ser* nenhum conceito de um objeto, na medida em que absolutamente não pertence à faculdade-de-conhecimento, por exemplo, o vinho é agradável, pois então o predicado exprime a referência de uma representação imediatamente ao sentimento de prazer, e não a faculdade-de-conhecimento.

Um juízo estético, em universal, pode, pois, ser explicado como aquele juízo cujo predicado jamais pode ser conhecimento (conceito de um objeto) — embora possa conter as condições subjetivas para um conhecimento em geral. Em um tal juízo o fundamento-de-determinação é sensação. Mas há somente uma única assim chamada sensação que jamais pode tornar-se conceito de um objeto, e esta é o sentimento de prazer ou desprazer. Esta é meramente subjetiva, enquanto toda demais sensação pode ser usada para conhecimento. Portanto, um juízo estético é aquele cujo fundamento-de-determinação está em uma sensação que esteja imediatamente vinculada com o sentimento de prazer e desprazer. No juízo-de-

sentidos estético, é aquela sensação que é imediatamente produzida pela intuição empírica do objeto, mas, no juízo-de-reflexão estético, aquela que o jogo harmonioso das duas faculdades-de-conhecimento do Juízo, imaginação e entendimento, efetua no sujeito, na medida em que, na representação dada, a faculdade-de-apreensão de uma e a faculdade-de-exposição do outro são mutuamente favoráveis uma à outra, proporção esta que, em tal caso, efetua por essa mera forma uma sensação, a qual é o fundamento-de-determinação de um juízo, que por isso se chama estético e, como finalidade subjetiva (sem conceito), está vinculado com o sentimento de prazer.

O juízo-de-sentidos estético contém finalidade material, o juízo-de-reflexão estético, porém, finalidade formal. Mas, como o primeiro absolutamente não se refere à faculdade-de-conhecimento, mas imediatamente, pelo sentido, ao sentimento de prazer, é somente o último que deve ser considerado como fundado sobre princípios próprios do Juízo. Ou seja, se a reflexão sobre uma representação dada precede o sentimento de prazer (como fundamento-de-determinação do juízo), a finalidade subjetiva é *pensada*, antes de, em seu efeito, ser *sentida*, e o juízo estético pertence nessa medida, ou seja, segundo seus princípios, à faculdade-de-conhecimento superior, e aliás ao Juízo, sob cujas condições subjetivas e no entanto também universais é subsumida a representação do objeto. Mas, como uma condição meramente subjetiva de um juízo não dá lugar a nenhum conceito determinado do fundamento-de-determinação do mesmo, este só pode ser dado no sentimento de prazer, mas de tal modo que o juízo estético é sempre um juízo-de-reflexão: em contrapartida, aquele que não pressupõe nenhuma comparação das representações com as faculdades-de-conhecimento que atuam unificadas no Juízo é um juízo-de-sentidos estético, que também refere uma representação dada (mas não por intermédio do Juízo e de seu princípio) ao sentimento de prazer. A característica para se decidir sobre essa diferença só pode ser indicada no próprio tratado, e consiste na pretensão do juízo à validade universal e necessidade; pois, se o juízo estético traz consigo algo assim, ele também tem pretensão a que seu fundamento-de-determinação se encontre, *não meramente no sentimento* de prazer e desprazer por si só, mas *ao mesmo tempo em uma regra* das faculdades-de-conhecimento superiores, e aqui, especificamente, nas do Juízo, que, portanto, quanto às condições da reflexão *a priori*, é legislador e demonstra autonomia; essa autonomia, porém, não é (como a do entendimento quanto às leis teóricas da natureza, ou da razão nas leis práticas da liberdade) objetiva, isto é, por conceitos de coisas ou ações possíveis mas meramente subjetiva, válida para o juízo por sentimento, o qual, se pode ter pretensão à validade universal, demonstra sua origem fundada em princípios *a priori*. Essa legislação teríamos de denominar propriamente *heautonomia*, pois o Juízo dá não à natureza, nem à liberdade, mas exclusivamente a si mesmo a lei, e não é uma faculdade de produzir conceitos de objetos, mas somente de comparar, com os que lhes são dados de outra parte, casos que aparecem, e de indicar *a priori* as condições subjetivas da possibilidade dessa vinculação.

É também a partir disso que se pode entender por que, em uma ação que ele exerce apenas para si mesmo (sem colocar como fundamento um conceito do objeto), como Juízo meramente reflexionante, em vez de uma referência da representação dada a sua própria regra com consciência da mesma, ele refere a reflexão imediatamente apenas à sensação, que, como todas as sensações, é sempre acompanhada de prazer ou desprazer (o que não ocorre com nenhuma outra faculdade-de-conhecimento superior); ou seja, porque a regra mesma é apenas subjetiva e a concordância com ela só pode ser conhecida naquilo que, do mesmo modo, exprime meramente uma referência ao sujeito, ou seja, sensação, como característica e fundamento-de-determinação do juízo; por isso chama-se também estético e, portanto, todos os nossos juízos, segundo a ordem das faculdades-de-conhecimento superiores, podem ser divididos em *teóricos, estéticos* e *práticos*, onde, por estéticos, são entendidos somente os juízos-de-reflexão, os únicos que se referem a um princípio do Juízo, como faculdade-de-conhecimento superior, enquanto os juízos-de-sentidos estéticos só se ocupam imediatamente com a proporção das representações ao sentido interno, na medida em que este é sentimento.

Observação

Aqui é necessário, prioritariamente, elucidar a explicação do prazer como representação sensível da *perfeição* de um objeto. Segundo essa explicação, um juízo-de-sentidos ou um juízo-de-reflexão estético seria sempre um juízo-de-conhecimento do objeto; pois perfeição é uma determinação, que pressupõe um conceito do objeto e com isso, portanto, o juízo que atribui perfeição ao objeto não se distingue de outros juízos lógicos, a não ser, eventualmente, como se alega, pela confusão que se prende ao conceito (e que se pretende denominar sensibilidade), mas que não pode constituir, de modo nenhum, uma diferença específica dos juízos. Pois senão uma multidão infinita de juízos, não somente de entendimento, mas mesmo de razão, teriam também de chamar-se estéticos, porque neles um objeto é determinado por um conceito, que é confuso, como por exemplo os juízos sobre justo e injusto; pois quão poucos homens (até mesmo filósofos) têm uma conceito claro daquilo que é justo.[8] Representação sensível da perfeição é

[8] Pode-se dizer, em geral: que as coisas, por uma qualidade que passa a todas as outras pelo mero aumento ou diminuição de seu grau, jamais devem ser tidas por *especificamente diferentes*. Ora, na distinção da clareza e confusão dos conceitos importa exclusivamente o grau de consciência das características, segundo a medida da atenção dirigida a elas, e portanto, nessa medida, um modo-de-representação não é especificamente diferente do outro. Intuição e conceito, porém, distinguem-se um do outro especificamente; pois não passam um ao outro: a consciência de ambos e de suas características pode crescer ou diminuir quanto quiser. Pois a máxima de clareza de um modo-de-representação por conceitos (como, por exemplo, do justo) deixa sempre a distinção específica destes últimos quanto à sua origem no entendimento, e a máxima clareza da intuição não aproxima esta, o mínimo que seja, dos primeiros, porque este último modo-de-representação tem sua sede na sensibilidade. A clareza lógica distingue-se também, como o céu da terra, da clareza estética, e esta última ocorre, ainda que absolutamente não possamos tornar representável o objeto por conceitos, isto é, embora a representação, como intuição, seja sensível. (N. do A.)

uma contradição expressa e, se a concordância do diverso em um só deve chamar-se perfeição, tem de ser representada por um conceito, senão não pode levar o nome de perfeição. Se se quer que prazer e desprazer nada mais sejam do que meros conhecimentos das coisas pelo entendimento (que apenas não tem consciência de seus conceitos) e que somente nos pareçam ser meras sensações, ter-se-ia de dominar o julgamento das coisas através deles, não estético (sensível), mas, por toda parte, intelectual, e os sentidos, no fundo, nada seriam, senão um entendimento julgador (embora sem consciência suficiente de suas próprias ações), o modo-de-representação estético não seria especificamente diferente do lógico, e assim, como é impossível traçar a separação liminar de ambos de modo determinado, essa diferença de denominação seria inteiramente inutilizável. (Desse modo-de-representação místico das coisas do mundo, que não admite nenhuma intuição, como sensível, distinta de conceitos em geral, onde, desse modo, para as primeiras, nada mais restaria do que um entendimento intuitivo, nada há a mencionar aqui.)

Ainda se poderia perguntar: não significa nosso conceito de uma finalidade de natureza o mesmo que diz o conceito da *perfeição*, e, portanto, a consciência empírica de uma finalidade subjetiva, ou o sentimento de prazer com certos objetos não é a intuição sensível de uma perfeição, como alguns gostariam que fosse explicado o prazer em geral?

Eu respondo: *perfeição*, como mera completude da pluralidade na medida em que constitui uma unidade, é um conceito ontológico, que é o mesmo que o da totalidade de um composto (por coordenação do diverso em um agregado ou, ao mesmo tempo, pela subordinação do mesmo como fundamentos e conseqüências em uma série), e não tem o mínimo que ver com o sentimento de prazer e desprazer. A perfeição de uma coisa na referência de seu diverso a um conceito dela é apenas formal. Se, porém, falo de *uma* perfeição (das quais, em uma coisa, sob o mesmo conceito desta, pode haver muitos), está sempre no fundamento o conceito de algo, como um fim, ao qual aquele conceito ontológico, da concordância do diverso em um só, é aplicado. Esse fim, porém, pode não ser sempre um fim prático, que pressupõe ou inclui um prazer em relação à existência do objeto, mas pode também pertencer à técnica, concerne, portanto, meramente à possibilidade das coisas e é a *legalidade de uma vinculação, em si contingente, do diverso nele*. Como exemplo pode servir a finalidade que, em um hexágono regular, se pensa como necessária em sua possibilidade, na medida em que é inteiramente contingente que seis linhas iguais sobre um plano coincidam exatamente em tais ângulos iguais; pois essa vinculação conforme a leis pressupõe um conceito que, como princípio, a torna possível. Tal finalidade objetiva, observada em coisas da natureza (principalmente em seres organizados), é pensada como objetiva e material, e traz necessariamente consigo o conceito de um fim da natureza (efetivo ou imputado a ela), em referência ao qual atribuímos também perfeição às coisas, e sobre isso o juízo se chama teleológico e não traz consigo nenhum sentimento de prazer, assim como este, em geral, não pode ser procurado no juízo sobre a mera vinculação causal.

Em geral, portanto, o conceito de perfeição como finalidade objetiva não tem nada que ver com o sentimento de prazer, nem este com aquele. Ao julgamento da primeira pertence necessariamente um *conceito* do objeto, ao julgamento através do segundo, em contrapartida, ele não é necessário, e a mera intuição empírica pode proporcionar esse julgamento. Em contrapartida, a representação de uma finalidade subjetiva de um objeto chega a ser o mesmo que o sentimento de prazer (sem que sequer um conceito remoto de uma relação de finalidade lhe pertença), e entre esta e aquela há um abismo muito grande. Pois, se o que é subjetivamente final, o é também objetivamente, para isso é requerida uma investigação, na maioria das vezes extensa, não somente da filosofia prática, mas também da técnica, seja da natureza ou da arte, isto é, para encontrar perfeição em uma coisa é requerida razão, para encontrar agrado, é requerido mero sentido, para encontrar nela beleza, nada mais do que mera reflexão (sem nenhum conceito) sobre uma representação dada.

A faculdade-de-reflexão estética julga, pois, apenas sobre finalidade subjetiva (não sobre perfeição) do objeto; e se pergunta se somente *mediante* o prazer e desprazer que se sente, ou até mesmo *sobre* eles, de tal modo que o juízo ao mesmo tempo determine que, com a representação do objeto, *tem de* estar vinculado, ao mesmo tempo, prazer ou desprazer.

Essa questão, como já foi mencionado acima, ainda não pode ser suficientemente decidida aqui. Tem de resultar somente da exposição dessa espécie de juízos no tratado, se eles trazem consigo uma universalidade e necessidade, que os qualifique para a derivação de um fundamento-de-determinação *a priori*. Nesse caso, o juízo determinaria algo *a priori* pela faculdade-de-conhecimento (a saber, pelo Juízo), por certo mediante a sensação de prazer ou desprazer, mas também, ao mesmo tempo, sobre a universalidade da regra para vinculá-la com uma representação dada. Se, em contrapartida, o juízo nada mais contém do que a proporção da representação ao sentimento (sem mediação de um princípio-de-conhecimento), como é o caso no juízo-de-sentidos estético (que não é nem um juízo-de-conhecimento nem um juízo-de-reflexão), todos os juízos estéticos pertenceriam ao campo meramente empírico.

Por enquanto, pode ainda ser notado: que do conhecimento ao sentimento de prazer e desprazer não tem lugar nenhuma passagem *por conceitos* de objetos (na medida em que estes devem estar em referência àquele) e que, portanto, não se pode esperar determinar *a priori* a influência que uma representação dada faz sobre a mente, assim como anteriormente, na *Crítica da Razão Prática*, notamos que a representação de uma legalidade universal do querer tem de ser ao mesmo tempo determinante da vontade e com isso despertar também o sentimento do respeito, e isto como uma lei contida em nossos juízos morais, e aliás contida *a priori*, mas nem por isso podíamos, no entanto, derivar esse sentimento a partir de conceitos. Do mesmo modo, o juízo-de-reflexão estético nos apresentará, em sua solução, o conceito contido nele, e que repousa sobre um princípio *a priori*, da finalidade formal, mas subjetiva, dos objetos, que é, no fundo, o mesmo que o

sentimento de prazer, mas não pode ser derivado de nenhum conceito, a cuja possibilidade em geral, mesmo assim, o poder-de-representação se refere, se afeta a mente na reflexão sobre um objetivo.

Uma explicação desse sentimento, considerado em universal, *sem considerar a distinção — se acompanha a sensação-dos-sentidos, ou a reflexão ou a determinação da vontade* — tem de ser transcendental.[9] Pode ser formulada assim: *Prazer* é um *estado* da mente, no qual uma representação concorda consigo mesma, como fundamento, seja meramente para conservar esse próprio estado (pois o estado de poderes-da-mente favorecendo-se mutuamente em uma representação conserva a si mesmo), ou para produzir seu objeto. No primeiro caso, o juízo sobre a representação dada é um juízo-de-reflexão estético. No segundo, é um juízo estético-patológico ou estético-prático. Vê-se facilmente aqui que prazer ou desprazer, porque não são modos-de-conhecimento, absolutamente não podem ser explicados por si mesmos, e querem ser sentidos, não compreendidos: que, por isso, somente pela influência que uma representação tem, mediante esse sentimento, sobre a atividade dos poderes-da-mente, pode-se precariamente explicá-los.

[9] É útil: para conceitos, que são empregados como princípios empíricos, tentar uma definição transcendental, se se tem motivo para supor que têm parentesco com a faculdade de conhecimento pura *a priori*. Procede-se, então, como o matemático, que facilita muito a solução de seu problema, deixando indeterminados os dados empíricos do mesmo e trazendo a mera síntese deles sob as expressões da aritmética pura. Porém, contra tal explicação da faculdade-de-desejar (*Crítica da Razão Prática*, prefácio, página 16), foi-me feita a objeção: que ela não pode ser definida como *a faculdade de, por suas representações, ser causa da efetividade dos objetos dessas representações*, porque meros *desejos* também seriam desejamentos, dos quais no entanto se admite que não podem produzir seus objetos. Mas isso nada mais prova, a não ser que há também determinações da faculdade-de-desejar em que esta está em contradição consigo mesma: decerto, para a psicologia empírica, um fenômeno digno de nota (como, por exemplo, para a lógica, a observação da influência que têm sobre o entendimento os preconceitos), mas que, sobre a definição da faculdade de desejar considerada objetivamente, ou seja, o que ela é em si, antes de, seja pelo que for, ser desviada de sua destinação, não deve influir. De fato, o homem pode, da maneira mais viva e constante, desejar algo, quanto ao qual, no entanto, está convencido de que não pode executá-lo, ou que é absolutamente impossível: por exemplo, desejar o acontecido como não acontecido, desejar ardorosamente o decurso mais rápido de um tempo penoso para nós, e assim por diante. É também para a moral um artigo importante prevenir com premência contra esses desejos vazios e fantásticos, que freqüentemente são alimentados por romances, às vezes também por representações místicas, semelhantes a estes, de perfeições sobre-humanas e beatitude fanática. Mas mesmo o efeito que esses desejos e aspirações vazias, que ampliam e debilitam o coração, têm sobre a mente, seu enlanguescimento pelo esgotamento de suas forças provam suficientemente que estas, de fato, são freqüentemente estimuladas por representações a tornar efetivo seu objeto, mas com a mesma freqüência, deixam a mente recair na consciência de sua impotência. Para a antropologia é também uma tarefa não sem importância a investigação: por que a natureza colocou em nós a disposição para tal infrutífera despesa de forças, como o são desejos e aspirações vazios (que certamente desempenham um grande papel na vida humana). Parece-me aqui, como em todas as outras partes, ter achado sábia sua providência. Pois, se, enquanto não estivéssemos assegurados da suficiência de nossa faculdade para a produção do objeto, não fôssemos determinados pela representação do mesmo à aplicação da força, esta permaneceria em grande parte sem uso. Pois comumente só aprendemos a conhecer nossas forças testando-as. A natureza, pois, vinculou a determinação de força com a representação do objeto ainda antes do conhecimento de nossa faculdade, que muitas vezes só é produzida por esse esforço, que, à própria mente, parecia inicialmente um desejo vazio. E compete à sabedoria colocar esse instinto dentro de limites, mas jamais ela conseguirá, ou jamais sequer desejará, extirpá-lo. (N. do A.)

IX

Do julgamento teleológico

Entendi por técnica *formal* da natureza a finalidade da mesma na intuição; por *real*, porém, entendo sua finalidade segundo conceitos. A primeira dá, para o Juízo, figuras conformes a fins, isto é, a forma em cuja representação, imaginação e entendimento concordam mutuamente por si mesmos, para a possibilidade de um conceito. A segunda significa o conceito das coisas como fins naturais, isto é, como tais que sua possibilidade interna pressupõe um fim, portanto um conceito, que está, como condição, no fundamento da causalidade de seu engendramento.

Formas finais da intuição, o próprio Juízo *a priori* pode fornecer e construir, a saber, quando as inventa para a apreensão, de tal modo que convenham para a exposição de um conceito. Mas fins, isto é, representações que têm de ser, elas mesmas, consideradas como condição da causalidade de seus objetos (como efeitos), têm de ser dados, em geral, de alguma parte, antes que o Juízo se ocupe com as condições do diverso para concordar com eles, e, se devem ser fins naturais, certas coisas da natureza devem poder ser consideradas de tal modo, como se fossem produtos de uma causa, cuja finalidade só poderia ser determinada por uma *representação* do objeto. Não podemos, porém, determinar *a priori* como e de que variado modo as coisas são possíveis por suas causas — para isto são necessárias leis de experiência.

O juízo sobre a finalidade em coisas da natureza, que é considerada como um fundamento da possibilidade das mesmas (como fins naturais), chama-se *juízo teleológico*. Ora, mesmo se os juízos estéticos *a priori* não são, eles mesmos, possíveis, estão dados, no entanto, princípios *a priori* na Idéia necessária de uma experiência, como sistema, os quais contêm o conceito de uma finalidade formal da natureza para nosso Juízo, e dos quais resulta *a priori* a possibilidade de juízos-de-reflexão estéticos, como tais, que estão fundados sobre princípios *a priori*. A natureza concorda de maneira necessária, não meramente, quanto a suas leis transcendentais, com nosso *entendimento*, mas também, em suas leis empíricas, com o *Juízo*, e com sua faculdade de exposição das mesmas em uma apreensão empírica de suas formas pela imaginação, e isto, aliás, meramente em função da experiência, e assim pode-se ainda demonstrar como necessária sua finalidade formal quanto a esta última concordância (com o Juízo). Só que, como objeto de um julgamento teleológico, ela deve ser pensada como concordante, segundo sua causalidade, também com a *razão*, segundo o conceito que esta se faz de um fim; isso é mais do que pode ser atribuído ao Juízo sozinho, que, por certo, para a forma da intuição, pode conter princípios próprios *a priori*, mas não para os conceitos do engendramento das coisas. O conceito de um *fim natural* real fica, pois, inteiramente além do campo do juízo, se este é tomado por si só, e, como este, como um poder-de-conhecimento à parte, considera somente duas faculdades, imaginação e entendimento, em proporção em uma representação

antes de todo conceito e, através disso, percebe finalidade subjetiva do objeto para as faculdades-de-conhecimento em sua apreensão (pela imaginação), assim, na finalidade teleológica das coisas como fins naturais, que só pode ser representada por conceitos, terá de pôr o entendimento em proporção com a razão (que, para a experiência em geral, não é necessária), para tornar as coisas representáveis como fins naturais.

O julgamento estético das formas naturais podia, sem colocar no fundamento um conceito do objeto, achar conformes a fins certos objetos da natureza que aparecem na mera apreensão empírica da intuição, ou seja, meramente em referência às condições subjetivas do Juízo. O julgamento estético não requeria, pois, nenhum conceito do objeto, e também não produzia nenhum; por isso também não explicava a estes como *fins naturais*, em um juízo objetivo, mas somente como *conformes a fins*, para o poder-de-representação, em referência subjetiva, a qual finalidade das formas se pode denominar *figurada*, e a técnica da natureza quanto a ela também se pode denominar assim *(technica speciosa)*.

O juízo teleológico, em contrapartida, pressupõe um conceito do objeto e julga sobre a possibilidade do mesmo segundo uma lei da vinculação das causas e efeitos. Essa técnica da natureza poder-se-ia, por isso, denominar *plástica*, se esta palavra já não tivesse sido posta em voga, em uma significação mais geral, ou seja, para a beleza natural tanto quanto para intenções naturais, por isso, se se quiser, ela poderá chamar-se a *técnica orgânica* da mesma, expressão esta que designa, então, o conceito da finalidade, não meramente para o modo-de-representação, mas para a possibilidade das coisas mesmas.

O mais essencial e mais importante para este item, porém, é a demonstração de que o conceito das *causas finais* na natureza, que separa o julgamento teleológico da mesma do julgamento segundo leis universais, mecânicas, é um conceito atinente meramente ao Juízo, e não ao entendimento ou à razão, isto é, que, como se poderia usar o conceito dos fins naturais também na significação objetiva de intenção natural, tal uso, como já raciocinante, absolutamente não pode ser fundado na experiência, que pode, por certo, apresentar fins, mas por nada provar que estes são ao mesmo tempo intenções; portanto, o que nesta pode ser encontrado como pertencente à teleologia contém meramente a referência de seus objetos ao Juízo, e aliás a uma proposição fundamental deste, pela qual ele é legislador para si mesmo (não para a natureza), a saber, como Juízo reflexionante.

O conceito dos fins e da finalidade é, por certo, um conceito da razão, na medida em que se atribui a ela o fundamento da possibilidade de um objeto. Só que finalidade da natureza, ou mesmo o conceito de coisas como fins naturais, põe a razão como causa em proporção com coisas tais, em que não podemos conhecê-la por nenhuma experiência como fundamento de sua possibilidade. Pois somente em *produtos da arte* podemos tomar consciência da causalidade da razão em relação a objetos que por isso se chamam finais ou fins e, quanto a eles, denominar técnica à razão é adequado à experiência da causalidade de nossa própria faculdade. Só que representar-se a natureza, igual a uma razão, como técnica

(e assim atribuir *à natureza* finalidade, e até mesmo fins) é um conceito particular, que não podemos encontrar na experiência e que somente o Juízo, em sua reflexão sobre objetos, coloca, para, segundo sua instrução, instaurar experiência segundo leis particulares, ou seja, as da possibilidade de um sistema.

A saber, pode-se considerar toda finalidade da natureza, seja com o *natural (Forma finalis naturae spontanea)*, ou como *intencional (intentionalis)*. A mera experiência legitima somente o primeiro modo-de-representação; o segundo é um modo-de-explicação hipotético, que se acrescenta sobre aquele conceito das coisas como fins naturais. O primeiro conceito de coisas como fins naturais pertence originariamente ao Juízo *reflexionante* (embora não esteticamente, e sim logicamente reflexionante), o segundo ao Juízo *determinante*. Para o primeiro é requerida também, por certo, razão, mas somente em função de uma experiência a ser instaurada segundo princípios (portanto em seu uso *imanente)*, para o segundo, porém, razão que se perde na transcendência (no uso transcendente).

Podemos e devemos, tanto quanto está em nosso poder, esforçar-nos para investigar a natureza em sua vinculação causal segundo suas leis meramente mecânicas, na experiência: pois nestas se encontram os verdadeiros fundamentos-de-explicação físicos, cuja conexão constitui o conhecimento científico da natureza pela razão. Encontramos, porém, entre os produtos da natureza, gêneros particulares e muito extensos que contêm em si mesmos uma tal vinculação das causas eficientes, que em seu fundamento temos de colocar o conceito de um fim, mesmo se quisermos instaurar apenas experiência, isto é, observação segundo um princípio adequado a sua possibilidade interna. Se quiséssemos julgar sua forma e a possibilidade da mesma meramente segundo leis mecânicas, em que a idéia do efeito tem de ser tomada, não como fundamento da possibilidade de sua causa, mas inversamente, seria impossível obter, da forma específica dessas coisas naturais, sequer um conceito-de-experiência, que nos colocasse em situação de, a partir de sua disposição interna como causa, chegar ao efeito, porque as partes dessas máquinas, não na medida em que cada uma por si tem um fundamento a parte, mas somente medida em que todas juntas têm um fundamento comum de sua possibilidade, são causa do efeito visível nelas. Ora, como é inteiramente contrário à natureza de causas físico-mecânicas que o todo seja causa da possibilidade da causalidade das partes, mas, antes, estas têm de ser previamente dadas para se conceber a partir disso a representação particular de um todo, que precede a possibilidade das partes, é uma mera Idéia, e esta, se é considerada como o fundamento da causalidade, se chama fim: é claro que, se há tais produtos da natureza, é impossível sequer investigar sua índole e a causa desta (sem falar em explicá-la pela razão), sem se representar sua forma e causalidade determinadas segundo um princípio dos fins.

Ora, é claro que em tais casos o conceito de uma finalidade objetiva da natureza serve meramente *em função da reflexão* sobre o objeto, não para a *determinação* do objeto pelo conceito de um fim, e o juízo teleológico sobre a possibilidade interna de um produto natural é um juízo meramente reflexionante, não um juízo determinante. Assim, por exemplo, ao se dizer que a lente cristalina, no

olho, tem o *fim* de, por uma segunda refração dos raios luminosos, efetuar novamente a unificação daqueles que emanam de um ponto, em um ponto sobre a retina do olho, é dito apenas que a representação de um fim na causalidade da natureza ao produzir o olho é pensada, porque tal Idéia serve de princípio para guiar com isso a investigação do olho, no que diz respeito à parte citada do mesmo, assim como, igualmente, pelos meios que se poderiam engenhar para suscitar aquele efeito. Ora, com isso ainda não é atribuído à natureza uma causa atuando segundo a representação de fins, isto é, *intencionalmente*, o que seria um juízo teleológico determinante e, como tal, transcendente, porque põe em jogo uma causalidade que está além dos limites da natureza.

O conceito dos fins naturais é, pois, exclusivamente um conceito do Juízo reflexionante para seu próprio uso, para ocupar-se da vinculação causal em objetos da experiência. Por um princípio teleológico de explicação da possibilidade interna de certas formas naturais, é deixado indeterminado se a finalidade das mesmas é *intencional* ou *não intencional*. O juízo que afirmasse um dos dois não seria mais reflexionante, mas determinante, e o conceito de um fim natural também não seria mais um mero *conceito do Juízo*, para uso imanente (de experiência), mas estaria vinculado com um *conceito da razão*, de uma causa posta acima da natureza e atuando intencionalmente, cujo uso é transcendente, quer nesse caso se julgue afirmativamente, ou mesmo negativamente.

X

Da busca de um princípio do juízo técnico

Se, para aquilo que ocorre, deve ser encontrado meramente o fundamento-de-explicação, este pode ser, seja um princípio empírico, ou um princípio *a priori*, ou mesmo composto de ambos, como se pode ver nas explicações físico-mecânicas dos acontecimentos do mundo corpóreo, que encontram seu princípio em parte na ciência natural universal (racional), em parte também naquela que contém as leis empíricas do movimento. Algo semelhante tem lugar quando se procura, para aquilo que se passa em nossa mente, fundamentos-de-explicação psicológicos, somente com a diferença que, até onde tenho consciência, os princípios para isso são todas as alterações (porque o tempo, que só tem uma dimensão, é a condição formal da intuição interna), que está *a priori* no fundamento dessas percepções, mas a partir disso é como se nada se pudesse fazer em função da explicação, porque a teoria universal do tempo não fornece, como a teoria pura do espaço (geometria), matéria suficiente para uma ciência inteira.

Se, pois, importasse explicar como aquilo que denominamos gosto apareceu pela primeira vez entre os homens, de onde vem que esses objetos os ocupam muito mais do que outros e, sob estas ou aquelas circunstâncias, de lugar e de sociedade, puseram em marcha o juízo sobre beleza, por que causa ele pode evo-

luir até o luxo, e coisas semelhantes, os princípios de uma tal explicação teriam de ser procurados, em grande parte, na psicologia (pela qual, em tal caso, se entende sempre somente a empírica). Assim os moralistas solicitam dos psicólogos que lhes expliquem o singular fenômeno da avareza, que põe um valor absoluto na mera posse dos meios para o bem-viver (ou para qualquer outro intento), embora com o propósito de nunca fazer uso deles, ou a sede de honra, que acredita encontrar a esta na mera fama, sem outro intento, para poder orientar com isso sua prescrição, não da própria lei moral, mas da eliminação dos obstáculos que se opõem à influência da mesma; no que, entretanto, é preciso admitir que, com as explicações psicológicas, em comparação com as físicas, o resultado é bem precário, que elas são infindavelmente hipotéticas e que, para três diferentes fundamentos-de-explicação, pode-se com toda facilidade inventar um quarto, igualmente aparente, e que, por isso, uma multidão de pretensos psicólogos dessa espécie, que, para cada afecção da mente ou emoção, despertada em espetáculos, representações poéticas ou por objetos da natureza, sabem indicar as causas e, além disso, denominam essa sua engenhosidade filosofia, quando se trata de explicar cientificamente o mais corriqueiro acontecimento natural do mundo corpóreo não somente não dão mostras de nenhum saber, mas também talvez nem sequer da aptidão para isso. Observar psicologicamente (como Burke em seu escrito sobre o belo e o sublime) e, portanto, reunir material para regras de experiência a serem futuramente vinculadas de modo sistemático, sem no entanto querer concebê-las, é a única verdadeira incumbência da psicologia empírica, que dificilmente poderá pretender jamais à categoria de uma ciência filosófica.

Se, porém, um juízo se dá por universalmente válido e, portanto, tem pretensão a *necessidade* em sua afirmação, quer essa pretensa necessidade repouse sobre conceitos do objeto *a priori* ou sobre condições subjetivas para conceitos, que estão *a priori* no fundamento, seria um disparate, se se concedesse a um tal juízo essa pretensão, legitimá-lo explicando psicologicamente a origem do juízo. Pois, com isso, se agiria contrariamente a sua própria intenção, e, se a explicação tentada tivesse pleno êxito, ela provaria que o juízo absolutamente não pode ter nenhuma pretensão à necessidade, precisamente porque se pode demonstrar sua origem empírica.

Ora, os juízos-de-reflexão estéticos (que futuramente desmembraremos sob o nome de juízos-de-gosto) são da espécie citada acima. Têm pretensão à necessidade, e não dizem que cada qual julga assim — com isto seriam um problema de explicação para a psicologia empírica — mas que se *deve* julgar assim, o que equivale a dizer: eles têm um princípio *a priori* para si. Se a referência a um tal princípio não estivesse contida em juízos como esses, na medida em que têm pretensão à necessidade, ter-se-ia de admitir que, em um juízo, se poderia afirmar que ele deve valer universalmente porque efetivamente, como a observação prova, ele vale universalmente, e vice-versa, que, de que cada qual julga de certa maneira, se segue que ele *deve* também julgar assim, o que é um disparate manifesto.

Ora, mostra-se, por certo, em juízos-de-reflexão estéticos, a dificuldade: que de nenhum modo podem ser fundados sobre conceitos e, portanto, derivados de nenhum princípio determinado, porque senão seriam lógicos; a representação subjetiva de finalidade não deve, porém de nenhum modo, ser um conceito de fim. Só que a *referência* a um princípio *a priori* pode e deve ter lugar, sempre que o juízo tem pretensão a necessidade, e é somente desta e da possibilidade de uma tal pretensão que se trata aqui, na medida em que é ela que dá ocasião a uma crítica da razão pura para procurar o próprio princípio que, embora indeterminado, está no fundamento, e esta pode também ter êxito em encontrá-lo e reconhecê-lo, como um princípio tal, que está subjetivamente e *a priori* no fundamento do juízo, embora jamais possa proporcionar um conceito determinado do objeto.

*

Do mesmo modo, é preciso admitir que o juízo teleológico é fundado sobre um princípio *a priori* e sem ele é impossível, embora, em juízos como esses encontremos o fim da natureza exclusivamente por experiência, não podendo, sem esta, conhecer que coisas dessa espécie são sequer possíveis. A saber, o juízo teleológico, embora vincule um conceito determinado de um fim, que ele põe no fundamento da possibilidade de certos produtos da natureza, com a representação do objeto (o que, no juízo estético, não ocorre), é sempre, mesmo assim, apenas um juízo-de-reflexão, como o precedente. Não tem nenhuma pretensão a afirmar que nessa finalidade objetiva a natureza (ou um outro ser através dela) proceda de fato *intencionalmente*, isto é, que nela ou em sua causa o pensamento de um fim determine a causalidade, mas que é somente segundo essa analogia (relação das causas e efeitos) que nós devemos utilizar as leis mecânicas da natureza para conhecer a possibilidade de tais objetos e obter um conceito deles, que lhes proporcionará uma conexão em uma experiência a ser sistematicamente instaurada.

Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, segundo aquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser*. Aqui é posto no fundamento do julgamento de sua possibilidade um conceito (do fim), que o precede *a priori*. Em produtos da arte, representar a possibilidade desse modo não traz nenhuma dificuldade. Mas, de um produto da natureza, pensar que ele *deveu ser* algo, e julgar, de acordo com isso, se ele também efetivamente é assim, contém já a pressuposição de um princípio que da experiência (que somente ensina o que as coisas são) não pode ter sido tirado.

Que podemos ver pelo olho, experimentamo-lo imediatamente, assim como sua estrutura exterior e interna, que contém as condições de seu uso possível e, portanto, a causalidade segundo leis mecânicas. Posso, porém, também servir-me de uma pedra, para quebrar algo sobre ela, ou edificar sobre ela, e assim por diante, e esses efeitos podem também ser referidos como fins a suas causas, mas não posso dizer por isso que ela deveu servir para edificar. Somente do olho julgo que ele *deveu* ser apto para ver e, embora a figura, a índole de todas as suas partes e sua composição, julgadas segundo leis meramente mecânicas da natureza, sejam

inteiramente contingentes para meu Juízo, penso entretanto na forma e na construção do mesmo uma necessidade de ser formado de tal maneira, ou seja, segundo um conceito que precede as causas formadoras desse órgão e sem o qual a possibilidade desse produto da natureza não é concebível para mim segundo nenhuma lei mecânica da natureza (o que não é o caso para aquela pedra). E esse dever-ser contém uma necessidade, que se distingue claramente da físico-mecânica, segundo a qual uma coisa é possível segundo meras leis das causas eficientes (sem uma idéia prévia da mesma), e pode tão pouco ser determinada por leis meramente físicas (empíricas), quanto a necessidade do juízo estético por leis psicológicas, mas requer um princípio próprio *a priori* no Juízo, na medida em que este é reflexionante, princípio sob o qual está o juízo teleológico e a partir do qual, também segundo sua validade e limitação, este tem de ser determinado.

Assim, todos os juízos sobre a finalidade da natureza, quer sejam estéticos ou teleológicos, ficam sob princípios *a priori* e, aliás, tais que pertencem própria e exclusivamente apenas ao Juízo, porque são juízos meramente reflexionantes, não determinantes. Justamente por isso ficam também sob a crítica da razão pura (tomada em sua significação mais universal), da qual estes últimos precisam mais do que os primeiros, na medida em que, abandonados a si mesmos, convidam a razão a conclusões que podem perder-se na transcendência, enquanto os primeiros requerem uma investigação cansativa, apenas para impedir, que mesmo segundo seu princípio, não se limitem exclusivamente ao empírico e, com isso, anulem suas pretensões à validade necessária para todos.

XI

Introdução enciclopédica da Crítica do Juízo no sistema da crítica da razão pura

Toda introdução de uma exposição é, seja a introdução a uma doutrina visada, ou a da doutrina mesma em um sistema, ao qual ela pertence como parte. A primeira precede a doutrina, esta última, a rigor, deveria constituir somente sua conclusão, para indicar seu lugar no conjunto das doutrinas com as quais ela está em conexão por princípios comuns, segundo proposições fundamentais. Aquela é uma introdução *propedêutica*, esta pode chamar-se introdução *enciclopédica*.

As introduções propedêuticas são as habituais, que preparam para uma doutrina a ser exposta, na medida em que apresentam os conhecimentos prévios necessários para isso, a partir de outras doutrinas ou ciências já existentes, para tornar possível a passagem. Se são orientadas no sentido de distinguir cuidadosamente os princípios próprios *(domestica)* da nova doutrina daqueles que pertencem a uma outra *(peregrinis)*, servem para a determinação-de-limites das ciências, precaução que nunca pode ser recomendada demais, porque sem ela não é de se esperar nenhuma profundeza, principalmente no conhecimento filosófico.

Uma introdução enciclopédica, porém, não pressupõe, eventualmente, uma doutrina aparentada e preparatória para a doutrina que se anuncia como nova, mas a Idéia de um sistema, que somente com aquela se torna completo. Ora, como um tal sistema é possível, não pela colheita e compilação do diverso que se encontrou no caminho da investigação, mas somente quando se está em situação de fornecer completamente as fontes subjetivas ou objetivas de uma certa espécie de conhecimento, pelo conceito formal de um todo, que contém em si, ao mesmo tempo, o princípio de uma divisão completa *a priori*, pode-se facilmente conceber por que introduções enciclopédicas, por mais úteis que fossem, são, entretanto, tão pouco habituais.

Como aquela faculdade cujo princípio próprio deve ser aqui procurado e colocado (o Juízo) é de espécie tão particular que por si não produz nenhum conhecimento (nem teórico nem prático) e, apesar de seu princípio *a priori*, não fornece nenhuma parte à filosofia transcendental, como doutrina objetiva, mas somente o vínculo de duas outras faculdades superiores de conhecimento (o entendimento e a razão): pode ser-me permitido, na determinação dos princípios de tal faculdade, que não é suscetível de nenhuma doutrina, mas meramente de uma crítica, afastar-me da ordem, de resto necessária por toda parte, e antecipar uma curta introdução enciclopédica da mesma, e aliás, não no sistema das *ciências* da razão pura, mas meramente na crítica de todas as faculdades da mente determináveis *a priori*, na medida em que, entre si, constituem um sistema na mente, e, desse modo, unificar a introdução propedêutica com a enciclopédica.

A introdução do Juízo no sistema das faculdades-de-conhecimento puras por conceitos repousa inteiramente sobre seu princípio transcendental, próprio a ele: que a natureza, na especificação das leis transcendentais do entendimento (princípios de sua possibilidade como natureza em geral), isto é, na diversidade de suas leis empíricas, procede segundo a Idéia de um sistema da divisão da mesma em função da possibilidade da experiência como sistema empírico. — Isto fornece, em primeiro lugar, o conceito de uma legalidade, objetivamente contingente, mas subjetivamente (para nossa faculdade-de-conhecimento) necessária, isto é, uma finalidade da natureza, e aliás *a priori*. E, embora esse princípio nada determine quanto às formas particulares da natureza, e a finalidade destas últimas tenha, a cada vez, de ser empiricamente dada, no entanto o juízo sobre essas formas ganha uma pretensão à validez universal e necessidade, como juízo meramente reflexionante, pela referência da finalidade subjetiva da representação dada, para o Juízo, àquele princípio do Juízo *a priori* quanto à finalidade da natureza em sua legalidade empírica em geral, e assim um juízo reflexionante estético poderá ser considerado como repousando sobre um princípio *a priori* (embora não seja determinante), e o Juízo nele pode encontrar-se legitimado a um lugar na crítica das faculdades-de-conhecimento puras e superiores.

Como, porém, o conceito de uma finalidade da natureza (como uma finalidade técnica, que é essencialmente diferente da prática), se não deve ser uma mera sub-repção daquilo *que nós fazemos dela* para aquilo que *ela é*, é um conceito à parte de toda filosofia dogmática (tanto da teórica quanto da prática), e

que se funda exclusivamente sobre aquele princípio do Juízo que precede as leis empíricas e torna possível, antes de tudo, sua concordância para a unidade de um sistema das mesmas, pode-se ver a partir disto que, das duas espécies de uso do Juízo reflexionante (o estético e o teleológico), aquele juízo que precede todos os conceitos de objeto, portanto o juízo reflexionante estético, é único que tem seu fundamento-de-determinação no Juízo, sem mistura com outra faculdade-de-conhecimento, enquanto o juízo teleológico sobre o conceito de um fim natural, embora no próprio juízo seja usado somente como princípio do Juízo reflexionante, não do determinante, não pode no entanto ser emitido de outro modo, a não ser por vinculação da razão com conceitos empíricos. A possibilidade de um juízo teleológico sobre a natureza deixa-se, por isso, mostrar facilmente, sem que se possa colocar em seu fundamento um princípio particular do Juízo; pois este segue meramente o princípio da razão. Em contrapartida, a possibilidade de um juízo da mera reflexão, estético, e no entanto fundado sobre um princípio *a priori*, isto é, um juízo de gosto, se pode ser provado que este está efetivamente legitimado à pretensão à validade universal, exige uma crítica do Juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (igual ao entendimento e à razão), e somente através disso se qualifica para ser acolhido no sistema das faculdades-de-conhecimento puras; a razão disto é que o juízo estético, sem pressupor um conceito de seu objeto, atribui-lhe no entanto finalidade, e aliás com validez universal, e para isso, pois, o princípio deve estar no juízo mesmo, enquanto o juízo teleológico pressupõe um conceito do objeto, que a razão traz sob o princípio da vinculação final, só que esse conceito de um fim natural é usado pelo Juízo meramente no Juízo reflexionante, não no determinante.

É, pois, propriamente apenas no gosto, e aliás quanto aos objetos da natureza, que o Juízo se manifesta como uma faculdade que tem seu princípio próprio, e com isso tem pretensão fundada a um lugar na crítica geral das faculdades-de-conhecimento superiores, pretensão esta que talvez não lhe teria sido concedida. Mas, uma vez dada a faculdade que tem o Juízo de se dar princípios *a priori*, é também necessário determinar seu âmbito, e para essa completude da crítica é requerido que sua faculdade estética, juntamente com a teleológica, seja conhecida como contida em uma faculdade e repousando sobre o mesmo princípio; pois também o juízo teleológico sobre coisas da natureza pertence, tanto quanto o estético, ao Juízo reflexionante (não ao determinante).

A crítica do gosto, porém, que de resto só é usada para o aprimoramento ou consolidação do próprio gosto, quando tratada em intenção transcendental, abre, ao preencher uma lacuna no sistema de nossas faculdades-de-conhecimento, uma perspectiva surpreendente e, ao que me parece, muito promissora, em um sistema completo de todos os poderes-da-mente, na medida em que, em sua determinação, são referidos, não somente ao sensível, mas também ao supra-sensível, sem no entanto deslocar a marca de limite que uma crítica inflexível impôs a este último uso dos mesmos. Pode talvez servir ao leitor, para abranger com mais facilidade a conexão das investigações que se seguem, que eu já trace aqui um esboço dessa vinculação sistemática, que, por certo, como todo o presente item, só deveria ter seu lugar, propriamente, na conclusão do tratado.

As faculdades da mente, em seu conjunto, deixam-se reconduzir às três seguintes:

Faculdade-de-conhecimento
Sentimento de prazer e desprazer
Faculdade-de-desejar

O exercício de todas elas, porém, tem sempre por fundamento a faculdade-de-conhecimento, embora nem sempre conhecimento (pois uma representação pertencente à faculdade de conhecimento pode também ser intuição, pura ou empírica, sem conceitos). Portanto, na medida em que se trata das faculdades-de-conhecimento segundo princípios, vêm as seguintes faculdades superiores colocar-se ao lado dos poderes-da-mente em geral:

Faculdade-de-conhecimento ..... *Entendimento*
Sentimento de prazer e desprazer ..... *Juízo*
Faculdade-de-desejar ..... *Razão*

Encontra-se que o entendimento contém princípios próprios *a priori* para a faculdade-de-conhecimento, o Juízo somente para o sentimento de prazer e desprazer, e a razão meramente para a faculdade-de-desejar. Esses princípios formais fundam uma necessidade que é, em parte, objetiva, em parte subjetiva, mas, em parte, também, por ser subjetiva, é ao mesmo tempo de validade objetiva, conforme determinam, pelas faculdades superiores que estão ao lado deles, os poderes-da-mente correspondentes a estas:

Faculdade-de-conhecimento	*Entendimento* ..	*Legalidade*
Sentimento de prazer e desprazer ...	*Juízo*	*Finalidade*
Faculdade-de-desejar	*Razão*	*Finalidade, que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade)*

Por fim, associam-se aos mencionados fundamentos *a priori* da possibilidade das formas também estes, como seus produtos:

Faculdades da mente	Faculdades-de-conhecimento superiores	Princípios a priori	Produtos
Faculdade-de-conhecimento	*Entendimento* ...	*Legalidade*	*Natureza*
Sentimento de prazer e desprazer ...	*Juízo*	*Finalidade*	*Arte*
Faculdade-de-desejar	*Razão*	*Finalidade que é ao mesmo tempo lei (obrigatoriedade)* ...	*Costumes*

A **natureza**, portanto, funda sua *legalidade* sobre *princípios a priori* do *entendimento* como uma *faculdade-de-conhecimento;* a arte orienta-se em sua *finalidade a priori* segundo o *Juízo*, em referência ao *sentimento de prazer e desprazer:* por fim, os costumes (como produto da liberdade) ficam sob a Idéia de

uma tal forma da *finalidade*, que se qualifica a lei universal, como fundamento-de-determinação da *razão* quanto à *faculdade-de-desejar*. Os juízos, que desse modo se originam de princípios *a priori* que são próprios a cada faculdade fundamental da mente, são juízos *teóricos, estéticos* e *práticos*.

Assim descobre-se um sistema dos poderes-da-mente, em sua relação com a natureza e a liberdade, das quais cada uma tem seus próprios princípios *determinantes a priori* e, por isso, constituem as duas partes da filosofia (a teórica e a prática) como um sistema doutrinal, e ao mesmo tempo uma passagem mediante o Juízo, que por um princípio próprio vincula ambas as partes, a saber, do substrato *sensível* da primeira filosofia ao *inteligível* da segunda, pela crítica de uma faculdade (o Juízo), que serve apenas para a vinculação e, por si, não pode, decerto, proporcionar nenhum conhecimento ou oferecer à doutrina qualquer contribuição, cujos juízos, porém, sob o nome de *estéticos* (cujos princípios são meramente subjetivos), na medida em que se distinguem de todos aqueles cujos princípios têm de ser objetivos (quer sejam teóricos ou práticos), sob o nome de *lógicos*, são de espécie tão particular que referem intuições sensíveis a uma Idéia da natureza, cuja legalidade, sem uma relação da mesma a um substrato suprasensível, não pode ser entendida; e disto, no próprio tratado, será apresentada a prova.

A crítica dessa faculdade quanto à primeira espécie de juízos, não a denominaremos *estética* (de certo modo: doutrina dos sentidos), mas sim *crítica do juízo estético*, porque a primeira expressão tem uma significação demasiado extensa, podendo significar também a sensibilidade da *intuição*, que pertence ao conhecimento teórico e fornece a matéria para juízos lógicos (objetivos), por isso também já determinamos a expressão de estética, com exclusividade, para o predicado: aquilo que, em juízos-de-conhecimento, pertence à intuição. Denominar, porém, estético um juízo, porque não refere a representação de um objeto a conceitos e, portanto, não refere o juízo ao conhecimento (não é, de modo nenhum, determinante, mas apenas reflexionante), não deixa temer nenhum mal-entendido; pois, para o juízo lógico, as intuições, embora sejam sensíveis (estéticas), têm antes de ser elevadas a conceitos, para servir ao conhecimento do objeto, o que, no juízo estético, não é o caso.

XII

Divisão da crítica do Juízo

A divisão de um âmbito de conhecimentos de certa espécie, para torná-lo representável como sistema, tem sua importância, não suficientemente compreendida, mas também sua dificuldade, ignorada com igual freqüência. Se se consideram as partes para um tal todo possível como já completamente dadas, a divisão ocorre *mecanicamente*, em decorrência de uma mera comparação, e o todo se

torna um *agregado* (mais ou menos como se tornam as cidades quando, sem levar em conta a polícia, um território é dividido entre colonos que se apresentam, cada qual segundo suas intenções). Se se pode e deve, porém, pressupor a Idéia de um todo segundo um certo princípio antes da determinação das partes, a divisão tem de ocorrer *cientificamente*, e somente desse modo o todo se torna um sistema. Esta última exigência tem lugar toda vez que se trata de um âmbito do conhecimento *a priori* (que, com seus princípios, repousa sobre uma faculdade legisladora particular do sujeito), pois então o âmbito do uso dessas leis é igualmente determinado *a priori* pela índole dessa faculdade, e, a partir disso, também o número e a relação das partes a um todo do conhecimento. Não se pode, porém, fazer nenhuma divisão fundada, sem ao mesmo tempo *fazer* o próprio todo e expô-lo antes completamente em todas as suas partes, embora apenas segundo a regra da *crítica*, o que, posteriormente, para trazê-lo à forma sistemática de uma *doutrina* (na medida em que em geral pode haver tal quanto à natureza dessa faculdade-de-conhecimento), nada requer a não ser ligar a isso a *exaustividade* da aplicação ao particular e a elegância da *precisão*.

Para, agora, dividir uma crítica do Juízo (faculdade esta que é exatamente tal que, embora fundada sobre princípios *a priori*, nunca pode fornecer a matéria para uma doutrina), deve ser posta no fundamento a distinção, de que não o Juízo determinante, mas meramente o reflexionante tem princípios próprios *a priori*; que o primeiro procede apenas *esquematicamente*, sob leis de uma outra faculdade (do entendimento), mas somente o segundo procede *tecnicamente* (segundo leis próprias), e que no fundamento deste último procedimento está um princípio da técnica da natureza, portanto o conceito de uma finalidade, que se tem de pressupor nela *a priori* e que, por certo, segundo o princípio do Juízo reflexionante, é necessariamente pressuposta por ele apenas como subjetiva, isto é, em referência a essa própria faculdade, mas, no entanto, traz também consigo o conceito de uma finalidade objetiva *possível*, isto é, da legalidade das coisas da natureza como fins naturais.

Uma finalidade julgada apenas subjetivamente e que, portanto, não se funda sobre nenhum conceito nem, na medida em que é julgada apenas subjetivamente, pode fundá-lo, é a referência ao sentimento de prazer e desprazer, e o juízo sobre ela é estético (ao mesmo tempo, o único modo possível de julgar esteticamente). Mas, porque, se esse sentimento acompanha meramente a representação sensível do objeto, isto é, a sensação do mesmo, o juízo estético é empírico e requer, por certo, uma receptividade particular, mas não um Juízo particular, porque, além disso, se este é admitido como determinante, um conceito do fim teria de estar no fundamento e, portanto, a finalidade, como objetiva, teria de ser julgada, não estética, mas logicamente; então Juízo estético, como uma faculdade particular, terá de ser considerado, necessariamente, nenhum outro do que o *Juízo reflexionante*, e o sentimento de prazer (que é o mesmo que a representação da *finalidade subjetiva*) terá de ser considerado, não como dependente da sensação em uma representação empírica do objeto, tampouco do conceito deste, conseqüentemente apenas como dependente da reflexão e de sua forma (a ação própria do Juízo),

pela qual ela tende de intuições empíricas a conceitos em geral, e como vinculado a ela segundo um princípio *a priori*. Portanto, a *estética* do Juízo reflexionante ocupará uma parte da crítica dessa faculdade, assim como a lógica dessa mesma faculdade, sob o nome de *teleologia*, constitui sua outra parte. Nesta, porém, a natureza mesma é considerada como técnica, isto é, como final em seus produtos, uma vez subjetivamente, em intenção ao mero modo-de-representação do sujeito, mas no segundo caso como objetivamente final em referência à possibilidade do objeto mesmo. Veremos, a seguir: que a finalidade da forma do fenômeno é a beleza, e a faculdade-de-julgamento da mesma é o *gosto*. E disto pareceria seguir-se que a divisão da crítica do Juízo em estética e teleológica deveria comportar meramente a *doutrina-do-gosto* e a *doutrina física dos fins* (do julgamento das coisas do mundo como fins naturais).

Só que toda *finalidade*, seja ela subjetiva ou objetiva, pode dividir-se em *interna* e *relativa*, das quais a primeira está fundada na representação do objeto em si, a segunda meramente no *uso* contingente do mesmo. Em conformidade com isso, a forma de um objeto pode, *primeiramente*, já por si, isto é, na mera intuição sem conceito, para o Juízo reflexionante, ser percebida como final, e, nesse caso, a finalidade subjetiva é atribuída à coisa e à própria natureza; *em segundo lugar*, pode o objeto, para a reflexão, na percepção, não ter em si o mínimo de final para determinação de sua forma, mas mesmo assim sua representação, aplicada a uma finalidade que está *a priori* no sujeito, para despertar um sentimento da mesma (digamos, da destinação supra-sensível dos poderes-da-mente do sujeito), pode fundar um juízo estético que também se refere a um princípio *a priori* (embora apenas subjetivo), mas não, como a primeira, a uma *finalidade da natureza* com respeito ao sujeito, e sim, apenas, a um *uso* final possível de certas intuições sensíveis segundo sua forma mediante um Juízo meramente reflexionante. Se, portanto, o primeiro juízo atribui *beleza* aos objetos da natureza, mas o segundo *sublimidade* e, aliás, ambos meramente por juízos estéticos (reflexionantes), sem conceitos do objeto, meramente quanto à finalidade subjetiva, no entanto para o último não seria de pressupor nenhuma técnica particular da natureza, porque nele importa meramente um uso contingente da representação, não em função do conhecimento do objeto, mas de um outro sentimento, a saber, o da finalidade interna na disposição das faculdades da mente. Mesmo assim, o juízo sobre o sublime na natureza não seria a excluir da divisão da estética do Juízo reflexionante, porque também exprime uma finalidade subjetiva, que não repousa sobre um conceito do objeto.

Com a finalidade objetiva da natureza, isto é, a possibilidade das coisas como fins naturais, sobre a qual o juízo é emitido somente segundo conceitos destas, isto é, não esteticamente (em referência ao sentimento de prazer ou desprazer), mas logicamente, e se chama teleológico, dá-se o mesmo. A finalidade objetiva é posta no fundamento, seja da possibilidade interna do objeto, ou da possibilidade relativa de sua forma exterior. No primeiro caso, o juízo teleológico considera a *perfeição* de uma coisa segundo um fim, que está nela mesma (pois o diverso nela se relaciona entre si, reciprocamente, como fim e meio), no segundo

o juízo teleológico sobre um objeto natural visa somente a sua *utilidade*, ou seja, a concordância com um fim que está em outras coisas.

Em conformidade com isso, a crítica do Juízo estético contém, primeiramente a crítica do *gosto* (faculdade-de-julgamento do belo), em segundo lugar a crítica do *sentimento espiritual*, pois assim denomino provisoriamente a faculdade de representar em objetos uma sublimidade. — Porque o juízo teleológico refere sua representação de finalidade ao objeto, não por meio dos sentimentos, mas por conceitos, não é preciso, para a distinção das faculdades nele contidas, tanto internas quanto relativas (em ambos os casos, porém, de finalidade objetiva), denominações particulares; porque ela refere sua reflexão integralmente à razão (não ao sentimento).

É de notar ainda: que é quanto à técnica na natureza, e não quanto a essa causalidade dos poderes-de-representação do homem que se denomina *arte* (na significação própria da palavra), que a finalidade é aqui investigada como conceito regulativo do Juízo, e não é buscado o princípio da beleza artística ou de uma perfeição artística, embora a natureza, se se a considera como técnica (ou plástica), por uma analogia, segundo a qual sua causalidade tem de ser representada com a arte, possa ser denominada, em seu procedimento, técnica, isto é, de certo modo artística. Pois se trata do princípio do Juízo meramente reflexionante, não do determinante (tal como o que está no fundamento de todas as obras de arte humanas), no qual, portanto, a finalidade deve ser considerada como *não intencional*, e que, portanto, só pode caber à natureza. O julgamento da beleza artística terá de ser considerado, posteriormente, como mera conseqüência dos mesmos princípios que estão no fundamento e do juízo sobre a beleza natural.

A crítica do Juízo reflexionante, com respeito à natureza, consistirá, portanto, em duas partes, a crítica da *faculdade-de-julgamento estética* e a da *teleológica* das coisas da natureza.

A primeira parte conterá dois livros, dos quais o primeiro será a crítica do *gosto* ou do julgamento do *belo*, a segunda a crítica do *sentimento espiritual* (na mera reflexão sobre um objeto) ou do julgamento do *sublime*.

A segunda parte contém, do mesmo modo, dois livros, dos quais o primeiro trará sob princípios o julgamento das coisas como fins naturais quanto a sua *possibilidade interna*, e o outro o juízo sobre sua *finalidade relativa*.

Cada um desses livros conterá, em dois capítulos, uma *analítica* e uma *dialética* da faculdade-de-julgamento.

A analítica, em outras tantas partes, procurará executar, primeiramente, a *exposição* e, em seguida, a *dedução* do conceito de uma finalidade da natureza.

ANALÍTICA DO BELO

(CRÍTICA DO JUÍZO, §§ 1-22)

Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho

Nota do Tradutor

Este texto e o seguinte ("Da arte e do gênio") são apenas excertos da Crítica do Juízo. *Para compreendê-los, é preciso ter sempre em vista não somente o projeto geral em que se inserem (tal como foi explicitado no texto anterior: "Primeira introdução à Crítica do Juízo"), mas também a posição que ocupam dentro dessa* Crítica: *como parte da análise da faculdade de julgar, em seu uso* estético *(faltando, pois, o* teleológico*), somente no caso em que "uma finalidade subjetiva é atribuída à coisa ou à própria natureza", ou seja, no caso do juízo sobre o* belo *(faltando, pois, a análise do* sublime*). Para ter noção da envergadura inteira da obra, convém, portanto, reportar-se a seu sumário:*

PRIMEIRA PARTE — CRÍTICA DO JUÍZO ESTÉTICO

Primeiro capítulo — Analítica do Juízo Estético:
Primeiro livro — Analítica do Belo (§ 1 a § 22)
Segundo livro — Analítica do Sublime (§ 23 a § 29)
Dedução dos juízos estéticos puros (§ 30 a § 54)
Segundo capítulo — Dialética do Juízo Estético *(§ 55 a § 60)*

SEGUNDA PARTE — CRÍTICA DO JUÍZO TELEOLÓGICO

Primeira subdivisão — Analítica do Juízo Teleológico *(§ 62 a § 68)*

Segunda subdivisão — Dialética do Juízo Teleológico *(§69a § 78)*

APÊNDICE — METODOLOGIA DO JUÍZO TELEOLÓGICO (§ 79 a § 91)

O presente texto vai dos parágrafos 1 a 22, e o texto subseqüente contém os parágrafos 43 a 54. As notas não assinaladas como notas do autor ou do tradutor referem-se às principais variantes entre as três primeiras edições da Crítica do Juízo *(1790, 1793 e 1799), as únicas existentes durante a vida do autor. O texto seguido, de modo geral, é o da terceira dessas edições.*

Código de Tradução

Para manter a uniformidade dos textos relativos à Crítica do Juízo, *convencionou-se adotar, dentro do rigor possível, a seguinte correspondência com os termos mais importantes do texto alemão (indica-se às vezes, quando é o caso, a tradução latina proposta por Kant):*

agradável / agrado — angenehm / Annehmlichkeit
apraz / despraz — gefällt / missfällt
apreciação / apreciar — Schätzung / schätzen
aprovação — Beifall
assentimento — Beistimmung
completude — Vollständigkeit
concordância — Einstimmung, Übereinstimmung, Zusammenstimmung
contentamento / contentar — Vergnögen / vergnügen
critério — Massstab
determinação / determinar — Bestimmung / bestimmen
disposição — Stimmung (no sentido de "afinação"); Anlage (no sentido de "predisposição")
estado — Zustand
estímulo — Anreiz (Kant: stimulus)
explicação — Erklärung — (definição — Definition)
exposição — Darstellung
faculdade — Vermögen
faculdade-de-conhecimento — Erkenntnissvermögen
faculdade-de-desejar — Begehrungsvermögen
favor — Gunst
figura — Gestalt
fim / final / finalidade — Zweck / Zweckmässig / Zuweckmässigkeit
fruição / fruir — Genuss / geniessen
fundamento — Grund
gosto — Geschmack
heterogeneidade — Ungleichartigkeit (uma vez: "disparidade", para distinguir de: Heterogeneität)
humor / humorista / humoroso — Laune / launicht / launisch
índole — Beschaffenheit
jogar / jogo — spielen / Spiel
juízo / Juízo / julgamento — Urteil / Urteilskraft / Beurteilung
legalidade — Gesetzmässigkeit
mente — Gemüt (Kant: animus)
objeto — Gegenstand; Objekt
ofício — Geschäft
poderes-de-conhecimento / poderes-da-mente — Erkenntnisskräfte / Gemütskräfte
perfeição — Vollkommenheit
prazer / desprazer — Lust / Unlust
proporção — Vernhältniss (às vezes "relação"); Proportion
referência / referir — Beziehung / Beziehen
refletir / reflexão — überlegen / Überlegung; reflektieren / Reflexion
satisfação / insatisfação — Wohlgefallen / Missfallen
sensação — Empfindung
sentimento — Gefühl
unanimidade — Einhelligkeit
universal / universalidade — allgemein / Allgemeinheit
vinculação / vincular — Verbindung / verbinden
voz — Stimme

Primeiro Momento

Do juízo-de-gosto,[1] segundo a qualidade

§ 1. *O juízo-de-gosto é estético*

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto, para o conhecimento, mas pela imaginação (talvez vinculada com o entendimento) ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo-de-gosto não é, pois, um juízo-de-conhecimento, portanto não é lógico, mas estético, pelo que se entende aquele cujo fundamento-de-determinação *não pode ser outro do que subjetivo*. Toda referência das representações, mesmo a das sensações, porém, pode ser objetiva (e significa então o que é real em uma representação empírica); só não o pode ser a referência ao sentimento de prazer e desprazer, pela qual absolutamente nada é designado no objeto, mas em que o sujeito, assim como é afetado pela representação, sente a si mesmo.

Abarcar um edifício regular e conforme a um fim com a faculdade-de-conhecimento (seja num modo-de-representação claro ou confuso) é algo inteiramente outro do que ter consciência dessa representação com a sensação de satisfação. Aqui a representação é inteiramente referida ao sujeito e, aliás, a seu sentimento vital, sob o nome de sentimento de prazer ou desprazer, o que funda uma faculdade inteiramente particular de distinção e de julgamento, que não contribui em nada para o conhecimento, mas somente mantém a representação dada, no sujeito, em confronto com a inteira faculdade das representações, de que a mente toma consciência no sentimento de seu estado. Dadas representações, em um juízo, podem ser empíricas (portanto estéticas); o juízo, porém, que é emitido através delas, é lógico, se simplesmente no juízo aquelas são referidas ao objeto. Inversamente, porém, mesmo que as representações dadas fossem racionais, mas, em um juízo, fossem referidas meramente ao sujeito (a seu sentimento), elas seriam, nessa medida, sempre estéticas.

[1] A definição de gosto, tomada aqui por fundamento, é: a faculdade do julgamento do belo. Mas o que é requerido para denominar belo um objeto, isso a análise dos juízos do gosto tem de descobrir. Os momentos, a que esse Juízo atende em sua reflexão, eu os procurei tomando por guia as funções lógicas de julgar (pois no juízo-de-gosto está sempre contida ainda uma referência ao entendimento). Tomei primeiramente em consideração os da qualidade porque são estes que o juízo estético sobre o belo leva em conta primeiramente. (N. do A.)

§ 2. *A satisfação, que determina o juízo-de-gosto, é sem nenhum interesse*

Interesse é denominada a satisfação que vinculamos com a representação da existência de um objeto. Como tal, tem sempre, ao mesmo tempo, referência à faculdade-de-desejar, seja como seu fundamento-de-determinação ou, pelo menos, como necessariamente em conexão com seu fundamento-de-determinação. Mas, se a questão é se algo é belo, não se quer saber se, para nós ou para quem quer que seja, importa algo a existência da coisa, ou sequer se pode importar; mas sim como a julgamos na mera consideração (intuição ou reflexão). Se alguém me pergunta se acho belo o palácio que vejo diante de mim, posso, por certo, dizer: não gosto de coisas como essa, que são feitas meramente para embasbacar, ou, como aquele "sachem" iroquês, que nada em Paris lhe apraz mais do que os restaurantes; posso ainda, além disso, em bom estilo *rousseauniano*, censurar a vaidade dos grandes,[2] que desperdiçam o suor do povo em coisas tão dispensáveis; posso enfim, com toda facilidade, convencer-me de que, se me encontrasse em uma ilha desabitada, sem esperança de jamais retornar aos homens, e, por meu mero desejo, pudesse produzir magicamente um tal edifício suntuoso, nem sequer me daria a esse trabalho, se já tivesse uma cabana que fosse[3] suficientemente confortável para mim. Tudo isso podem conceder-me e aprovar; só que disso não se trata agora. Querem apenas saber se a mera representação do objeto, em mim, é acompanhada de satisfação, por mais indiferente que eu possa ser quanto à existência do objeto dessa representação. Vê-se facilmente que é aquilo que, a partir dessa representação, faço em mim mesmo, não aquilo em que eu dependo da existência do objeto, que importa para dizer que ele é *belo* e para demonstrar que eu tenho gosto. Cada qual tem de admitir que aquele juízo sobre beleza, a que se mistura o mínimo interesse, é muito partidário e não é um puro juízo-de-gosto. É preciso não ter a mínima preocupação pela existência da coisa e, a esse respeito, ser inteiramente indiferente, para fazer papel de juiz em assuntos de gosto.

Não podemos, porém, esclarecer melhor essa proposição, que é de especial relevância, do que se opusermos à satisfação pura, desinteressada,[4] no juízo-de-gosto, aquela que está vinculada com interesse: sobretudo se, ao mesmo tempo, pudermos ter certeza de que não há mais espécies de interesse do que as que serão nomeadas agora.

§ 3. *A satisfação com o agradável*

Agradável *é aquilo que apraz aos sentidos na sensação.* Aqui se apresenta logo a ocasião de censurar uma confusão muito comum da dupla significação,

[2] A e B: censurar a vaidade dos grandes, em bom estilo *rousseauniano*.
[3] A: é.
[4] Um juízo sobre um objeto da satisfação pode ser inteiramente *desinteressado*, e no entanto muito *interessante*, isto é, não se funda sobre nenhum interesse, mas produz um interesse; assim são todos os juízos morais puros. Mas os juízos-de-gosto também não fundam em si nenhum interesse. Somente em sociedade se torna *interessante* ter gosto, e o fundamento disso será mostrado na continuação. (N. do A.)

que a palavra sensação pode ter, e de chamar a atenção para ela. Toda satisfação (diz-se ou pensa-se) é, ela mesma, sensação (um prazer). Portanto, tudo aquilo que apraz, justamente porque apraz, é agradável (e, segundo os diferentes graus ou mesmo proporções com outras sensações agradáveis, *gracioso, amável, deleitoso, regozijante,* e assim por diante). Mas se isso é concedido, impressões dos sentidos, que determinam a inclinação, ou proposições fundamentais da razão, que determinam a vontade, ou meras formas refletidas da intuição, que determinam o juízo, são, no que diz respeito ao efeito sobre o sentimento de prazer, inteiramente o mesmo. Pois este seria o agrado na sensação de seu estado, e como, afinal, toda elaboração de nossas faculdades tem de visar ao prático e tem de unificar-se neste como em sua meta, não se poderia presumir nelas nenhuma outra apreciação das coisas e de seu valor, senão a que consiste no contentamento que elas prometem. O modo como chegam a isso absolutamente não importa, no fim das contas; e como, nisto, somente a escolha dos meios pode fazer uma diferença, os homens poderiam acusar um ao outro de tolice ou falta de entendimento, mas nunca de baixeza e maldade: porque, de fato, todos eles, cada um segundo seu modo de ver as coisas, correm em direção a uma meta, que para todos é o contentamento.

Quando uma determinação do sentimento de prazer ou desprazer é denominada sensação, esta expressão significa algo inteiramente outro do que quando denomino sensação a representação de uma coisa (através dos sentidos, como uma receptividade pertencente à faculdade-de-conhecimento).[5] Pois neste último caso a representação é referida ao objeto, mas no primeiro exclusivamente ao sujeito, e não serve para nenhum conhecimento, nem sequer para aquele pelo qual o sujeito mesmo se *conhece*.

Entendemos porém, na explicação acima, pela palavra sensação, uma representação objetiva dos sentidos; e, para não correr sempre o perigo de ser mal interpretado, queremos denominar aquilo que tem de permanecer, todo o tempo, meramente subjetivo e absolutamente não pode constituir nenhuma representação de um objeto, com o nome, de resto corriqueiro, de sentimento. A cor verde dos prados pertence à sensação *objetiva*, como percepção de um objeto dos sentidos; o seu agrado, porém, à sensação *subjetiva*, pela qual nenhum objeto é representado: isto é, ao sentimento, pelo qual o objeto é considerado como objeto da satisfação (que não é nenhum conhecimento do mesmo).

Ora, que meu juízo sobre um objeto, pelo qual eu o declaro agradável, exprime um interesse por ele, já é claro a partir disto: que ele, por sensação, excita um desejo por tais objetos,[6] portanto a satisfação pressupõe, não o mero juízo sobre ele, mas a referência de sua existência a meu estado, na medida em que é afetado por um tal objeto. Por isso, do agradável, não se diz meramente que ele *apraz*, mas que ele *contenta*. Não é uma mera aprovação que eu lhe dedico, mas por ele é engendrada uma inclinação; e, àquilo que é agradável do modo mais vivo, a tal

[5] A: como receptividade pertencente ao conhecimento.
[6] AA: por tal objeto.

ponto não pertence nenhum juízo sobre a índole do objeto, que aqueles que sempre visam [7] apenas à fruição (pois esta é a palavra com que se designa a interioridade do contentamento) de bom grado se abstêm de todo julgamento.

§ 4. *A satisfação com o bom é vinculada com interesse*

Bom é aquilo que apraz por intermédio da razão, pelo mero conceito. Denominamos *bom para algo* (o útil) algo que apraz sòmente como meio; mas *bom em si* algo outro, que apraz por si mesmo. Em ambos está sempre contido o conceito de um fim, portanto a proporção da razão como querer (pelo menos possível), e conseqüentemente uma satisfação com a *existência* de um objeto ou de uma ação, isto é, um interesse qualquer.

Para achar algo bom, tenho sempre de saber que coisa o objeto deve ser, isto é, ter um conceito do mesmo. Para encontrar beleza nele, não preciso disso. Flores, desenhos livres, traços entrelaçados sem intenção, sob o nome de folhagem, nada significam, não dependem de nenhum conceito determinado, e no entanto aprazem. A satisfação com o belo tem de depender da reflexão sobre um objeto, que conduz a algum conceito (sem se determinar qual); e distingue-se com isso também do agradável, que repousa inteiramente sobre a sensação.

Por certo, o agradável parece em muitos casos ser o mesmo que o bom. Assim, dir-se-á comumente: todo contentamento (especialmente duradouro) é bom em si mesmo; o que significa mais ou menos dizer que ser duradouramente-agradável ou ser bom é o mesmo. Só que se pode logo notar que isto é meramente uma substituição defeituosa de palavras, pois os conceitos que se prendem propriamente a essas expressões não podem de modo nenhum ser trocados um pelo outro. O agradável, que, como tal, representa o objeto meramente em referência ao sentido, tem antes de ser trazido, pelo conceito de um fim, sob princípios da razão, para denominá-lo, como objeto da vontade, bom. Que isso, porém, seja então uma referência inteiramente outra à satisfação, se denomino aquilo que contenta, ao mesmo tempo, *bom*, vê-se a partir disto: que, quanto ao bom, a questão é sempre se ele é apenas mediatamente-bom ou imediatamente-bom (se útil ou bom em si); enquanto, no agradável, a questão não pode ser sobre isso, na medida em que a palavra significa toda vez algo que apraz imediatamente. (O mesmo se passa também com aquilo que denomino belo.)

Mesmo nas conversações mais comuns se distingue o agradável do bom. De um prato que realça o gosto com especiarias e outros ingredientes, diz-se sem hesitar que é agradável, e se confessa ao mesmo tempo que não é bom: porque, decerto, *compraz* imediatamente os sentidos, mas mediatamente, isto é, considerado pela razão, que prevê as conseqüências, despraz. Mesmo no julgamento da saúde pode-se ainda notar essa distinção. Ela é, para todo aquele que a possui, imediatamente agradável (pelo menos negativamente, isto é, como afastamento de

[7] A: que assim sempre visam.

todas as dores corporais). Mas, para dizer que ela é boa, é preciso ainda, pela razão, orientá-la a fins, ou seja, que ela é um estado que nos dá boa disposição para todas as nossas ocupações. A propósito da felicidade,[8] enfim, todos acreditam poder denominar a maior soma (tanto segundo o número quanto segundo a duração) dos agrados da vida um verdadeiro e, aliás, o supremo bem. Só que também contra isso se rebela a razão. Agrado é fruição. Mas também, se se trata somente desta, seria tolo ter escrúpulos quanto aos meios que a proporcionam a nós, quer fosse alcançada passivamente, pela generosidade da natureza, ou por atividade autônoma e por nossa própria atuação. Mas que a existência de um homem tenha em si[9] um valor, quando este vive meramente[10] (e por mais atarefado que ele seja nesse propósito) para *fruir*, e até mesmo se, ao fazê-lo, ele favorecesse da melhor maneira, como meio, a outros, que visam todos, igualmente, apenas à fruição, e isto porque, por simpatia, compartilhasse de todo contentamento: disso a razão nunca se deixará persuadir. Somente por aquilo que ele faz sem visar à fruição, em plena liberdade e independentemente daquilo que a natureza lhe poderia proporcionar, mesmo passivamente, ele dá à sua existência, como existência de uma pessoa, um valor absoluto; e a felicidade, com toda a plenitude de seu agrado, está longe de ser um bem incondicionado.[11]

Mas, sem levar em conta toda essa diferença entre o agradável e o bom, ambos no entanto concordam nisto: estão sempre vinculados com um interesse por seu objeto, não somente o agradável (§ 3) e o mediatamente bom (o útil), que apraz como meio para algum agrado, mas também o bom pura e simplesmente e para todo propósito, ou seja, o moral, que traz consigo o supremo interesse. Pois o bom é o objeto da vontade (isto é, de uma faculdade-de-desejar determinada pela razão). Mas querer algo e ter uma satisfação com a existência do mesmo, isto é, ter um interesse por ela, é idêntico.

§ 5. *Comparação dos três modos especificamente*

O agradável e o bom têm ambos uma referência à faculdade-de-desejar e nessa medida trazem consigo, aquele uma satisfação patologicamente condicionada (por estímulos, *stimulus*), este uma satisfação prática pura, que é determinada, não meramente pela representação do objeto, mas ao mesmo tempo pela vinculação representada do sujeito com a existência do mesmo. Não é meramente o objeto, mas também a existência do mesmo que apraz.[12] Por isso o juízo-de-gosto é meramente *contemplativo*, isto é, um juízo que, indiferente à existência de

[8] A: Mas da felicidade.
[9] Em si: falta em A.
[10] A: apenas meramente.
[11] Uma obrigação de fruir é um óbvio disparate. Portanto, o mesmo deve ser também uma pretensa obrigação a todas as ações que têm por meta meramente o fruir: e este pode ser imaginado (ou emoldurado) tão espiritualmente quanto se queira, mesmo que fosse uma fruição mística, a chamada fruição celeste. (N. do A.)
[12] Não é meramente o objeto, mas também a existência do mesmo que apraz: falta em A.

seu objeto, apenas mantém-juntos sua índole com o sentimento[13] de prazer e desprazer. Mas mesmo essa contemplação não é orientada para conceitos; pois o juízo-de-gosto não é um juízo-de-conhecimento (nem teórico nem prático)[14] e, por isso, tampouco é *fundado* em conceitos, ou mesmo *destinado* a eles.

O agradável, o belo, o bom, designam, pois, três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer, em referência ao qual distinguimos objetos ou modos-de-representação uns dos outros. Também as expressões adequadas a cada um deles, com as quais se designa a complacência *(Komplazenz)* neles, não são as mesmas. *Agradável* chama alguém àquilo que o contenta; *belo*, àquilo que meramente lhe apraz; *bom*, àquilo que é apreciado, *estimado*,[15] isto é, em que é posto por ele um valor objetivo. Agrado vale também para animais irracionais: beleza somente para homens, isto é, seres animais, e no entanto racionais, mas também não meramente como tais (isto é, como espíritos), mas ao mesmo tempo como animais; o bom, porém, para todo ser racional em geral. Proposição esta que somente na continuação pode obter sua completa legitimação e explicação. Pode-se dizer: que entre todas essas três espécies de satisfação, a do gosto em relação ao belo é, única e exclusivamente, uma satisfação desinteressada e *livre;* pois nenhum interesse, nem o dos sentidos, nem o da razão, obriga[16] à aprovação. Por isso, poder-se-ia dizer, sobre a satisfação: ela se refere, nos três casos nomeados, a *inclinação*, ou *favor*, ou *respeito*. Pois favor é a única satisfação livre. Um objeto da inclinação, e um objeto que é imposto[17] ao nosso desejo por uma lei da razão, não nos deixa nenhuma liberdade de fazer para nós mesmos, de algo, um objeto de prazer. Todo interesse pressupõe necessidade, ou a produz; e, como fundamento-de-determinação da aprovação, não deixa mais o juízo sobre o objeto ser livre.

No tocante ao interesse da inclinação, quanto ao agradável, todos dizem: a fome é o melhor cozinheiro, e as pessoas de apetite sadio gostam de tudo que seja simplesmente comestível; portanto, uma tal satisfação não demonstra nenhuma escolha segundo o gosto. Somente quando a necessidade está saciada, pode-se distinguir quem, entre muitos, tem gosto ou não. Do mesmo modo, há costumes (condutas) sem virtude, cortesia sem benevolência, decência sem honradez, e assim por diante. Pois onde fala a lei moral não há, objetivamente, mais[18] nenhuma livre escolha quanto àquilo que é para fazer; e mostrar gosto em sua conduta (ou no julgamento da de outros) é algo inteiramente outro do que exteriorizar seu modo-de-pensamento moral: pois este contém um mandamento e produz uma necessidade, enquanto o gosto ético somente joga com os objetos da satisfação, sem se fixar em nenhum.

[13] A: com sentimento.
[14] A: (teórico).
[15] Mas também não meramente como tais (isto é, como espíritos), mas ao mesmo tempo como animais: falta em A.
[16] A: pois um interesse, tanto o dos sentidos, quanto o da razão, obriga.
[17] A: da inclinação, e que é assim imposto.
[18] A: também não há mais.

Explicação do belo, inferida do primeiro momento

Gosto é a faculdade-de-julgamento de um objeto ou de um modo-de-representação, por uma satisfação, ou insatisfação, *sem nenhum interesse*. O objeto de uma tal satisfação chama-se *belo*.

Segundo Momento

Do juízo-de-gosto, ou seja, segundo sua quantidade

§ 6. *O belo é aquilo que, sem conceitos, é representado como objeto de uma satisfação universal*

Esta explicação do belo pode ser inferida da explicação anterior do mesmo, como um objeto de satisfação sem nenhum interesse. Pois aquilo, de que alguém tem consciência de que a satisfação quanto ao mesmo é, nele mesmo, sem nenhum interesse, ele não pode julgar de outro modo, a não ser que tem de conter um fundamento de satisfação para todos. Pois, como não se funda sobre alguma inclinação do sujeito (nem sobre algum outro interesse refletido), e como[19] aquele que julga se sente, quanto à satisfação que dedica ao objeto, plenamente *livre*: então não pode encontrar como fundamentos da satisfação condições privadas, às quais se prende somente seu sujeito, e tem de considerá-la, por isso, como fundada sobre aquilo que ele pode pressupor também em todo outro; conseqüentemente, tem de acreditar ter fundamento para presumir em todos uma satisfação semelhante. Falará, por isso, do belo como se beleza fosse uma índole do objeto e o juízo fosse lógico (constituindo[20] por conceitos do objeto um conhecimento do mesmo), embora ele seja somente estético e contenha meramente uma referência da representação do objeto ao sujeito: isso porque, de fato, tem com o lógico a semelhança, de que se pode pressupor nele sua validade para todos. Mas de conceitos essa universalidade também não pode provir. Pois de conceitos não há nenhuma passagem ao sentimento de prazer ou desprazer (exceto nas leis práticas puras, que porém trazem consigo um interesse, tal como não está vinculado com o juízo-de-gosto puro). Conseqüentemente, tem de prender-se ao juízo-de-gosto, com a consciência da separação nele de todo interesse, uma pretensão à validade para todos, sem universalidade colocada em objetos, isto é, deve estar vinculada com ele uma pretensão à universalidade subjetiva.

§ 7. *Comparação do belo com o agradável e o bom através da característica acima*

Quanto ao *agradável*, cada qual admite que: seu juízo, que ele funda sobre um sentimento privado e pelo qual ele diz, de seu objeto, que este lhe agrada,

[19] Como: falta em A.
[20] A: constituem; B: constitui.

restringe-se, também, meramente a sua pessoa. Por isso aceita de bom grado que, se ele diz: o vinho das ilhas Canárias é agradável, um outro lhe corrija a expressão e lhe recorde que ele deve dizer: é agradável *para mim;* e assim não somente no gosto da língua, do palato e da garganta, mas também naquilo que pode ser agradável aos olhos e ouvidos de cada um. Para um a cor violeta é suave e amável, para outros morta e extinta. Um gosta do som dos instrumentos de sopro, o outro do dos instrumentos de cordas. Discutir sobre isso, com a intenção de reputar como incorreto o juízo de outros, que é diferente do nosso, como se fosse logicamente oposto a este, seria tolice; quanto[21] ao agradável, vale pois[22] a proposição fundamental: *cada qual tem seu próprio*[23] *gosto* (dos sentidos).

Com o belo, o caso é inteiramente outro. Seria (exatamente ao inverso) ridículo se alguém, que imaginasse algo sobre seu gosto, pensasse legitimar-se com isto: esse objeto (o edifício que vemos, a roupa que aquele veste, o concerto que ouvimos, o poema que é apresentado para julgamento) é belo *para mim.* Pois não deve denominá-lo *belo,* se apraz meramente a ele. Atrativo e agrado, muita coisa pode ter para ele, com isso ninguém se preocupa; mas se ele dá algo por belo, presume em todos essa mesma satisfação: julga, não meramente para si, mas para todos, e fala então da beleza como se fosse uma propriedade das coisas. Diz, por isso, a *coisa* é bela; e não conta com a concordância de outros[24] em seu juízo da satisfação, porque eventualmente os houvesse encontrado muitas vezes em concordância com o seu, mas a *exige* deles. Censura-os, se julgam de outro modo, e nega-lhes o gosto, do qual, no entanto, exige que eles o tenham; e nessa medida não se pode dizer: cada qual tem seu gosto particular. Isso equivaleria a dizer: não há nenhum gosto, isto é, nenhum juízo estético que pudesse ter pretensão legítima ao assentimento de todos.

Mesmo assim, também quanto ao agradável ocorre que no julgamento deste se possa encontrar unanimidade entre homens, a propósito da qual, de fato, se nega a alguns o gosto e se concede a outros, e aliás não na significação de sentido orgânico, mas como faculdade-de-julgamento quanto ao agradável em geral. Assim, diz-se de alguém que sabe entreter seus convidados com agrados (da fruição por todos os sentidos), de tal modo que apraz a todos eles: ele tem gosto. Mas aqui a universalidade é tomada apenas comparativamente; há somente regras *gerais* (como as empíricas todas o são),[25] não *universais,* e são estas últimas que o juízo-de-gosto sobre o belo toma a seu cargo ou a elas tem pretensão. É um juízo em referência à sociabilidade, na medida em que esta repousa sobre regras empíricas. Quanto ao bom, por certo, os juízos também têm, com razão, pretensão à validade para todos; só que o bom é representado apenas *por um conceito* como objeto de uma satisfação universal, o que não é o caso nem no agradável nem no belo.

[21] A: tolice e quanto.
[22] Pois: falta em A.
[23] A: particular.
[24] A: com outra concordância.
[25] (como todas as empíricas o são): falta em A.

§ 8. *A universalidade da satisfação, em um juízo-de-gosto, é representada apenas como subjetiva*

Essa determinação particular da universalidade de um juízo estético, que se pode encontrar em um juízo-de-gosto, é algo digno de nota, decerto não para o lógico, mas sim para o filósofo transcendental, e requer seu não pequeno esforço para descobrir a origem da mesma, mas, em compensação, revela uma propriedade de nossa faculdade-de-conhecimento que, sem esse desmembramento, teria permanecido desconhecida.

Primeiramente, é preciso convencer-se plenamente disto: que, pelo juízo-de-gosto (sobre o belo), se atribui a *todos* a satisfação com um objeto, sem no entanto fundar-se sobre um conceito (pois nesse caso ele seria o bom); e que essa pretensão à universalidade pertence tão essencialmente a um juízo pelo qual declaramos algo como *belo*, que, sem pensá-la nele, ninguém chegaria aos pensamentos de usar essa expressão, e tudo o que apraz sem conceito seria contado como agradável, em referência ao qual se deixa que cada um siga sua cabeça e ninguém presume no outro concordância com seu juízo-de-gosto, o que, no entanto, no juízo-de-gosto sobre beleza ocorre toda vez. Posso denominar o primeiro o gosto-de-sentidos, o segundo o gosto-de-reflexão; na medida em que o primeiro emite meramente juízos privados, mas o segundo juízos que se pretendem comumente válidos (públicos), mas, de ambos os lados, juízos estéticos (não práticos), sobre um objeto, meramente[26] quanto à proporção de sua representação ao sentimento de prazer e desprazer. Ora, é surpreendente, no entanto, que, enquanto sobre o gosto-de-sentidos, não somente a experiência mostra que seu juízo (de prazer ou desprazer com relação a algo) não vale universalmente, mas também todos aceitam por si mesmos nem sequer atribuir essa concordância a outros (se bem que, efetivamente, se encontre com freqüência uma unidade muito ampla também nesses juízos), o gosto-de-reflexão, que no entanto, e mesmo com bastante freqüência, é rejeitado em sua pretensão à validade universal de seu juízo sobre o belo) para todos, como ensina a experiência, possa mesmo assim achar possível (o que também efetivamente faz) representar juízos que poderiam exigir universalmente essa concordância e de fato a presuma em todos para cada um de seus juízos-de-gosto, sem que aqueles que julgam entrem em conflito quanto à possibilidade de uma tal pretensão, mas somente em casos particulares, quanto à aplicação correta dessa faculdade, não possam unificar-se.

E aqui é de se notar, antes de tudo, que uma universalidade que não repousa sobre conceitos do objeto (ainda que apenas empíricos) não é, de modo nenhum, lógica, mas estética, isto é, não contém uma quantidade objetiva do juízo, mas apenas uma subjetiva, para a qual emprego também a expressão *validade comum*, que designa[27] a validade, não da referência de uma representação à faculdade-de-conhecimento, mas sim ao sentimento de prazer e desprazer para todo sujeito.

[26] Meramente: falta em A.
[27] Designa: falta em A.

(Mas também se pode usar a mesma expressão para a quantidade lógica do juízo, se simplesmente se acrescenta validade universal *objetiva*, para distingui-la da meramente subjetiva, que toda vez é estética.)

Ora, o juízo *universalmente válido objetivamente* é também sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito dado, vale também para todo aquele que se representa um objeto por esse conceito. Mas de uma *validade universal subjetiva*, isto é, da estética, que não repousa sobre nenhum conceito, não se pode inferir a lógica; porque aquela espécie de juízos absolutamente não visa ao objeto. Mas, justamente por isso, também a universalidade estética que é atribuída a um juízo tem de ser de espécie particular, porque o predicado da beleza não se liga com o conceito do objeto,[28] em sua esfera lógica[29] inteira, e no entanto ele mesmo se estende sobre a esfera inteira *daqueles que julgam*.

Quanto à quantidade lógica, todos os juízos-de-gosto são juízos singulares. Pois, porque tenho de manter o objeto imediatamente em face de meu sentimento de prazer e desprazer, e no entanto não por conceitos, aqueles não podem ter a quantidade de juízos comumente válidos objetivamente;[30] embora, quando a representação singular do objeto do juízo-de-gosto, segundo as condições que determinam este último, é convertida, por comparação, em um conceito, possa resultar disso um juízo logicamente universal; por exemplo, a rosa, que vejo, eu a declaro por um juízo-de-gosto como bela. Em contrapartida, o juízo que surge por comparação de vários singulares: as rosas em geral são belas, é enunciado doravante não meramente como juízo estético, mas como um juízo lógico fundado sobre um estético. Ora, o juízo: a rosa é (no olfato)[31] agradável é por certo também um juízo estético e singular, mas não um juízo-de-gosto, e sim um juízo-de-sentidos. Distingue-se, com efeito, do primeiro, nisto: que o juízo-de-gosto traz consigo uma *quantidade estética* da universalidade, isto é, a validade para todos, que no juízo sobre o agradável não pode ser encontrada. Somente os juízos sobre o bom, embora determinem também a satisfação com um objeto, têm universalidade lógica e não meramente estética; pois valem do objeto, como conhecimento do mesmo, e por isso para todos.

Se se julgam objetos meramente segundo conceitos, toda representação da beleza está perdida. Assim, também não pode haver nenhuma regra, segundo a qual alguém deva ser obrigado a reconhecer algo como belo. Se um vestido, uma casa, uma flor, são belos: para isso ninguém se deixa impingir[32] seu juízo por fundamentos ou princípios. Quer submeter o objeto a seus próprios olhos exatamente como se sua satisfação dependesse da sensação; e, no entanto, se então denomina belo o objeto, acredita ter para si uma voz universal e tem a pretensão à adesão

[28] A: porque ela não liga o predicado da beleza.
[29] Lógica: falta em A.
[30] A e B: ele não pode ter a quantidade de um juízo comumente válido universalmente.
[31] B: no uso; AA: no olfato (correção de Erdmann).
[32] A: *abschwatzen* (no sentido de: ser persuadido a desistir); B: *beschwatzen* (seduzir); C: *aufschwatzen* (impingir). O radical *schwatzen* (tagarelar) é conservado em todas.

de todos, enquanto toda sensação privada só decidiria para aquele que considera[33] e sua satisfação.

E aqui é de ver que no juízo-de-gosto nada é postulado, senão uma tal *voz universal*, quanto à satisfação sem mediação dos conceitos; portanto, a *possibilidade* de um juízo estético, que ao mesmo tempo possa ser considerado como válido para todos. O juízo-de-gosto, ele mesmo, não *postula* a concordância de todos (pois isso somente um juízo logicamente universal, porque pode apresentar fundamentos, pode fazer); ele apenas atribui a todos essa concordância, como um caso da regra, quanto ao qual espera confirmação,[34] não de conceitos, mas da adesão de outros. A voz universal é, pois, somente uma Idéia (sobre o que esta repouse, ainda não se investiga aqui). Que quem acredita emitir um juízo-de-gosto julgue de fato em conformidade com essa Idéia, pode ser incerto; mas que, contudo, o refira a ela, portanto, que seja um juízo-de-gosto, ele anuncia pela expressão de beleza. Por si mesmo, porém, pela mera consciência de ter separado tudo aquilo que pertence ao agradável e ao bom da satisfação que ainda lhe resta, ele pode certificar-se disso; e isso é tudo, em relação ao qual ele se promete o assentimento de todos: uma pretensão à qual, sob essas condições, ele também estaria legitimado, se simplesmente não pecasse com freqüência contra elas e, por isso, emitisse um juízo-de-gosto errôneo.[35]

§ 9. *Investigação da questão: se no juízo-de-gosto o sentimento de prazer precede o julgamento do objeto, ou este precede aquele*

A solução desse problema é a chave da crítica do gosto, e por isso digna de toda atenção.

Se o prazer face ao objeto dado tivesse precedência, e no juízo-de-gosto somente sua comunicabilidade universal fosse reconhecida à representação do objeto, tal procedimento ficaria em contradição consigo mesmo. Pois um prazer como esse não seria outro do que o agrado na sensação dos sentidos, e por isso, conforme sua natureza, só poderia ter validade privada porque dependeria imediatamente da representação pela qual o objeto *é dado*.

Portanto, é a suscetibilidade do estado-da-mente na representação dada a ser comunicado universalmente que, como condição subjetiva do juízo-de-gosto, deve estar no fundamento desse juízo, e ter como conseqüência o prazer face ao objeto. Mas nada pode ser comunicado universalmente que não seja conhecimento e representação na medida em que pertence ao conhecimento. Pois somente nessa medida esta última é objetiva, e somente através disso tem um ponto-de-referência universal, com o qual o poder-de-representação de todos é obrigado a concordar. Ora, se o fundamento-de-determinação do juízo sobre essa comunicabilidade universal da representação for pensado apenas subjetivamente, ou seja, sem um conceito do objeto, ele não pode ser outro do que o estado-da-mente que

[33] A e B: etc.
[34] A e B: a confirmação.
[35] A: mas com freqüência peca contra elas e por isso emite um juízo de gosto errôneo.

é alcançado na proporção dos poderes-de-representação entre si, na medida em que estes referem uma representação dada a *conhecimento em geral.*

Os poderes-de-conhecimento que são postos em jogo por essa representação estão nesse caso em um livre jogo, pois nenhum conceito determinado os restringe a uma regra particular de conhecimento. Portanto, o estado-da-mente nessa representação tem de ser o de um sentimento do livre jogo dos poderes-de-representação em uma dada representação, para um conhecimento em geral. Ora, pertencem a uma representação, pela qual um objeto é dado, para que em geral haja a partir disso conhecimento, *imaginação* para a composição do diverso da intuição e *entendimento* para a unidade do conceito que unifica as representações. Esse[36] estado de um *livre jogo* das faculdades-de-conhecimento quando de uma representação, pela qual é dado um objeto, tem de poder ser universalmente comunicado: porque conhecimento como determinação do objeto com o qual devem concordar representações dadas (em qualquer sujeito que seja) é o único modo-de-representação que vale para todos.

A comunicabilidade universal subjetiva do modo-de-representação em um juízo-de-gosto, uma vez que deve ocorrer sem pressupor um conceito determinado, não pode ser outra coisa que o estado-da-mente no livre jogo da imaginação e do entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um *conhecimento em geral*), na medida em que temos consciência de que esta proporção subjetiva apropriada para o conhecimento em geral tem de valer igualmente para todos e, conseqüentemente, ser universalmente comunicável, tanto quanto o é cada conhecimento determinado, que sempre repousa sobre essa proporção como condição subjetiva.

Esse julgamento meramente subjetivo (estético) do objeto, ou da representação pela qual ele é dado, precede o prazer relativo a ele, e é o fundamento desse prazer face à harmonia das faculdades-de-conhecimento; mas é somente sobre aquela universalidade das condições subjetivas do julgamento do objeto que se funda essa validade subjetiva universal da satisfação que vinculamos com a representação do objeto que denominamos belo.

Que poder comunicar seu estado-da-mente, mesmo que seja apenas quanto às faculdades-de-conhecimento, traz consigo um prazer, poder-se-ia facilmente mostrar a partir da tendência natural do homem à sociabilidade (empírica e psicologicamente). Mas isto não basta para nosso propósito. O prazer que sentimos, nós o presumimos em todos os outros, no juízo-de-gosto, como necessário, como se ele devesse ser considerado uma índole do objeto, que nele é determinada segundo conceitos, quando denominamos algo belo; e no entanto beleza sem referência ao sentimento do sujeito não é nada em si. Mas temos de reservar a discussão dessa questão até que tenha sido respondida esta: Se e como são possíveis juízos estéticos *a priori.*

Agora ocupamo-nos ainda com a questão menor: De que maneira tomamos consciência de uma concordância recíproca subjetiva dos poderes-de-conhecimento entre si[37] no juízo-de-gosto, se esteticamente pelo mero sentido inter-

[36] A: as representações, e esse.
[37] Entre si: falta em A.

no e sensação, ou intelectualmente pela consciência de nossa atividade intencional, com que os pomos em jogo.

Se a representação dada, que ocasiona o juízo-de-gosto, fosse um conceito que unificasse entendimento e imaginação no julgamento de um objeto para um conhecimento do objeto, então a consciência dessa proporção seria intelectual (como no esquematismo objetivo do Juízo, de que trata a *Crítica*). Mas então o juízo também não seria emitido em referência a prazer ou desprazer e, por conseguinte, não seria um juízo-de-gosto. Ora, o juízo-de-gosto determina entretanto, independentemente de conceitos, o objeto quanto à satisfação e ao predicado da beleza. Portanto, essa unidade subjetiva da proporção só pode dar-se a conhecer por sensação. A vivificação de ambas as faculdades (a imaginação e o entendimento),[38] para uma atividade indeterminada[39] porém unânime, mediante a ocasião de uma representação dada, ou seja, aquela que pertence a um conhecimento em geral, é a sensação cuja comunicabilidade universal o juízo-de-gosto postula. Uma proporção objetiva só pode, decerto, ser pensada, mas na medida em que,[40] segundo suas condições, é subjetiva, ela é sentida no efeito sobre a mente; e quando de uma proporção que não põe em seu fundamento nenhum conceito (como a dos poderes-de-representação para uma faculdade-de-conhecimento em geral), também não é possível nenhuma outra consciência dela do que por sensação do efeito que consiste no jogo facilitado de ambos os poderes-da-mente (a imaginação e o entendimento) vivificados pela concordância recíproca. Uma representação que como singular e sem comparação com outras tem entretanto uma concordância com as condições da universalidade, que constitui a operação do entendimento em geral, traz as faculdades-de-conhecimento àquela disposição proporcionada que requeremos para todo conhecimento e, por isso, também[41] para todo aquele que é determinado a julgar pelo entendimento e os sentidos coligados (para todo homem).

Explicação do belo, inferida do segundo momento

Belo é aquilo que, sem conceito, apraz universalmente.

Terceiro Momento

Dos juízos-de-gosto, segundo a relação dos fins, que neles são tomados em consideração

§ 10. *Da finalidade em geral*

Se se quer explicar o que seja um fim segundo suas determinações transcendentais (sem pressupor algo de empírico, tal como é o sentimento de prazer):

[38] (a imaginação e o entendimento): falta em A.
[39] C: determinada (correção de Vorländer).
[40] A: mas se.
[41] A: também como.

então é fim o objeto de um conceito, na medida em que este é considerado como a causa daquele (o fundamento real de sua possibilidade); e a causalidade de um *conceito* quanto a seu *objeto* é a finalidade *(forma finalis)*. Onde, pois, não é, eventualmente, o mero conhecimento de um objeto, mas sim o próprio objeto (a forma ou existência do mesmo) que, como efeito, é pensado como possível somente por um conceito deste último, pensa-se um fim. A representação do efeito é aqui o fundamento-de-determinação de sua causa, e precede esta última. A consciência da causalidade de uma representação em intenção ao estado do sujeito, para *conservá-lo* nele, pode aqui designar universalmente aquilo que se denomina prazer; em contrapartida, desprazer é aquela representação que contém o fundamento de determinar o estado das representações a seu próprio contrário (detê-las ou eliminá-las). [42]

A faculdade-de-desejar, na medida em que é determinável somente por conceitos, isto é, a agir em conformidade com a representação de um fim, seria a vontade. Final, chama-se um objeto, ou estado-da-mente, ou também uma ação, mesmo quando sua possibilidade não pressupõe necessariamente a representação de um fim, meramente porque sua possibilidade só pode ser explicada e concebida por nós ao admitirmos para seu fundamento uma causalidade segundo fins, isto é, uma vontade, que segundo a representação de uma certa regra os tivesse ordenado assim. A finalidade pode, pois, ser sem fim, na medida em que não pomos as causas [43] em uma vontade, mas, no entanto, só podemos tornar concebível para nós a explicação de sua possibilidade derivando-a de uma vontade. Ora, aquilo que observamos, nem sempre temos necessidade de compreender por razão (segundo sua possibilidade). Portanto, podemos pelo menos observar uma finalidade segundo a forma, mesmo sem que lhe ponhamos no fundamento um fim (como matéria do *nexus finalis)*, e notá-la em objetos, se bem que somente por reflexão.

§ 11. *O juízo-de-gosto não tem por fundamento nada além da forma da finalidade de um objeto (ou do modo-de-representação do mesmo)*

Todo fim, se é considerado como fundamento da satisfação, traz sempre consigo um interesse, como fundamento-de-determinação do juízo sobre o objeto do prazer. Portanto, não pode estar no fundamento do juízo-de-gosto nenhum fim subjetivo. Mas também nenhuma representação de um fim objetivo, isto é, da possibilidade do próprio objeto segundo princípios da vinculação final, portanto nenhum conceito do bom, pode determinar o juízo-de-gosto; porque é um juízo estético e não um juízo-de-conhecimento, que, portanto, não diz respeito a nenhum *conceito* da índole e da possibilidade interna ou externa do objeto, por esta ou aquela causa, mas meramente à proporção dos poderes-de-representação entre si, na medida em que são determinados por uma representação.

[42] (detê-las ou eliminá-las): falta em A.
[43] A: a causa.

Ora, essa proporção na determinação de um objeto, como um objeto belo, está vinculada com o sentimento de um prazer, que, pelo juízo-de-gosto, é ao mesmo tempo declarado como válido para todos; conseqüentemente, nem um agrado acompanhando a representação, nem a representação da [44] perfeição do objeto e do conceito do bom, podem conter o fundamento-de-determinação. Portanto, nada outro do que a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem nenhum fim (nem objetivo nem subjetivo), conseqüentemente a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é *dado*, na medida em que temos consciência dela, pode constituir a satisfação que, sem conceito, julgamos como universalmente comunicável, portanto o fundamento-de-determinação do juízo-de-gosto.

§ 12. *O juízo-de-gosto repousa sobre fundamentos* a priori

Estabelecer *a priori* a ligação do sentimento de um prazer ou desprazer, como um efeito, com qualquer representação (sensação ou conceito) como sua causa é pura e simplesmente impossível; pois isso seria uma relação causal [45] que (entre objetos da experiência) só pode ser conhecida, cada vez, *a posteriori* e por intermédio da própria experiência. Decerto, na *Crítica da Razão Prática*, efetivamente derivamos *a priori* o sentimento do respeito (como uma modificação particular e própria desse sentimento, que não corresponde bem, nem ao prazer nem ao desprazer que obtemos de objetos empíricos) de conceitos éticos universais. Mas ali podíamos também transpor os limites da experiência e invocar uma causalidade que repousa sobre uma índole supra-sensível do sujeito, a saber, a da liberdade. Só que mesmo lá não derivávamos propriamente esse *sentimento* da Idéia do ético como causa, mas meramente a determinação da vontade era derivada dela. O estado-da-mente, porém, de uma vontade determinada por algo qualquer, já é em si um sentimento de prazer, e idêntico a ele, portanto não se segue dele como efeito: o que só teria de ser admitido se o conceito do ético como de um bem precedesse a determinação da vontade pela lei; pois nesse caso o prazer que estivesse vinculado com o conceito em vão seria derivado deste como de um mero conhecimento.

Ora, algo semelhante se passa com o prazer no juízo estético: só que aqui ele é meramente contemplativo, e sem causar um interesse pelo objeto, enquanto no juízo moral [46] é prático. A consciência da finalidade meramente formal no jogo dos poderes-de-conhecimento do sujeito, quando de uma representação pela qual é dado um objeto, é o prazer mesmo, por que contém um fundamento-de-determinação da atividade do sujeito quanto à vivificação dos poderes-de-conhecimento do mesmo, portanto uma causalidade interna (que é final) quanto ao conhecimento em geral, mas sem ser limitada a um conhecimento determinado, portanto uma mera forma da finalidade subjetiva de uma representação em um

[44] A: nem a da.
[45] A: relação causal particular.
[46] A: mas no moral é prático.

juízo estético. Esse prazer também não é, de maneira nenhuma, prático, nem como o que provém do fundamento patológico do agrado, nem como o que provém do fundamento intelectual do bem representado. Tem, no entanto, causalidade em si, a saber, para *conservar* o estado da própria representação e a ocupação dos poderes-de-conhecimento, sem outro propósito. *Demoramo-nos* na contemplação do belo porque essa contemplação fortalece e reproduz a si mesmo: o que é análogo (mas não idêntico) àquela demora em que um atrativo na representação do objeto desperta repetidamente a atenção e na qual a mente é passiva.

§ 13. *O juízo-de-gosto puro é independente de atrativo e emoção*

Todo interesse corrompe o juízo-de-gosto e lhe tira sua imparcialidade, sobretudo quando não faz preceder, como o interesse da razão, a finalidade ao sentimento do prazer, mas funda-a sobre este; e é isto que ocorre toda vez no juízo estético sobre algo, na medida em que este contenta ou dói. Por isso juízos, que são assim afetados, ou não podem ter nenhuma pretensão à satisfação universalmente válida, ou podem tê-la tanto menos quanto mais se encontrem sensações da espécie mencionada entre os fundamentos-de-determinação do gosto. O gosto é sempre ainda bárbaro quando precisa da mistura de atrativos e emoções para a satisfação, e chega mesmo a fazer destas o critério de sua aprovação.

Entretanto, atrativos, muitas vezes, não só são lançados à conta da beleza (que, no entanto, propriamente deveria dizer respeito apenas à forma), como contribuição à satisfação estética universal, mas chegam a ser dados, em si mesmos,[47] como belezas, portanto a matéria da satisfação como sua forma: um mal-entendido que, como tantos outros, que têm sempre algo de verdadeiro por fundamento, pode ser eliminado pela cuidadosa determinação desses conceitos.

Um juízo-de-gosto, sobre o qual atrativo e emoção não têm nenhuma influência (se bem que se deixem vincular com a satisfação face ao belo) e que portanto tem meramente a finalidade da forma como fundamento-de-determinação, é um *juízo-de-gosto puro*.

§ 14. *Elucidação através de exemplos*

Juízos estéticos podem, tanto quanto os teóricos (lógicos), ser divididos em empíricos e puros. Os primeiros são os que enunciam agrado ou desagrado, os segundos os que enunciam beleza de um objeto, ou de um modo-de-representação do mesmo; aqueles são juízos-de-sentidos (juízos estéticos materiais), estes (como formais)[48] são os únicos juízos-de-gosto propriamente ditos.

Um juízo-de-gosto, portanto, é puro somente na medida em que não se mistura nenhuma satisfação meramente empírica a seu fundamento-de-determinação.

[47] A: por si mesmos.
[48] (como formais): falta em A.

Isto, porém, ocorre toda vez que atrativo ou emoção tomam parte no juízo pelo qual algo deve ser declarado como belo.

Ora, apresentam-se, outra vez, várias objeções, que acabam por fazer aparecer o atrativo, não apenas como ingrediente necessário da beleza, mas até mesmo como suficiente por si só para ser denominado belo. Uma mera cor, por exemplo, o verde de um gramado, um mero som (à diferença do barulho e do ruído), como, digamos, o de um violino, são declarados pela maioria como belos em si, embora ambos pareçam ter por fundamento apenas a matéria das representações, ou seja, meramente sensação, e por isso só merecessem ser denominados agradáveis. Só que se notará, ao mesmo tempo, que as sensações de cor, assim como de som, somente mantêm o direito de valer [49] como belas na medida em que ambas são *puras;* o que é uma determinação que já diz respeito à forma, e também o único dessas representações que se deixa comunicar universalmente com certeza: porque a qualidade das sensações mesmas não pode ser admitida em todos os sujeitos como concordante, e dificilmente se pode admitir que o agrado de uma cor, com prioridade sobre outra, ou do som de um instrumento musical sobre o de um outro, seja julgado por todos de igual modo. [50]

Se se admite, com *Euler,* [51] que as cores são pulsações *(pulsus)* do éter seguindo-se uma à outra em tempos iguais, assim como os sons o são do ar, abalado no barulho, e, o que é mais importante, que a mente percebe, não meramente, pelo sentido, o efeito disso sobre a vivificação do órgão, mas também, pela reflexão, o jogo regular das impressões (portanto a forma na vinculação de representações diferentes) — (do que nada duvido); [52] então cor e som não seriam meras sensações, mas já determinação formal da unidade de um diverso das mesmas, e então, também por si, poderiam ser contados como belezas.

Mas o puro de um modo-de-sensação simples significa: que sua uniformidade não é transtornada e interrompida por nenhuma sensação alheia, e pertence meramente à forma; porque, com isso, se pode fazer abstração da qualidade daquele modo-de-sensação (se, e que cor, ou se, e que som, ele representa). Por isso todas as cores simples, na medida em que são puras, são tidas por belas; as mistas não têm esse privilégio: justamente porque, como não são simples, não se tem nenhum critério para julgar se se deve denominá-las puras ou impuras.

Mas, no tocante à beleza atribuída ao objeto em virtude de sua forma, na medida em que ela, como se pensa, poderia [53] ser aumentada por atrativo, isso é um erro comum e muito prejudicial para o gosto genuíno, íntegro e sólido; embora, certamente, ao lado da beleza, ainda se possam acrescentar atrativos, para interessar a mente pela representação do objeto, ainda além da satisfação seca, e assim servir de recomendação ao gosto e a sua cultura, sobretudo que ele ainda

[49] A: ser tidas.
[50] C: de tal modo.
[51] Euler — Filósofo e matemático alemão do século XVIII (1707-1783). (N. do T.).
[52] A e B: do que muito duvido (*gar sehr*, mudado para *gar nicht* em C); AA: do que nada duvido (versão preferida por Windelband, contestada por Schöndörffer e Aster).
[53] A: possa.

é tosco e não exercitado. Mas efetivamente fazem dano ao juízo-de-gosto, se chamam a atenção sobre si como fundamentos-de-julgamento da beleza. Pois estão tão longe de contribuir para ela que, antes, têm de ser acolhidos com precaução, como forasteiros, somente na medida em que não transtornam aquela forma bela, quando o gosto é ainda fraco e não exercitado.

Na pintura, escultura, e mesmo em todas as artes figurativas, na arquitetura, jardinagem, na medida em que são belas artes, é o *desenho* o essencial, no qual não é o que contenta na sensação, mas meramente o que apraz por sua forma, que constitui o fundamento de toda disposição para o gosto. As cores que iluminam o traçado pertencem ao *atrativo;* decerto podem vivificar [54] o objeto em si para a sensação, mas não torná-lo digno de contemplação *(Anschauungswürdig)* e belo: são, antes, o mais das vezes, muito restringidas por aquilo que a bela forma requer e, mesmo onde o atrativo é tolerado, somente pela bela forma [55] são enobrecidas.

Toda forma dos objetos dos sentidos (tanto dos externos quanto, mediatamente, também do interno) é, ou *figura,* ou *jogo;* neste último caso, seja jogo das figuras (no espaço, a mímica e a dança); ou mero jogo [56] das sensações (no tempo). O *atrativo* das cores, ou de sons agradáveis do instrumento, pode acrescentar-se, mas o *desenho,* no primeiro caso, e a composição, neste último, constituem o objeto próprio do juízo-de-gosto puro; e se a pureza das cores, assim como dos sons, ou mesmo sua diversidade e seu contraste, parecem contribuir para a beleza, isso não quer dizer que, porque são agradáveis por si, eles forneçam como que um adendo homogêneo à satisfação com a forma, mais simplesmente porque tornam intuível esta última de modo mais preciso, mais determinado e mais completo e, além disso, com seu atrativo, vivificam a representação, ao despertarem e conservarem a atenção pelo objeto mesmo. [57]

Mesmo aquilo que se denomina *ornamentos (parerga),* [58] isto é, aquilo que não faz parte da representação inteira do objeto, como elemento constitutivo, interiormente, mas apenas exteriormente, como adição, e aumente a satisfação do gosto, faz isto, no entanto, também somente por sua forma: como molduras dos quadros, ou [59] roupagens em estátuas, ou arcadas em torno de edifícios suntuosos. Se, porém, o ornamento não consiste, ele mesmo, na bela forma, ele é colocado, como o caixilho dourado, meramente para, por seu atrativo, recomendar o quadro à aprovação; chama-se então *enfeite,* e faz dano à beleza genuína.

Emoção, uma sensação em que o agrado só é causado por meio de uma momentânea obstrução e subseqüente efusão mais forte da força vital, não pertence de modo nenhum à beleza. Sublimidade (com a qual está vinculado o senti-

[54] *Belebt machen;* A: *belebt* [. . .] *machen* (tornar querido).
[55] C: por esta.
[56] A: ou jogo.
[57] A: por seu atrativo, despertam e aumentam a atenção pelo objeto mesmo.
[58] *(parerga):* falta em A.
[59] Molduras dos quadros, ou: falta em A.

mento da emoção)[60] requer, porém, outro critério de julgamento do que aquele que o gosto toma por fundamento; e assim um juízo-de-gosto puro não tem nem atrativo nem emoção, em suma nenhuma sensação, como matéria do juízo estético, por fundamento-de-determinação.

§ 15. *O juízo-de-gosto é inteiramente independente do conceito de perfeição*

A finalidade *objetiva* só pode ser conhecida por intermédio da referência do diverso a um fim determinado, portanto somente por um conceito. Somente a partir disto já fica claro: que o belo, cujo julgamento tem por fundamento uma finalidade meramente formal, isto é, uma finalidade sem fim, é inteiramente independente a representação do bem, porque este último presupõe uma finalidade objetiva, isto é, a referência do objeto a um fim determinado.

A finalidade objetiva é ou externa, isto é, a *utilidade*, ou interna, isto é, a *perfeição* do objeto. Que a satisfação com um objeto, em virtude da qual nós o denominamos belo, não pode repousar sobre a representação de sua utilidade, é suficientemente visível a partir dos dois capítulos precedentes; porque nesse caso não seria uma satisfação imediata com o objeto, e esta última é a condição essencial do juízo sobre beleza. Mas uma finalidade interna objetiva, isto é, perfeição, já se aproxima mais do predicado da beleza, e por isso foi tida, mesmo por filósofos de renome, ainda que com o acréscimo: *se ela é pensada confusamente*, como o mesmo que a beleza. É da máxima importância decidir em uma crítica do gosto se também a beleza se deixa efetivamente resolver no conceito da perfeição.

Para julgar a finalidade objetiva, precisamos toda vez do conceito de um fim, e (se aquela finalidade não deve ser externa [utilidade] mas interna) do conceito de um fim interno, que contenha o fundamento da possibilidade interna do objeto. E, assim como fim em geral é aquilo cujo *conceito* pode ser considerado como o fundamento da possibilidade do próprio objeto; assim, para representar-se uma finalidade objetiva em uma coisa, terá precedência o conceito desta, *de que coisa ela deve ser;* e a concordância do diverso na mesma com esse conceito (o qual dá a regra de sua vinculação nela) é a *perfeição qualitativa* de uma coisa. Desta é inteiramente diferente a *quantitativa*,[61] como a completude de cada coisa em sua espécie, e mero conceito-de-grandeza (da totalidade), no qual *o que a coisa deve ser* é pensado já de antemão como determinado e só se pergunta se *tudo* o que é requerido para isso está nela. O formal na representação de uma coisa, isto é, a concordância do diverso em um (sem se determinar o que este deva ser), não dá a conhecer, por si, absolutamente nenhuma finalidade objetiva; porque, como dessa unidade, *como fim* (o que a coisa deve ser), se faz abstração, nada resta senão a finalidade subjetiva das representações na mente daquele que intui, a qual fornece, decerto, uma certa finalidade do estado-de-representação no

[60] (com a qual está vinculado o sentimento da emoção): faltam em A.
[61] De uma coisa, que é inteiramente diferente da *quantitativa*.

sujeito, e neste uma complacência do mesmo em captar uma forma dada na imaginação, mas não uma perfeição de algum objeto, que aqui não é pensada por nenhum conceito de um fim. Como, por exemplo, se na floresta encontro um gramado, em torno do qual as árvores estão em círculo, e não me represento nisso um fim, ou seja, que eventualmente ele deve servir para um baile campestre, não é dado o mínimo conceito de perfeição pela mera forma. Representar-se uma finalidade *objetiva* formal, mas sem fim, isto é, a mera forma de uma *perfeição* (sem nenhuma matéria e *conceito* daquilo com o qual há concordância, mesmo que fosse meramente a Idéia de uma legalidade em geral)[62] é uma verdadeira contradição.

Ora, o juízo-de-gosto é um juízo estético, isto é, tal que repousa sobre fundamentos subjetivos, e cujo fundamento-de-determinação não pode ser nenhum conceito, portanto tampouco o de um fim determinado. Assim, pela beleza, como uma finalidade subjetiva formal, de nenhum modo é pensada uma perfeição do objeto, como finalidade pretensamente-formal, mas, mesmo assim, objetiva; e a distinção entre os conceitos do belo e do bom, como se ambos se distinguissem meramente segundo a forma lógica, o primeiro[63] meramente um conceito confuso, o segundo[63] um conceito claro da perfeição, mas, de resto, segundo o conteúdo e origem, fossem o mesmo, é nula: porque nesse caso não haveria entre eles nenhuma diferença *específica*, e um juízo-de-gosto seria um juízo-de-conhecimento tanto quanto o juízo pelo qual algo é declarado como bom; assim como, digamos, o homem comum, quando diz que a fraude é injusta, funda seu juízo sobre princípios confusos, o filósofo sobre princípios claros, mas ambos, no fundo, sobre os mesmos princípios-de-razão. Mas indiquei que um juízo estético é único em sua espécie e absolutamente não dá nenhum conhecimento (nem sequer um confuso) do objeto: isto somente ocorre por um juízo lógico; pois aquele, em contrapartida, refere a representação pela qual é dado um objeto exclusivamente ao sujeito e não dá a notar nenhuma índole do objeto, mas somente a forma final na determinação[64] dos poderes-de-representação que se ocupam com aquele. O juízo chama-se também estético justamente porque seu fundamento-de-determinação não é nenhum conceito, mas o sentimento (do sentido interno) daquela unanimidade no jogo dos poderes-da-mente, na medida em que ela[65] só pode ser sentida. Em contrapartida, se se quisesse denominar estéticos conceitos confusos e o juízo objetivo que os tem por fundamento, ter-se-ia de ter um entendimento que julga sensivelmente ou um sentido que representa[66] por conceitos seus objetos, o que, em ambos os casos, se contradiz.[67] A faculdade dos conceitos, quer sejam estes confusos ou claros, é o entendimento; e, embora para o juízo-de-gosto, como juízo estético, também (como para todos os juízos) seja

[62] Mesmo que fosse meramente a Idéia de uma legalidade em geral: falta em A.
[63] A: a primeira | . . . | a segunda.
[64] Na determinação: falta em A.
[65] A: poderes-da mente, que.
[66] A: representasse.
[67] O que, em ambos os casos, se contradiz: falta em A.

requerido entendimento, este não lhe pertence no entanto como faculdade de conhecimento de um objeto, mas como faculdade de determinação do juízo [68] e de sua representação (sem conceito), segundo sua proporção ao sujeito e a seu sentimento interno, e aliás na medida em que esse juízo é possível segundo uma regra universal.

§ 16. *O juízo-de-gosto pelo qual um objeto é declarado belo sob a condição de um conceito determinado não é puro*

Há duas espécies de beleza: beleza livre *(pulchritudo vaga)*, ou beleza meramente aderente *(pulchritudo adhaerens)*. A primeira não pressupõe nenhum conceito daquilo que o objeto deve ser; a segunda pressupõe tal conceito e a perfeição do objeto segundo o mesmo. As espécies da primeira [69] chamam-se belezas (subsistentes por si) desta ou daquela coisa; a outra é atribuída, como aderente a um conceito (beleza condicionada), a objetos que ficam sob o conceito de um fim particular.

Flores são belezas naturais livres. Que coisa seja uma flor, dificilmente, além do botânico, alguém sabe; e mesmo este, que conhece nela o órgão reprodutor da planta, não leva em conta, quando julga sobre ela pelo gosto, esse fim natural. Assim, nenhuma perfeição de qualquer espécie, nenhuma finalidade interna, à qual se refira a composição do diverso, é posta no fundamento desse juízo. Muitas aves (o papagaio, o colibri, a ave-do-paraíso), uma multidão de crustáceos do mar, são por si belezas, que não convêm a nenhum objeto determinado segundo conceitos quanto a seu fim, mas aprazem livremente e por si. Assim, os desenhos *à la grecque*, as folhagens para molduras ou sobre tapeçarias de papel, e assim por diante, nada significam por si: não representam nada, nenhum objeto sob o conceito determinado, e são belezas livres. Pode-se contar também aquilo que na música se denomina fantasias (sem tema), e mesmo toda a música sem texto, na mesma espécie.

No julgamento de uma beleza livre (segundo a mera forma) o juízo-de-gosto é puro. Não é pressuposto nenhum conceito de algum fim, para o qual o diverso devesse servir ao objeto dado e que este, portanto, devesse representar; com isso a liberdade da imaginação, que parece jogar na observação da figura, seria somente restringida.

Somente a beleza de um ser humano (e, sob essa espécie, a de um homem, ou mulher, ou criança), a beleza de um cavalo, de um edifício (como igreja, palácio, arsenal ou caramanchão) pressupõem um conceito de fim, que determina o que a coisa deve ser, portanto um conceito de sua perfeição; e é, pois, beleza meramente aderente. Ora, assim, como a vinculação do agradável (da sensação) com a beleza, que propriamente diz respeito apenas à forma, impede a pureza do juízo-de-gosto, assim a vinculação do bom (ou seja, para o que o diverso é bom à coisa mesma, segundo seu fim) com a beleza faz dano à pureza do mesmo.

[68] A e B: mas de determinação do mesmo.
[69] A e B: As primeiras.

Poder-se-iam acrescentar muitas coisas que aprazem imediatamente na intuição de um edifício, se simplesmente este não devesse ser uma igreja; poder-se-ia embelezar uma figura com toda sorte de espirais e traços leves mas regulares, como fazem os neozelandeses com sua tatuagem, se simplesmente não fosse um ser humano; e este poderia ter traços muito mais finos e um contorno mais aprazível, mais suave, da forma do rosto, se simplesmente não devesse representar um homem, ou mesmo um guerreiro.

Ora, a satisfação com o diverso em uma coisa em referência ao fim interno que determina sua possibilidade é uma satisfação fundada sobre um conceito; a satisfação com a beleza, porém, é tal, que não pressupõe nenhum conceito, mas está imediatamente vinculada com a representação pela qual o objeto é dado (não pela qual é pensado). E se o juízo-de-gosto, quanto a este último, é tornado dependente do fim do primeiro como juízo-de-razão, e com isso restringido, então não é mais um juízo-de-gosto livre e puro.

Por certo, o gosto ganha, por essa vinculação da satisfação estética com a intelectual, em ser fixado e, embora não seja universal, poderem ser-lhe prescritas regras quanto a certos objetos determinados conforme a um fim. Estas, porém, também não são, nesse caso, regras de gosto, mas meramente da unificação do gosto com a razão, isto é, do belo com o bom, pela qual aquele é utilizável como instrumento da intenção quanto ao último, para colocar aquela disposição da mente, que conserva a si mesma e é de validade universal subjetiva, na base daquele modo-de-pensamento, que somente por laborioso propósito pode ser conservado, mas é universalmente válido objetivamente. Propriamente, porém, nem a perfeição ganha pela beleza, nem a beleza pela perfeição; mas, porque, quando comparamos por conceitos a representação pela qual um objeto nos é dado com o objeto (quanto àquilo que ele deve ser), não se pode evitar de, ao mesmo tempo, mantê-la junto com a sensação no sujeito, então ganha a *faculdade* do poder-de-representação *em seu conjunto*, se ambos os estados-da-mente concordam.

Um juízo-de-gosto, quanto a um objeto, só seria puro de fins internos determinados se aquele que julga, ou não tivesse nenhum conceito desse fim, ou em seu juízo fizesse abstração dele. Mas, nesse caso, embora emitisse um juízo-de-gosto correto, ao julgar o objeto como beleza livre, seria no entanto censurado pelo outro, que considera a beleza no objeto apenas como índole aderente (tem em vista o fim do objeto), e acusado de um falso gosto, embora ambos, a seu modo, julguem corretamente: um, segundo aquilo que ele tem diante dos sentidos; o outro, segundo aquilo que tem em pensamentos. Por essa distinção pode-se pôr de lado muita querela dos juízos-de-gosto sobre beleza, mostrando a eles que um deles se atém à beleza livre, o outro à aderente, o primeiro emite um juízo-de-gosto puro, o outro um juízo-de-gosto aplicado.

§ 17. *Do ideal da beleza*

Não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva que determine por conceitos o que é belo. Pois todo juízo desta fonte é estético; isto é, o sentimento do

sujeito, e não um conceito de um objeto, é seu fundamento-de-determinação. Procurar um princípio do gosto, que fornecesse o critério *(Kriterium)* universal do belo por conceitos determinados, é um empenho inútil, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório. A comunicabilidade universal da sensação (de satisfação ou insatisfação), e aliás, tal que ocorre sem conceitos; a unanimidade, tanto quanto possível, de todos os tempos e povos quanto a esse sentimento na representação de certos objetos: tal é o critério *(Kriterium)* empírico, embora fraco e mal suficiente para a presunção, da procedência, de um gosto assim garantido por exemplos, do fundamento oculto, comum a todos os homens, da unanimidade no julgamento das formas sob as quais lhes são dados objetos.

Por isso, consideram-se alguns produtos do gosto como *exemplares;* não como se gosto pudesse ser adquirido, imitando outros. Pois o gosto tem de ser uma faculdade própria; mas quem imita um modelo, na medida em que acerta, mostra, por certo, habilidade, mas só mostra gosto na medida em que pode julgar esse modelo mesmo. [70] Disto se segue, porém, que o supremo modelo, o protótipo do gosto, seja uma mera Idéia, que cada um tem de produzir em si mesmo, e segundo a qual tem de julgar tudo o que seja objeto do gosto, que seja exemplo do julgamento pelo gosto, e mesmo o gosto de todos. *Idéia* significa propriamente um conceito da razão, e *ideal* a representação de um ser singular como adequado a essa Idéia. Por isso, aquele protótipo do gosto, que sem dúvida repousa sobre a Idéia indeterminada da razão, de um *maximum,* mas no entanto não pode ser representado por conceitos, mas somente em exposição singular, pode ser denominado, melhor, o ideal do belo, tal que, mesmo se não estamos na posse dele, esforçamo-nos para reduzi-lo em nós. Será, porém, meramente um ideal da imaginação, justamente porque não repousa sobre conceitos, mas sobre a exposição; e a faculdade da exposição é a imaginação. — Ora, como chegamos a um tal ideal da beleza? *A priori* ou empiricamente? Do mesmo modo: que gênero do belo é suscetível de um ideal?

Primeiramente é de notar bem que a beleza, para a qual deve ser buscado um ideal, não deve ser uma beleza *vaga,* mas tem de ser beleza *fixada* por um conceito de finalidade objetiva, conseqüentemente não deve pertencer a um objeto de um juízo-de-gosto puro, mas ao de um juízo-de-gosto em parte intelectualizado. Isto é, seja qual for a espécie de fundamentos do julgamento em que tenha lugar um ideal, ali tem de estar no fundamento alguma Idéia da razão segundo conceitos determinados, que determine *a priori* o fim sobre o qual repousa a possibilidade interna do objeto. Um ideal de belas flores, de um belo mobiliário, de uma bela perspectiva, não pode ser pensado. Mas também de uma beleza aderente a

[70] Modelos do gosto quanto às artes elocutivas têm de ser colhidos em uma língua morta e culta: o primeiro, para não ter de sofrer a alteração* que atinge inevitavelmente as línguas vivas,** em que as expressões nobres se tornam chãs, as habituais envelhecem e os neologismos têm apenas um circuito de curta duração; o segundo, para que tenha uma gramática que não esteja submetida a nenhuma mudança caprichosa da moda, mas mantenha*** sua regra inalterável. (N. do A.)

* A e B: alterações.

** A e B: as vivas.

*** A e B: tenha.

fins determinados, por exemplo, de uma bela residência, de uma bela árvore, um belo jardim, e assim por diante, não se pode representar nenhum ideal; presumivelmente porque os fins não estão suficientemente determinados e fixados por seu conceito e, por conseguinte, a finalidade é quase tão livre quanto na beleza *vaga*. Somente algo que tem o fim de sua existência em si mesmo, o *homem*, que pode ele mesmo se determinar por razão seus fins ou, onde tem de tirá-los da percepção externa, pode mantê-los juntos com fins essenciais e universais e então julgar a concordância com aqueles também esteticamente: esse *homem* é, pois, dentre todos os objetos do mundo, o único suscetível de um ideal de *beleza*, assim como a humanidade em sua pessoa, como inteligência, é o único suscetível do ideal de *perfeição*.

Disto fazem parte, porém, dois elementos: *primeiramente*, a *idéia-norma* estética, que é uma intuição singular (da imaginação), que representa a justa medida de seu julgamento, como de uma coisa pertencente a uma espécie animal particular; *em segundo lugar*, a *Idéia racional*, que faz dos fins da humanidade, na medida em que não podem ser representados sensivelmente, o princípio do julgamento de sua [71] figura, pela qual, como seu efeito no fenômeno, aquelas se manifestam. A idéia-norma tem de tirar da experiência seus elementos para a figura de um animal de gênero particular mas a máxima finalidade na construção da figura, que seria apta a ser justa medida universal do julgamento estético de cada indivíduo dessa espécie, a imagem que, como que intencionalmente, esteve no fundamento da técnica da natureza, à qual somente o gênero por inteiro, mas nenhum indivíduo à parte é adequado, está entretanto meramente na Idéia daquele que julga, [72] a qual, porém, com suas proporções, como Idéia estética, pode, em uma imagem-modelo, ser plenamente exposta *in concreto*. Para, em alguma medida, tornar concebível como isto se passa (pois quem pode escamotear inteiramente à natureza seu segredo?), vamos tentar uma explicação psicológica.

É de notar: que, de um modo inteiramente inconcebível para nós, a imaginação não somente sabe evocar oportunamente, mesmo de muito tempo atrás, os signos para conceitos; mas também reproduzir a imagem e a figura de um objeto a partir de um indizível número de objetos de espécies diferentes, ou mesmo de uma e mesma espécie; e até mesmo, se a mente visa a comparações, sabe, efetivamente, segundo toda presunção, se bem que não suficientemente para que haja consciência, [73] como que fazer incidir uma imagem sobre a outra e, pela congruência de vários da mesma espécie, obter um intermediário, que serve de medida comum para todos. Alguém viu mil pessoas adultas, de sexo masculino. Se agora quiser julgar sobre o tamanho normal a ser comparativamente apreciado, a imaginação (segundo minha opinião) faz incidir um grande número de imagens (talvez todas aquelas mil) uma sobre a outra; e, se me for permitido aplicar aqui a analogia da exposição ótica: no espaço, onde a maioria se unifica, e no interior do contorno, onde o lugar é iluminado com a cor mais fortemente carregada, ali se dá a conhecer o *tamanho mediano*, que, tanto segundo a altura quan-

[71] B: de uma.
[72] B: daqueles que julgam.
[73] A: para que haja consciência, reproduzir.

to segundo a largura, está a igual distância dos limites extremos das maiores e menores estaturas; e esta é a estatura para um homem belo. (Poder-se-ia obter o mesmo resultado mecanicamente, se se medissem todos os mil, adicionassem em separado suas alturas entre si e larguras, e espessuras, e dividisse a soma por mil. Só que a imaginação faz o mesmo por um efeito dinâmico, que provém da múltipla apreensão de tais figuras sobre o órgão do sentido interno.) E se agora, de modo semelhante, é procurada para esse homem mediano a cabeça mediana, para esta o nariz mediano, e assim por diante, então essa figura está no fundamento da idéia-norma [74] do homem belo, no país em que essa comparação é feita; por isso um negro, necessariamente, sob essas condições empíricas, [75] tem de ter uma outra idéia-norma [76] da beleza da figura, do que um branco, o chinês uma outra [77] do que o europeu. Com o modelo de um belo cavalo ou cão (de certa raça), ocorreria o mesmo. — Essa *idéia-norma* não é derivada de proporções tiradas da experiência, *como regras determinadas;* mas somente segundo ela se tornam possíveis regras de julgamento. Ela é, para a espécie inteira, a imagem que oscila entre todas as intuições singulares, diferentes de várias maneiras, dos indivíduos, e que a natureza toma por base como protótipo de seus engendramentos [78] nessa mesma espécie mas em nenhum indivíduo parece ter alcançado plenamente. Não é, de modo nenhum, o protótipo inteiro [79] da beleza nessa espécie, mas somente a *forma*, que constitui a condição imprescindível de toda beleza, portanto meramente a *correção* na exposição do gênero. Ela é, como se denominou o célebre *Doríforo*, de *Polícleto*, a *regra* (para isso poderia também ser usada a vaca de *Mirão*, no seu gênero). Por isso mesmo, não pode conter nada de especificamente-característico; pois senão não seria a *idéia-norma* para a espécie. Sua exposição, também, não apraz por beleza, mas meramente porque não contradiz nenhuma das condições sob as quais, somente, uma coisa desse gênero pode ser bela. A exposição é apenas academicamente correta. [80]

A *idéia-norma* do belo, no entanto, distingue-se ainda do *ideal* do mesmo, que exclusivamente na *figura humana*, pelos fundamentos já apresentados, se pode esperar. E nesta consiste o ideal na expressão do *ético*, sem o qual o objeto

[74] A: essa figura é a idéia norma.

[75] Sob essas condições empíricas: falta em A.

[76] A: um outro ideal.

[77] A: um outro.

[78] A: a natureza coloca, como protótipo, na base de seus engendramentos.

[79] Inteiro: falta em A.

[80] Encontrar se á que um rosto perfeitamente regular, que o pintor solicitaria a posar para ele como modelo, comumente não diz nada: porque não contém nada de característico, portanto exprime mais a Idéia do gênero do que o específico de uma pessoa. O característico desse modo, o que é exagerado, isto é, que faz dano à própria *idéia-norma* (da finalidade do gênero), chama se *caricatura*. Também mostra a experiência: que aqueles rostos inteiramente regulares denunciam em geral, interiormente, do mesmo modo* um homem medíocre; presumivelmente (se pode ser admitido que a natureza exprime no exterior as proporções** do interior) por isto: porque, se nenhuma das disposições da mente se destaca daquela proporção que é requerida meramente para constituir um homem sem defeito, nada daquilo que se denomina *gênio* pode ser esperado, no qual a natureza parece afastar-se de suas proporções habituais dos poderes da mente em benefício de um único. (N. do A.)

* B e C: também.

** A: proporção.

não aprazeria universalmente, e além do mais positivamente (não apenas negativamente em uma exposição acadêmica). A expressão visível de Idéias éticas, que dominam interiormente o homem, só pode, por certo, ser tirada da experiência; mas, para tornar como que visível sua vinculação com tudo aquilo que nossa razão liga com o eticamente-bom na Idéia da finalidade suprema, os bens da alma, ou pureza, ou força, ou tranqüilidade, e assim por diante, em exteriorização corporal (como efeito da interioridade): para isso são requeridas Idéias puras da razão, e grande potência da imaginação, unificadas naquele que quer simplesmente julgá-las, e mais ainda em quem quer expô-las. A correção de um tal ideal da beleza demonstra-se nisto: que não permite misturar nenhum atrativo-desentidos na satisfação com seu objeto, e contudo faz ter um grande interesse por ele; o que demonstra, então, que o julgamento segundo um tal critério nunca pode ser puramente estético, e o julgamento segundo um ideal da beleza não é um mero juízo-de-gosto.

Explicação do belo deduzida deste terceiro momento

Beleza é forma da *finalidade* de um objeto, na medida em que, *sem representação de um fim*, é percebida nele.[81]

Quarto Momento

Do juízo-de-gosto, segundo a modalidade da satisfação face aos objetos[82]

§ 18. *O que é a modalidade de um juízo-de-gosto*

De toda representação posso dizer: é pelo menos *possível* que ela (como conhecimento) esteja vinculada com um prazer. Daquilo que denomino *agradável*, digo que ele causa em mim *efetivamente* prazer. Do *belo*, porém, pensa-se que ele tem uma referência necessária à satisfação. Ora, essa necessidade é de espécie particular: não uma necessidade teórica objetiva, onde pode ser conhecido *a priori* que todos *sentirão* essa satisfação face ao objeto denominado belo por mim; tampouco uma necessidade prática, onde, por conceitos de uma vontade racional

[81] Contra esta explicação poder-se-ia alegar como instância: que há coisas em que se vê uma forma final sem conhecer nelas um fim; por exemplo, os utensílios de pedra freqüentemente extraídos de túmulos antigos, dotados de um orifício como para um cabo, e que, embora em sua figura denunciem claramente uma finalidade, para a qual na qual não se conhece o fim, nem por isso são declarados como belos. Só que considerá-los como um artefato já é bastante para ter de admitir que se refere sua figura a alguma intenção e a um fim determinado. Por isso, também, não há nenhuma satisfação imediata em sua intuição. Uma flor, em contrapartida,* por exemplo uma tulipa, é tida por bela porque uma certa finalidade, que, assim como a julgamos, não é referida a nenhum fim, é encontrada em sua percepção. (N. do A.)

* A: Uma flor, porém.

[82] A e B: face ao objeto.

pura, que serve de regra aos seres que agem livremente, essa satisfação é a conseqüência necessária de uma lei objetiva, e nada outro significa senão que se deve pura e simplesmente (sem outra intenção) agir de certo modo. Mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada *exemplar*, isto é, uma[83] necessidade da concordância de *todos* com um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode fornecer. Como um juízo estético não é um juízo objetivo e de conhecimento, essa necessidade não pode ser derivada de conceitos determinados e, portanto, não é apodítica. Muito menos pode ser inferida da universalidade da experiência (de uma unanimidade completa dos juízos sobre a beleza de um certo objeto). Pois, além de que a experiência dificilmente proporcionaria documentos em número suficiente para isso, não se pode fundar sobre juízos empíricos nenhum conceito da necessidade desses juízos.

§ 19. *A necessidade subjetiva, que atribuímos ao juízo-de-gosto, é condicionada*

O juízo-de-gosto atribui a todos assentimento; e quem declara algo como belo quer que todos *devam* dar sua aprovação ao objeto em questão e igualmente declará-lo belo. O *dever-ser* no juízo estético é, pois, enunciado apenas condicionalmente, mesmo depois de todos os dados que são requeridos para o julgamento. Angaria-se o assentimento de todos os outros, porque se tem para isso um fundamento que é comum a todos; assentimento este com o qual também se poderia contar, se simplesmente se tivesse sempre certeza de que o caso estaria corretamente subsumido sob aquele fundamento como regra da aprovação.

§ 20. *A condição da necessidade a que pretende um juízo-de-gosto é a Idéia de um senso-comum*

Se juízos-de-gosto (como os juízos-de-conhecimento) tivessem um princípio objetivo determinado, aquele que os emite segundo este último teria pretensão à necessidade incondicionada de seu juízo. Se fossem sem nenhum princípio, como os do mero gosto-de-sentidos, nunca se poderia chegar aos pensamentos de nenhuma necessidade dos mesmos. Portanto, têm de ter um princípio subjetivo, que determine somente por sentimento e não por conceitos, mas no entanto com validez universal, o que apraz ou desapraz. Um tal princípio, porém, só poderia ser considerado como um *senso-comum;* o qual é essencialmente diferente do entendimento comum, que às vezes se denomina também senso comum *(sensus communis):* na medida em que este último não julga segundo sentimento, mas sempre segundo conceitos, se bem que comumente segundo estes, como princípios apenas[84] obscuramente representados.

[83] A: a.

[84] C: comumente apenas como segundos princípios.

Portanto, somente sob a pressuposição de que haja um senso-comum (pelo que, porém, não entendemos nenhum sentido externo, mas o efeito do livre jogo de nossos poderes-de-conhecimento), somente sob a pressuposição, digo eu, de um tal senso-comum pode o juízo-de-gosto ser emitido.

§ 21. *Se se pode, com fundamento, pressupor um senso-comum*

Conhecimentos e juízos têm de poder ser universalmente comunicados, juntamente com a convicção que os acompanha; pois senão não se poderia atribuir-lhes nenhuma concordância com o objeto: seriam, em seu conjunto, um jogo meramente subjetivo dos poderes-de-representação, exatamente como quer o ceticismo. Mas se conhecimentos devem poder ser comunicados, então também o estado-da-mente, isto é, a disposição dos poderes-de-conhecimento para um conhecimento em geral, e aliás aquela proporção que convém para uma representação (pela qual um objeto nos é dado) para fazer dela um conhecimento, têm de poder ser universalmente comunicados: pois sem isso, como condição subjetiva do conhecer, o conhecimento como efeito não poderia surgir. Isso ocorre efetivamente toda vez que um objeto dado mediante os sentidos põe a imaginação em atividade para a composição do diverso, e esta por sua vez põe o entendimento em atividade para a unidade do mesmo[85] em conceitos. Mas essa disposição das faculdades-do-conhecimento tem, segundo a diferença dos objetos que são dados, uma proporção diferente. Mas, mesmo assim, tem de haver uma, na qual essa relação interna para a vivificação (de um pelo outro) é a mais propícia para ambos os poderes-da-mente em intenção de conhecimento (de objetos dados) em geral: e essa disposição só pode ser determinada por um sentimento (não por conceitos). Ora, uma vez que essa disposição mesma tem de poder ser universalmente comunicada, e portanto também o sentimento dela (quando de uma representação dada), mas a comunicabilidade universal de um sentimento pressupõe um senso-comum, então este pode ser admitido com fundamento, e aliás sem apoiar-se nesse caso em observações psicológicas, mas como a condição necessária da comunicabilidade universal de nosso conhecimento, que tem de ser[86] pressuposta em toda lógica e em todo princípio de conhecimento que não é cético.

§ 22. *A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo-de-gosto, é uma necessidade subjetiva, que, sob a pressuposição de um senso comum, é representada como objetiva*

Em todos os juízos pelos quais declaramos algo como belo, não permitimos a ninguém ser de outra opinião; sem, mesmo assim, fundar nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento: o qual, portanto, tomamos por fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comum a

[85] A: *Derselben* (da mesma, ou: dos mesmos); Vorländer corrige para *desselben*.
[86] Tem de: falta em B e C.

todos. Ora, esse senso comum, para isso, não pode ser fundado sobre a experiência; pois quer legitimar juízos que contêm um dever-ser: não diz que todos *irão* concordar com nosso juízo, mas que *devem* concordar com ele. Portanto, o senso comum, de cujo juízo eu dou aqui[87] juízo-de-gosto como um exemplo em virtude disso, atribuo a este validade *exemplar*, é uma mera norma ideal, sob cuja pressuposição eu poderia, com razão, fazer de um juízo que concordasse com ela, e da satisfação neste exprimida face a um objeto, uma regra para todos: porque, decerto, o princípio poderia exigir concordância apenas subjetivamente, mas no entanto, como subjetivamente universal (como uma Idéia necessária a todos), no tocante à unanimidade de diferentes julgadores, poderia exigir igualmente uma concordância objetiva, universal, se simplesmente se tivesse certeza de ter subsumido corretamente sobre ele.

Essa norma indeterminada de um senso comum é efetivamente pressuposta por nós; demonstra-o nossa pretensão a emitir juízos-de-gosto. Se de fato há um tal senso comum, como princípio constitutivo da possibilidade da experiência, ou é um princípio ainda superior da razão que faz dele, para nós, somente um princípio regulativo para, só então, produzir em nós um senso comum para fins superiores; se, portanto, gosto é uma faculdade originária e natural ou somente a Idéia de uma faculdade ainda a ser adquirida e artificial, de tal modo que um juízo-de-gosto, com sua presunção de um assentimento universal, de fato é apenas uma exigência da razão, de que se produza uma tal unanimidade do modo-de-sentir, e o dever-ser, isto é, a necessidade subjetiva da confluência do sentimento de todos com o sentimento particular de cada um significa somente a possibilidade de entrar em acordo sobre isso, e o juízo-de-gosto estabelece somente um exemplo da aplicação desse princípio: isso não queremos nem podemos ainda investigar aqui, mas temos, por ora, apenas de resolver a faculdade-de-gosto em seus elementos constitutivos, para,[88] por último, unificá-los na Idéia de um senso comum.

Explicação do belo, inferida do quarto momento

Belo é aquilo que, sem conceito, é conhecido como objeto de uma satisfação necessária.

Observação Geral

À primeira parte da Analítica

Extraindo o resultado dos desmembramentos acima, encontra-se que tudo conduz a este conceito do gosto: que ele é uma faculdade-de-julgamento de um objeto em referência à *legalidade livre* da imaginação. Ora, se no juízo-de-gosto

[87] A: dou a mim.
[88] A e B: e.

a imaginação tem de ser considerada em sua liberdade, então ela não é admitida, em primeiro lugar, como reprodutiva, tal como é quando submetida às leis de associação, mas como produtiva e autônoma (como criadora de formas arbitrárias de intuições possíveis); e, embora na apreensão de um dado objeto dos sentidos ela esteja presa a uma forma determinada desse objeto e nessa medida não tenha nenhum livre jogo (como na ficção), pode-se, entretanto, muito bem conceber que o objeto deve fornecer-lhe exatamente uma forma tal que contenha uma composição tal do diverso, como a imaginação, se fosse livremente abandonada a si mesma, delinearia em concordância com a legalidade do entendimento em geral. Só que a *imaginação* ser *livre* e ao mesmo tempo ter *por si* uma legalidade, isto é, trazer consigo uma autonomia, é uma contradição. Somente o entendimento dá a lei. Mas quando a imaginação é obrigada a proceder segundo uma lei determinada, seu produto, segundo a forma, é determinado por conceitos de como ele deve ser; mas nesse caso a satisfação, como foi mostrado acima, não se dá face ao belo, mas ao bem (à perfeição, em todo caso meramente formal) e o juízo não é um juízo pelo gosto. Portanto, somente uma legalidade sem lei e uma concordância subjetiva da imaginação com o entendimento, sem uma objetiva, em que a representação é referida a um conceito determinado de um objeto, poderá subsistir junto com a legalidade livre do entendimento (que também foi denominada finalidade sem fim) e com a peculiaridade do juízo-de-gosto.

Ora, figuras geometricamente-regulares, um círculo, um quadrado, um cubo, e assim por diante, são comumente apresentadas pelos críticos do gosto como os exemplos mais simples e indubitáveis da beleza; e, no entanto, elas são denominadas regulares justamente porque não se pode representá-las de outro modo do que considerando-as como meras exposições de um conceito determinado, que prescreve àquela figura sua regra (somente segundo a qual é possível). Um dos dois deve, portanto, estar em erro: ou aquele juízo dos críticos, que consiste em atribuir beleza às mencionadas figuras; ou o nosso, que acha necessária à beleza a finalidade sem conceito.

Ninguém admitirá facilmente que seja preciso um homem de gosto para encontrar mais satisfação face a uma figura circular do que face a um contorno mal traçado, face a um quadrilátero de lados e ângulos iguais do que face a um oblíquo, de lados desiguais, como que aleijado: pois para isso só se requer entendimento comum, e não gosto. Onde se percebe um propósito, por exemplo, julgar o tamanho de um lugar, ou tornar apreensível a proporção[89] das partes entre si e com o todo em uma divisão: aí são necessárias figuras regulares, e aliás da espécie mais simples; e a satisfação não repousa imediatamente sobre a visão da figura, mas sobre sua utilidade em vista de todo propósito possível. Um aposento cujas paredes fazem ângulos agudos, um jardim de tal espécie, com toda violação da simetria, tanto na figura dos animais (por exemplo, terem um só olho) como dos edifícios e canteiros, despraz porque é contrário a fins, não apenas praticamente, quanto a um uso determinado dessas coisas, mas também para o julga-

[89] A: Onde há um propósito, por exemplo, julgar o tamanho de um lugar, ou a proporção.

mento em vista de todo propósito possível; o que não é o caso no juízo-de-gosto, que, se é puro, vincula imediatamente satisfação ou insatisfação, sem levar em conta o uso ou um fim, à mera *contemplação* do objeto.

A regularidade que leva ao conceito de um objeto é decerto uma condição indispensável *(conditio sine qua non)* para se apreender o objeto em uma única representação e determinar o diverso em sua forma. Essa determinação é um fim quanto ao conhecimento; e em referência a este ela é também, toda vez, vinculada com satisfação (que acompanha a efetuação de todo e qualquer propósito, mesmo meramente problemático). Mas então[90] é meramente a apreciação da solução que dá conta do problema e não um entretenimento livre e indeterminadamente-final dos poderes-da-mente com aquilo que nós chamamos belo e em que o entendimento está a serviço da imaginação e não esta a serviço daquele.

Em uma coisa que só é possível por uma intenção, um edifício, mesmo um animal, a regularidade, que consiste na simetria, tem de exprimir a unidade da intuição, que acompanha o conceito do fim, e faz parte do conhecimento. Mas onde é somente um livre jogo dos poderes-de-representação (contudo sob a condição de que o entendimento não sofra nenhum choque) que deve ser entretido, em jardins ornamentais, decoração de aposentos, toda sorte de objetos de estilo, e coisas semelhantes, a regularidade, que se anuncia como coação, é evitada tanto quanto possível; por isso o gosto inglês em jardins, o gosto barroco em móveis,[91] levam a liberdade da imaginação até a proximidade do grotesco, e nessa separação de toda coação das regras põe justamente o caso, em que o gosto pode mostrar, nos desígnios da imaginação, sua máxima perfeição.

Todo rigidamente regular (que se aproxima da regularidade matemática) tem isto em si de contrário ao gosto: que não garante nenhum longo entretenimento com sua contemplação, mas, na medida em que não tem como propósito expressamente o conhecimento, ou um determinado fim prático, provoca tédio. Em contrapartida, aquilo com o qual a imaginação pode jogar com naturalidade e conforme a fins é novo cada vez, para nós, e não nos enfastiamos de sua vista. Marsden, em sua descrição de Sumatra, faz a observação de que ali as belezas livres da natureza cercam por toda parte o espectador e, por isso, pouco mais de atraente têm para ele; enquanto uma plantação de pimenta, em que as armações, sobre as quais cresce esse vegetal, formam entre si aléias em linhas paralelas, se ele a encontrava em meio a uma floresta, tinha para ele muito atrativo; e concluí disso que a beleza selvagem, irregular em aparência, apraz somente como variação para aquele que viu a regular à saciedade. Só que lhe bastaria fazer a tentativa de demorar-se um dia inteiro em sua plantação de pimenta, para convencer-se de que, quando o entendimento, pela regularidade, se pôs na disposição à ordem, de que precisa por toda parte, o objeto não mais o entretém, mas antes exerce sobre a imaginação uma penosa coação: em contrapartida, a natureza, pródiga ali em diversidades, até a exuberância, e que não está submetida a nenhu-

[90] Então: falta em A.
[91] A: mobílias.

ma coação de regras artísticas, pode dar, ao seu gosto, constante alimento. — Mesmo o canto das aves, que não podemos trazer sob nenhuma regra musical, parece conter mais liberdade e, por isso, mais para o gosto, do que até mesmo um canto humano que é executado segundo todas as regras da arte dos sons: porque este último, se repetido muitas vezes e por longo tempo, bem antes se torna fastidioso. Só que aqui confundimos, presumivelmente, nossa simpatia pela alegria de um pequeno animalzinho querido, com a beleza de seu canto, que (como ocorre às vezes com o trinado do rouxinol), se for imitado com toda precisão pelo homem, parece a nosso ouvido inteiramente sem gosto.

Convém ainda distinguir belos objetos de belas perspectivas de objetos (que, freqüentemente, em virtude da distância, não podem mais ser claramente conhecidos). Nestas últimas, o gosto parece prender-se, não tanto àquilo que a imaginação nesse campo *apreende*, mas antes àquilo que ela, aqui, tem ensejo de *criar ficticiamente*, isto é, às fantasias propriamente ditas com que a mente se entretém enquanto é continuamente despertada pela diversidade que atinge o olho; assim como, eventualmente, na visão das figuras cambiantes de um fogo de lareira, ou de um arroio rumorejante, que ambos não são belezas, mas, no entanto, para a imaginação, trazem consigo um atrativo, porque entretêm seu livre jogo.

DA ARTE E DO GÊNIO*

(CRÍTICA DO JUÍZO, §§ 43-54)

Tradução de **Rubens Rodrigues Torres Filho**

* Este título não é de Kant. Foi posto apenas para indicar, aproximadamente, o conteúdo do texto. (N. do T.)

§ 43. *Da arte em geral*

1) *Arte* se distingue da *natureza*, como fazer *(facere)* do agir ou atuar em geral *(agere)*, e o produto, ou a conseqüência da primeira, como *obra (opus)*, da segunda como *efeito (effectus)*.

De direito, somente a produção por liberdade, isto é, por um arbítrio, que toma como fundamento de suas ações a razão, deveria denominar-se arte. Pois, se bem que gostem de denominar o produto das abelhas (os favos de cera regularmente construídos) uma obra de arte, isso ocorre, no entanto, somente em virtude da analogia com esta última; ou seja, tão logo se atenta a que elas não fundam seu trabalho em nenhuma reflexão racional própria, diz-se que ele é um produto de sua natureza (do instinto) e, como arte, só é atribuído a seu Criador.

Se, na prospecção de um pantanal, como às vezes tem ocorrido, se encontra uma peça de madeira talhada, não se diz que é um produto da natureza, mas da arte; sua causa producente pensou um fim, ao qual este deve sua forma. De resto, vê-se também uma arte em tudo aquilo que é de tal índole, que uma representação do mesmo em sua causa deve ter precedido sua efetividade (como mesmo nas abelhas), sem que no entanto o efeito possa ser justamente *pensado* por ela; quando, porém, se denomina algo uma obra de arte, pura e simplesmente para distingui-lo de um efeito natural, entende-se por isso, toda vez, uma obra dos homens.

2) *Arte* como habilidade do homem distingue-se também da *ciência* (o *poder*, do *saber*), como faculdade prática da teórica, como técnica da teoria (como a agrimensura da geometria). E então também aquilo que se *pode*, tão logo simplesmente se *sabe* o que deve ser feito e, portanto, simplesmente se conhece suficientemente o efeito desejado, não se denomina, justamente, arte. Somente aquilo que, mesmo quando se conhece do modo mais completo, nem por isso se tem ainda, desde logo, a habilidade de fazer, pertence, nessa medida, à arte. *Camper*[1] descreve com muita precisão como teria de ser o melhor sapato, mas certamente não era capaz de fazer um.[2]

3) Distingue-se também *arte* do *artesanato;* a primeira chama-se *livre*, a outra pode chamar-se também *arte remunerada*. Considera-se a primeira como

[1] *Camper* — Pierre Camper, anatomista holandês (1722-1789). Citado na *Crítica do Juízo*, § 82. (N. do T.)

[2] Em minha região diz o homem comum, quando eventualmente se propõe a ele um problema tal como o de Colombo com seu ovo: *Isso não é uma arte, é apenas uma ciência*. Isto é, quando *se sabe*, se *pode*; e o mesmo ele diz de todas as pretensas artes do prestidigitador. A do saltimbanco, em contrapartida, ele nunca se negará a denominar arte. (N. do A.)

se, somente como jogo, isto é, ocupação[3] que por si mesma é agradável, pudesse cumprir sua finalidade (ter êxito); a segunda de modo que pode ser imposta como trabalho, isto é, ocupação que por si mesma é desagradável (penosa), e somente por seu efeito (por exemplo, a remuneração) é atraente, portanto pode ser imposta coativamente. Se na hierarquia das corporações os relojoeiros devem ser considerados como artistas, enquanto os ferreiros como artesãos: isso requer um outro ponto de vista de julgamento do que aquele que assumimos aqui; ou seja, a proporção dos talentos que têm de estar no fundamento de um ou outro desses ofícios. Se, também, entre as assim chamadas sete artes livres não poderiam ser citadas algumas que deveriam ser enumeradas entre as ciências e também várias que deveriam ser comparadas a artesanatos: disso não quero falar aqui. Mas que, contudo, em todas as artes livres é requerido algo de coativo ou, como se costuma denominá-lo, um *mecanismo*, sem o qual o *espírito*, que na arte tem de ser livre e é o único que vivifica a obra, não teria nenhum corpo e se evaporaria inteiramente: isso não é desaconselhável lembrar (por exemplo, na arte poética, a correção da linguagem e a riqueza de linguagem, assim como a prosódia e a métrica), pois muitos educadores modernos acreditam propiciar do melhor modo uma arte livre quando eliminam dela toda coação e a convertem de trabalho em mero jogo.

§ 44. *Da bela-arte*

Não há uma ciência do belo, mas somente crítica, nem bela-ciência, mas somente bela-arte. Pois, no tocante à primeira, nela deveria ser estipulado cientificamente, isto é, por fundamentos-de-prova, se algo deve ser tido por belo ou não; o juízo sobre beleza, portanto, se pertencesse à ciência, não seria um juízo-de-gosto. Quanto à segunda, uma ciência que, como tal, deve ser bela é uma não-coisa. Pois se nela como ciência alguém perguntasse pelos fundamentos e demonstrações, seria despedido com sentenças de bom gosto *(bons mots)*. — O que deu ocasião à expressão habitual, *belas-ciências*, sem dúvida não é nada outro do que terem notado, muito corretamente, que para a bela-arte em toda a sua perfeição é requerida muita ciência, como, por exemplo, conhecimento de línguas antigas, leitura de autores tidos como clássicos, história, conhecimento das antiguidades, e assim por diante, e por isso essas ciências históricas, porque constituem o preparo necessário e alicerce para a bela-arte, e em parte também porque nelas foi compreendido até mesmo o conhecimento dos produtos da bela-arte (eloqüência e arte poética), foram elas mesmas, por uma substituição de palavras, denominadas belas-ciências.

Se a arte, adequada ao *conhecimento* de um objeto possível, executa, meramente para torná-lo efetivo, as ações requeridas para isso, ela é *mecânica;* se, porém, tem o sentimento de prazer como propósito imediato, chama-se arte *estética*. Esta é, seja *agradável*, ou *bela*-arte. A primeira, se seu fim é que o prazer

[3] A: isto é, como ocupação.

acompanhe as representações como meras *sensações*, a segunda, que ele as acompanhe como *modos-de-conhecimento*.

Artes agradáveis são aquelas que são destinadas meramente à fruição; tais são todos os atrativos que podem contentar a sociedade em uma mesa: como narrar com entretenimento, levar a sociedade a uma loquacidade descontraída e animada, pelo gracejo e o riso dispô-la para um certo tom de alegria, em que, como se diz, muito se pode tagarelar a torto e a direito, e ninguém quer ser responsável pelo que diz, porque visa somente ao entretenimento momentâneo, não uma matéria permanente para ser meditada ou repetida. (Disto faz parte, portanto, também o modo como a mesa está guarnecida para a fruição, ou mesmo, em grandes banquetes, a música de mesa: uma coisa admirável, que apenas como um ruído agradável deve entreter a disposição dos ânimos à jovialidade e, sem que ninguém preste a menor atenção à sua composição, favorece a livre conversação de um vizinho com o outro.) Disso fazem parte, além do mais, todos os jogos que não trazem consigo outro interesse do que fazer passar o tempo desapercebidamente.

Bela-arte, em contrapartida, é um modo-de-representação que por si mesmo é final e, embora sem fim, no entanto propicia a cultura dos poderes-da-mente para a comunicação social.

A comunicabilidade universal de um prazer traz já consigo, em seu conceito, que este não deve ser um prazer da fruição, por mera sensação, mas sim da reflexão; e assim arte estética, como bela-arte, é uma arte tal que tem por justa-medida o Juízo reflexionante e não a sensação-de-sentidos.

§ 45. *Bela-arte é uma arte, na medida em que, ao mesmo tempo, parece ser natureza*

Em um produto da bela-arte é preciso tomar consciência de que é arte, e não natureza; mas no entanto a finalidade na forma do mesmo tem de parecer tão livre de toda coação de regras arbitrárias, como se fosse um produto da mera natureza. Sobre esse sentimento da liberdade no jogo de nossas faculdades-de-conhecimento, que contudo ao mesmo tempo tem de ser final, repousa aquele prazer, que é o único universalmente comunicável, sem contudo fundar-se sobre conceitos. A natureza era bela, se ao mesmo tempo aparecia como arte; e a arte só pode ser denominada bela se temos consciência de que ela seja arte e, contudo, ela nos aparece como natureza.

Pois podemos universalmente dizer, no tocante à beleza natural ou à beleza da arte: *belo é aquilo que apraz no mero julgamento* (não na sensação-de-sentidos, nem por um conceito). Ora, a arte tem toda vez uma intenção determinada, de produzir algo. Se isso, porém, fosse uma mera sensação (algo meramente subjetivo), que devesse ser acompanhada de prazer, esse produto, no julgamento, aprazeria somente mediante o sentimento-de-sentidos. Se a intenção fosse dirigida à produção de um objeto determinado, nesse caso, se fosse alcançada pela arte, o

objeto aprazeria somente por conceitos. Em ambos os casos, porém, a arte não aprazeria *no mero julgamento*, isto é, não como bela-arte, mas como arte mecânica.

Portanto, a finalidade no produto da bela-arte, ainda que seja intencional, não deve no entanto parecer intencional; isto é, a bela-arte tem de ser *considerada* como natureza, ainda que se tenha consciência dela como arte. Como natureza, porém, um produto da arte aparece porque se encontra nele toda *pontualidade* na concordância com regras, somente segundo as quais o produto pode tornar-se o que ele deve ser; mas sem *meticulosidade*, sem que a forma acadêmica transpareça,[4] isto é, sem mostrar um vestígio de que a regra esteve diante dos olhos do artista e impôs cadeias aos seus poderes-da-mente.

§ 46. *Bela-arte é arte do gênio*

Gênio é o talento (dom natural) que dá à arte a regra. Já que o talento, como faculdade produtiva inata do artista, pertence, ele mesmo, à natureza, poderíamos também exprimir-nos assim: *gênio* é a disposição natural inata *(ingenium), pela qual* a natureza dá à arte a regra.

Seja qual for o caráter dessa definição e sendo ela meramente arbitrária, ou adequada ao conceito que se costuma vincular com a palavra *gênio*, ou não (o que deve ser discutido no próximo parágrafo), pode-se entretanto, já de antemão, demonstrar que, segundo a significação aqui admitida da palavra, belas-artes têm de ser necessariamente consideradas como artes do *gênio*.

Pois toda arte pressupõe regras, somente por cuja fundamentação um produto, se deve chamar-se artístico, é representado como possível. O conceito da bela-arte, porém, não permite que o juízo sobre a beleza de seu produto seja derivado de qualquer regra, que tenha um *conceito* por fundamento-de-determinação, portanto tome por fundamento [5] um conceito do modo como ele é possível. Portanto, a bela-arte não pode inventar para si mesma a regra, segundo a qual deve instituir seu produto. Ora, como, mesmo assim, sem regra prévia um produto nunca pode chamar-se arte, é preciso que a natureza no sujeito (e pela disposição das faculdades do mesmo) dê à arte a regra, isto é, a bela-arte só é possível como produto do gênio.

Vê-se, a partir disso, que o gênio — 1) é um *talento*, de produzir aquilo para o qual não se pode dar nenhuma regra determinada: não disposição de habilidade para aquilo que pode ser aprendido segundo alguma regra; conseqüentemente, que *originalidade* tem de ser sua primeira propriedade. 2) Que, como também pode haver insensatez original, seus produtos têm de ser ao mesmo tempo modelos, isto é, *exemplares;* portanto, eles mesmos não provindo de imitação, têm de servir, no entanto, a outros para isso, isto é, como justa-medida ou regra do julgamento. 3) Que ele mesmo não pode descrever ou [6] indicar cientificamente como

[4] Sem que a forma acadêmica transpareça: falta em A.
[5] A: portanto sem tomar por fundamento.
[6] Descrever ou: falta em A.

institui seu produto, mas que é como *natureza* que ele dá a regra; e, por isso, o criador de um produto, que ele deve a seu gênio, não sabe, ele mesmo, como se encontram nele as idéias para isso, e também não está em seu poder inventá-las à vontade ou conforme a um plano, e comunicá-las a outros em prescrições tais, que os ponham em situação[7] de criar produtos equivalentes. (Por isso, também, presumivelmente, a palavra gênio é derivada de *genius*, o espírito próprio dado a um homem no nascimento, protetor e guia, de cuja inspiração procederiam aquelas idéias originais.) 4) Que a natureza, pelo gênio, prescreve, não à ciência, mas à arte a regra; e também isto somente na medida em que esta última[8] deve ser bela-arte.

§ 47. *Elucidação e confirmação da explicação acima sobre o gênio*

Nisto todos concordam: que gênio deve ser inteiramente oposto ao *espírito de imitação*. E, como aprender nada é senão imitar, a máxima aptidão, facilidade de assimilação (capacidade) como tal, não pode valer como gênio. Mas mesmo quando alguém pensa ou inventa por si mesmo, e não meramente aprende o que outros pensaram, e até mesmo descobre algo para a arte ou a ciência, também isso ainda não é fundamento justo para se denominar uma tal (muitas vezes poderosa) *cabeça* um *gênio* (em oposição àquele que, porque jamais pôde fazer algo além de aprender e imitar, se denomina um *simplório*): porque justamente isso também *poderia* ter sido aprendido, e portanto se encontra na via natural da pesquisa e da meditação segundo regras, e não é especificamente diferente daquilo que pode ser adquirido por diligência mediante a imitação. Assim, tudo aquilo que *Newton* expôs[9] em sua obra imortal sobre os princípios da filosofia natural, por mais poderosa cabeça que seja requerida para inventar tais princípios, pode-se perfeitamente aprender; mas não se pode aprender a fazer poemas com espírito, por mais exaustivas que sejam todas as prescrições da arte poética e por mais excelentes que sejam seu modelos. A causa disso é que, todos os passos que Newton teve de dar, desde os primeiros elementos da geometria até suas grandes e profundas descobertas, ele poderia tornar inteiramente claros, não somente a si mesmo, mas a todos os outros, e demonstrá-los determinadamente para seus sucessores; nenhum *Homero*, porém, ou *Wieland*,[10] pode indicar como suas idéias, ricas em fantasia e no entanto, ao mesmo tempo, repletas de pensamento, surgem e se reúnem em sua cabeça, isto porque ele mesmo não o sabe e, portanto,

[7] A: em prescrições que os ponham na situação.
[8] A: em que ela.
[9] Expôs: falta em A.
[10] Wieland — poeta alemão contemporâneo de Kant. Schelling, negando lhe a *originalidade*, primeira característica do *gênio*, comenta esta passagem no sentido de que Kant teria sido infeliz na escolha destes dois exemplos: "É duvidoso", escreve ele, "se se deve admirar mais a ingenuidade de citar Homero para a elucidação do conceito (moderno) de gênio, ou a benevolência de dizer, sobre Wieland, *que ele mesmo não pode saber* como suas idéias ricas em fantasia se reúnem em sua cabeça, coisa que, segundo o juízo dos conhecedores da literatura francesa e italiana, Wieland no entanto pode saber com muita precisão. — Como todos sabem, este, posteriormente, lhe retribuiu mal aquela benevolência". (*Obras*, volume VI, p. 9.) (N. do T.)

também não pode ensinar a nenhum outro. Naquilo que é científico, pois, o grande descobridor se distingue do mais laborioso imitador e discípulo apenas segundo o grau, enquanto, daquele que a natureza dotou para a bela-arte, ele se distingue especificamente. Entretanto, não vai nisto nenhuma depreciação daqueles grandes homens, aos quais o gênero humano tanto deve, em confronto com os favoritos da natureza quanto a seu talento para a bela-arte. Justamente em ser aquele talento[11] feito para a maior perfeição, sempre em progresso, do conhecimento[12] e de toda utilidade que depende deste, assim como para a instrução de outros nos mesmos conhecimentos, consiste um grande privilégio deles diante daqueles que merecem a honra de chamar-se gênios; porque para estes a arte em alguma parte se detém, na medida em que lhe é posto um limite, além do qual ela não pode ir e que também, presumivelmente, já há muito está alcançado e não pode mais ser ampliado; e, além disso, uma tal habilidade também não se deixa comunicar, mas quer ser concedida a cada um imediatamente pela mão da natureza, portanto morre com ele, até que a natureza alguma vez dote novamente do mesmo modo um outro, que de nada mais precisa do que de seu exemplo para deixar atuar o talento, de que tem consciência, de modo semelhante.

Já que o dom natural tem de dar à arte (como bela-arte) a regra; de que espécie é então essa regra? Não pode, contida em nenhuma fórmula, servir de prescrição; pois senão o juízo sobre o belo seria determinável segundo conceitos; mas a regra tem de ser abstraída do fato, isto é, do produto, no qual outros podem provar seu próprio talento, para fazê-la servir de modelo, não da *contrafação*, mas da *imitação*.[13] Como isso seja possível, é difícil explicar. As idéias do artista suscitam idéias semelhantes de seu discípulo, se a natureza o tiver provido com uma proporção semelhante dos poderes-da-mente. Os modelos da bela-arte são, por isso, os únicos meios que servem de guia para transmiti-la à posteridade: o que, por meras descrições, não poderia ocorrer (sobretudo não no setor das artes elocutivas); e também nestas, somente os em línguas antigas, mortas e agora conservadas somente como cultas, podem tornar-se clássicos.

Embora arte mecânica e bela-arte, a primeira como mera arte da diligência e do aprendizado, a segunda como a do gênio, sejam muito diferentes uma da outra, não há entretanto nenhuma bela-arte na qual algo de mecânico, que pode ser captado e seguido segundo regras, e assim algo de acadêmico, não constituísse a condição essencial da arte. Pois algo tem de ser pensado nela como fim, senão não se pode atribuir seu produto a nenhuma arte; seria um mero produto do acaso. Mas para pôr em obra um fim são requeridas regras determinadas, das quais não é possível desvencilhar-se. Ora, como a originalidade do talento constitui uma (mas não a única) peça essencial do caráter do gênio, acreditam cabeças fúteis que não poderiam mostrar melhor serem gênios em floração do que ao se desvencilharem da coação acadêmica de todas as regras, e acreditam que se desfi-

[11] A: aquele seu talento.

[12] A: em conhecimentos.

[13] No manuscrito: não da imitação, mas da imitação *(Nachahmung)*; Vorländer corrige o primeiro *Nachahmung* para *Nachmachung*.

la melhor em um cavalo furioso do que em um cavalo domado. O gênio só pode fornecer rico *material* para produtos da bela-arte; a elaboração do mesmo e a *forma* requerem um talento formado pela escola, para fazer dele um uso que possa subsistir diante do Juízo. Mas se alguém, até mesmo em assuntos da mais cuidadosa investigação racional, fala e decide como um gênio, isso é totalmente ridículo; não se sabe bem se se deve rir mais do charlatão que espalha em torno de si tanto vapor, em que nada se pode julgar claramente, e tanto mais imaginar-se, ou mais do público que imagina sinceramente que sua incapacidade para conhecer e captar com clareza a obra-mestra da inspiração provém de que novas verdades lhe são lançadas em bloco, enquanto o detalhe (por explicações comedidas e exame acadêmico das proposições fundamentais) lhe parece ser obra de incompetentes.

§ 48. *Da relação do gênio com o gosto*

Para o julgamento de belos objetos, como tais, é requerido *gosto;* para a bela-arte mesma, porém, isto é, a *produção* de tais objetos, é requerido *gênio.*

Se se considera gênio como talento para a bela-arte (o que traz consigo a significação própria da palavra) e, nessa intenção, se quer desmembrá-lo nas faculdades que têm de reunir-se para constituir um tal talento, é necessário antes determinar com precisão a diferença entre a beleza natural, cujo julgamento requer apenas gosto, e a beleza artística, cuja possibilidade (que, no julgamento de um tal objeto, tem também de ser levada em conta) requer gênio.

Uma beleza natural é uma *bela coisa;* a beleza artística é a *bela representação* de uma coisa.

Para julgar uma beleza natural como tal, não preciso ter previamente um conceito de que coisa o objeto deve ser; isto é, não tenho necessidade de conhecer a finalidade material (o fim), mas a mera forma sem conhecimento do fim apraz no julgamento por si mesma. Se, porém, o objeto é dado como um produto da arte, e como tal deve ser declarado como belo, então, porque arte sempre pressupõe um fim na causa (e em sua causalidade), é preciso primeiramente ser tomado por fundamento um conceito daquilo que a coisa deve ser; e, como a concordância do diverso em uma coisa, para a determinação interna da mesma como fim, é a perfeição da coisa, então no julgamento da beleza artística tem de ser trazida à pauta, ao mesmo tempo, a perfeição da coisa, a qual no julgamento de uma beleza natural (como tal) não entra em questão. — Decerto, no julgamento, principalmente dos objetos vivos da natureza, por exemplo, do homem ou de um cavalo, também a finalidade objetiva é comumente tomada em consideração para se julgar sobre a beleza deles; nesse caso, porém, também o juízo não é mais puramente-estético, isto é, mero juízo-de-gosto. A natureza não é mais julgada como ela aparece como arte, mas na medida em que efetivamente *é* arte (embora sobre-humana); e o juízo teleológico serve ao estético de alicerce e condição, que este tem de levar em conta. Em tal caso, pensa-se também, quando, por exemplo, é dito: essa é uma bela mulher, de fato nada outro do que: a natureza representa

belamente em sua figura os fins da constituição feminina; pois, para além da bela forma, é preciso ainda ter em vista um conceito para que o objeto seja pensado de tal modo por um juízo estético logicamente-condicionado.

A bela-arte mostra sua preeminência justamente em descrever com beleza coisas que na natureza seriam feias ou desagradáveis. As fúrias, doenças, devastações da guerra, e assim por diante, podem, como calamidades,[14] ser descritas com muita beleza e até mesmo representadas na pintura; somente uma espécie de feiúra não pode ser representada conforme a natureza sem arruinar toda satisfação estética e, portanto, a beleza artística: a saber, aquela que desperta *nojo*. Pois, porque nessa singular sensação, que repousa sobre pura imaginação, o objeto é representado, por assim dizer, como se ele se impusesse à fruição, contra a qual no entanto lutamos com violência; assim a representação artística do objeto não se distingue mais da natureza desse próprio objeto em nossa sensação, e então é impossível que aquele seja tido como belo. Também a escultura, porque em seus produtos a arte é quase confundida com a natureza, exclui de suas figurações a representação imediata de objetos feios e, em vez disso, permite representar, por exemplo, a morte (em um belo gênio), o ânimo guerreiro (em Marte), por uma alegoria ou atributos que resultem agradáveis, portanto apenas indiretamente, por intermédio de uma interpretação da razão, e não meramente para o Juízo estético.

É o que havia a dizer da bela representação de um objeto, que propriamente é apenas a forma da exposição de um conceito, pela qual este é universalmente comunicado. — Mas, para dar essa forma ao produto da bela-arte, é requerido meramente gosto, ao qual o artista, depois de havê-lo exercitado e corrigido através de muitos exemplos da arte, ou da natureza, atém sua obra, e, depois de tantas tentativas freqüentemente laboriosas de atender-lhe, encontra aquela forma que o satisfaz; por isso, esta não é, por assim dizer, uma questão de inspiração, ou de um livre arrojo dos poderes da mente, mas de um lento e mesmo penoso aprimoramento, para torná-la adequada ao pensamento e no entanto não prejudicar a liberdade no jogo dos mesmos.

Gosto, porém, é meramente uma faculdade de julgamento, não uma faculdade produtiva, e aquilo que lhe é conforme, justamente por isso, não é uma obra da bela-arte: pode ser um produto pertencente à arte útil e mecânica, ou mesmo à ciência, segundo regras determinadas, que podem ser aprendidas e têm de ser seguidas exatamente. A forma aprazível, porém, que se dá a ele, é somente o veículo da comunicação e uma maneira, por assim dizer, da apresentação, com respeito à qual ainda, em certa medida, se permanece livre,[15] mesmo se de resto ela está presa a um fim determinado. Assim, exige-se que o aparelho de mesa, ou mesmo a dissertação moral, e até mesmo um sermão, tenha em si essa forma da bela-arte, sem no entanto parecer *procurada;* mas nem por isso serão denominados obras da bela-arte. Nesta última, porém, é enumerado um poema, uma música, uma galeria de quadros, e coisas semelhantes; e então pode-se perceber, em

[14] Como calamidades: falta em A.

[15] A: se é livre.

uma obra que pretende ser da bela-arte, muitas vezes, gênio sem gosto, em outra gosto sem gênio.

§ 49. *Das faculdades da mente que constituem o gênio*

Diz-se de certos produtos, dos quais se espera que em parte ao menos se apresentem como bela-arte: são sem *espírito;* embora, no tocante ao gosto, não se encontre neles nada a censurar. Um poema pode muito bem ser gracioso e elegante, mas sem espírito. Uma história é exata e ordenada, mas sem espírito. Um discurso solene é bem fundado e ao mesmo tempo bem ornamentado, mas sem espírito. Muita conversação não deixa de ter entretenimento, mas no entanto é sem espírito; mesmo de uma moça costuma-se dizer, ela é bonita, expansiva e amável, mas sem espírito. O que é então que se entende aqui por espírito?

Espírito, no sentido estético, significa o princípio vivificador da mente. Mas aquilo através do qual esse princípio vivifica a alma, a matéria-prima que ele emprega para isso, é o que põe as faculdades da mente, conforme a fins, em movimento, isto é, num jogo tal que se conserva por si e robustece por si mesmo as forças para isso.

Ora, eu afirmo que esse princípio não é outro do que a faculdade de exposição de *Idéias estéticas;* e por Idéia estética entendo aquela representação da imaginação, que dá muito a pensar, sem que entretanto nenhum pensamento determinado, isto é, *conceito,* possa ser-lhe adequado, que consequentemente nenhuma linguagem alcança totalmente e pode tornar inteligível. — Vê-se facilmente que é a contrapartida *(pendant)* de uma *Idéia racional,* que inversamente é um conceito ao qual nenhuma intuição (representação da imaginação) pode ser adequada.

A imaginação (como faculdade-de-conhecimento produtiva) é, com efeito, muito poderosa na criação como que de uma outra natureza, com a matéria que lhe dá a natureza efetiva. Entretemo-nos com ela onde a experiência nos parece demasiado prosaica; e também não deixamos de transformar a esta: decerto sempre ainda segundo leis analógicas, mas no entanto também segundo princípios que estão mais altamente situados na razão (e que justamente são tão naturais quanto aqueles segundo os quais o entendimento apreende a natureza empírica); nisso sentimos nossa liberdade face à lei da associação (que é inerente ao uso empírico dessa faculdade), de tal modo que segundo a mesma,[16] decerto, emprestamos matéria da natureza, mas esta[17] pode ser elaborada por nós para tornar-se algo inteiramente outro, a saber, aquilo[18] que transcende a natureza.

Podem-se denominar idéias tais representações da imaginação: em parte, porque pelo menos esforçam-se em direção a algo que se encontra além dos limites da experiência, e assim procuram aproximar-se de uma exposição dos conceitos racionais (das Idéias intelectuais), o que lhes dá a aparência de uma realidade

[16] A: segundo a qual.
[17] A: que.
[18] A: inteiramente outro, e que.

objetiva; por outro lado, e aliás principalmente, porque a elas, como intuições internas, nenhum conceito pode ser totalmente adequado. O poeta ousa sensibilizar Idéias racionais de seres invisíveis, o reino dos bem-aventurados, o reino do inferno, a eternidade, a criação, e assim por diante; ou mesmo tornar sensível aquilo que por certo encontra exemplos na experiência, por exemplo, a morte, a inveja e todos os vícios, do mesmo modo o amor, a fama, e assim por diante, além dos limites da experiência, mediante uma imaginação que rivaliza com o modelo da razão no alcançamento de um máximo, em uma completude para a qual na natureza não se encontra nenhum exemplo: e é propriamente na arte poética que a faculdade de Idéias estéticas pode apresentar-se em toda a sua medida. Mas essa faculdade, considerada por si só, é propriamente apenas um talento (da imaginação).

Ora, quando sob um conceito é colocada uma representação da imaginação, que pertence à sua exposição, mas por si só dá tanto a pensar quanto nunca se poderia coligir em um conceito determinado, e portanto o próprio conceito é ampliado esteticamente de modo ilimitado, então a imaginação aqui é criadora e põe em movimento a faculdade das Idéias intelectuais (a razão), a saber,[19] leva-a a pensar por ocasião de uma representação (o que, por certo, pertence ao conceito do objeto) mais do que nela pode ser apreendido e tornado claro.[20]

Denominam-se aquelas formas, que não constituem a exposição de um conceito dado em si mesmo, mas apenas, como representações acessórias da imaginação, exprimem as conseqüências ligadas a ele e seu parentesco com outros, *atributos* (estéticos) de um objeto, cujo conceito, como Idéia racional, não pode ser exposto adequadamente. Assim a águia de Júpiter, com o relâmpago nas garras, é um atributo do poderoso rei dos céus, e o pavão o é da soberba rainha dos céus. Não representam, como os atributos lógicos, aquilo que está contido em nossos conceitos da sublimidade e majestade da criação, mas algo outro, que dá ensejo à imaginação de estender-se sobre uma multidão de representações aparentadas, que dão mais a pensar do que pode exprimir-se em um conceito determinado por palavras; e dão uma *Idéia estética*, que, para aquela Idéia racional, faz as vezes de exposição lógica, mas propriamente para vivificar a mente, ao abrir-lhe a visão de um campo inabarcável de representações aparentadas. A bela-arte, porém, não faz isto somente na pintura ou escultura (em que é habitualmente usado o nome de atributos); mas a poesia e a eloqüência também buscam o espírito que vivifica suas obras exclusivamente nos atributos estéticos dos objetos, que vão ao lado dos lógicos e dão arrojo à imaginação para pensar mais, embora de maneira não desenvolvida, em relação a eles, do que é possível coligir em um conceito e, portanto, em uma expressão determinada da linguagem. — Para ser breve, tenho de limitar-me a poucos exemplos.

Quando o grande rei, em um de seus poemas, se exprime assim: "Apartemo-nos da vida sem queixas e sem lamentar nada, deixando o mundo então cumulado de benefícios. Assim espalha o sol, depois de perfazer seu curso diurno,

[19] a saber: falta em A.

[20] A: pensado claramente (*gedacht* em vez de *gemacht*).

ainda uma suave luz no céu; e os últimos raios, que ele envia aos ares, são seus últimos suspiros pelo bem do mundo",[21] assim vivifica ele sua Idéia racional de um sentimento cosmopolita ainda no final da vida, por um atributo que a imaginação (na lembrança de todos os agrados de um belo dia de verão que chegou ao fim e nos evoca na mente uma noite serena) associa àquela representação e que suscita uma multidão de sensações e representações acessórias, para as quais não se encontra nenhuma expressão. Por outro lado, até mesmo um conceito intelectual pode, inversamente, servir de atributo a uma representação dos sentidos e, assim, vivificar esta última[22] pela Idéia do supra-sensível; mas somente na medida em que o [elemento] estético, que é subjetivamente aderente à consciência deste último, é usado para isso. Assim diz, por exemplo, um certo poeta, na descrição de uma bela manhã: "Nascia o sol, como a paz nasce da virtude".[23] A consciência da virtude, se simplesmente nos colocamos em pensamento no lugar do virtuoso, difunde na mente uma multidão de sentimentos sublimes e tranqüilizadores, e uma perspectiva sem limites de um futuro alegre, que nenhuma expressão, que seja adequada a um conceito determinado, alcança plenamente.[24]

Numa palavra, a Idéia estética é uma representação da imaginação que acompanha um conceito dado e que está vinculada a uma tal diversidade de representações parciais em seu uso livre, que para ela não pode ser encontrada nenhuma expressão que designe um conceito determinado, e que, portanto, permite acrescentar em pensamento a um conceito muito de indizível, cujo sentimento vivifica a faculdade de conhecer e vincula à linguagem, como mera letra, um espírito.

Portanto, os poderes-da-mente cuja unificação (em certa proporção) constitui[25] o *gênio* são imaginação e entendimento. Apenas, uma vez que no uso da imaginação para o conhecimento a imaginação[26] está sob a coação do entendimento e submetida à restrição[27] de ser adequada a seu conceito; do ponto de

[21] Refere-se ao rei Frederico o Grande. Estes versos se encontram em: *Oeuvres de Frédéric le Grand*, tomo X, p. 203. Foi provavelmente o próprio Kant que os traduziu em alemão. O texto original é o seguinte: *Oui, finissons sans trouble, et mourons sans regrets./En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits./Ainsi l'Astre du jour, au bout de sa carrière,/Répand sur l'horizon une douce lumière,/Et les derniers rayons qu'il darde dans les airs,/sont ses derniers soupirs qu'il donne à l'Univers.* (N. do T.)

[22] A: estes últimos.

[23] O verso citado é: *Die Sonne quoll hervor, wie Ruh aus Tugend quillt* — onde Kant substitui a palavra *Güte* (bondade) por *Tugend* (virtude). O verbo *quellen* significa, em sentido próprio, "brotar", "manar". Segundo Schmidt e Meyer (*apud* Philonenko), o poeta é J. Ph. Withof (1725-1789), imitador de Haller, apreciado também por Herder. (N. do T.)

[24] Talvez nunca algo de mais sublime tenha sido dito, ou um pensamento expresso de maneira mais sublime, do que naquela inscrição sobre o templo de *Ísis* (a mãe *natureza*): "Eu sou tudo o que é, o que foi e o que será, e meu véu nenhum mortal ergueu". *Segner** utilizou essa idéia através de uma vinheta *rica de sentido* que colocou no frontispício de sua doutrina da natureza, para inspirar a seu discípulo, que ele estava prestes a introduzir nesse templo, antes disso o tremor sagrado, que deve dispor a mente para uma solene atenção. (N. do A.).

* Segner — matemático contemporâneo de Kant. Foi professor de matemática, física e filosofia, nas universidades de Iena e Halle (1704-1777). Citado também na *Crítica da Razão Pura*. (N. do T.)

[25] B: constituem.

[26] C: a primeira.

[27] A: está submetida à coação do entendimento e à restrição.

vista estético, em contrapartida, ela[28] é livre, para, ainda[29] além dessa concordância com o conceito, embora[30] sem procurá-lo, fornecer ao entendimento uma matéria rica e não desenvolvida, que este em seu conceito não tomou em consideração, mas que ele aplica, não tanto objetivamente para conhecimentos, quanto subjetivamente para a vivificação dos poderes-de-conhecimento, portanto indiretamente também para conhecimentos: assim, consiste o gênio, propriamente, na proporção feliz, que nenhuma ciência pode ensinar e nenhum estudo pode exercitar, de encontrar Idéias para um conceito dado e, por outro lado, encontrar para estas a *expressão*, pela qual a disposição mental subjetiva assim causada, como acompanhamento de um conceito, possa ser comunicada a outros. Este último talento[31] é propriamente aquilo que se denomina espírito; pois exprimir o indizível no estado-da-mente quando de uma certa representação e torná-lo universalmente comunicável, que essa expressão consista em linguagem, ou pintura, ou plástica, isso requer uma faculdade de apreender o jogo rapidamente transitório da imaginação e unificá-lo em um conceito (que justamente por isso é original e inaugura uma nova regra, que não pode ser inferida de nenhum princípio ou exemplo precedente), que se deixa comunicar sem a coação de regras.[32]

*

Se, depois desses desmembramentos, reconsideramos a explicação dada acima daquilo que se denomina *gênio*, encontramos: *primeiramente*, que é um talento para a arte, não para a ciência, na qual regras claramente conhecidas têm de ter precedência e determinar o procedimento nela; *em segundo lugar*, que ele, como talento artístico, pressupõe um conceito determinado do produto, como fim, portanto entendimento, mas também uma (mesmo se indeterminada) representação da matéria, isto é, da intuição, para a exposição desse conceito, portanto uma proporção da imaginação ao entendimento; que ele se mostra, *em terceiro lugar*, não tanto na execução do fim proposto, em expor um *conceito* determinado, mas antes, na apresentação ou na expressão de *Idéias estéticas*, que contêm, para esse propósito, rica matéria, portanto torna representável a imaginação, em sua liberdade face a toda direção das regras, entretanto como final para a exposição do conceito dado; que, finalmente, em *quarto lugar*, a finalidade não intencional, não procurada, na livre concordância da imaginação com a legalidade do entendimento pressupõe uma tal proporção e disposição dessas faculdades, como nenhum seguimento de regras, seja da ciência ou da imitação mecânica, pode efetuar, mas meramente a natureza do sujeito pode produzir.

Segundo essas pressuposições, gênio é: a originalidade modelar do dom natural de um sujeito no uso *livre* de suas faculdades-de-conhecimento. De tal maneira, o produto de um gênio (segundo aquilo que nele deve ser atribuído ao

[28] A e B: estético, porém, a imaginação.
[29] Ainda: falta em A e B.
[30] A: ainda.
[31] O talento deste último.
[32] De regras: falta em A.

gênio, não à aprendizagem possível ou à escola) é um exemplo, não para a imitação (pois então estaria perdido[33] aquilo que nele é gênio e constitui o espírito da obra), mas para a sucessão, para um outro gênio, que através dele é despertado para o sentimento de sua própria originalidade, para exercitar de tal modo a liberdade de coação de regras, na arte, que esta, com isso, adquire ela mesma uma nova regra, e nisso o talento se mostra modelar. Mas, porque o gênio é um favorito da natureza, tal que só se pode considerá-lo como um fenômeno raro, seu exemplo para outras boas cabeças produz uma escola, isto é, uma instrução metódica segundo regras, na medida em que se tenha podido extraí-la daqueles produtos do espírito e de sua peculiaridade; e para estas a bela-arte é, nessa medida, imitação, à qual a natureza, através do gênio, deu a regra.

Mas essa imitação se torna *macaqueação*, quando o adepto da escola *imita* tudo, até aquilo que o gênio teve somente de tolerar, como deformidade, porque não podia, sem enfraquecer a Idéia, ser eliminado. Essa coragem somente em um gênio é mérito; e uma certa *ousadia* na expressão e em geral muito desvio da regra comum fica bem a ele, mas não é, de modo nenhum, digna de imitação, e permanece sempre em si um defeito, que é preciso procurar eliminar, mas quanto ao qual o gênio é como que privilegiado, pois o inimitável de seu arrojo espiritual padeceria com a timidez cautelosa. O *maneirismo* é uma outra espécie de macaqueação, ou seja, a da mera *peculiaridade* (originalidade) em geral, para afastar-se o mais possível de imitadores, sem no entanto possuir o talento de, ao fazê-lo, ser ao mesmo tempo *modelar*. — Decerto há dois *modos (modus)*, em geral, da composição de seus pensamentos da apresentação, dos quais um se chama *maneira (modus aestheticus)*, o outro *método (modus logicus)*, que se distinguem um do outro nisto: que o primeiro não tem outra justa-medida do que o *sentimento* da unidade na exposição, mas o outro segue nisso *princípios* determinados; para a bela-arte só vale, portanto, o primeiro. Só que *maneirista* se chama um produto artístico somente quando a apresentação de sua Idéia, nele, *visa* à singularidade e não é tornada adequada à Idéia. O brilhante (precioso), o rebuscado e afetado, somente para distinguir-se do comum (mas sem espírito), são semelhantes à atitude daqueles, de quem se diz, que gostam de escutar a si mesmos ou que vão e vêm como se estivessem sobre um palco, para que os admirem embasbacados, o que sempre denuncia um incompetente.

§ 50. *Da vinculação do gosto com o gênio em produtos da bela-arte*

Se a questão é o que importa mais em coisas da bela-arte, se mostrar-se nelas gênio, ou se gosto, isso é o mesmo que se fosse perguntado se nelas importa mais a imaginação do que o Juízo. Ora, como uma arte, quanto ao primeiro, é denominada antes uma arte *rica em espírito*, mas somente quanto ao segundo merece ser dominada uma *bela*-arte; então este último, pelo menos como condição imprescindível *(conditio sine qua non)*, é o principal que se tem de ver o julga-

[33] A: seria eliminado.

mento da arte como bela-arte. Em vista da beleza, não é necessário ser rico e original em Idéias, quanto, antes,[34] a adequação daquela imaginação em sua liberdade à legalidade do entendimento. Pois toda riqueza da primeira, em sua liberdade sem lei, nada produz além de insensatez; o Juízo, em contrapartida,[35] é a faculdade de torná-la adequada ao entendimento.

O gosto é, assim como o Juízo em geral, a disciplina (ou cultivo) do gênio, corta-lhe muito as asas, torna-o educado ou polido; ao mesmo tempo, porém, dá a este uma direção, por onde e até onde ele deve estender-se, para permanecer conforme a fins; e, na medida em que introduz clareza e ordem na plenitude de pensamento, torna as Idéias estáveis, suscetíveis de uma aprovação duradoura e ao mesmo tempo também universal, de serem seguidas por outros e de uma cultura sempre em progresso. Se, pois, no conflito de ambas as propriedades em um produto, algo deve ser sacrificado, isso teria antes de ocorrer do lado do gênio: e o Juízo, que em coisas da bela-arte profere a sentença a partir de princípios próprios, permitirá antes fazer dano à liberdade e à riqueza da imaginação, do que ao entendimento.

Para a bela-arte, pois, seriam requisitos *imaginação, entendimento, espírito e gosto.*[36]

§ 51. *Divisão das belas-artes*

Pode-se em geral denominar beleza (quer seja beleza natural ou artística) a *expressão* de Idéias estéticas; só que na bela-arte essa Idéia tem de ser ocasionada por um conceito do objeto, mas na bela natureza a mera reflexão sobre uma intuição dada, sem conceito daquilo que o objeto deve ser, é suficiente para despertar e comunicar a Idéia, da qual aquele objeto é considerado como a *expressão*.

Se, portanto, queremos dividir as belas-artes, não podemos escolher, pelo menos como tentativa, nenhum princípio mais cômodo do que a analogia da arte com o modo de expressão de que os homens se servem no falar, para, tão perfeitamente quanto possível, comunicarem-se entre si, isto é, não meramente segundo seus conceitos, mas também segundo sensações.[37] — Este consiste na *palavra*, no *gesto* e no *som* (articulação, gesticulação e modulação). Somente a vinculação desses três modos de expressão constitui a comunicação completa daquele que fala. Pois, com isso, pensamento, intuição e sensação são transmitidos aos outros, a um só tempo e unificados.

Há, pois, somente três espécies de belas-artes: as *elocutivas*, as *figurativas* e a arte,[38] do *jogo das sensações* (como impressões externas dos sentidos). Poder-

[34] A e B: Ser rico e original em idéias não é tão necessário em vista da beleza, mas sim.
[35] A e B: porém.
[36] As três primeiras faculdades só adquirem sua *unificação* através da quarta. *Hume*, em sua História, dá a entender aos ingleses que, embora em suas obras eles não fiquem atrás de nenhum povo do mundo quanto às provas das três primeiras faculdades, consideradas *à parte*, naquilo que as unifica eles teriam de ficar atrás de seus vizinhos, os franceses. (N. do A.)
[37] O leitor não julgará este esboço de uma divisão possível das belas-artes como uma teoria visada. É somente uma das muitas tentativas que ainda se podem e devem fazer. (N. do A.)
[38] A: e as.

se-ia fazer essa divisão também dicotomicamente, de tal modo que a bela-arte seria dividida na da expressão dos pensamentos, ou das intuições e estas[39] por sua vez, meramente segundo sua forma, ou segundo sua[40] matéria (da sensação). Só que nesse caso pareceria demasiado abstrata e não tão adequada aos conceitos comuns.

1) As artes *elocutivas* são: *eloqüência e arte poética. Eloqüência* é a arte de desempenhar um ofício do entendimento como um livre jogo da imaginação; *arte poética*, de executar um livre jogo da imaginação como um ofício do entendimento.

O *orador* portanto, anuncia um ofício e o executa como se fosse meramente um *jogo* com Idéias, para entreter os ouvintes.[41] O *poeta* anuncia meramente um *jogo* de entretenimento com Idéias, mas disso advém tanto para o entendimento como se ele tivesse tido meramente a intenção de desempenhar o ofício deste. A vinculação e harmonia de ambas as faculdades-de-conhecimento, a sensibilidade e o entendimento, que decerto não podem dispensar[42] uma à outra, mas no entanto também não podem, sem coação e dano recíproco, unificar-se perfeitamente, tem de ser não intencional e parecer adaptar-se assim por si; senão não seria *bela*-arte. Por isso, tudo o que é procurado e penoso tem de ser evitado nela; pois bela-arte tem de ser arte livre em dupla significação: não só que ela não seja ofício remunerado, um trabalho, cuja grandeza possa, segundo um critério determinado, ser julgada, imposta ou paga; mas também que a mente, por certo, se ocupe, mas, ao fazê-lo, no entanto, sem ter em vista um outro fim (independentemente de remuneração), se sinta satisfeita e desperta.

O orador dá, portanto, algo que ele não promete, ou seja, um jogo de entretenimento da imaginação; mas também deixa de cumprir algo que promete e que no entanto é seu ofício anunciado, a saber, ocupar o entendimento conforme a um fim. O poeta, em contrapartida, promete pouco e anuncia um mero jogo com Idéias, mas desempenha algo que é digno de um ofício, a saber, proporcionar alimento ao entendimento e dar vida, por imaginação, a seus conceitos; portanto aquele, no fundo, fala menos, este, mais do que promete.[43]

2) As artes *figurativas* ou as da expressão para Idéias na *intuição sensível* (não por representações da mera imaginação, que são suscitadas por palavras) são, seja as da *verdade sensível*, ou da *aparência sensível*. A primeira chama-se *plástica*, a segunda, *pintura*. Ambas fazem de figuras no espaço a expressão para Idéias: aquela dá a conhecer figuras a dois sentidos, à vista e ao tato (embora a este último não em intenção de beleza), esta somente ao primeiro. A Idéia estética (arquétipo, imagem originária) está, para ambas, na imaginação, como fundamento; a figura, porém, que constitui a expressão da mesma (éctipo, cópia) é dada, seja em sua extensão corporal (como o próprio objeto existe) ou segundo o

[39] A e B: intuições; esta.
[40] Segundo sua: falta em A.
[41] B: espectadores.
[42] A e B: dispensam.
[43] Portanto aquele, no fundo, faz menos, este mais do que promete: adendo em B.

modo como ela se pinta no olho (segundo sua aparência em uma superfície); ou, o que é também o primeiro caso, [44] é feita condição para a reflexão, seja referência a um fim efetivo, ou somente a aparência do mesmo.

À *plástica*, como a primeira espécie de belas-artes figurativas, pertencem a *escultura* e a *arquitetura*. A *primeira* é aquela que expõe conceitos de coisas, assim como elas *poderiam existir na natureza*, corporalmente (no entanto, como bela-arte, em vista de finalidade estética); *a segunda* é a arte de expor conceitos de coisas, que *somente por arte* são possíveis e cuja forma não tem a natureza como fundamento-de-determinação, mas um fim arbitrário, com esse propósito, mas também, ao mesmo tempo, com finalidade estética. Nesta última um certo *uso* do objeto artístico é o principal, ao qual, como condição, as Idéias estéticas são restringidas. Na primeira, é a mera *expressão* de Idéias estéticas a intenção principal. Assim, estátuas de homens, deuses, animais, e coisas semelhantes, são da primeira espécie; mas templos, ou edificações suntuosas destinadas a reuniões públicas, ou mesmo residências, arcos de triunfo, colunas, cenotáfios, e coisas semelhantes, erigidos em comemoração, pertencem à *arquitetura*. Mesmo toda guarnição doméstica (o trabalho do marceneiro, e coisas utilitárias semelhantes) pode ser incluída nela: [45] porque a adequação do produto a um certo fim constitui o essencial de uma *obra-de-construção;* em contrapartida, uma mera *obra-de-figuração*, que é feita exclusivamente para a intuição e deve agradar por si mesma, é, como exposição corporal, bela imitação da natureza, mas em vista de Idéias estéticas; nas quais, pois, a *verdade sensível* não pode ir tão longe, a ponto de fazê-la deixar de aparecer como arte e produto do arbítrio.

A *arte pictórica*, como a segunda espécie de artes figurativas, que expõe a *aparência sensível* artisticamente vinculada com Idéias, eu dividiria na da bela *descrição* da *natureza*, e na da bela *composição* de seus *produtos*. A primeira seria a *pintura propriamente dita*, a segunda a *jardinagem ornamental*. Pois a primeira dá somente a aparência da extensão corporal; a segunda, decerto, a dá segundo a verdade, mas somente a aparência de [46] utilização e uso para fins outros do que meramente para o jogo da imaginação na contemplação de suas formas. [47] Esta última não é nada outro do que a decoração do solo com a mesma diversidade (relvas, flores, arbustos e árvores, mesmo águas, outeiros e vales) com

B: mesmo que seja o primeiro caso.

[45] B: escolhida para ela.

[46] A: aparência de uma.

[47] Que a jardinagem ornamental possa ser considerada como uma espécie da arte pictórica, embora exponha corporalmente suas formas, parece estranho; mas como ela tira efetivamente suas formas da natureza (as árvores, arbustos, relvas e flores da floresta e do campo, pelo menos primitivamente), e nessa medida não é, como por exemplo a plástica, uma arte, e também não tem nenhum conceito do objeto e de seu fim (como por exemplo a arquitetura) como condição de sua composição, mas meramente o livre jogo da imaginação na contemplação; então, nessa medida, ela concorda com a pintura meramente estética, que não tem nenhum tema determinado (compõe ar, terra e água, com entretenimento, por luz e sombras). — De modo geral, o leitor considerará isto somente como uma tentativa de julgar a* vinculação das belas-artes sob um princípio, que desta vez deve ser o da expressão de Idéias estéticas (segundo a analogia** de uma linguagem), e não como divisão das mesmas considerada como decisiva. (N. do A.)

* A: da.

** B e C: disposição.

que a natureza o expõe à intuição, somente composta de outro modo e adequadamente a certas Idéias. A bela composição de coisas corporais, porém, é dada somente para o olho, como a pintura; o sentido do tato, porém,[48] não pode proporcionar nenhuma representação intuitiva de uma tal forma. Na pintura em sentido amplo eu contaria ainda a ornamentação dos aposentos com tapeçarias, adereços e todo belo mobiliário, que serve meramente para a *vista;* igualmente a arte da indumentária segundo o gosto (anéis, tabaqueiras, e assim por diante). Pois,[49] um canteiro de todo tipo de flores, um aposento com todo tipo de adornos (compreendido entre estes o luxo das damas), constituem, em uma festa suntuosa, uma espécie de pintura, a qual, como as propriamente assim chamadas (que não têm eventualmente a intenção de *ensinar* história ou conhecimento da natureza), está aí meramente para ser vista, a fim[50] de entreter a imaginação no livre jogo com Idéias e, sem fim determinado, ocupar[51] o Juízo estético. A confecção de todos esses enfeites pode sempre, mecanicamente, ser muito diferente e requerer artistas inteiramente diferentes; o juízo-de-gosto, no entanto,[52] sobre aquilo que nessa arte é belo, é determinado de um só modo, nesta medida: a saber, a julgar somente as formas (sem levar em conta um fim), tais como se oferecem ao olho, singularmente ou em sua composição, segundo o efeito que fazem sobre a imaginação. — Como, porém, a arte figurativa pode ser lançada à conta de gesticulação em uma língua (segundo a analogia), com isso legitima-se que o espírito do artista, por essas figuras, dá uma expressão corporal daquilo, que e como ele pensou, e faz a coisa mesma como que falar em mímica: um jogo muito habitual de nossa fantasia, que coloca sob coisas sem vida, em conformidade com sua forma, um espírito, que fala a partir delas.

3) A arte do *belo jogo das sensações* (que são engendradas do exterior), e que, mesmo assim, tem de poder ser universalmente comunicado, não pode tocar a nada outro, do que à proporção dos diferentes graus da disposição (tensão) do sentido, a que pertence a sensação, isto é, ao do mesmo; e, nessa significação ampla da palavra, pode ser dividida no jogo artístico das sensações[53] da audição e das da visão, portanto em *música* e *arte das cores.* — É digno de nota: que esses dois sentidos, além da receptividade para impressões, na medida em que requeridas para se obter por intermédio delas conceitos de objetos exteriores, são aptos a uma sensação particular, vinculada com eles, da qual não se pode bem decidir se tem o sentido ou a reflexão por fundamento; e que essa afectibilidade, no entanto, pode às vezes faltar, ainda que o sentido, de resto, no tocante a seu uso para conhecimento de objetos, não seja, de modo nenhum, falho, mas até mesmo especialmente fino. Isto é, não se pode dizer com certeza: se uma cor ou um tom (som) são meramente sensações agradáveis, ou em si já um belo jogo de sensa-

[48] A: a pintura, e o sentido do tato.
[49] A: diante); pois.
[50] A: ser vista e afim.
[51] A: ocupam.
[52] A: diferentes e, no entanto, o juízo de gosto.
[53] A: jogo artístico com o tom da sensação.

ções e, como tal, trazem [54] consigo uma satisfação face à forma no julgamento estético. Se se pensa na rapidez das vibrações da luz ou, na segunda espécie, nas do ar, que provavelmente ultrapassa de longe toda nossa faculdade de julgar imediatamente na percepção a proporções da divisão do tempo por elas, dever-se-ia acreditar que somente o *efeito* desses estremecimentos sobre a parte elástica de nosso corpo é sentido, mas a *divisão do tempo* por eles não é notada nem trazida a julgamento; portanto, com cores e sons vincula-se apenas agrado, não beleza de sua composição. Mas se se pensa, em contrapartida, *primeiramente*, aquilo que de matemático se pode dizer sobre a proporção dessas oscilações na música e seu julgamento, e se julga o contraste de cores, como é justo, segundo a analogia com esta última; e se, *em segundo lugar*, se trazem à deliberação [55] os exemplos, embora raros, de homens que com a melhor vista do mundo não puderam distinguir cores, e com a mais aguda audição não puderam distinguir sons, assim como, para aqueles que podem fazê-lo, e percepção de uma qualidade alterada (não meramente do grau da sensação) nas diferentes tensões sobre a escala de cores ou de sons, e, além disso, que [56] o número das mesmas é determinado para distinção *conceitual:* poderíamos ver-nos obrigados a considerar as sensações de ambos não como mera impressão sensível, mas como o efeito de um julgamento da forma no jogo de muitas sensações. Mas a distinção, que dá uma ou outra opinião no julgamento da música, só alteraria a definição nisto: ou a explicariam, como nós fizemos, como o *belo* jogo das sensações (pela audição), ou como sensações *agradáveis*. Somente segundo o primeiro modo de explicação a música será inteiramente representada como *bela*-arte, pelo segundo, porém, como arte *agradável* (pelo menos em parte).

§ 52. *Da vinculação das belas-artes em um e mesmo produto*

A eloqüência pode estar vinculada com uma exposição pictórica, tanto de seus sujeitos, quanto de objetos, em uma *peça teatral;* a poesia com a música, no *canto;* este, por sua vez, ao mesmo tempo com a exposição pictórica (teatral), em uma *ópera;* o jogo das sensações em uma música com o jogo das figuras, na *dança*, e assim por diante. Também pode a exposição do sublime, na medida em que pertence à bela-arte, numa *tragédia rimada*, num *poema didático*, num *oratório*, unificar-se com a beleza; e nessa vinculação a bela-arte é ainda mais artística; se, porém, é também mais bela (quando tantas espécies diferentes de satisfação se entrecruzam), disso, em alguns desses casos, pode-se duvidar. Contudo, em toda bela-arte, o essencial consiste na forma, que é final para a observação e o julgamento, onde o prazer é ao mesmo tempo cultura, e dispõe o espírito para Idéias, portanto o torna receptivo a vários prazeres e entretenimentos dessa ordem; não na matéria da sensação (o atrativo ou a emoção) onde importa meramente a fruição, que não deixa nada na Idéia, torna o espírito embotado, o objeto

[54] C: traz.
[55] À deliberação: falta em A.
[56] C: assim como.

cada vez mais [57] repulsivo e a mente, pela consciência de sua disposição contrária a fins no juízo da razão, insatisfeita consigo mesma e humorosa.

Se as belas-artes não são, de perto ou de longe, postas em vinculação com Idéias morais, as únicas que trazem consigo uma satisfação autônoma, então esse é seu destino último. Servem, nesse caso, somente para a distração, da qual precisa tanto mais aquele que se serve dela para expulsar a insatisfação da mente consigo mesma tornando-se ainda mais inútil e insatisfeito consigo mesmo. Em geral são as belezas da natureza as mais adequadas ao primeiro propósito, para quem cedo se habituou a observá-las, julgá-las e admirá-las.

§ 53. *Composição do valor estético das belas-artes entre si*

Entre todas, a *arte poética* (que deve quase inteiramente ao gênio sua origem, e é a que menos pode ser guiada por prescrição ou exemplo) ocupa o lugar mais alto. Ela amplia a mente, pondo a imaginação em liberdade e oferecendo, no interior dos limites de um conceito dado, entre a diversidade ilimitada de formas possíveis que concordam com este, aquela que liga a exposição do mesmo com uma plenitude de pensamentos, à qual nenhuma expressão verbal é plenamente adequada, e assim se elevando esteticamente às Idéias. Ela fortalece a mente, ao fazê-la sentir sua faculdade livre, espontânea e independente da determinação natural, de contemplar e julgar a natureza, como fenômeno, segundo perspectivas que esta não oferece por si, nem para o sentido nem para o sentimento, na experiência, e, portanto, para usá-la em vista e como que em esquema do supra-sensível. Ela joga com a aparência, que efetua ao bel-prazer, sem entretanto enganar com isso; pois declara sua própria ocupação como mero jogo, que, mesmo assim, pode ser usado com finalidade pelo entendimento e para seus ofícios. — A eloqüência, na medida em que por ela se entende a arte de persuadir, isto é, de ludibriar pela bela aparência (como *ars oratoria*), e não a mera habilidade de falar bem (eloqüência e estilo), é uma dialética, que da arte poética só empresta o tanto necessário para ganhar as mentes, para o orador e em seu proveito, antes do julgamento, e tirar-lhes a liberdade; não pode, pois, ser aconselhada nem para as barras do tribunal nem para os púlpitos. Pois, se se trata de leis civis, do direito de pessoas singulares ou [58] de ensinamento duradouro e determinação das mentes ao conhecimento correto e observação conscienciosa de seu dever, está abaixo da dignidade de tão importante ofício deixar ver sequer um vestígio da exuberância do engenho e da imaginação, mas ainda mais da arte de persuadir ou de predispor em proveito de alguém. Pois, [59] mesmo se às vezes ela pode ser aplicada para intenções em si mesmas legítimas e dignas de louvor, ela deve no entanto ser rejeitada, porque desse modo as máximas e sentimentos são subjetivamente corrompidos, ainda que o fato seja objetivamente legítimo: na medida em que não basta

[57] Cada vez mais: falta em A.
[58] A: e.
[59] A: em seu proveito, a qual.

fazer o que é justo, mas executá-lo [60] também unicamente pela razão de que [61] é justo. Também o mero conceito claro dessas espécies de assuntos humanos, vinculado com uma viva exposição do mesmo e sem infração das regras da eufonia da língua ou da decência da expressão para Idéias da razão (que, em seu conjunto, constituem a arte de falar bem), [62] já em si [63] tem suficiente influência sobre mentes humanas, para que [64] ainda fosse necessário instalar aqui as máquinas da persuasão; as quais, como podem, do mesmo modo, ser usadas para embelezamento ou ocultamento do vício e erro, não podem extirpar inteiramente a secreta suspeita de um ardil da arte. Na arte poética tudo ocorre com honradez e lealdade. Ela declara querer fazer um mero jogo de entretenimento com a imaginação, e aliás, segundo a forma, em concordância com leis do entendimento; e não deseja, pela exposição sensível, assaltar sorrateiramente o entendimento e envolvê-lo. [65]

Depois da arte poética, eu poria, *quando se trata de* [66] *atrativo e movimento da mente*, aquela que mais se aproxima dela entre as elocutivas e com ela pode também, muito naturalmente, ser unificada, ou seja, a *arte do som*. Pois, ainda que ela fale por puras sensações sem conceitos e portanto não deixe, como a poesia, algo para a meditação, move a mente de maneira mais diversa e, embora apenas transitoriamente, mais intimamente; é, porém, sem dúvida, mais fruição do que cultura (o jogo de pensamentos, que acessoriamente é suscitado por ela, é meramente o efeito de uma associação como que mecânica); e tem, julgada pela razão, menos valor do que qualquer outra das belas-artes. Por isso exige, como toda fruição, mudança mais freqüente e não suporta a repetição reiterada, sem causar fastio. O atrativo dela, que se deixa comunicar tão universalmente, parece repousar sobre ísto: que toda expressão da linguagem tem em conexão consigo um som, que é adequado ao seu sentido; que esse som designa, mais ou menos, uma afecção daquele que fala e a produz também, reciprocamente, no ouvinte, que então suscita neste, inversamente, também a idéia que na linguagem é expri-

[60] A: executar isso.
[61] A: de que somente ele.
[62] (Que, em seu conjunto, constituem a arte de falar bem): falta em A.
[63] A: por si.
[64] A: humanas, sem que.
[65] Tenho de confessar: que um belo poema sempre produziu em mim um puro contentamento, enquanto a leitura do melhor discurso de um orador popular romano ou de um moderno orador do parlamento ou do púlpito sempre se misturou com o sentimento desagradável da desaprovação por uma arte insidiosa, que entende mover os homens como máquinas, em coisas importantes, a um juízo, que, na meditação tranqüila, deve perder todo peso junto a eles. Eloqüência e arte de bem falar (que constituem, juntas, a retórica) pertencem à bela-arte; mas a arte do orador *(ars oratoria)*, como arte de servir-se das fraquezas dos homens para seus propósitos próprios (estes podem sempre ser tão bem intencionados, ou mesmo efetivamente bons, quanto quiserem), não é digna de nenhum *respeito*. Do mesmo modo, ela somente se elevou, tanto em Atenas quanto em Roma, à categoria mais alta, em um tempo em que o Estado se precipitava à sua ruína e o verdadeiro modo de pensamento patriótico estava extinto. Quem, ao lado de uma clara compreensão nos assuntos, tem a língua, segundo sua riqueza e pureza, em seu poder e, ao lado de uma imaginação fecunda, hábil para a exposição de suas idéias, é tomado de viva afeição pelo verdadeiro bem, é o *vir bonus dicendi peritus*, o homem bom, perito em dizer, tal como o queria *Cícero*, sem entretanto ter permanecido ele mesmo sempre fiel a esse ideal. (N. do A.)
[66] A: do.

mida com tal som; e que, assim como a modulação é como que uma linguagem universal da sensação, inteligível a todo homem, a arte do som a exerce por si só em todo seu impacto, a saber, como linguagem das afecções, e assim, segundo a lei da associação, comunica universalmente as Idéias estéticas com ela vinculadas de maneira natural; que, porém, porque aquelas idéias estéticas não são conceitos e pensamentos determinados, a forma da composição dessas sensações (harmonia e melodia) serve somente, em vez da forma de uma linguagem para exprimir, mediante uma disposição proporcionada das mesmas (a qual, porque nos sons repousa sobre a proporção do número das vibrações do ar ao mesmo tempo ou também sucessivamente, pode ser matematicamente trazida sob certas regras), a Idéia estética de um todo coerente de uma plenitude de pensamentos indizível, em conformidade com um certo tema, que constitui a afecção predominante na peça. Somente a essa forma matemática, embora não representada por conceitos determinados, se prende a satisfação, que a mera reflexão sobre uma tal multidão de sensações que se acompanham ou se sucedem entre si liga com esse jogo das mesmas, como condição, válida para todos, de sua beleza; e é somente segundo ela que o gosto pode atribuir-se um direito de se pronunciar de antemão sobre o juízo de todos.

Mas, no atrativo e no movimento da mente que a música produz, a matemática seguramente não tem a mínima participação, mas ela é apenas a condição imprescindível *(conditio sine qua non)* daquela proporção das impressões, tanto em sua vinculação quanto em sua mudança, pela qual se torna possível coligi-las e impedir que estas não destruam uma à outra, mas concordem para um contínuo movimento e vivificação da mente por afecções em consonância com elas e, com isso, para uma fruição agradável de si mesmo.

Se, em contrapartida, se aprecia o valor das belas-artes segundo a cultura que proporcionam à mente e se toma como critério a ampliação das faculdades que no Juízo têm de reunir-se para o conhecimento, então a música, entre todas as belas-artes, tem, nessa medida, o lugar inferior (assim como, entre aquelas que ao mesmo tempo são apreciadas segundo seu agrado, talvez o superior), porque meramente joga com sensações. As artes figurativas, pois, sob esse aspecto, a precedem de longe; pois, na medida em que põem a imaginação em um jogo livre e no entanto ao mesmo tempo adequado ao entendimento, fazem ao mesmo tempo um ofício, na medida em que instituem um produto que serve aos conceitos do entendimento como veículo duradouro e que se recomenda por si mesmo [6 7] para propiciar a unificação dos mesmos com a sensibilidade e, assim, como que a urbanidade dos poderes-de-conhecimento superiores. As duas espécies de arte seguem um andamento inteiramente diferente: a primeira de sensações a Idéias indeterminadas; a segunda espécie, porém, de Idéias determinadas a sensações. Estas últimas são de impressão *permanente*, as primeiras apenas de impressão *transitória*. A imaginação pode evocar aquelas e com elas entreter-se agradavelmente; estas, porém, ou se extinguem inteiramente ou, se são involutariamente

[6 7] AA: por eles mesmos.

repetidas pela imaginação, são para nós antes maçantes do que agradáveis. Além disso[68], prende-se à música uma certa falta de urbanidade, pois ela, principalmente conforme a índole de seus instrumentos, amplia sua influência além do que se lhe pede (à vizinhança), e assim como que se impõe, portanto faz dano à liberdade de outros, fora da sociedade musical: o que as artes que falam aos olhos não fazem, na medida em que basta desviar os olhos, se não se quer aceitar sua impressão. Ocorre aqui quase o mesmo que com o deleite por um odor que se espalha longe. Aquele que tira do bolso seu lenço perfumado, serve todos em torno de si e a seu lado contra a vontade destes, e os abriga, se quiserem respirar, ao mesmo tempo a fruir; por isso mesmo isso saiu de moda.[69] — Entre as artes figurativas eu daria à *pintura* a preferência; em parte, porque ela, como arte de desenho, está no fundamento de todas as demais artes figurativas; em parte, porque pode penetrar muito mais na região das Idéias e também ampliar mais o campo da intuição em conformidade com estas, do que é permitido a todas as demais.

§ 54. *Observação*[70]

Entre aquilo *que apraz meramente no julgamento* e aquilo que *contenta* (que apraz na sensação), há, como muitas vezes mostramos, uma diferença essencial. Este último é algo que não se pode, assim como o primeiro, atribuir a todos. Contentamento (ainda que a causa do mesmo esteja em Idéias) parece, toda vez, consistir em um sentimento de incremento da totalidade da vida do homem, portanto também do bem-estar corporal, isto é, da saúde; de tal modo que Epicuro, que pretendia que todo contentamento, no fundo, fosse sensação corporal, nessa medida talvez não deixasse de ter razão, e apenas entendeu mal a si mesmo, quando incluiu a satisfação intelectual e mesmo prática entre os contentamentos. Quando se tem diante dos olhos esta última diferença, é possível explicar como um contentamento pode até mesmo desprazer àquele que o sente (como a alegria de um homem necessitado, mas bem pensante, pela herança de seu pai, que o amava mas era avarento), ou como uma profunda dor pode contudo aprazer àquele que a padece (a tristeza de uma viúva pela morte de seu marido cheio de méritos), ou como um contentamento pode, além do mais, aprazer (como o contentamento com ciências que praticamos) ou uma dor (por exemplo, ódio, inveja e desejo de vingança) pode, ainda, por cima, nos desprazer. A satisfação ou insatisfação repousa aqui sobre a razão, e é o mesmo que *aprovação* ou *desapro-*

[68] Desde: "Além disso," — até "saiu de moda"; assim como a nota: "Aqueles que recomendaram" — falta em A.

[69] Aqueles que recomendaram para os exercícios de devoção caseiros também o canto de cânticos espirituais, não pensaram que impunham* ao público um grande incômodo com tal devoção *ruidosa* (por isso mesmo comumente farisaica), ao forçarem a vizinhança, seja a cantar junto, ou a desistir do curso de seus pensamentos. (N. do A.)

* A e B: impõem.

[70] § 54.: falta em A e B; correção de Hartenstein.

vação; contentamento e dor, porém, só podem repousar sobre o sentimento ou a perspectiva de um possível (por qualquer razão que seja) [71] *bem* ou *mal-estar*.

Todo livre jogo cambiante das sensações (que não tem por fundamento nenhuma intenção) contenta: porque propicia o sentimento da saúde; ora, podemos, no julgamento racional, ter, relativamente a seu objeto ou mesmo a esse contentamento, uma satisfação ou não; e esse contentamento pode aumentar até a afecção, ainda que não tomemos pelo objeto nenhum interesse, pelo menos nenhum interesse tal, que fosse proporcional ao grau desta última. Podemos dividi-lo em *jogo de sorte, jogo de sons* e *jogo de pensamentos*. O primeiro requer um *interesse*, seja da vaidade ou da cobiça, que porém está longe de ser tão grande quanto o interesse [72] pelo modo como procuramos proporcioná-lo a nós; o *segundo* meramente a mudança das sensações, cada uma das quais tem sua referência à afecção, mas sem o grau de uma afecção, e suscita Idéias estéticas; o *terceiro* provém meramente da mudança das representações, no Juízo, pelo qual, decerto, não é engendrado nenhum pensamento que trouxesse consigo algum interesse, mas no entanto a mente é vivificada.

Quanto contentamento devem proporcionar os jogos, sem que fosse necessário colocar intenção interessada em seu fundamento, mostram-no todos os nossos saraus sociais; pois sem jogo quase ninguém pode entreter-se. Mas as afecções da esperança, do medo, da alegria, da cólera, do escárnio, entram em jogo, na medida em que a cada instante mudam seus papéis [73] e são tão vivas que através delas, como uma moção interna, a inteira função vital no corpo parece ser propiciada, como o demonstra um entusiasmo da mente engedrado por elas, embora nada tenha sido ganho nem aprendido. Mas como o jogo de sorte não é um belo jogo, vamos deixá-lo de lado aqui. Em contrapartida, [74] música e matéria para o riso são duas espécies do jogo com Idéias estéticas, ou mesmo com representações do entendimento, pelas quais, no fim, nada é pensado, e que meramente por sua mudança, e no entanto [75] vivamente, podem contentar; pelo que, elas dão a conhecer bastante claramente que a vivificação em ambas é meramente corporal, ainda que seja suscitada por Idéias na mente, e que o sentimento da saúde, por um movimento das vísceras correspondente àquele [76] jogo, constitui o inteiro contentamento, por mais louvado como fino e espiritual, de uma sociedade animada. Não é o julgamento da harmonia em sons ou ocorrências de espírito, que, com sua beleza, serve apenas de veículo necessário, mas a função vital propiciada no corpo, a afecção que move as vísceras e o diafragma, em suma, o sentimento da saúde (que sem tal ocasião não pode ser sentida) que constituem o contentamento que se encontra em poder chegar ao corpo também através da alma e usar esta como médico daquele.

[71] A: por qualquer razão que seja (sem parênteses).
[72] Interesse: falta em A.
[73] Seus papéis: falta em A.
[74] A: Mas.
[75] E no entanto: falta em A.
[76] A: àquele seu.

Na música esse jogo vai da sensação do corpo a Idéias estéticas (dos objetos para afecções), destas, então, outra vez de volta, mas com força unificada, ao corpo. No gracejo (que, do mesmo modo que aquela, merece antes de ser contado como arte agradável do que como bela-arte), o jogo parte de pensamentos, que, em seu conjunto, na medida em que querem exprimir-se sensivelmente, ocupam também o corpo; e, na medida em que o entendimento, nessa exposição em que não encontra o esperado, subitamente se relaxa, sente-se o efeito desse relaxamento no corpo pela oscilação [77] dos órgãos, que propicia o restabelecimento de seu equilíbrio e tem sobre a saúde uma benéfica influência.

Em tudo o que deve suscitar um riso vivo, sacudido, tem de haver algo de contra-senso (em que, portanto, o entendimento em si não pode encontrar nenhuma satisfação). *O riso é uma afecção proveniente da súbita transformação de uma expectativa tensa em nada.* Justamente essa transformação, que para o entendimento com certeza não é regozijante, regozija no entanto indiretamente, por um instante, com muita vivacidade. Portanto, a causa deve consistir na influência da representação sobre o corpo e sua ação recíproca sobre a mente; e aliás não na medida em que a representação é objetivamente um objeto do contentamento [78] (pois como uma expectativa frustrada pode contentar?) mas meramente porque, como mero jogo das representações, produz um equilíbrio [79] das forças vitais do corpo.

Quando alguém conta: que [80] um índio, que na mesa de um inglês em Surate viu abrirem uma garrafa de cerveja e toda essa bebida, convertida em espuma, sair à força, demonstrava com muitas exclamações sua grande admiração e, [81] à pergunta do inglês: O que há aqui que tanto admira? respondeu: Não me admiro de que saia, mas de como puderam metê-la aí dentro. Nós rimos, e isso nos produz um prazer cordial: não porque eventualmente nos achemos mais espertos do que esse ignorante ou senão por algo de satisfatório que o entendimento nos fizesse notar aqui; mas nossa expectativa estava tensa, e subitamente desaparece em nada. Ou quando o herdeiro de um rico parente quer organizar muito solenemente seu cortejo fúnebre, mas [82] se queixa de que isso não lhe sai bem; pois (diz ele): Quando mais dinheiro dou a meus carpidores para parecerem aflitos, mais eles parecem alegres; nós rimos alto, e o fundamento está em que uma expectativa subitamente se transforma em nada. É preciso notar bem: que não é no contrário positivo [83] de um objeto esperado — pois isso é sempre algo, e pode muitas vezes [84] afligir — mas em nada que ela tem de se transformar. Pois quando alguém, com a narração de uma história, suscita em nós grande expectativa, e na conclusão vemos logo sua inverdade, isso nos provoca insatisfação; como, por

[77] A: oscilações.
[78] A: contentamento, como por exemplo em alguém que recebe notícia de um grande ganho comercial.
[79] A: produz um jogo.
[80] A: que, quando.
[81] E; falta em A.
[82] A: e.
[83] Positivo: falta em A.
[84] A: às vezes.

exemplo, a de pessoas que, diante de[85] grande desgosto, teriam ficado de cabelos brancos em uma só noite. Em contrapartida, quando, como réplica a uma tal narração, um outro folgazão narra muito circunstanciadamente o desgosto de um comerciante que, voltando das Índias para a Europa com toda sua fortuna em mercadorias, em uma pesada tempestade foi obrigado a lançar tudo ao mar, e se desgostou a tal ponto que, por isso, nessa mesma noite, sua *peruca* ficou branca; nós rimos, e isso nos provoca contentamento, porque fazemos de nosso próprio engano quanto a um objeto de resto indiferente para nós, ou, antes, da idéia que perseguimos, como que uma bola, que ainda por algum tempo jogamos para lá e para cá, enquanto nosso intento é meramente agarrá-la e fixá-la. Aqui, não é o desconcerto de um mentiroso ou de um parvo que desperta o contentamento: pois mesmo por si esta última história, narrada com pretensa seriedade, poria uma sociedade em um alegre riso; e aquele, habitualmente, nem sequer seria digno de atenção.[86]

Digno de nota é que, em todos esses casos, a brincadeira tem de conter em si algo que por um instante pode enganar; por isso, quando a aparência se desfaz em nada, a mente o reconsidera, para tentá-lo ainda uma vez, e assim, pela tensão e distensão que se seguem rapidamente uma à outra, ela é arremessada para diante e para trás e posta em vacilação; que, porque a retirada daquilo que, por assim dizer, estirava a corda, ocorreu subitamente (não por um relaxamento gradativo), tem de causar um movimento da mente e, em harmonia com este, um movimento[87] interior do corpo, que involuntariamente perdura, e produz cansaço, mas também divertimento (os efeitos de uma moção proveitosa à saúde).[88]

Pois, se se admite que com todos os nossos pensamentos está vinculado harmoniosamente algum movimento nos órgãos do corpo, então se compreenderá bastante bem como àquela colocação súbita da mente ora em um, ora em outro ponto-de-vista, para considerar seu objeto, pode corresponder uma recíproca tensão e liberação das partes elásticas de nossas vísceras, que se comunica ao diafragma (igual àquela que sentem pessoas que têm cócegas): nisso o pulmão expulsa[89] o ar em expirações que se sucedem rapidamente e assim efetua um movimento propício à saúde, o qual somente, e não aquilo que se passa na mente, é a causa própria do contentamento com um pensamento que no fundo nada representa. — Voltaire dizia que o céu nos deu, como contrapeso às muitas fadigas da vida, duas coisas: a *esperança* e o *sono*.[90] Ele teria podido acrescentar ainda o *riso;* se simplesmente os meios para suscitá-lo em pessoas razoáveis estivessem tão facilmente à mão, e o engenho ou a originalidade de humor que são requeridos para isso[91] não fossem tão raros quanto é[92] freqüente o talento de

[85] A: por.
[86] A: nem sequer valeria a pena (*Mühe* em lugar de *Aufmerksamkeit*).
[87] Movimento: falta em A.
[88] A: os efeitos de uma moção proveitosa à saúde (sem parênteses).
[89] A: de nossas vísceras, à qual (igual àquela que sentem as pessoas que têm cócegas) expulsa.
[90] Voltaire, *Henriade*, canto 7.º: "L'un est le doux sommeil, et l'autre l'espérance". (N. do T.)
[91] A: engenho ou originalidade de humor que é requerido para isso.
[92] É: falta em A.

escrever *quebrando a cabeça*, como os sonhadores místicos, *arriscando o pescoço*, como os gênios, ou *destroçando o coração*,[93] como os romancistas sentimentais (ou mesmo moralistas dessa espécie).

Pode-se muito bem, portanto, ao que me parece, conceder a Epicuro: que todo o contentamento, mesmo se for ocasionado por conceitos, que despertam Idéias estéticas, seja sensação *animal*, isto é, corporal; sem com isso causar o mínimo dano ao sentimento *espiritual* do respeito por *Idéias morais*, que não é um contentamento, mas uma auto-apreciação (da humanidade em nós), que nos eleva acima da necessidade deste, e nem sequer ao sentimento menos nobre do *gosto*.

Algo composto de ambos encontra-se na *ingenuidade*, que é a irrupção da honestidade originariamente natural à humanidade contra a arte de simulação que se tornou uma outra natureza. Rimos da simplicidade, que ainda não entende de se simular; e alegramo-nos, no entanto, com a simplicidade da natureza, que aqui vira no avesso aquela arte. Esperava-se pelo costume cotidiano da expressão artificiosa, visando cautelosamente a bela aparência; e vejam! é uma natureza inocente, não corrompida, que absolutamente não se esperava encontrar e que aquele que a deixou transparecer também não tinha a intenção de desnudar. O fato de que a bela, mas falsa aparência, que habitualmente em nosso Juízo significa muito, aqui subitamente é convertida em nada, de que, por assim dizer, o folgazão em nós mesmos é posto a nu, produz o movimento da mente segundo duas direções apostas, uma após a outra, que, ao mesmo tempo, abala sadiamente o corpo. Mas o fato de que algo, que é infitamente melhor do que todo costume admitido, a limpidez do modo de pensar (pelo menos a disposição para isso) ainda não se extinguiu inteiramente na natureza humana, mistura seriedade e veneração a esse jogo do Juízo. Mas, porque é apenas um fenômeno que se manifesta por pouco tempo[94] e a cortina da arte de simulação logo é fechada outra vez, junta-se a isso, ao mesmo tempo, um pesar, que é uma emoção da ternura que, como jogo, se deixa vincular muito bem com um tal riso cordial e, efetivamente, se vincula de hábito com ele e também, ao mesmo tempo, costuma compensar aquele que dá a matéria para isso, pelo embaraço de ainda não ser engenhoso segundo a maneira humana. — Uma arte, de ser *ingênuo*, é, por isso, uma contradição; somente representar a ingenuidade em uma personagem de ficção é bem possível, embora também rara, arte. Com a ingenuidade não deve ser confundida a simplicidade de coração aberto, que não falsifica a natureza unicamente porque não entende o que seja a arte do trato social.

Entre aquilo que é divertido, aparentado de perto com o contentamento pelo riso, e pertencente à originalidade do espírito, pode-se contar também a maneira

[93] Há aqui, em alemão, um jogo de palavras, para o qual é difícil encontrar equivalente, entre *kopfbrechend*, *halsbrechend* e *herzbrechend*. *Kopfbrechen* não se refere propriamente ao português "quebra-cabeça" (problema complicado), mas, aproximadamente, àquilo que em gíria moderna se diz "fundir a cuca"; do mesmo modo, nem sempre é usado como pejorativo: é assim que o próprio Kant, em oposição justamente ao "quebra-cabeça" *(Kopfverwirren)* da especulação escolástica, diz que este, com sua complicação, é destinado a ensurdecer os escolásticos à "voz celeste da lei moral", que lhes custaria um *Kopfbrechen:* "quebram a cabeça para não fundir a cuca" (*Crítica da razão prática*, § 8., escólio II). *Halsbrechend* refere-se a uma atividade arriscada; sugere as "acrobacias" do gênio. (N. do T.)

[94] A: um fenômeno de curto tempo.

humorística. Humor, no bom sentido, significa, com efeito, o talento de poder, arbitrariamente, colocar-se em uma certa disposição mental, em que todas as coisas são julgadas de modo inteiramente outro do que habitualmente (e até mesmo inversamente), e no entanto em conformidade com certos princípios racionais em uma tal disposição mental. Quem é involuntariamente sujeito a tais alterações chama-se[95] *humoroso;* mas quem é capaz de assumi-las arbitrariamente e com finalidade (em vista de uma exposição viva mediante um contraste que suscita o riso), este chama-se *humorista,* e sua obra, *humorística.* Essa maneira, entretanto, pertence mais à arte agradável do que à bela-arte, porque o objeto desta última tem sempre de mostrar em si alguma dignidade, e por isso requer uma certa seriedade na exposição, assim como o gosto no julgamento.

[95] A: C.

A RELIGIÃO DENTRO DOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO*

Tradução de Tania Maria Bernkopf

* Traduzido do original alemão: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793.

PRIMEIRA PARTE DA DOUTRINA FILOSÓFICA DA RELIGIÃO

DA INERÊNCIA DO MAU PRINCÍPIO AO LADO DO BOM OU SOBRE O MAL RADICAL NA NATUREZA HUMANA

Que o mundo vai de mal a pior é uma queixa tão velha como a história, ou mesmo como a velha arte poética, tão velha quanto a mais velha entre todas as poesias, a religião dos sacerdotes. Todas deixam o mundo começar, da mesma maneira, a partir do bem: da época áurea, da vida no paraíso, ou de uma ainda mais feliz em comunidade com seres divinos. Mas esta felicidade deixam desaparecer em breve como um sonho; e apressam, então, a decadência para o mal (o moral, com o qual o físico anda sempre em pares iguais) com uma queda acelerada: [1] tanto que agora (este agora é tão velho quanto a história) vivemos na última época, em que o último dia e a ruína do mundo se aproximam, e em algumas regiões do Industão o juiz do mundo e destruidor *Ruttren* (também chamado *Siba* ou *Siwen)* é agora louvado como Deus poderoso, depois que o amparo do mundo *Wischnu,* cansado, renunciou a seu cargo, depois de séculos, cargo este que assumira em lugar do criador do mundo *Brahma.*

Mais nova, mas não tão difundida, é a opinião heróica contrária, que só encontrou um lugar entre os filósofos e, em nossa época, principalmente entre os pedagogos: que o mundo, ininterruptamente, move-se justamente na direção contrária, a saber, do mal para o melhor (apesar de imperceptivelmente), que pelo menos a disposição para isto é encontrada na natureza humana. Mas esta opinião não tiraram certamente da experiência, quando se fala do *moralmente* bom ou mau (não da civilização); pois aí fala a história de todos os tempos contra ela; porém é, decerto, um pressuposto benévolo dos moralistas, de Sêneca a Rousseau, para estimular o cultivo infatigável do germe, que talvez esteja em nós, para o bem, se para isso se pudesse contar com uma base natural no homem. A isso se acrescentaria ainda: que, como devemos considerar o homem (como ele comumente é concebido) por natureza sadio, segundo o corpo, não há uma causa para não considerá-lo, segundo a alma, também por natureza sadio e bom. Que a própria natureza nos ajude a formar em nós esta disposição moral para o bem. *Sanabilibus aegrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat,*[2] diz Sêneca.

[1] Aetas parentum, peior avis, tulit / Nos nequiores, mox daturos / Progeniem vitiosiorem (Horácio)*. (N. do A.)

* A era de nossos pais, pior que a de nossos avós, fez mais perversos a nós, que em breve teremos filhos muito mais depravados. (N. do E.)

[2] Sofremos de males curáveis e, se quisermos curar-nos, a natureza nos ajuda, pois fomos criados para o bem. (N. do E.)

Mas porque poderia muito bem acontecer que nos tivéssemos enganado na experiência dada a ambos, surge então a pergunta: não seria pelo menos um meio-termo possível, a saber, não poderia ser o homem em seu gênero nem bom, nem mau, ou, em todo caso, tanto um como o outro, em parte bom, em parte mau? — Não se diz, porém, que um homem é mau porque pratica ações más (contrárias à lei), mas porque elas são de tal maneira constituídas que deixam entrever máximas más nele existentes. Ora, podem-se notar ações contrárias à lei pela experiência, também (pelo menos em si mesmas), que são conscientemente ilegais; mas não podemos observar as máximas, nem mesmo em si mesmas, nem, por conseguinte, fundar com segurança na experiência o juízo de ser réu um homem mau. Dever-se-ia, portanto, deduzir de algumas, ou melhor, de uma única má ação consciente, *a priori* a respeito de uma máxima fundamentalmente má e a partir desta a respeito de um fundamento, inerente ao sujeito em geral, de todas as máximas moralmente más, fundamento este que por sua vez é máxima, a fim de chamar um homem de mau.

Mas para não se tropeçar imediatamente na expressão *natureza*, a qual, se devesse significar (como o faz comumente) o contrário do fundamento das ações a partir da *liberdade*, estaria justamente em contradição com os predicados *moralmente* bom ou mau; é então de se notar que aqui se entende sob natureza do homem apenas o fundamento subjetivo do uso de sua liberdade em geral (sob leis morais objetivas), que antecede todo ato que cai nos sentidos; este fundamento pode estar onde quiser. Mas este fundamento subjetivo deve ser sempre ele mesmo um ato da liberdade (do contrário, o uso ou abuso do arbítrio[3] do homem, com relação à lei moral, não poderiam ser-lhe imputados, nem o bem ou o mal nele poderiam ser qualificados de moral). Por conseguinte, o fundamento do mal não poderá ser encontrado em nenhum objeto *determinante* do arbítrio por inclinação, nem num instinto natural, mas somente numa regra, que o arbítrio fornece a si mesmo para o uso de sua liberdade, isto é, numa máxima. Desta nada mais deve ser perguntado a respeito do fundamento subjetivo de sua aceitação no homem, nem tampouco a respeito das máximas opostas. Pois, se finalmente este fundamento não fosse mais uma máxima, mas um simples instinto natural, o uso da liberdade poderia agora remontar inteiramente a uma determinação por *coisas naturais*, o que, porém, a contradiz. Donde que quando dizemos: o homem é bom por natureza, ou que ele é mau por natureza, isto significa somente que ele contém um princípio primeiro[4] (insondável para nós) de aceitação de boas ou de aceitação de más máximas (contrárias à lei), e isto universalmente como homem,

[3] Embora o arbítrio *(Willkür)* tenha sempre o mesmo sentido, isto é, referindo-se ao homem é sempre livre, traduzimos este termo de acordo com o texto, às vezes com, às vezes sem o adjetivo. (N. do T.)

[4] Que o primeiro fundamento subjetivo da aceitação de máximas morais seja insondável, podemos por enquanto perceber pelo fato de esta aceitação ser livre e o fundamento da mesma (porque, por exemplo, aceitei uma máxima má e não, muito antes, uma boa) não deve ser procurado no motivo da natureza, mas sempre numa máxima; e como isto também deve ter seu fundamento e que fora da máxima não se deve, nem se pode indicar qualquer *fundamento de determinação* do livre arbítrio, é-se sempre reenviado mais longe, até ao infinito, na série dos fundamentos de determinação subjetivos, sem poder chegar ao primeiro fundamento. (N. do A.)

por conseguinte, de maneira que expressa por ela também o caráter de sua espécie. Diremos, pois, de um destes caracteres (da distinção do homem de outros entes racionais possíveis): é inato a ele; mas nos resignaremos sempre ao fato de que não é a natureza a culpada (se ele é mau), nem tem o mérito (se ele é bom), mas que o próprio homem é o autor disto. Mas, como o primeiro fundamento da aceitação de nossas máximas, que deve, por sua vez, estar sempre no livre arbítrio, não pode ser um fato que poderia ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como o subjetivo primeiro princípio da aceitação desta ou daquela máxima, com vistas à lei moral) é inato apenas *no* sentido, que o põe como fundamento antes de todo o uso da liberdade dado na experiência (da primeira juventude remontando ao nascimento), e que é representado como existente no homem desde seu nascimento e não que o nascimento seja justamente a causa disto.

Observação

O conflito das duas hipóteses apresentadas tem como fundamento uma proposição disjuntiva: *o homem é* (por natureza) *moralmente bom ou moralmente mau*. Mas é fácil a cada um perguntar se esta disjunção é exata e se alguém não poderia afirmar que o homem, por natureza, não é nenhuma destas duas coisas, um outro, porém: ele é ambas ao mesmo tempo, a saber, em algumas partes bom, em outras mau. A experiência parece comprovar este meio-termo entre os dois extremos.

Entretanto, importa muito à doutrina dos costumes em geral não concordar com nenhum meio-termo moral, nem em ações *(adiaphora)*, nem em caracteres humanos, dentro da medida do possível; porque em tal ambigüidade todas as máximas correm o risco de perder sua determinação e solidez. Comumente denominamos aqueles que estão vinculados a esta severa maneira de pensar (denominação que deve exprimir uma censura, mas que na verdade é um elogio): *rigoristas;* quanto a seus antípodas, podemos denominar *latudinários*. Estes são, pois, ou latudinários da neutralidade, e podem ser denominados *indiferentistas*, ou da coalizão, e podem ser denominados *sincretistas*. [b]

[b] Se o bem = a, o que se lhe opõe contraditoriamente é o não-bem. Este é, pois, o resultado da simples carência de um fundamento do bem = 0, ou de um fundamento positivo de seu contrário = -a. No último caso, o não-bem pode chamar-se mal positivo. (Com vistas ao prazer e à dor, existe um meio-termo, assim que o prazer = a, a dor = -a e o estado, onde nenhum dos dois é encontrado, a indiferença, = 0.) Ora, se a lei moral em nós não fosse um motivo do arbítrio, então seria (harmonia do arbítrio com a lei) = a, o não-bem = 0, isto é, porém, a mera conseqüência da falta de um motivo moral = a x 0. Ora, há em nós um motivo = a; conseqüentemente, a falta de acordo do arbítrio com o mesmo (=0) não é possível senão como conseqüência duma determinação, em realidade contrária, do arbítrio, isto é, uma *repugnância* da mesma = -a, isto é, somente por um mau arbítrio; entre uma boa e uma má intenção (princípio interno das máximas), segundo a qual também deve ser julgada a moralidade da ação, não há meio-termo. * Uma ação moralmente indiferente *(adiaphoron morale)* seria meramente uma ação resultante de leis naturais, que não estão em qualquer relação com a lei moral, como lei da liberdade, enquanto não é um fato e em relação a si não acontece, nem é necessária, nem como *mandamento*, nem como *proibição*, nem mesmo como *permissão (autorização* legal). (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

A resposta à questão precedente, segundo a maneira rigorista de decidir, [6] funda-se na observação importante para a moral: a liberdade do arbítrio é de uma constituição tão particular que ela não pode ser determinada à ação por nenhum motivo, *a menos que o homem a tenha admitido em sua máxima* (tornando-a para si regra universal, segundo a qualquer comportar-se); só assim pode um motivo, seja ele qual for, coexistir com a absoluta espontaneidade do arbítrio (da liberdade). Somente a lei moral é motivo para si mesma no julgamento da razão, e quem fizer dela sua máxima é *moralmente* bom. Mas se a lei não determina o arbítrio de alguém com vistas a uma ação que se relacione com esta lei, então deve um motivo contrário a ele ter influência sobre *seu* arbítrio; e como isto só pode acontecer pelo pressuposto de o homem admitir este motivo (por conseguinte, também o desvio da lei moral) em sua máxima (em tal caso ele é um homem mau), sua intenção com vistas à lei moral não é nunca indiferente (jamais nenhum dos dois, nem bom, nem mau).

Mas ele tampouco pode ser em algumas partes moralmente bom e noutras ao mesmo tempo mau. Pois, se ele é uma parte bom, então admitiu em sua máxima a lei moral; se fosse ao mesmo tempo numa outra parte mau, como a lei moral do seguimento do dever em geral é uma única e universal, seria universal a máxima com ela relacionada, mas ao mesmo tempo apenas uma máxima particular, o que se contradiz. [7]

[6] O Professor Schiller julga desfavoravelmente em sua dissertação redigida magistralmente (*Thalia*, 1793, 3.ª parte) sobre a *graça* e a *dignidade* na moral desta maneira de representação da amabilidade, como que comportando uma mentalidade de cartuxo; todavia não posso, no momento em que estamos de acordo sobre os princípios mais importantes, admitir um desacordo quanto a isto. — Concordo com prazer que ao *conceito de dever* não posso associar nenhuma *graça*, justamente por sua dignidade. Pois ele contém uma obrigação incondicional, com a qual a graça está diretamente em oposição. A majestade da lei (semelhante à de Sinai) inspira o respeito (não medo que repulsa, nem charme que convida à familiaridade) que excita a *consideração* do subordinado contra seu mestre e, neste caso, como este está em nós o *sentimento do sublime* de nossa própria determinação, o que nos entusiasma mais que toda a beleza. — A *virtude*, todavia, isto é, a intenção bem fundamentada, de cumprir exatamente seu dever e, em suas conseqüências igualmente *benfeitora*, mais do que tudo que podem produzir no mundo a natureza ou a arte: e a magnífica imagem da humanidade, apresentada nesta sua forma, tolera muito bem a corte das *graças*, que, porém, mantém se respeitosamente à distância, quando se trata apenas da questão do dever. Todavia, se considerarmos as graciosas conseqüências que a virtude espalharia no mundo, se encontrasse em todo lugar acolhida, neste caso, a razão que dirige a moral coloca também no seu jogo a sensibilidade (por meio da imaginação). Só depois de ter domado os monstros é que Hércules torna-se Musaget, diante destes trabalhos suas boas irmãs recuam frementes. Estas companheiras de *Venus Urania* são cortesãs no cortejo da *Venus Dione*, tão logo se imiscuem no problema de determinação do dever e queiram dar os motivos para isto. — Ora, se perguntamos: de que espécie é a constituição *estética*, como o *temperamento da virtude*, *corajoso*, portanto, *alegre*, ou abatido pelo medo e desencorajada? Assim mal é necessária uma resposta. A última disposição servil do ânimo não pode nunca acontecer senão com um *ódio* secreto à lei e o coração alegre no seguimento de seu dever (não a comodidade em *reconhecimento* à mesma) é um sinal da autenticidade da intenção virtuosa, mesmo na *devoção* que não consiste na mortificação que o pecador arrependido inflige a si mesmo (a qual é dúbia e comumente apenas reprovação interior por ter transgredido a regra de prudência), mas na firme resolução de fazê-lo melhor no futuro, encorajada pelos bons resultados, ela pode fazer nascer uma intenção alegre no ânimo, sem a qual não se sabe jamais se *se ganhou afeição* pelo bem, isto é, tê-lo aceito em sua máxima.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

[7] Os velhos filósofos morais, que esgotaram quase tudo o que pode ser dito a respeito da virtude, também nunca deixaram intocáveis as duas perguntas acima. A primeira expressaram assim: se a virtude deve ser aprendida (isto é, o homem é por natureza indiferente ao vício e à virtude)? A segunda era: se existe mais do

Possuir por natureza uma ou outra intenção como constituição inata não significa aqui que ela não possa ser adquirida pelo homem que a cultiva, isto é, que ele não seja o autor, mas que ela não é apenas adquirida no tempo (que o homem *é* um ou outro *desde sua juventude e sempre).* A intenção, isto é, o primeiro fundamento subjetivo da aceitação das máximas, só pode ser uma única e se refere universalmente a todo o uso da liberdade. Ela própria, entretanto, deve ter sido admitida por livre arbítrio, pois do contrário não poderia ter sido imputada. Desta aceitação não pode ser conhecido o fundamento subjetivo ou a causa (apesar de ser inevitável a sua busca; porque do contrário deveria ser produzida uma máxima, na qual fosse admitida esta intenção, que por sua vez também deve ter um fundamento). Como não podemos derivar esta intenção, ou melhor, seu fundamento supremo, de qualquer ato primeiro do arbítrio no tempo, então a denominamos uma constituição do arbítrio que vem a ele por natureza (apesar de ele, na verdade, estar fundado na liberdade). Que nos seja permitido entender por homem, do qual dizemos ser por natureza bom ou mau, não um indivíduo singular (pois que um poderia ser considerado bom e outro mau por natureza), mas toda a espécie, só pode ser demonstrado mais adiante, quando a investigação antropológica mostrar que os fundamentos que nos autorizam a atribuir a um homem um dos dois caracteres como inato são de tal modo constituídos que não há fundamento em excluir um homem, e vale, portanto, para a espécie.

I. Da disposição original para o bem na natureza humana

Podemos colocá-la, em relação a seu fim, muito bem em três classes, como elementos da determinação do homem:

1) a disposição do homem *à animalidade,* como ente *vivo;*

2) sua disposição à *humanidade,* como ente vivo e ao mesmo tempo *racional;*

3) à sua *personalidade,* como ente racional e ao mesmo tempo *responsável.*[8]

que uma virtude (por conseguinte, se não acontecia algo que fizesse do homem em parte virtuoso, em parte vicioso)? Ambas foram negadas por eles com rigorosa certeza e com razão, pois consideravam a virtude *em si* na idéia da razão (como o homem deve ser). Mas quando se quer julgar moralmente este ente moral, o homem, *no fenômeno,* isto é, como a experiência nos faz conhecê-lo, então ambas as perguntas apresentadas podem ser respondidas afirmativamente, pois aí ele não é julgado sobre a balança da razão pura (diante de um tribunal divino), mas segundo medidas empíricas (diante de um juiz humano). O que será ainda tratado a seguir. (N. do A.)

[8] Não se pode considerar esta disposição como contida no conceito da anterior, mas se deve considerá-la necessariamente uma disposição particular. Pois segue-se daí que um ente possui razão e de modo nenhum que esta contém um poder para determinar incondicionalmente arbítrio pela simples representação da qualificação de suas máximas para a legislação universal e, por conseqüência, para ser prática para si mesma: pelo menos tanto quanto podemos entender. O mais racional entre todos os entes do mundo poderia necessitar, entretanto, sempre de certos motivos, que vêm a ele dos objetos da inclinação, para determinar seu arbítrio, mas aplicar, além disso, a mais racional reflexão, bem como o que se refere à maior soma de motivos e também os meios, a fim de alcançar, assim, o objetivo determinado, sem nem sequer pressentir a possibilidade de algo como é a lei moral que ordena absolutamente o que se anuncia como o próprio, e mesmo supre-

1) A disposição para a *animalidade* no homem pode ser colocada sob o título geral de amor-próprio físico e meramente *mecânico*, isto de um que não exige razão. Esta é tripla: *em primeiro lugar*, para a conservação de si próprio; *em segundo lugar*, para a propagação da espécie pelo instinto sexual, e para a conservação do que é procurado por esta união; *em terceiro lugar*, para a comunidade com outros homens, isto é, o instinto de sociedade. — Nesta disposição, podem ser enxertados todos os tipos de vícios (mas não os que provêm espontaneamente daquela disposição como de uma raiz). Eles podem ser denominados vícios da grosseria da natureza e são chamados, no maior desvio do fim da natureza, vícios bestiais: a *gula*, a *volúpia* e a *anarquia selvagem* (em relação com os outros homens).

2) As disposições para a *humanidade* podem ser postas, na verdade, sob o título de amor-próprio físico, mas *comparativo* (para o que é necessária a razão); a saber, julgar-se feliz ou infeliz apenas pela comparação com os outros. Dele é que provém a inclinação *de se granjear um certo valor na opinião de outros;* originariamente, sem dúvida, somente um valor de *igualdade:* não conceder a ninguém superioridade, ligada a uma constante preocupação, que outros a ambicionem; donde resulta, pouco a pouco, uma ânsia injusta de adquiri-la para si por sobre os outros. — Sobre isto, a saber, sobre *ciúme* e *rivalidade*, podem ser enxertados os maiores vícios de hostilidades patentes e secretas contra todos que consideramos estranhos; estas inclinações não provêm, na realidade, espontaneamente da natureza como sua raiz, mas do temor que temos de que outros tentem adquirir sobre nós uma superioridade que nos é odiosa, inclinações estas que nos fazem procurar como medida de precaução, em razão da segurança, a superioridade sobre os outros, já que a natureza somente poderia precisar da idéia de tal rivalidade (que não exclui em si o amor recíproco) como motivo para a cultura. Os vícios, enxertados nesta inclinação, podem por isso ser chamados de vícios da *cultura*, denominados, no mais alto grau de maldade (já que são apenas a idéia de uma máxima do mal que ultrapassa a humanidade), vícios *diabólicos*, por exemplo, a *inveja*, a *ingratidão*, a *alegria proveniente do mal de outrem*, etc.

3) A disposição para a personalidade é a suscetibilidade ao respeito para com a lei moral, *como um motivo para si suficiente do arbítrio*. A suscetibilidade ao simples respeito para com a lei moral em nós seria o sentimento moral, o qual ainda constitui para si um fim da disposição da natureza, porém apenas enquanto motivo do arbítrio. Mas como este somente é possível ao ser admitido pelo livre arbítrio em sua máxima, assim é constituição de um tal arbítrio o bom caráter, o qual, como em geral todo caráter do livre arbítrio, é algo, que unicamente pode ser adquirido, para cuja possibilidade, entretanto, deve haver uma disposição em nossa natureza, sobre a qual não pode ser enxertado nada de mau. Não se pode denominar *disposição* para a *personalidade* só a idéia da lei moral com o respeito

mo, motivo. Se esta lei não estivesse dada em nós, não a produziríamos, como tal, por nenhuma sutileza da razão, nem a imporíamos ao arbítrio; e no entanto esta lei é a única coisa que nos torna conscientes da independência de nosso arbítrio da determinação por intermédio de todos os outros motivos (de nossa liberdade) e com isto, ao mesmo tempo, da capacidade de imputação de todas as nossas ações. (N. do A.)

inseparável dela: ela é a própria personalidade (a idéia de humanidade considerada de um ponto de vista totalmente intelectual). Mas como aceitamos este respeito para com o motivo em nossas máximas, parece que o fundamento subjetivo para isto é um acréscimo para a personalidade e merece por esta razão o nome de disposição em seu proveito.

Se considerarmos as três citadas disposições segundo as condições de sua possibilidade, encontraremos que *a primeira* não tem qualquer gênero de razão por raiz, que *a segunda*, é verdade, tem por raiz a razão prática, subordinada apenas a outros motivos, só *a terceira* tem como raiz a razão prática para si mesma, isto é, incondicionalmente legisladora. Todas estas disposições no homem não são apenas (negativamente) *boas* (não se opõem à lei moral), mas também disposição para o *bem* (elas promovem o seguimento do mesmo). Elas são *originais*, pois pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem, é verdade, pode precisar das duas primeiras inoportunamente, mas não pode exterminar nenhuma das mesmas. Sob disposição de um ente entendemos tanto as partes constituintes necessárias como as formas de sua conjunção para ser um tal ente. São *originais* se pertencem necessariamente à possibilidade de tal ente; mas *contingentes* se o ente fosse possível sem as mesmas. Deve-se ainda observar que não falamos aqui de outras disposições que não as que se relacionam imediatamente com o poder de apetição e com o uso do arbítrio.

II. Da propensão para o mal na natureza humana

Por propensão *(propensio)* entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (apetite habitual, *concupiscentia)*, enquanto contigente para a humanidade em geral.[9] Ela distingue-se de uma disposição por poder ser inata, mas não deve ser representada como tal, mas também como *adquirida* (quando é boa), ou (quando é má) como *contraída* pelo próprio homem. Trata-se aqui, porém, da propensão para o mal propriamente dito, isto é, para o mal moral; ora, como ela não é possível senão como determinação do livre arbítrio e, por outro lado, este só pode ser julgado bom ou mau por suas máximas, deve consistir no fundamento subjetivo da possibilidade de desviar-se das máximas da lei moral e, se esta propensão deve ser admitida como universal para o homem (portanto,

[9] *Propensão* é, na verdade, apenas a *predisposição* para o desejo de um prazer que, quando o sujeito tiver feito a experiência disto, produz *inclinação* para tal. Assim, todos os homens rudes têm uma propensão às coisas embriagadoras; pois, apesar de muitos deles não conhecerem a embriaguez, e, portanto, não terem nenhum desejo pelas coisas que a provocam, é suficiente que os deixemos prová-las apenas uma vez para despertar neles um desejo difícil de ser exterminado. — Há ainda entre a propensão e a inclinação, a qual pressupõe um conhecimento com o objeto do desejo, o *instinto*, que é uma necessidade de fazer ou gozar algo, do qual ainda não se tem um conceito (como o impulso habilidoso nos animais, ou impulso sexual). A partir da inclinação há, finalmente, ainda um grau do poder do desejo, a *paixão* (não o *afeto*, pois este pertence ao sentimento do prazer e do desgosto), que é uma inclinação que exclui o domínio sobre si mesma.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

como caráter de sua espécie), será denominada propensão *natural* do homem para o mal. — Pode-se ainda acrescentar que a capacidade ou a incapacidade do arbítrio provenientes da propensão natural de aceitar a lei moral em sua máxima, ou não, podem ser chamadas de *bom ou mau coração*.

Podemos pensar em três diferentes graus da propensão. *Em primeiro lugar*, é a fraqueza do coração humano em seguir máximas adotadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana; *em segundo lugar*, a propensão para a mistura de motivos imorais com morais (mesmo quando em boa intenção e sob o nome de máximas do bem), isto é, a *impureza; em terceiro lugar*,, a propensão para a aceitação de máximas más, isto é, *maldade* da natureza humana ou do coração humano.

Em primeiro lugar, a fragilidade *(fragilitas)* da natureza humana está expressa mesmo na queixa de um apóstolo: vontade é certo que tenho, mas falta a realização, isto é, acolho o bem (a lei) na máxima de meu arbítrio; mas este bem, que na idéia *(in thesi)* é objetivamente um motivo invencível, é subjetivamente *(in hypothesi)*, quando a máxima deve ser seguida, o mais fraco (em comparação com a inclinação).

Em segundo lugar, a impureza *(impuritas, improbitas)* do coração humano consiste em que a máxima, segundo o objeto (seguimento intencional da lei), é sem dúvida boa e talvez até suficientemente enérgica para a execução, mas não moralmente pura, isto é, não como deveria ser, acolhendo em si mesma *só* a lei como *motivo suficiente*, mas necessita, na maior parte do tempo (talvez sempre), de outros motivos para determinar por eles o arbítrio com vistas do que o dever exige. Com outras palavras, as ações conformes ao dever não são executadas puramente por dever.

Em terceiro lugar, a maldade *(vitiositas, pravitas)*, ou, se se preferir, a corrupção *(corruptio)* do coração humano, é a propensão do arbítrio para as máximas que coloquem os motivos da lei moral depois de outros (não morais). Pode também ser chamada de perversidade *(perversitas)* do coração humano, porque inverte a ordem moral com vistas aos motivos de um *livre* arbítrio, e, mesmo que assim possam ainda subsistir ações legalmente boas (legais), a maneira de pensar fica pervertida em sua raiz (no que se refere à intenção moral), e por esta razão o homem é designado mau.

Notar-se-á que a propensão para o mal é aqui atribuída ao homem, mesmo ao melhor (de acordo com as ações), o que deve acontecer se deve ser demonstrada a universalidade da propensão para o mal entre os homens, ou, o que aqui significa o mesmo, que o mal é entrelaçado à natureza humana.

Não há diferença (pelo menos não deve haver) entre um homem de bons costumes *(bene moratus)* e um homem moralmente bom *(moraliter bonus)* no que concerne à concordância das ações com a lei; só que num as ações não possuem sempre, talvez nunca, a lei por motivo único e supremo, enquanto que no outro o possuem *sempre*. Do primeiro pode-se dizer: ele segue a lei segundo a *letra* (isto é, no que se refere à ação, que a lei ordena); do segundo, entretanto: ele a observa segundo o *espírito* (o espírito da lei moral consiste unicamente no fato de esta lei

ser suficiente para o motivo). *O que não acontece a partir desta fé é pecado* (relativamente à maneira de pensar). Pois se outros motivos que a própria lei são necessários para determinar o arbítrio às ações *conformes à lei* (por exemplo, a ambição, o amor-próprio em geral, mesmo um instinto benevolente como a piedade), então é apenas contingente a concordância destas ações com esta lei, pois estas poderiam muito bem impelir à transgressão. A máxima segundo cuja bondade todo o valor moral da pessoa de ser apreciado é, por conseqüência, contrária à lei, e o homem, mesmo que pratique apenas boas ações, é sempre mau.

A explicação que se segue é necessária para determinar o conceito desta propensão. Toda a propensão é, ou física, isto é, pertence ao arbítrio do homem como ente natural, ou moral, isto é, pertence ao arbítrio do mesmo como ente moral. — No primeiro sentido, não há propensão para o mal moral, pois este deve resultar necessariamente da liberdade; uma propensão física (fundada sobre os impulsos sensíveis) para um uso qualquer da liberdade, seja para o bem ou para o mal, é uma contradição. Assim, uma propensão ao mal só pode ser vinculada ao poder moral do arbítrio. Ora, nada é moralmente mau (isto é, imputável) que não seja nosso próprio *ato*. Ao contrário, entende-se pelo conceito de uma propensão um fundamento subjetivo de determinação do arbítrio, *anterior a qualquer ato*, por conseguinte, não é ainda um *ato;* como no conceito de uma simples propensão para o mal haveria uma contradição, se esta expressão não pudesse ser tomada de qualquer maneira em duas significações diferentes todas as duas conciliáveis com o conceito de liberdade. Donde a expressão de um ato em geral pode aplicar-se muito bem àquele uso da liberdade pelo qual a máxima suprema (conforme ou contrária à lei) é acolhida no arbítrio, como também àquele de executar conformemente a esta máxima as próprias ações (segundo sua matéria, isto é, referente aos objetos do arbítrio). A propensão para o mal é, pois, ato na primeira significação *(peccatum originarium)* e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei no segundo sentido, o qual relativamente à matéria se opõe à lei, e é chamado vício *(peccatum derivatum);* e a primeira falta permanece, mesmo que a segunda (proveniente de motivos que não consistem na própria lei) fosse muitas vezes evitada. A primeira é um ato inteligível conhecível apenas pela razão sem qualquer condição de tempo; a outra é sensível, empírica, dada no tempo *(factum phaenomenon).* A primeira denomina-se, principalmente em comparação com a segunda, uma simples propensão, inata porque não pode ser extirpada (para isto, com efeito, a máxima suprema deveria ser a do bem, mas naquela mesma propensão é admitida como má); principalmente, porém, porque não podemos explicar por que o mal em nós corrompeu precisamente a máxima suprema, apesar de isso ser nosso próprio ato, nem tampouco podemos indicar a causa de uma propriedade fundamental que pertence à nossa natureza.

Encontrar-se-á no que agora foi dito a razão de termos procurado, logo no início desta seção, as três fontes do mal moral unicamente no que, segundo as leis da liberdade, afeta o fundamento supremo em virtude do qual aceitamos ou seguimos nossas máximas e não no que afeta a sensibilidade (como receptividade).

III. O homem é mau por natureza

Vitiis nemo sine nascitur.[10] (Horácio.)

A proposição: o homem é *mau* não pode querer dizer outra coisa, depois do que a precede, senão: ele tem consciência da lei moral e admitiu em sua máxima o afastamento (ocasional) da mesma. Ele é mau *por natureza* significa que isto vale para ele considerado em sua espécie; não que tal qualidade pudesse ser deduzida de seu conceito de espécie (de um homem em geral — pois então seria necessária), mas que, na medida em que o conhecemos por experiência, não pode ser julgado de outro modo, ou podemos pressupô-lo como subjetivamente necessário em todo homem, mesmo no melhor. Como esta propensão deve ser ela mesma considerada como moralmente má, por conseguinte, não como disposição da natureza, mas como algo que pode ser imputado ao homem, deve consistir, conseqüentemente, em máximas do arbítrio contrárias à lei; estas, porém, por causa da liberdade, devem ser consideradas contingentes, o que, por sua vez, não estaria de acordo com a universalidade deste mal se seu fundamento supremo subjetivo de todas as máximas não estivesse, de uma maneira qualquer, entrelaçado com a própria humanidade e como que enraizado nela: poderemos denominar esta propensão uma propensão natural para o mal, e como deve ser sempre ele mesmo culpado, um *mal radical*, inato na natureza humana (nada menos que por nós próprios contraído).

Ora, que uma tal propensão perversa deva estar enraizada no homem é um fato para o qual podemos poupar-nos da prova formal, com a quantidade de exemplos gritantes que a experiência nos presenteia *nos atos* dos homens. Se quisermos tirá-los deste estado, no qual alguns filósofos esperavam encontrar sobretudo a bondade natural da natureza, a saber, do assim chamado *estado natural*, não temos senão de comparar as cenas de crueldade não provocadas que oferecem os dramas sangrentos de Tofoa, Nova Zelândia, Ilha dos Navegadores e as incessantes cenas dos longínquos desertos ao noroeste da América (citadas pelo capitão Hearne, onde ninguém tira a menor vantagem),[11] com aquela hipótese, e temos, então, os vícios de barbárie, mais do que necessários, para nos desviarmos desta opinião. Mas se estamos de acordo com aquela opinião, que a natureza humana se deixa conhecer melhor no estado civilizado (no qual suas disposições

[10] Sem vícios ninguém nasce (Horácio). (N. do E.)

[11] Como a permanente guerra entre os índios Athabascos e Costas de Cão não tem outra intenção que a de matar. Em sua opinião, a bravura guerreira é a suprema virtude dos selvagens. Mesmo no estado civilizado ela é um objeto de admiração e um fundamento de sumo respeito, que aquela classe exige, na qual é o único mérito; e isto não sem todo o fundamento na razão. Pois que o homem possa ter algo e fazer disto um fim, algo este que preza mais que a sua vida (a honra), renunciando a todo o proveito próprio, prova, pois, uma certa sublimidade em sua disposição. Mas se vê na satisfação com que os vencedores celebram as façanhas (da destruição, da derrubada sem poupar, etc.), que se regalam meramente com sua superioridade e com a destruição que puderam efetuar, sem um outro objetivo.[8] (N. do A.)

[8] Acréscimo à 2.ª edição.

podem desenvolver-se mais completamente), ouvir-se-á uma longa e melancólica litania de queixas da humanidade: de falsidade secreta, mesmo na amizade mais íntima, de maneira que uma confiança medida em confidências recíprocas dos melhores amigos é contada como máxima geral de prudência no convívio; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, coisa para a qual deveria estar sempre preparado um benfeitor; de uma boa vontade cordial, que permite a observação: "Há na infelicidade de nosso melhor amigo algo que não nos desagrada de todo"; de muitos outros vícios ocultos sob a aparência de virtude, para não falar de outros que estão mais ocultos, porque consideramos bom aquele que é *um homem mau da classe geral;* e ele terá vícios suficientes da *cultura* e da civilização (os mais ofensivos de todos) para desviar, de preferência, os olhos da conduta dos homens, para que não contraia um outro vício, a saber, o ódio pelos homens. Mas se ainda não está satisfeito com isso, só pode levar em consideração o estado exterior dos povos, composto estranho de dois fatores, já que povos civilizados encontram-se contrários uns aos outros em relação ao grosseiro estado natural (ao estudo de guerra permanente), tendo posto firmemente na cabeça não sair jamais daí; e notará que os princípios das grandes sociedades, chamadas *Estados,*[12] contradizem diretamente as alegações públicas que até agora não é possível dividir, e que nenhum filósofo conseguiu pôr em acordo com a moral, nem sugerir melhores (o que é mais grave) que pudessem ser conciliados com a natureza humana; de sorte que o *quiliasma filosófico*, que almeja um estado de paz perpétua, fundada sobre uma liga de nações como república mundial, é universalmente motivo de riso, como fanatismo, bem como o teológico, que espera uma melhora moral de todo o gênero humano.

O fundamento deste mal não pode, pois, 1) ser colocado, como comumente se faz, *na sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais daí derivadas. Pois não só porque elas não têm uma relação direta com o mal (muito antes com o que a intenção moral pode provar em sua força, dão ocasião para a virtude); assim, não devemos ser responsáveis por sua existência (nem o podemos; por serem inatas, não somos nós os autores), mas sim a propensão para o mal, que ao se referir à moralidade do sujeito, por conseguinte, é encontrado nele, como num ente que age livremente, deve poder ser-lhe imputado como sendo sua própria culpa; malgrado a raiz profunda da mesma no arbítrio, contra a qual deve-se dizer que se

[12] Se considerarmos esta sua história meramente como o fenômeno da disposição, na maior parte das vezes oculta para nós, interna da humanidade, podemos tomar conhecimento de uma certa marcha mecânica da natureza, segundo fins que não são seus fins (dos povos), mas fins da natureza. Cada estado almeja, enquanto tem outro a seu lado, o qual pode esperar dominar, engrandecer-se com esta subordinação; almeja, portanto, a monarquia universal, uma Constituição, onde deveria desaparecer toda a liberdade e com ela (o que é a sua conseqüência) virtude, gosto e ciência. Todavia, este monstro (no qual as leis perdem pouco a pouco sua força), depois de ter devorado todos os vizinhos, desagrega-se, enfim, por si mesmo e divide-se, por intermédio de insurreição e discórdia, em muitos Estados menores que, ao invés de almejarem uma liga de Estados (república de povos livres aliados), iniciam, por sua vez, novamente o mesmo jogo, a fim de não deixar a guerra acabar (este flagelo da espécie humana), se bem que ela não seja tão incuravelmente nefasta como a tumba da tirania universal (ou também uma liga de povos, a fim de não deixar desaparecer o despotismo em nenhum Estado), mas, como dizia um antigo, faz mais homens maus do que os mata.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

encontra, por natureza, no homem. — O fundamento deste mal não pode tampouco 2) ser colocado numa *perversão* da razão moralmente legisladora, mesmo que esta pudesse extirpar a consideração da própria lei e negar a obrigação pura com a mesma; pois isto é inteiramente impossível. Pensar-se um ente que age livremente e mesmo assim desligado da lei que lhe corresponde (da lei moral) seria tanto quanto pensar uma causa agindo sem qualquer lei (pois a determinação segundo leis da natureza fica de lado por causa da liberdade), o que se contradiz. — Para dar, portanto, um fundamento do moralmente mau no homem, a *sensibilidade* contém muito pouco; pois ela torna o homem meramente *bestial*, ao retirar os motivos que se podem originar na liberdade; mas uma *razão*, que libera da lei moral, mas ao mesmo tempo *maligna* (uma vontade absolutamente maligna), contém, ao contrário, demais, porque mediante isto a oposição à própria lei será elevada a motivo (pois sem qualquer motivo não pode ser determinado o arbítrio) e o sujeito tornar-se-ia um ente *diabólico*. — Nenhum dos dois é aplicável ao homem.

Mas ainda que a existência desta propensão para o mal na natureza humana pudesse ser demonstrada por provas de experiências tiradas da oposição efetiva do arbítrio humano à lei, no tempo, elas não nos ensinariam a verdadeira constituição da mesma e o fundamento desta oposição; porém esta, porque se refere a uma relação do livre arbítrio (portanto, de um, cujo conceito não é empírico) com a lei moral como motivo (no qual o conceito, da mesma maneira, é puramente intelectual), deve ser conhecida *a priori* do conceito do mal, enquanto possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da imputabilidade). O que se segue é o desenvolvimento do conceito.

O homem (mesmo o pior) não renuncia, quaisquer que sejam as máximas, à lei moral, nunca de maneira rebelde (com recusa da obediência). Esta impõe-se, muito antes, a ele, de uma maneira irresistível; e se nenhum outro motivo age em contrário, acolhê-la-á também na máxima suprema, como fundamento suficiente de determinação do arbítrio, isto é, ele seria bom moralmente. Todavia, depende também, por causa de sua disposição natural igualmente inocente, dos motivos da sensibilidade e os acolhe (segundo o princípio subjetivo do amor-próprio) em sua máxima. Se, entretanto, os acolhe como *suficientes unicamente por si mesmos* para a determinação do arbítrio, em sua máxima, sem voltar-se para a lei moral (que ele tem em si), então seria moralmente mau. Mas como admite naturalmente a ambos em sua máxima; como encontrá-los-ia, cada um por si, mesmo que fosse só, suficiente para a determinação da vontade, seria ao mesmo tempo bom e mau, se a diferença das máximas dependesse apenas da diferença dos motivos (da matéria das máximas), a saber, se a lei ou o impulso dos sentidos fornecem um tal motivo; o que se contradiz (segundo a introdução). Por conseqüência, a diferença entre o homem bom e o homem mau deve encontrar-se necessariamente não na diferença dos motivos que eles admitem em suas máximas (não na sua matéria), mas na sua *subordinação* (sua forma): *qual dos dois faz o homem a condição do outro*. Por conseqüência, o homem (mesmo o melhor) só é mau se reverte a ordem moral dos motivos ao acolhê-los em sua máxima; acolhe nas

mesmas a lei moral assim como a lei do amor-próprio; todavia, apercebendo-se de que uma não pode subsistir ao lado da outra, mas deve ser subordinada à outra, como à sua condição superior, faz dos motivos do amor-próprio e de suas inclinações a condição de obediência à lei moral, já que muito antes esta última deveria ser acolhida como *condição suprema* da satisfação das outras na máxima geral do arbítrio, como motivo único.

Com esta inversão dos motivos por sua máxima contra a ordem moral, as ações podem, ainda assim, apresentar-se em conformidade com a lei, como se derivassem de um princípio verdadeiro; é quando a razão necessita da unidade das máximas em geral, própria à lei moral, meramente para introduzir nos motivos da inclinação, sob o nome de *felicidade*, uma unidade das máximas que não voltariam de outra maneira a eles (por exemplo, a veracidade, se fosse aceita por princípio, para evitar a ansiedade de manter a concordância em nossas mentiras e não embrulhar-nos em suas sinuosidades); neste caso, o caráter empírico é bom, mas o inteligível é sempre mau.

Ora, se há uma propensão para isto na natureza humana, então há no homem uma propensão natural para o mal; e mesmo esta propensão, que deve ser finalmente procurada no livre arbítrio, e que é, conseqüentemente, imputável, é moralmente má. Este mal é *radical* porque corrompe o fundamento de todas as máximas; ao mesmo tempo também, como propensão natural, não pode ser extirpado por forças humanas; porque não poderia ter lugar senão por intermédio de máximas boas, o que não se pode produzir quando o fundamento subjetivo supremo de todas as máximas é pressuposto como corrompido; da mesma forma, é necessário poder dominá-lo porque se encontra no homem como ente que age livremente.

Por conseguinte, a malignidade da natureza humana não é, pois, maldade, se tomarmos esta palavra no sentido estrito; a saber, como uma intenção (*princípio* subjetivo das máximas) de admitir o mal, *enquanto mal*, para motivo em sua máxima (pois esta é diabólica), mas muito antes *perversão* do coração, o qual, portanto, denomina-se também *um coração mau*. Isto é compatível com uma vontade em geral boa; provém da fragilidade da natureza humana, pouco forte para seguir os princípios que adotou, unida à impureza, que consiste em não separar segundo uma norma moral os motivos (mesmo de ações bem intencionadas) uns dos outros, e finalmente, quando importa, em considerar somente se são conformes à lei moral e não se derivam do mesmo, isto é, não considerar isto motivos únicos. Se daí não resulta sempre uma ação contrária à lei e uma propensão a estas, isto é, o *vício*, a maneira de pensar que consiste em interpretar a ausência do vício como uma conformidade da *intenção* à lei do dever (como *virtude*) deve ser chamada já de perversão radical do coração humano (pois que não vemos aqui o motivo na máxima, mas apenas o seguimento da lei segundo a letra).

Esta culpa *inata (reatus)*, assim chamada porque se faz notar tão cedo como o uso da liberdade se manifesta no homem, e também porque deve derivar-se da liberdade e pode ser-lhe imputada, pode ser julgada em seus dois primeiros graus (a fragilidade e a impureza) como não propositada (culpa), mas no terceiro como

culpa propositada *(dolus)*; ela tem por caráter uma certa perfídia do coração humano *(dolus malus)* que engana a si mesmo sobre suas boas e más intenções e, quando só as ações não têm por conseqüência o mal, o que bem poderiam ter segundo suas máximas, não se inquieta por causa de sua intenção, mas por querer justificar-se perante a lei. Daí toca a serenidade da consciência tantos (em sua opinião conscienciosos) homens, contanto que nas ações onde a lei não foi consultada, ou pelo menos não foi preponderante, esquivaram-se felizmente das más conseqüências; se mesmo eles não se imaginavam ter mérito em não se sentir culpados de suas faltas, com as quais viam os outros se afligirem, sem sequer investigar se não seria apenas mérito da sorte e se, segundo a maneira de pensar, que poderiam descobrir em seu interior, se quisessem, tais vícios não teriam sido praticados por eles, se incapacidade, temperamento, educação, circunstâncias do tempo e do lugar que induzem à tentação (tudo coisas que não nos deveriam ser imputadas) não os tivessem impedido disso. Esta deslealdade em enganar a si próprio e que nos impede de estabelecer em nós uma intenção moral desenvolve-se exteriormente também para a falsidade e engano de outros; o que, se não deve ser denominado maldade, merece pelo menos ser chamado de baixeza, e está na maldade radical da natureza humana que (ao fazer um julgamento moral concernente à opinião que se deve fazer de um homem, torna a imputabilidade interior e exteriormente totalmente incerta) constitui a mancha podre de nossa espécie, que, enquanto não for trazida à tona, impede o germe do bem de se desenvolver, coisa que de certo faria.

Um membro do Parlamento inglês fez a seguinte afirmação no calor dos debates: "Cada homem tem seu preço, pelo qual se entrega". Se isto é verdade (que cada um decida por si mesmo); se não há em parte alguma virtude, para a qual não pode ser encontrado nenhum grau da tentação capaz de ampará-la; se, para que o mau ou o bom espírito nos ganhe para si depende somente de quem oferece mais e pague mais prontamente, então deve ser verdade do homem em geral o que o apóstolo diz: "Não há aqui diferença, todos são igualmente pecadores — não há ninguém que pratique o bem (segundo o espírito da lei), nem mesmo um".[13]

IV. Da origem do mal na natureza humana

A origem (primeira) é a proveniente de um efeito de sua primeira, isto é, daquela causa, que não é, por sua vez, efeito de uma outra causa da mesma espé-

[13] A prova verdadeira deste juízo de condenação da razão moralmente legisladora está contida não neste mas no capítulo anterior; este contém apenas a comprovação do mesmo por meio de experiência, a qual não pode jamais descobrir a raiz do mal na máxima suprema do livre arbítrio em relação à lei, pois esta precede toda a experiência como *ato inteligível*. — Daqui, quer dizer, da unidade da máxima suprema, na unidade da lei à qual se relaciona, pode-se entender bem por que a proposição da exclusão do meio-termo entre bem e mal deve servir de fundamento ao julgamento puro intelectual do homem; todavia, que a proposição pode ser subordinada ao julgamento empírico de um *ato sensível* (dos verdadeiros atos); que haja um meio-termo entre estes extremos, de um lado um negativo da indiferença, antes de toda a formação, de outro lado um positivo da composição, para ser em parte bom, em parte mau. Mas o último é apenas julgamento da moralidade do homem no fenômeno, e está subordinado ao primeiro juízo final. (N. do A.)

cie. Ela pode ser considerada, seja de *origem racional*, seja de *origem temporal*. A primeira significação não leva em consideração senão a *existência* do efeito, a segunda o *acontecimento* do mesmo, por conseguinte, como acontecimento relacionado à sua *causa no tempo*. Quando o efeito é relacionado com uma causa que está a ele ligada segundo leis da liberdade, como é o caso com o mal moral, a determinação do arbítrio para produzir não é mais pensada como unida a seu fundamento de determinação no tempo, mas apenas na representação da razão, e não pode ser derivada de um estado qualquer *precedente;* o que, ao contrário, deve acontecer, quando a ação má é relacionada, como *acontecimento* no mundo, com sua causa natural. Procurar das ações livres, como tais, a origem temporal (como que de efeitos naturais), é, pois, uma contradição; por conseguinte, da constituição moral do homem, enquanto considerada como contingente, porque esta significa o fundamento do *uso* da liberdade que deve ser procurado unicamente nas representações da razão (assim como o fundamento de determinação do livre arbítrio em geral).

Como quer que seja constituída a origem do mal moral no homem, é a mais inadequada de todas as maneiras de representação da difusão e da continuação do mesmo por todos os membros de nossa espécie e em todas as gerações: representamo-la a nós mesmos como vinda dos primeiros pais até nós por *hereditariedade;* podemos, pois, dizer do moralmente mau a mesma coisa que o poeta diz do bom: — *Genus, et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*[14] — Deve-se ainda notar que, quando investigamos a respeito da origem do mal, não avaliamos inicialmente a propensão para isto (como *peccatum in potentia*), mas consideramos apenas o mal de ações dadas, segundo sua possibilidade interior e o que deve ser acrescentado para o uso da mesma no arbítrio.

Cada ação má, quando se procura a origem da mesma na razão, deve ser considerada como se o homem tivesse chegado imediatamente a ela, saído do estado da inocência. Pois, seja como tiver sido seu comportamento anterior, e sejam quais forem as causas da natureza que agem sobre ele, pouco importa se se encontram dentro ou fora dele, sua ação é livre e de modo nenhum determinada por alguma destas causas; pode, portanto, e deve sempre ser julgado como um

[14] As três faculdades chamadas superiores (nas universidades) explicar-se-iam, cada uma à sua maneira, esta hereditariedade, a saber, ou como doença hereditária, ou culpa hereditária, ou pecado hereditário. 1) *A faculdade de medicina* representar-se-ia o mal hereditário como a tênia, da qual opinam alguns naturalistas que, como ela não pode ser encontrada nem num elemento fora de nós, nem (da mesma espécie) em nenhum outro animal, deveria ter já estado nos primeiros pais. 2) *A faculdade de direito* considerá-lo-ia como a conseqüência legítima de entrar na posse de uma herança que eles nos deixaram, mas carregada de uma grave falta (pois nascer não é mais do que adquirir o uso dos bens da terra, enquanto indispensáveis para a nossa duração). Devemos, portanto, pagar (expiar) um ônus e somos despojados no fim (pela morte) da posse. Como é justo pela lei! 3) *A faculdade de teologia* consideraria este mal como participação pessoal de nossos primeiros pais na *defecção* de um agitador abjeto, que nós mesmos (apesar de agora inconscientes disto) tenhamos então participado disto, ou apenas agora, nascidos sob seu domínio (como príncipes deste mundo), nos agradamos mais dos bens do mesmo do que o comandante supremo da soberania divina e não possuímos suficiente fidelidade para descartar-nos disto, mas em compensação devemos dividir com ele, no futuro, sua sorte.* (N. do A.)

* A frase latina significa: Dificilmente posso contar como coisas nossas a origem, os antepassados e tudo o que nós mesmos não fizemos. (N. do E.)

uso originário de seu arbítrio. Deveria tê-las abandonado, quaisquer que tivessem sido as circunstâncias de tempo e as conjunções onde ele se encontrava, pois nenhuma causa no mundo fará com que ele cesse de ser um ente que age livremente. Diz-se com razão: são imputadas igualmente ao homem as *conseqüências* que resultam de suas ações outrora livres, mas contrárias à lei; mas com isto quer-se apenas dizer: não há necessidade de se recorrer a este subterfúgio e de estabelecer se suas conseqüências podem ser livres ou não, porque já na ação reconhecidamente livre, que era sua causa, há fundamento suficiente para a imputação. Todavia, se alguém fosse tão mau até uma ação livre imediatamente iminente (até o costume, como uma segunda natureza), não teria sido apenas seu dever ser melhor; mas é ainda agora seu dever tornar-se melhor: ele deve, pois, também podê-lo, e se não o faz, é, no momento da ação, também suscetível de imputação e subordinado a ela, como que se, dotado da disposição natural para o bem (que é inseparável da liberdade), tivesse passado do estado da inocência para o mal. — Não podemos, portanto, perguntar a respeito da origem temporal, mas devemos apenas perguntar a respeito da origem racional deste ato, para determinar e, se possível, explicar, a propensão, isto é, o fundamento subjetivo universal da aceitação de uma transgressão em nossa máxima.

Com isto concorda bem a maneira de representação que usa a Escritura para descrever a origem do mal como um *início* do mesmo na espécie humana, representando-a como uma história, onde o que é natureza segundo a coisa (sem levar em consideração a condição do tempo) deve ser pensado em primeiro lugar, deve aparecer como tal, segundo o tempo. Segundo ela, o mal não inicia de uma propensão sobre a qual se fundará, pois, do contrário, o início da mesma não teria sua origem na liberdade, mas no *pecado* (sob este termo entende-se a transgressão da lei moral como *mandamento divino*), mas o estado do homem, antes de toda a propensão para o mal, denomina-se estado da *inocência*. A lei moral apresentou-se primeiramente como *proibição*, assim como no homem, como um ente não puro, mas tentado por inclinações (*Gên* 2,16s). Ora, no lugar de conformar-se a esta lei exatamente como motivo suficiente (o único incondicionalmente bom e que não dá lugar a escrúpulos), o homem procurou outros motivos (*Gên* 3,6) que não podiam ser bons senão condicionalmente (a saber, enquanto não causarem prejuízo à lei) e adotou como máxima, quando pensa a ação como decorrente conscientemente da liberdade, de não conformar-se à lei do dever pelo dever, mas por consideração a outras intenções. Em conseqüência, começou a duvidar do rigor do mandamento que exclui a influência de qualquer outro motivo, para fazer descer, por arrazoados sutis, a obediência a este mandamento a uma simples obediência condicionada (segundo o princípio do amor próprio) a um meio;[15] donde resultou finalmente que ele admitiu em sua máxima para agir

[15] Tudo o respeito testemunhado contra a lei moral, mesmo sem acolhê-lo em sua máxima como motivo suficiente para si, a preponderância sobre todos os outros fundamentos determinantes do arbítrio, é hipocrita, e a propensão para ele, falsidade interior, isto é, uma propensão a enganar a si próprio na interpretação da lei moral em detrimento da mesma (III, 5); é por isso também que a Bíblia (na parte cristã) chama o autor do mal (que está em nos mesmos) de mentiroso do início e caracteriza assim o homem com vistas ao que parece ser nele o fundamento principal do mal. (N. do A.)

a preponderância dos impulsos sensíveis sobre o motivo da lei e cometeu o pecado (*Gên* 3,6). *Mutato nomine de te fabula narratur.* Depois do que precede, fica claro que fazemos o mesmo todos os dias, por conseguinte, "em Adão todos pecaram" e ainda pecam; só que em nós é pressuposta uma propensão inata para a transgressão, mas não uma tal no primeiro homem, porém, inocência, segundo o tempo; por conseguinte, a transgressão, neste caso, chama-se *pecado original*, enquanto que em nós é representada como resultante da maldade inata de nossa natureza. Esta propensão, todavia, não significa outra coisa do que, se quisermos explicar o mal segundo seu *início no tempo*, devemos necessariamente procurar as causas para toda transgressão premeditada numa época anterior de nossa vida até chegarmos àquela onde o uso da razão ainda não estava desenvolvido, por conseguinte, procurar a fonte do mal até uma propensão (como fundamento natural) para o mal que se denomina inata justamente por esta razão; o que não é necessário, nem útil, no que concerne ao primeiro homem, que já é representado com completo poder do uso de sua razão; do contrário, este fundamento (a propensão má) deveria ser inato; daí porque seu pecado é apresentado como imediatamente criado do estado da inocência. — Entretanto, não temos de procurar a origem temporal de uma constituição moral que nos deve ser imputada, por inevitável que seja, se quisermos *explicar* a existência contingente (é por esta razão que a Escritura, em conformidade com esta nossa fraqueza, assim a representou):

Quanto à origem na razão deste desacordo em nosso arbítrio com relação à maneira de aceitar em sua máxima os motivos subordinados, dando-lhes o primeiro lugar, isto é, esta propensão para o mal permanece-nos insondável, porque ela mesma nos deve ser imputada, conseqüentemente aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por sua vez, a aceitação de uma máxima má. O mal só pode ter sua origem no moralmente mau (não nos meros limites de nossa natureza); portanto, nossa disposição original é uma disposição para o bem (que ninguém além do homem mesmo pôde corromper, se esta corrupção deve ser-lhe imputada); para nós não há, pois, nenhum fundamento compreensível de onde o mal moral pudesse ter vindo até nós. — Esta incompreensibilidade, juntamente com a determinação mais precisa da maldade de nossa espécie, que a Escritura exprime em sua narração histórica,[16] colocando o mal no início do mundo, não no homem, mas num *espírito* de determinação originariamente sublime; assim, o começo *primeiro* de todo o mal em geral é representado por nós como incompreensível (pois donde o mal naquele espírito?), mas o homem, por ter caído no

[16] O que foi dito aqui não deve ser considerado como um comentário da Escritura, a qual está fora dos limites da competência da simples razão. Pode-se explicar a maneira de como se utilizou moralmente um relato histórico, sem decidir se esta também foi a intenção do autor ou se apenas a atribuímos a ele; se ele é verdadeiro apenas para si e sem qualquer prova histórica, mas ao mesmo tempo é o único graças ao qual podemos tirar de uma passagem da Escritura algo que nos leve a melhorar, que de outra forma seria apenas um acréscimo infrutífero aos nossos conhecimentos históricos. Não se deve discutir sem necessidade sobre algo e sobre sua autoridade histórica, o que, seja entendido desta ou daquela maneira, não contribui em nada para tornar melhor um homem, quando o que pode contribuir para isto é conhecido sem prova histórica e deve ser conhecido sem ela. O conhecimento histórico, que não tem com ela nenhuma relação interna válida para todos, pertence aos adiáforos que cada um pode apreciar como achar útil para sua própria edificação. (N. do A.)

mal, unicamente por *sedução*, portanto, não pervertido *por fundamento* (mesmo segundo a primeira disposição para o bem), mas ainda capaz de uma melhora por oposição a um *espírito* sedutor, isto é, um ente tal ao qual a tentação da carne não pode ser imputada como atenuante de sua culpa; assim, ao homem, que malgrado a corrupção de seu coração guarda ainda a boa vontade, reste a esperança de uma volta ao bem do qual se desviou.

Observação Geral

Do restabelecimento da disposição original para o bem em sua força

O que o homem é ou deve vir a ser moralmente, bom ou mau, deve fazê-lo ou sê-lo feito *por si mesmo*. Ambos devem ser um efeito de seu livre arbítrio; do contrário, isto não poderia ser-lhe imputado, conseqüentemente, não poderia ser *moralmente* nem bom, nem mau. Quando se diz: ele foi criado bom, isto não pode significar mais do que: ele foi criado para *o bem* e a *disposição* original no homem é boa; mas o próprio homem não o é ainda senão depois de ter aceito ou não em sua máxima os motivos contidos por esta disposição (o que deve ser totalmente deixado à sua livre escolha), é ele mesmo que faz com que se torne bom ou mau. Supondo que, para se tornar bom ou melhor, seja necessária uma cooperação sobrenatural, que consiste simplesmente na redução dos obstáculos, ou ser de ajuda positiva, o homem deve antes tornar-se digno de recebê-la e de aceitar esta ajuda (o que não é pouco), isto é, aceitar em sua máxima este acréscimo positivo, somente pelo qual é possível imputar-lhe o bem e torná-lo conhecido como homem de bem.

Como, pois, é possível que um homem naturalmente mau faça de si mesmo um homem bom, isto vai além de todos os nossos conceitos; pois, como pode fornecer bons frutos uma árvore má? Entretanto, como depois da confissão anteriormente feita, uma árvore originariamente boa (segundo a disposição) produziu frutos maus[17] e não é mais compreensível a queda do bem no mal (se observarmos que o mal provém da liberdade) do que o reerguimento do mal para o bem, a possibilidade deste último não pode ser contestada. Pois, malgrado a queda, soa o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores, sem diminuição em nossa alma; conseqüentemnte, devemos também podê-lo, mesmo que o que podemos fazer seja em si insuficiente e que assim nos tornemos simplesmente suscetíveis de receber uma ajuda vinda do mais alto, para nós insondável. — Agora, na verdade, deve ser aqui pressuposto que um germe do bem, restante em toda a sua pureza, não pôde ser extirpado ou corrompido, o que certamente não pode ser o

[17] A árvore boa segundo a disposição ainda não o é segundo o ato; pois, se assim o fosse, então não poderia, de fato, produzir frutos maus; só quando o homem acolher em sua máxima o motivo para a lei moral nele será chamado um homem bom (a árvore absolutamente uma boa árvore). (N. do A.)

amor-próprio,[18] que, aceito como princípio de todas as nossas máximas, é justamente a fonte de todo o mal.

A restauração em nós da disposição original para o bem não é, pois, aquisição de um motivo para o bem, *perdido* para nós; pois este motivo, que consiste no respeito à lei moral, não poderíamos nunca ter perdido, e seria a última possibilidade, não poderíamos nunca adquiri-lo novamente. Ela é, portanto, a restauração da *pureza* do mesmo como fundamento supremo de todas as nossas máximas, pelas quais deve ser acolhido em nosso arbítrio, não ligado somente a outros motivos ou talvez mesmo subordinado a eles (às inclinações) como condição, mas em toda a sua pureza, na qualidade de motivo, em si *suficiente*, de determinação do arbítrio. O bem original é a *santidade das máximas* no seguimento de seu dever; por ela o homem, que aceita esta pureza em sua máxima, embora ainda não santo por isto (pois entre a máxima e o ato há um grande espaço intermediário), está, entretanto, no caminho de aproximar-se dela num progresso infinito. A firme resolução de seguir seu dever, tornada atitude, chama-se também *virtude*, segundo a legalidade, considerada como seu *caráter empírico (virtus phaenomenon)*. Sua máxima constante são ações *conformes à lei;* o motivo, para isto necessitado pelo arbítrio, pode ser tomado de onde se quiser. É por isso que, neste sentido, a virtude é adquirida *pouco a pouco* e alguns a denominam um longo hábito

[18] Palavras, que podem ter um sentido duplo, bem distinto, impedem muitas vezes, e por muito tempo, a convicção pelos mais claros fundamentos. Como o *amor* em geral, também o *amor próprio* pode ser dividido em *benevolência* e *complacência (benevolentiae et complacentiae)*, ambos devem ser também (como se entende por si mesmo) racionais. Acolher o primeiro em sua máxima é natural (pois quem não quererá que tudo lhe corra sempre bem?). Mas ele é racional, contanto que em parte visando como fim apenas o que pode coexistir com a maior complacência, em parte escolhidos os meios eficazes para cada uma das partes constituintes da felicidade. A razão ocupa aqui apenas o lugar de uma servidora da inclinação natural; mas a máxima, que se acolhe por isso, não tem qualquer relação com a moralidade. Se é, porém, feita princípio incondicionado do arbítrio, então é a fonte de um grande conflito, a perder de vista, com a moralidade. — Um *amor* racional de *complacência em si mesmo* pode ser entendido neste sentido: nós temos complacência naquelas máximas já mencionadas, que têm por fim a satisfação da inclinação natural (contanto que aquele fim seja alcançado pelo seguimento da mesma); neste caso ele é idêntico ao amor da complacência contra si mesmo; cada um agrada a si mesmo, como um comerciante ao qual resultaram bem as especulações comerciais e que, ao considerar as máximas adotadas, alegra-se com seu bom discernimento. Somente a máxima do amor-próprio da *complacência incondicionada* (não depende de lucro ou prejuízo como das consequências da ação) em si mesma seria o princípio interno de uma satisfação somente possível para nós sob a condição de subordinar nossas máximas à lei moral. Nenhum homem, para o qual a moralidade não é indiferente, que é consciente de tais máximas que não estão de acordo com a lei moral nele, pode ter em si uma complacência, sem que ela seja em si mesma um amargo desagrado. Este poderia ser chamado *amor racional* por si mesmo, o qual evita toda a mistura de outras causas da satisfação pelas causas de suas ações (sob o nome de felicidade que pode assim conseguir para si mesmo) com os motivos do arbítrio. Como isto indica o respeito incondicionado pela lei, por que querer dificultar desnecessariamente a clara compreensão do princípio pela expressão de um *amor próprio racional*, mas *moral* somente sob a última condição, ao se andar em círculos (pois só se pode amar a si mesmo de modo moral, contanto que se esteja consciente de sua máxima, que é fazer do respeito à lei o motivo supremo de seu arbítrio)? A felicidade é para nós, *segundo nossa natureza*, como entes dependentes de objetos da sensibilidade, a primeira das coisas e o que incondicionalmente desejamos. Justamente a mesma não é segundo nossa natureza (se assim quisermos denominar, em geral, o que nos é inato), como ente dotado de razão e liberdade, nem de longe o primeiro, nem sequer um objeto incondicionado de nossas máximas; isto, porém, é *merecer ser feliz*, isto é, a concordância de todas as nossas máximas com a lei moral. No fato de ela ser objetivamente a condição sob a qual somente o desejo da primeira pode concordar com a razão legisladora, consiste toda a prescrição moral; e na intenção de desejar apenas condicionalmente, a maneira de pensar moral. (N. do A.)

(em observação à lei); graças a ela o homem, através de reformas progressivas de sua conduta e do fortalecimento de suas máximas, chegou da propensão ao vício e a uma propensão oposta. Para isto não é necessária uma *mudança do coração*, mas apenas uma mudança dos *costumes*. O homem considera-se virtuoso quando se sente forte em suas máximas para observar o dever; apesar de este princípio não provir do fundamento supremo de todas as máximas, isto é, do dever; assim, a intemperança retorna à temperança para sua saúde, a mentira à verdade por honra, a injustiça à probidade burguesa por amor à paz ou ao lucro, etc. Todos segundo o caro princípio da bem-aventurança. Mas que alguém se torne um homem não só *legalmente, mas moralmente* bom (agradável a Deus), isto é, virtuoso segundo o caráter inteligível *(virtus noumenon)*, por conseqüência um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de outro motivo que esta representação do próprio dever, isto não será resultado de uma *reforma* sucessiva, enquanto permanecer impuro o fundamento da máximas, mas unicamente de uma *revolução* na intenção do homem (uma passagem para a máxima da santidade) e ele não pode tornar-se um novo homem senão por uma espécie de renascimento, como que por uma nova criação *(Jo* 3,5, comparado com *Gên* 1,2) e transformação do coração.

Mas se o homem é pervertido no fundamento de suas máximas, como é possível que faça esta revolução por suas próprias forças e torne-se, por si mesmo, um homem bom? E, no entanto, o dever nos ordena sê-lo, não nos ordena, porém, nada que não seja praticável. Não se pode chegar a uma conciliação, a não ser que a revolução deve ser necessária para a maneira de pensar e a reforma gradual para a maneira de sentir (que opõe aqueles obstáculos) e, portanto, possível ao homem. Isto é: quando ele volta ao fundamento supremo de suas máximas, pelas quais era um homem mau, graças a uma única resolução imutável (revelando um novo homem), então é, segundo o princípio e a maneira de pensar, um sujeito receptível para o bem, mas não se tornará nunca um homem bom, a não ser pelo contínuo atuar e tornar-se; isto é, só pode esperar, em virtude de uma tal pureza do princípio, que tomou para a máxima suprema do seu arbítrio e em virtude da solidez do mesmo, encontrar-se no bom caminho (apesar de estreito) de um *progresso* constante do mal ao melhor. Isto é para aquela que descobre o fundamento inteligível do coração (de todas as máximas do arbítrio), para o qual esta infinidade de progresso é unidade, isto é, para Deus, tanto quanto ser um homem realmente bom (agradável a ele) e, assim sendo, esta transformação pode ser considerada revolução; para o julgamento dos homens, todavia, que só podem apreciar a si mesmos e a força de suas máximas pela influência que ganham sobre a sensibilidade no tempo, esta transformação não pode ser considerada a não ser como um esforço sempre constante para o melhor, por conseguinte, como uma reforma gradativa da propensão para o mal, como maneira de pensar absurda.

Daqui se segue que a formação moral do homem não deve começar pelo melhoramento dos costumes, mas pela transformação da maneira de pensar e pela fundação de um caráter; apesar de que ordinariamente se procede de outra maneira e se combate os vícios em particular, deixando intata sua raiz comum. Ora, mesmo o homem mais limitado é capaz de sentir um respeito tanto maior por uma ação conforme ao dever quanto mais ele tirava do pensamento outros motivos que, pelo amor-próprio, poderiam ter influência sobre a máxima de ação; mesmo as crianças são capazes de encontrar o menor vestígio de mistura de moti-

vos impuros, pois que a ação perde para elas, momentaneamente, todo o valor moral. Cultivar-se-á incomparavelmente esta disposição para o bem ao se citar o próprio *exemplo* dos homens bons (o que se refere à sua conformidade à lei) e ao deixar seus aprendizes morais julgarem a impureza de certas máximas a partir dos motivos reais de suas ações e esta penetrará, assim, pouco a pouco, na maneira de pensar; de sorte que o *dever* por si mesmo começará a adquirir uma importância considerável em seu coração. Todavia, ensinar a *admirar* só as ações virtuosas, qualquer o sacrifício que possam ter custado, não é ainda a verdadeira disposição que o ânimo do aprenddiz deve receber para o bem moral. Pois, por mais virtuoso que alguém seja, tudo o que pode fazer de bem é sempre meramente dever; cumprir com seu dever, entretanto, não é mais do que fazer o que é habitual na ordem moral, por conseguinte, não merece ser admirado. Esta admiração indica, muito antes, uma discordância do nosso sentimento para o dever, como se fosse algo extraordinário e digno de mérito obedecer-lhe.

Mas há algo em nossa alma que, não podemos, se a fixarmos convenientemente com os olhos, cessar de contemplar com a maior admiração, e seguramente a admiração é aqui legítima ao mesmo tempo que eleva a alma, e isto é: a disposição original moral, em geral, em nós. — O que é isto em nós (podemos perguntar a nós mesmos) que nos eleva, nós que somos entes constantemente dependentes de tantas necessidades da natureza, tão alto, para além destas, até a idéia de uma disposição original (em nós), que a consideramos, em seu conjunto, como nada e nós mesmos como indignos da existência, se devemos entregar-nos ao seu gozo, só ele capaz de tornar a vida desejável para nós, contrário à lei, pela qual nossa razão ordena poderosamente, sem com isto prometer algo ou fazer ameaças? Todo homem, da mais comum capacidade, deve ter sido ensinado antes da santidade que está na idéia do dever, mas que não se eleva até a investigação do conceito da liberdade, derivado primeiramente desta lei,[19] deve sentir profun-

[19] Que o conceito da liberdade do arbítrio não preceda em nós à consciência da lei moral, mas apenas deduzido da determinabilidade de nosso arbítrio por meio desta lei enquanto mandamento incondicional, disto pode-se ficar logo convencido quando se pergunta a si mesmo: se se tem segura e imediatamente consciência de um poder que permite dominar todo motivo, por grande que seja, para a transgressão (*Phalaris licet imperet ut sis falsus, et admoto dictet periuria tauro*) por uma firme resolução. Cada um deverá concordar: *eu não sabe se* se apresentasse tal caso não vacilaria em sua resolução. Mas ao mesmo tempo o dever ordena-lhe incondicionalmente: *deve* permanecer-lhe fiel; e daqui conclui com razão: ele deve também *poder lo* e, portanto, seu arbítrio é livre. Os que apresentam falsamente esta inescrutável propriedade como totalmente compreensível fazem com a palavra *determinismo* (a proposição da determinação do arbítrio por meio de fundamentos interiores suficientes) uma ilusão, como se a dificuldade consistisse em uni-la com a liberdade, no que ninguém pensa; mas como o *predeterminismo*, segundo o qual ações arbitrárias têm, como acontecimentos, seus fundamentos determinantes *no tempo passado* (que, com o que contém em si, não está mais em nosso domínio), poderia coexistir com a liberdade, segundo a qual a ação bem como seu contrário devem estar, no momento do acontecimento, no domínio do sujeito; isto é o que se quer entender, mas que nunca é entendido.

Não há dificuldade alguma em se unir o conceito de *liberdade* com a idéia de Deus, como ente necessário, porque a liberdade não consiste na contingência da ação (que ela não é determinada por fundamentos), isto é, não no indeterminismo (que deveria ser igualmente possível para Deus fazer o bem ou o mal, se se deve chamar sua ação de livre), mas na absoluta espontaneidade, a qual só corre perigo no predeterminismo, onde está o fundamento determinante da ação *no tempo passado*, por conseguinte, de tal maneira que a ação de me determinar incontestavelmente não está agora mais em *meu* domínio, mas nas mãos da natureza; e, como não se pode pensar uma seqüência de tempo em Deus, fica sanada esta dificuldade.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

damente a importância desta questão; e mesmo a incompreensibilidade desta disposição que anuncia uma origem divina deve agir sobre o ânimo até ao entusiasmo e fortalecê-lo para os sacrifícios que somente o respeito pelo seu dever pode impor-lhe. Deve recomendar-se, como um excelente meio para despertar intenções morais, excitar no homem o sentimento da sublimidade da sua determinação moral, porque se opõe diretamente à propensão inata que tende a inverter os motivos nas máximas de nosso arbítrio, a fim de restabelecer no respeito incondicionado à lei, condição suprema de todas as máximas, a ordem moral original entre os motivos e, por conseguinte, em sua pureza, a disposição para o bem no coração humano.

Mas este restabelecimento pela aplicação das próprias forças se opõe diretamente à proposição da corrupção inata do homem para com todo o bem? Certamente, no que concerne à compreensibilidade, isto é, nossa *inteligência* de sua possibilidade, como a tudo que deve ser representado como acontecimento no tempo (mudança) e como necessário segundo leis da natureza, e seu contrário deve ser representado, ao mesmo tempo, sob leis morais, como possível por liberdade; todavia, ela mesma não se opõe à possibilidade deste restabelecimento. Pois, se a lei moral ordena que *devemos* ser agora homens melhores, segue-se, inevitavelmente, também é preciso *podê-lo*. A proposição do mal inato não é de utilidade alguma na *dogmática* moral; pois suas prescrições contêm justamente os mesmos deveres e permanecem também na mesma força, esteja em nós uma propensão inata para a transgressão ou não. Na *ascética* moral, entretanto, esta proposição pretende dizer mais do que o que se segue, mas não o diz: não podemos, na formação moral da disposição moral inata para o bem, iniciar de uma inocência natural em nós, mas devemos necessariamente começar pela pressuposição de uma maldade do arbítrio na aceitação de suas máximas, contrárias à disposição moral original e porque a propensão para isto é impossível de ser exterminada, reagir sem cessar contra ela. Ora, como isto a nada conduz, a não ser a uma progressão, até ao infinito, do mal para o melhor, segue-se que a transformação da intenção do homem mau na de um bom deve consistir na transformação do fundamento interior supremo da aceitação de todas as suas máximas em conformidade com a lei moral, enquanto este nosso fundamento (o nosso coração) é ele mesmo imutável. O homem não pode chegar a convencer-se disto de maneira natural, nem pela consciência imediata, nem pela prova da vida que levava até aquele momento; isto porque a profundeza do coração (o fundamento subjetivo primeiro de suas máximas) permanece insondável para ele; todavia, ele deve poder *esperar* chegar por *suas* próprias forças ao caminho para lá, caminho este que lhe é indicado por uma intenção melhorada em seu fundamento; porque ele deve tornar-se um homem bom, mas só pode ser julgado *moralmente* bom segundo aquilo que lhe pode ser imputado como sua própria obra.

Para combater esta pretensão de automelhoramento, a razão, naturalmente desencorajada para o trabalho moral, apela, pretextando uma incapacidade natural, a toda sorte de idéias religiosas impuras (entre outras, as que imaginam que o próprio Deus estabeleceu o princípio de felicidade como condição suprema de seus mandamentos). Podemos, todavia, dividir todas as religiões em duas: aquela

que *procura os favores* (de simples culto), e a religião *moral*, isto é, a da vida reta (boa). Pela primeira, o homem ufana-se: Deus poderia muito bem fazê-lo feliz para sempre, sem que seja necessário *tornar-se um homem melhor* (pela remissão de seus pecados); ou, ainda, se isto não lhe parece possível: *Deus* poderia *fazê-lo* muito bem *um homem melhor*, sem que ele mesmo precise fazer outra coisa para isto do que *pedir;* o que para um ente que tudo vê nada mais é senão *desejar*, na verdade, nada teria sido feito: pois, se dependesse apenas do desejo, todo homem seria bom. Segundo a religião moral, entretanto (entre todas as públicas que já existiram, somente a cristã tem este caráter), é um princípio que cada um deve fazer tudo o que suas forças permitirem para tornar-se um homem melhor; e só então, quando tiver enterrado *seu tesouro* inato (*Lc* 19,12-16), quando tiver usado a disposição natural para o bem, a fim de se tornar um homem melhor, pode esperar que o que não está em seu poder seja completado por uma colaboração mais alta. Não é absolutamente necessário que o homem saiba em que ela consiste; talvez seja até inevitável que, se a maneira como ela acontece for revelada num certo tempo, a homens diferentes em outros tempos, cada um faria um conceito diferente e, decerto, com toda sinceridade. Mas, neste caso, vale o seguinte princípio: "Não é essencial, nem necessário, a cada um saber o que Deus faz ou fez para sua glória"; mas sim saber *o que ele mesmo deve fazer* para se tornar digno desta ajuda.[20]

[20] Esta observação geral é a primeira das quatro que foram juntadas a cada uma das partes desta obra e que poderiam ter por títulos: 1) dos efeitos de graça, 2) dos milagres, 3) dos mistérios, 4) dos meios de graça. — Estes são como que parergos da religião dentro dos limites da razão pura, não são partes integrantes dela, mas confinam com ela. A razão, consciente de sua impotência em satisfazer a sua necessidade moral, estende-se até as idéias transcendentes que podem preencher aquela falta sem, entretanto, apropriar-se delas como um acréscimo a seu domínio. Não contesta a possibilidade ou a realidade dos objetos das mesmas, mas não pode admiti-las em suas máximas para pensar e agir. Conta até que, no insondável campo do sobrenatural, há qualquer coisa mais do que aquilo que pode tornar compreensível, o que seria necessário para a explicação da impotência moral, esta coisa, mesmo desconhecida, fornecerá sua boa vontade, graças a uma fé que poderia ser chamada (quanto à sua possibilidade) de *reflexiva*, porque a *dogmática*, que se proclama um *saber*, lhe parece pouco sincera ou temerária; com efeito, levantar dificuldades contra o que já está firme para si mesmo (praticamente) é, quando se refere a questões transcendentes, apenas uma ocupação secundária (parergo). No que se refere à desvantagem destas idéias *moralmente* transcendentes, quando quisermos introduzi-las na religião, o efeito disto é o seguinte, segundo a ordem das quatro classes citadas: 1) para a pretensa experiência interna (efeitos de graça), *fanatismo;* 2) para a suposta experiência externa (milagre), *superstição;* 3) para a suposta iluminação do entendimento com vistas ao sobrenatural (mistérios); *iluminatismo*, loucura de adeptos; 4) para a tentativa arriscada de agir sobre o sobrenatural (meios de graça), *taumaturgia*, puras aberrações de uma razão que vai além de seus limites e isto com pretensa intenção moral (agradável a Deus). — Mas o que se refere particularmente a esta observação geral para a primeira parte do presente tratado é o apelo aos *efeitos de graça* da última espécie e não pode ser aceito nas máximas da razão, se esta se mantém dentro de seus limites; como em geral nada sobrenatural, pois que pára justamente aí todo o uso da razão. — É, com efeito, impossível torná-los conhecidos *teoricamente* (pois são efeitos de graça e não de natureza interna), porque nosso uso do conceito de causa e efeito não pode ser estendido para além dos objetos da experiência nem, por conseguinte, para além da natureza; a pressuposição de uma utilização *prática* desta idéia é ela mesma contraditória. Pois como utilização pressuporia uma regra daquilo que nós mesmos temos a ver para o bem (numa certa intenção), para alcançar algo; esperar um efeito de graça, porém, significa justamente o contrário, a saber, que o bem (o moral) não será o nosso, mas o ato de um outro ente, nós podemos, pois, *herdá-lo* por intermédio do *nada fazer*, o que se contradiz. Podemos, pois, conceder-lhes que sejam algo de incompreensível, mas jamais acolhê-los em nossa máxima, quer no uso teórico, quer no uso prático.* (N. do A.)

* Acréscimo à 2.ª edição.

ÍNDICE

PROLEGÔMENOS 5
Advertência preliminar a respeito das peculiaridades de todo conhecimento metafísico 14
§ 1. *Das fontes da metafísica* 14
§ 2. *Da única espécie de conhecimento que pode ser chamada metafísica* ... 14
A) Da diferença entre juízo sintético em geral 14
B) O princípio comum de todos os juízos analíticos e o princípio de contradição 15
C) Juízos sintéticos necessitam de um outro princípio que o de contradição 15
§ 3. *Observação para a divisão geral dos juízos em analíticos e sintéticos* ... 17
A questão dos Prolegômenos é, em geral, possível à metafísica? 18
§ 4. 18
Questão geral dos Prolegômenos: como é possível um conhecimento pela razão pura? 21
§ 5. 21
Primeira parte da questão transcendental principal — Como é possível a matemática pura? 25
§ 6. 25
§ 7. 25
§ 8. 26
§ 9. 26
§ 10. 26
§ 11. 27
§ 12. 28
§ 13. 28
Observação I 29
Observação II 30
Observação III 32
Segunda parte da questão transcendental principal — Como é possível a ciência pura da natureza? 35
§ 14. 35
§ 15. 35
§ 16. 36
§ 17. 36

§ 18. ... 37
§ 19. ... 38
§ 20. ... 39
§ 21. ... 40
§ 21. ... 42
§ 22. ... 42
§ 23. ... 43
§ 24. ... 43
§ 25. ... 44
§ 26. ... 45
§ 27. ... 46
§ 28. ... 47
§ 29. ... 47
§ 30. ... 48
§ 31. ... 49
§ 32. ... 49
§ 33. ... 50
§ 34. ... 50
§ 35. ... 51
§ 36. ... 52
§ 37. ... 53
§ 38. ... 54
§ 39. *Apêndice à ciência pura da natureza — Do sistema das categorias* ... 55
Terceira parte da questão transcendental principal — Como é possível a metafísica em geral? ... 59
§ 40. ... 59
§ 41. ... 60
§ 42. ... 60
§ 43. ... 61
§ 44. ... 62
§ 45. *Observação provisória para a dialética da razão pura* ... 63
I. Idéias psicológicas *(Crítica, p. 341 e ss.)* ... 63
§ 46. ... 63
§ 47. ... 64
§ 48. ... 65
§ 49. ... 65
II. Idéias cosmológicas *(Crítica, p. 405 e ss.)* ... 67
§ 50. ... 67
§ 51. ... 67
§ 52a ... 68
§ 52b ... 69
§ 52c ... 69
§ 53. ... 70
§ 54. ... 74
III. Idéia teológica *(Crítica, p. 571 e ss.)* ... 74
§ 55. ... 74
§ 56. Observação geral sobre as idéias transcendentais ... 75

Conclusão da determinação dos limites da razão pura 76
§ 57. 76
§ 58. 81
§ 59. 83
§ 60. 84
Solução da questão principal dos Prolegômenos — Como é possível a metafísica como ciência? 87
Apêndice do que pode ser feito para tornar a metafísica real como ciência 91
Ensaio de um juízo sobre a crítica que deve anteceder a investigação 92
Proposta para uma investigação da crítica, à qual pode suceder o juízo 97

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES 101
Nota prévia do tradutor 102
Prefácio 103
Primeira seção — Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico 109
Segunda seção — Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes 119
A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade 144
A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade 145
Classificação de todos os princípios possíveis da moralidade segundo o adotado conceito fundamental da heteronomia 145
Terceira seção — Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura 149
O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade 149
A liberdade tem de pressupor-se como propriedade da vontade de todos os seres racionais 150
Do interesse que anda ligado às idéias da moralidade 151
Como é possível um imperativo categórico? 154
Do limite extremo de toda a filosofia prática 156
Nota final 162

PRIMEIRA INTRODUÇÃO À CRÍTICA DO JUÍZO 163
Nota do Tradutor 165
I — Da filosofia como um sistema 167
Observação 168
II — Do sistema de faculdades superiores do conhecimento que está no fundamento da filosofia 170
III — Do sistema de todas as faculdades da mente humana 173
IV — Da experiência como um sistema para o Juízo 174
V — Do juízo reflexionante 176
VI — Da finalidade das formas da natureza, como outros tantos sistemas particulares 179
VII — Da técnica do juízo como fundamento da idéia de uma técnica da natureza 181
VIII — Da estética da faculdade-de-julgamento 183
Observação 186

IX — Do julgamento teleológico 190
X — Da busca de um princípio do juízo técnico 193
XI — Introdução enciclopédica da Crítica do Juízo no sistema da crítica da razão pura 196
XII — Divisão da Crítica do Juízo 200

ANALÍTICA DO BELO 205
Nota do Tradutor 207
Código de tradução 207
Primeiro momento — Do juízo-de-gosto, segundo a qualidade 209
1. *O juízo-de-gosto é estético* 209
2. *A satisfação que determina o juízo-de-gosto é sem nenhum interesse* 210
3. *A satisfação com o agradável* 210
4. *A satisfação com o bom é vinculada com o interesse* 212
5. *Comparação dos três modos especificamente diferentes de satisfação* 213
Explicação do belo, inferida do primeiro momento 215
Segundo momento — Do juízo-de-gosto, ou seja, segundo sua quantidade 215
6. *O belo é aquilo que, sem conceitos, é representado como objeto de uma satisfação universal* 215
7. *Comparação do belo com o agradável e o bom através da característica acima* 215
8. *A universalidade da satisfação, em um juízo-de-gosto, é representada apenas como subjetiva* 217
9. *Investigação da questão: se no juízo-de-gosto o sentimento de prazer precede o julgamento do objeto, ou este precede aquele* 219
Explicação do belo, inferida do segundo momento 221
Terceiro momento — Dos juízos-de-gosto, segundo a relação dos fins, que neles são tomados em consideração 221
10. *Da finalidade em geral* 221
11. *O juízo-de-gosto não tem por fundamento nada além da forma da finalidade de um objeto (ou do modo de representação do mesmo)* 222
12. *O juízo-de-gosto repousa sobre fundamentos* a priori 223
13. *O juízo-de-gosto puro é independente de atrativo e emoção* 224
14. *Elucidação através de exemplos* 224
15. *O juízo-de-gosto é inteiramente independente do conceito de perfeição* 227
16. *O juízo-de-gosto pelo qual um objeto é declarado belo sob a condição de um conceito determinado não é puro* 229
17. *Do ideal da beleza* 230
Explicação do belo deduzida deste terceiro momento 234
Quarto momento — Do juízo-de-gosto, segundo a modalidade da satisfação face aos objetos 234
18. *O que é a modalidade de um juízo-de-gosto* 234
19. *A necessidade subjetiva, que atribuímos ao juízo-de-gosto, é condicionada* 235
20. *A condição da necessidade a que pretende um juízo-de-gosto é a Idéia de um senso-comum* 235
21. *Se se pode, com fundamento, pressupor um senso-comum* 236
22. *A necessidade do assentimento universal, que é pensada em um juízo-de-gosto, é uma necessidade subjetiva* 236

Explicação do belo, inferida do quarto momento 237
Observação geral à primeira parte da analítica 237

DA ARTE E DO GÊNIO 241
43. *Da arte em geral* 243
44. *Da bela-arte* 244
45. *Bela-arte é uma arte, na medida em que, ao mesmo tempo, parece ser natureza* 245
46. *Bela-arte é a arte do gênio* 246
47. *Elucidação e confirmação da explicação acima sobre o gênio* 247
48. *Da relação do gênio com o gosto* 249
49. *Das faculdades da mente que constituem o gênio* 251
50. *Da vinculação do gosto com o gênio em produtos da bela-arte* 255
51. *Divisão das belas-artes* 256
52. *Da vinculação das belas-artes em um e mesmo produto* 260
53. *Composição do valor estético das belas-artes entre si* 261
54. *Observação* 264

A RELIGIÃO DENTRO DOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO 271
Primeira parte da doutrina filosófica da religião — Da inerência do mau princípio ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana 273
Observação 275
I — Da disposição original para o bem na natureza humana 277
II — Da propensão para o mal na natureza humana 279
III — O homem é mau por natureza 282
IV — Da origem do mal na natureza humana 286
Observação — Do restabelecimento da disposição original para o bem em sua força 290

Impresso nas oficinas da
EDITORA PARMA LTDA.
Fones: 66-3095 - 912-0790 - 912-0802 - 912-0819
Av. Antônio Bardela, 180
Guarulhos - São Paulo - Brasil
Com filmes fornecidos pelo Editor

FAZEM PARTE
DESTA SÉRIE:

VOLTAIRE
MARX
ARISTÓTELES
SARTRE
ROUSSEAU
NIETZSCHE
KEYNES
ADORNO
SAUSSURE
PRÉ-SOCRÁTICOS
GALILEU
PIAGET
KANT
BACHELARD
DURKHEIM
LOCKE
PLATÃO
DESCARTES
MERLEAU-PONTY
WITTGENSTEIN
HEIDEGGER
BERGSON
STO TOMÁS DE AQUINO
HOBBES
ESPINOSA
ADAM SMITH
SCHOPENHAUER
VICO
KIERKEGAARD
PASCAL
MAQUIAVEL
HEGEL

E OUTROS

Neste volume

PROLEGÔMENOS (1783)
Apresentando os temas fundamentais do pensamento kantiano, a obra tem como título completo: *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa vir a ser considerada como ciência.* Logo de início, Kant adverte: "Estes *Prolegômenos* não são para serem utilizados por aprendizes, mas por futuros mestres e a estes devem servir, não para ordenar a exposição de uma ciência já existente, mas para, antes de mais nada, inventarem eles mesmos esta ciência".

FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES (1785)
Kant discute o fundamento da moral: uma razão pura prática. E, na busca da fixação do princípio supremo da moralidade, chega à concepção do imperativo categórico, assim formulado: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal".

INTRODUÇÃO À CRÍTICA DO JUÍZO (1789-1790)
O texto aborda temas centrais da filosofia kantiana, como: a filosofia como sistema, a distinção entre juízo reflexionante e juízo determinante, o juízo estético, o juízo teológico.

ANALÍTICA DO BELO e **DA ARTE E DO GÊNIO** (1790)
Estes textos são excertos da *Crítica do Juízo.* Neles Kant discute vários temas relacionados à arte.

A RELIGIÃO DENTRO DOS LIMITES DA SIMPLES RAZÃO (1793)
A natureza humana é vista em suas propensões para o bem e para o mal.

Seleção de textos: *Marilena de Souza Chauí*
Traduções de: *Tania Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho.*

IMMANUEL KANT
ENSAIO SOBRE AS DOENÇAS DA CABEÇA DE 1764

Tradução e introdução de
PEDRO MIGUEL PANARRA*

1 - Introdução

I. *O tema da loucura no pensamento de Kant: Analogia com o pensamento metafísico*

Apresentação e contextualização do escrito de Kant.

O presente artigo pretende introduzir de uma forma breve o escrito pré-crítico de Immanuel Kant, *Ensaio sobre as doenças da cabeça*, publicado em 1764, cuja tradução é apresentada neste mesmo número da *Revista Filosófica de Coimbra*. Vamos procurar fazê-lo através de um procedimento com dois momentos lógicos distintos: num primeiro momento descrevendo as circunstâncias, as preocupações e o contexto teórico e social da sua aparição; num segundo momento avançando um conjunto de esclarecimentos que permitam identificar certos elementos fundamentais da sua estrutura interna, de modo a poder esboçar uma interpretação a seu respeito.

A introdução que apresentamos não pretende ser um estudo sistemático e minucioso de o *Ensaio*, e menos ainda uma interpretação exaustiva do seu tema central, o estudo da loucura, fito que careceria de uma comparação sistemática com os capítulos paralelos da *Antropologia de um ponto de vista pragmático* de 1798, nos quais se desenvolve um processo de apresentação das perturbações psicopatológicas, paralelo ao primeiro e que com ele mantém semelhanças, quer no que diz respeito à aparência mais imediata quer à estrutura interna da taxonomia. Na verdade, este é o único escrito de Kant, em que o tema da loucura é considerado de forma

* Investigador do Thomas Institut, Univ. de Colónia.

autónoma. Todas as outras análises kantianas do tema, são apenas partes de livros, fragmentos de outros escritos ou reflexões manuscritas disponíveis no espólio. Além do mais, esta reflexão pode ser associada a outros temas e ter por isso um carácter subsidiário ou, pelo contrário, estar em primeiro plano e constituir o tema principal, como sucede neste caso. A importância de o *Ensaio sobre as doenças da cabeça*, deve-se em parte à circunstância de ser nele que se apresenta pela primeira vez este tema e que, em simultâneo, se começa a forjar também um novo campo semântico que será decisivo para o desenvolvimento do pensamento transcendental. Por sua vez a elaboração desse campo semântico permite a Kant iniciar a apresentação de uma perspectiva sobre a loucura com aspectos inovadores bem como elaborar a linguagem que permite pensar a ilusão e a propensão para o excesso que são intrínsecos ao uso teórico da razão humana, movimento que constituirá o ponto de partida da elaboração da dialéctica transcendental.

II. *Apresentação histórica da aparição do escrito* Ensaio sobre as doenças da cabeça.

O *Ensaio sobre as doenças da cabeça* foi publicado por Kant em Königsberg, em cinco números da revista, *Königsbergischen Gelehrten und politischen Zeitungen*, tendo tido início no mês de Fevereiro de 1764. Só alguns anos mais tarde o texto foi editado em livro. Esta revista era editada e foi fundada pelo filósofo Johann Georg Hamman, amigo e antigo aluno de Kant, que nela colaborou amiúde. A sua actividade de articulista e comentador de assuntos da actualidade é, aliás, pouco referida e foi durante muitos anos uma componente importante da atitude viva e calorosamente sociável de Kant, que participou em vários concursos de natureza científica ou filosófica, assim como escreveu com frequência para esta mesma revista, o que faz deste escrito uma não excepção.

O texto de Kant é publicado na revista num contexto particular motivado pela ocorrência de um acontecimento recente, ainda que as suas articulações temáticas e os desenvolvimentos a que deu origem excedam o âmbito restrito do episódio que motivou a sua publicação. Pouco antes de Kant escrever o *Ensaio*, apareceu no final de 1763 nos arredores de Königsberg um polaco chamado Jan Pawlikowicz Zdomorzyrskich Komarnicki um homem de aspecto esfarrapado e com a atitude de um fanático religioso, que foi designado *profeta das cabras*, pois era com versículos bíblicos que respondia a qualquer solicitação que lhe fosse dirigida. O homem que se deslocava com um rebanho de ovelhas e cabras acompanhado pelo filho, tinha sofrido uma grave doença de estômago, estado a que sobreveio uma crise de perturbações alucinatórias.

O peculiar episódio, suscitou falatório e comoção em Königsberg e foi documentado na época em vários registos, tendo também estado na origem de um artigo de Hamman, publicado na mesma revista. A esse artigo, com uma componente de quase reportagem, seguiu-se um outro, uma réplica curiosa de um anónimo, que destacava precisamente a situação do menino, filho do viandante fanatizado que o acompanhava, e cuja autoria foi atribuida por Hamman ao próprio Kant.

III. *Âmbito temático e outros textos com os quais mantém relação*

O episódio e o respectivo contexto continham várias possibilidades temáticas de âmbito antropológico como o são a loucura, o fanatismo e a extravagância religiosa, bem como o tema da pedagogia como porta de acesso à discussão da relação entre o estado de natureza e a vida em sociedade. A acrescentar à variedade de possibilidades temáticas há também alguns elementos que constituem a paisagem de fundo da discussão, e dão o tom ao que nela vai sendo apresentado. Entre estes contam-se, por exemplo, elementos associados ao contexto médico, saber que é o principal motivo analógico neste escrito, como o da cura e o da terapia em diversas modalidades: a dieta, a purga e a catarse. Este ambiente metafórico e expressivo marcado pela preocupação terapêutica, profiláctica e catártica, está associado ao diagnóstico e ao escopo metodológico da razão na acepção mais geral. No que respeita à expressão metafórica dominante neste período e neste texto há elementos expressivos e temáticos que parecem ser herdados da tradição médica renascentista e de Francis Bacon. A consideração dominante não é ainda a *razão pura*, antes o motivo da catarse e da purificação da razão, como se o que é dito das doenças da cabeça se pudesse aplicar de forma analógica à *doença da razão*. Assim as alusões que Kant faz à lógica e à filosofia como meios purificadores e terapêuticos, mais do que curativos, podem ser compreendidas a esta luz. Todo o ambiente metafórico emprestado pela analogia com a medicina, cria um halo purificador e moralista, o qual permite fazer a transição para o tema da influência social exercido sobre o fenómeno da doença *mental* e da degradação do espírito.

Não obstante, entre as possibilidades temáticas referidas, apenas algumas das que estiveram em discussão pública foram escolhidas para o excurso filosófico que Kant faz neste escrito, cujos propósitos se afastam muito do simples comentário ao episódio que lhe serviu de inspiração. São diversos os motivos que atravessam este ensaio e entre os quais há dois temas que se tornam mais importantes na respectiva composição. Ambos

suscitavam na época um interesse fervoroso: a loucura e a influência da vida em sociedade no progresso moral do homem. No que respeita ao último tema em particular, a ideia da possibilidade de regressão a um estado de natureza não corrompido pela sociedade era um motivo de vivo interesse, pois a influência de Rosseau fazia-se sentir apaixonadamente e, como se sabe, Kant foi um seu admirador e leitor devotado. Ambas se articulavam devido a uma preocupação antropológica recente com novo ímpeto e novas feições.

No *Ensaio*, Kant afasta-se da consideração do fanatismo religioso e mantém os motivos rosseunianos de compreensão da formação do homem como paisagem de fundo, para tematizar o que hoje designaríamos por psicopatologia. Nele faz a apresentação de uma taxonomia do fenómeno da loucura de um ponto de vista que se aproxima do que é adoptado pela medicina e que se insere no âmbito temático da antropologia. A proximidade ao método de abordagem à medicina, justificado pela eficácia a obter no conhecimento da doença, não exclui a inovação de Kant nos planos temático e semântico. Porém, a importância real dos temas de índole social ou inspirados por Rosseau é menor do que parece à primeira impressão, pois a despeito de Kant usar a expressão, *homem degenerado*, ele não faz uma apologia do estado de natureza opondo-o à vida em sociedade, nem sustenta que a origem da doença mental ou das doenças do coração resida na perversão social, e chega mesmo a considerar que o homem no estado selvagem está somente protegido de algumas patologias devido à total ausência de motivos para desenvolver o seu pensamento. É um tema que atravessa o texto de o *Ensaio* sem, contudo, ter uma importância decisiva na determinação do apuramento do fenómeno da loucura.

O *Ensaio sobre as doenças da cabeça* é o único escrito de Kant que tem como tema central a loucura. Todos os outros escritos em que o assunto é apresentado e debatido são fragmentos de livros com um âmbito mais alargado, o que significa que nem todos têm a mesma relação com o tema considerado, antes o fazem a partir de diferentes pontos de vista. Todavia, esse conjunto de escritos constitui uma reflexão com comunidade temática e dá origem a um desenvolvimento filosófico com aspectos comuns, cuja articulação só pode ser feita através de uma reflexão unificadora posterior. Por consequência, a reunião desses fragmentos poderia ser a reconstituição de uma espécie de *puzzle* do processo kantiano de classificação e interpretação do fenómeno da loucura – vamos designá-lo deste modo para simplificar – independentemente da função que o tema desempenha na economia de cada um dos escritos. A apresentação da articulação que existe entre eles excede os nossos propósitos neste artigo, que se restringem à introdução ao *Ensaio,* pelo que somente os elementos relevantes para o seu esclarecimento devem ser trazidos à colação.

A apresentação do fenómeno da loucura que Kant leva a cabo neste escrito de 1764 virá a ser uma das peças fundamentais da sua psicologia empírica, tema que se insere no âmbito disciplinar da antropologia, e que tem continuação directa na exposição da psicologia empírica e da psicopatologia no seu último livro *Antropologia de um ponto de vista pragmático,* de 1798. O âmbito temático próprio da exposição da loucura é o âmbito da psicopatologia, porém, o fito da investigação de Kant é o desejo de esclarecimento de uma espécie de doença da razão que se torna o motor da metafísica. É isso que começará a fazer em *Sonhos de um visionário explicado pelos sonhos da metafísica* e posteriormente na dialéctica transcendental da *Crítica da razão pura*. Os dados apurados na psicopatologia visam um esclarecimento da metafísica dogmática, sem embargo da possibilidade de figurarem num livro de psicopatologia. E se no *Ensaio* o carácter propulsor desse fito não é ainda claro, a articulação com os outros textos deste período revela precisamente que se trata de um dado importante para compreender o sentido desta investigação, circunstância que a comparação com a *Antropologia* reforça. Quando Kant escreve o *Ensaio* e *Considerações sobre o conceito do Belo e do Sublime*, nos anos de 1763-64 é do pensamento de Swedenborg que se começa a ocupar, associando-o à metafísica dogmática, o que constitui um motivo de comunidade temática entre estes dois primeiros escritos e *Sonhos de um visionário*. A crítica que lhe dirige tem um alcance que não é possível discutir neste momento, mas cuja validade diz respeito à metafísica na sua totalidade.

Nesta investigação, o que é mais relevante no plano filosófico é o princípio de analogia com um alcance objectivo compreensivo entre o fenómeno da loucura e o da metafísica dogmática, o que Kant procura conseguir por meio da analogia entre certas formas de loucura e alguns raciocínios da dialéctica transcendental sem chegar a constituir uma lógica da loucura intrínseca à razão, mas somente uma lógica da ilusão. A analogia com a loucura é um instrumento de construção da *lógica da ilusão* que constitui o cerne da dialéctica transcendental. Essa relação não é ainda clara no *Ensaio*, mas a despeito de ser assim, ela existe desde então na relação que se estabelece com a metafísica na preparação do texto sobre Swedenborg. Existe uma forte hipótese de que Kant tenha adoptado a classificação psicopatológica com o fito de perceber os fenómenos de excesso na metafísica, usando-a depois no comentário de outros assuntos ou acontecimentos, é o que acontece no caso de o *Ensaio*. O episódio referido, o profeta das cabras dá origem a um comentário sobre o tema da loucura na relação que sustenta com a vida em sociedade, criando, por exemplo, modos de compreender fenómenos distintos da loucura, como a extravagância metafísica ou religiosa.

Por consequência, o tema da loucura não é uma simples curiosidade, mas dá expressão a uma preocupação de carácter filosófico; a razão humana tem uma inclinação intrínseca para um estado que se assemelha ao delírio, o qual conduz à construção de doutrinas e hipóteses metafísicas sem sustentação racional e com uma natureza delirante. A loucura e certas doutrinas de metafísica dogmática revelam uma relação de analogia funcional, e até mesmo uma forma de parentesco entre si. Esse é um dos temas de *Os sonhos de um visionário* cuja consideração influencia decisivamente a dialéctica e a doutrina transcendental do método. De forma semelhante a consideração da melancolia no escrito, *Observações sobre o conceito do belo e do sublime* tem que ver com a circunstância de este ser o temperamento que mais favorece a inclinação para o sublime e o cultivo da filosofia, associação que Aristóteles havia feito. A preocupação com o tema da loucura e a constituição de um campo metafórico a partir da linguagem em que se expressa não se esgota nos textos do seu primeiro período. O vocabulário que tem origem no *Ensaio sobre as doenças da cabeça* e nas *Observações sobre o sentimento do Belo e do Sublime* não desaparece, antes ressurge no pensamento futuro de Kant pelo menos em dois momentos: como um contributo para a constituição do campo semântico e metafórico que dá expressão à lógica da ilusão estruturante da dialéctica transcendental e, por outro lado, à psicopatologia do conhecimento, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de forma tal que ambos os aspectos se articulam. O que sucede entre os textos dos dois períodos é que se verifica uma alteração da concepção da própria loucura e também uma alteração da concepção da metafísica que cai sob a alçada deste procedimento de compreensão através da analogia.

Vamos proceder, então, a um ponto de situação da articulação entre a tematização psicopatológica no pensamento de Kant e o desenvolvimento da filosofia transcendental, repetindo e resumindo o que apresentámos neste momento. Esta relação divide-se em duas possibilidades intimamente ligadas: a primeira diz respeito à analogia entre o conteúdo das perturbações da mente e os delírios da razão, a segunda, à constituição de um campo semântico novo que forja a linguagem em que o pensamento crítico expressa as ilusões e paralogismos intrínsecos à razão. A aproximação que Kant faz entre o delírio patológico e o delírio da metafísica dogmática, num primeiro momento identificada com a de Swedenborg, é um prelúdio à consideração de uma espécie de patologia da razão, que dará origem ao diagnóstico que apresenta a razão humana como contendo em si própria elementos constitutivos ilusórios e delirantes, com uma importância tão decisiva que sem o seu concurso não haveria razão no sentido mais lato, nem razão enquanto faculdade particular, no sentido mais restrito. A petição totalizadora e sistemática que caracteriza a razão

entendida como faculdade restrita e que conduz ao excesso e à perda de noção dos limites tem diversos elementos em comum com o delírio da loucura. A dialéctica expressa uma forma de divisão profunda da razão, a qual, segundo Kant, só pode ser resolvida com proveito pela solução a que ele próprio recorre na *Crítica da Razão Pura*. Isto não significa que Kant apresente uma teoria transcendental da loucura, mas outra coisa, que expressa com recurso à linguagem elaborada dezoito anos. A linguagem que é criada nestes dois primeiros escritos será retomada mais tarde na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, assim como nos cursos de antropologia, em alguns parágrafos da *Crítica da faculdade de julgar* e na dialéctica transcendental da *Crítica da razão pura*, como já afirmámos. No primeiro caso ela é retomada de forma aproximada na classificação das afecções do espírito na *Antropologia*, nos outros escritos surge enquanto campo expressivo de caracterização da razão pura.

No *Ensaio* Kant começa por apresentar uma classificação das doenças mentais, metodologia que é dominante na ciência da época, ainda que em certos detalhes destoe dos procedimento mais comuns, pois a etiologia e o princípio de organização interna da doença estão aparentemente excluídos. Essa circunstância não exclui que Kant avance numa outra direcção, excedendo a mera descrição do naipe patológico. A sua teorização inclui o esboço de uma teoria explicativa dos mecanismos de desenvolvimento do fenómeno patológico, tese que será revista na futura apresentação do tema na *Antropologia*. A ambivalência que acompanha o fito kantiano neste escrito oscila entre a classificação psicopatológica e o esclarecimento do delírio interpretativo, central para a compreensão futura da metafísica dogmática. O *Ensaio* carreia os elementos de psicopatologia que mais tarde serão transformados pela aparição do ponto de vista transcendental, o qual introduz duas alterações: transforma o sentido da classificação psicopatológica e transforma o sentido e a configuração do fenómeno da compreensão analógica da metafísica dogmática.

IV. *Estudo do desenvolvimento da lógica interna do texto de o Ensaio*

No texto de as *Doenças da cabeça* há uma extensa variedade de apresentações de patologias concretas, um emaranhado que não raro se torna pouco claro: pouco clara a apresentação de cada uma das patologias, assim como a respectiva articulação. Vamos procurar esclarecer os aspectos mais importantes da organização deste complexo, atribuindo maior importância àqueles que dizem respeito à estrutura do texto em detrimento da consideração de cada uma das enfermidades. Kant distingue dois tipos de enfermidade: as doenças do coração e as doenças da faculdade do conhecimento. As primeiras

são designadas perversão ou degradação da vontade (*Das Verderben des Willens*), enquanto as segundas são as deficiências das faculdades de conhecer (*Die Gebrechen der Erkenntniskraft*). As designações também se alteram na *Antropologia*, mas a divisão mantém-se na sua diferença fundamental. A nossa análise recai sobre as doenças do segundo tipo, por serem aquelas a que Kant atribui maior importância no seu escrito, mas também as mais relevantes para a análise que aqui estamos a fazer.

A onomástica ou taxonomia da loucura, da autoria de Kant, quer no *Ensaio* quer na *Antropologia* está alicerçada numa concepção da consciência e da faculdade de conhecer, que se organiza em torno de uma teoria das faculdades, a qual, na sua estrutura mais básica tem uma certa comunidade com a medicina da época. Este aspecto da concepção kantiana não é totalmente singular e distinto do que vigorou em outros empreendimentos teóricos da época, quer em algumas taxonomias da loucura elaboradas no âmbito do saber médico, quer pela presença de semelhante concepção do espírito humano na tradição filosófica, como sucede de forma indiscutível na filosofia moderna. A originalidade do pensamento kantiano a respeito da teoria das faculdades consiste principalmente na singularidade trazida pela concepção transcendental.

Cada uma das patologias da onomástica kantiana corresponde à perturbação de uma das faculdades humanas do conhecimento, concepção cujo desenho concreto é diferente em cada um dos dois principais escritos de Kant em que o tema é tratado. No *Ensaio* a consciência e o conhecimento humanos são apresentados segundo uma concepção ingénua, anterior à vigência da perspectiva transcendental, enquanto nos capítulos paralelos da *Antropologia* a influência da última transforma o seu próprio significado, trazendo consigo a alteração da concepção da patologia psíquica.

A concepção epistemológica ingénua de o *Ensaio* regula-se pela ideia de continuidade entre interior e exterior, cuja perturbação se manifesta sob a forma de descontinuidade e é introduzida pelo mecanismo de *inversão* (*Verkehrtheit*) entre percepcionado e fantasiado, de acordo com a terminologia deste escrito, o qual desaparece na *Antropologia*. A razão é um elemento mediador entre o interior e o exterior, estabelece os limites que traçam as fronteiras entre a vigília e o sonho, entre a realidade e a fantasia, rege o equilíbrio entre os dois planos; enquanto as paixões são as forças primitivas que movem a vontade. Nos graus mais leves da patologia há uma *inversão* da relação entre as paixões e a razão, de sorte que a razão deixa de dominar a paixão, produz-se então uma inversão na ordem da relação entre os elementos da percepção e da fantasia, do sonho e da vigília, que sem conduzir ao desaparecimento de nenhum deles, produz uma mudança de ascendente de um elemento sobre os restantes. Um exemplo do que foi apresentado, de uma afecção leve em que a razão se

deixa dominar pelas paixões é a soberba, cujo alcance é mais moral do que cognitivo. Exemplo do segundo caso é o delírio (*Wahnsinn)*, perturbação na qual há um fenómeno de adulteração do domínio da sensibilidade provocado por uma alteração da correlação de forças entre o imaginado e o percebido. A relação entre os dois pólos destes pares conceptuais, percebido e imaginado, vigília e sonho, é regida pelos princípios de continuidade e de progressividade, sendo o segundo, em parte, uma aplicação da lógica prevalecente no anterior.

A correlação de forças é pensada a partir de um mecanismo que Kant designa por *inversão*. A descrição e apresentação do mecanismo de *inversão* é feita a propósito do desarranjo (*Verrücktheit)*, patologia em que há uma dimensão de ilusão perceptiva, pelo que chega a criar-se a aparência de que a inversão se identifica com o fenómeno de *alucinação ou miragem*, o que não é correcto. O mecanismo da *inversão* verifica-se a respeito dos vários tipos de loucura, sendo o desarranjo um exemplo privilegiado seu – aquela patologia que se poderia aproximar mais do que hoje designamos por alucinação. A *inversão* é o princípio que tem a pretensão de apresentar a lógica de desenvolvimento da perturbação do espírito, seja do desarranjo, seja de qualquer outra forma de patologia; é o mecanismo geral, a partir de cuja aplicação é possível classificar todos os casos particulares de perturbação, enquanto a *alucinação* é apenas um caso particular do mecanismo mais geral de *inversão*.

O mecanismo da inversão que explica a alteração do funcionamento saudável do intelecto humano aplica-se a uma situação de equilíbrio entre os diferentes elementos em conflito na concepção de Kant, por exemplo, entre o percebido e o imaginado, entre o interior e o exterior, entre as paixões e a razão. É uma concepção simples, cuja lógica resulta da ideia de que um elemento se sobrepõe aos restantes.

O exemplo mais evidente e mais simples da aplicação da inversão é o do fenómeno da *alucinação* na patologia que traduzimos por desarranjo. A proximidade que se verifica entre os dois mecanismos cria a aparência de a *alucinação* ser o modelo da inversão que origina toda a patologia. Alucinação, cujo modelo de concepção, Kant apresenta em *Sonhos de um visionário* de 1766. Em *Sonhos de um visionário*, Kant apresenta uma concepção da ilusão perceptiva ou alucinação de raíz óptica, formada a partir de um sistema de lentes, cujo modelo compreensivo tem a pretensão de explicar a percepção humana. É possível que o modelo óptico de produção da alucinação possa ter inspirado a descrição de o *Ensaio*, mas isso não é sustentado de forma clara, nem é decidível a partir do que fica exposto. Em todo o caso mesmo que o modelo da alucinação de raíz óptica exposto em *Sonhos* fosse já um adquirido no período em que Kant escreve o *Ensaio*, também ele não parece determinar a natureza do processo mais

geral de organização da patologia, mecanismo de *inversão*. Pelo contrário, é o mecanismo de *inversão* que rege o funcionamento de todas as patologias incluindo a da *alucinação* no desarranjo.

Há uma inversão dos elementos de fantasia em relação aos elementos de realidade, de modo que a progressão do primeiro tipo de conteúdo representativo, a partir de um certo grau de intensidade, gera um excesso que conduz ao estado de doença. A inversão entre o imaginado e o percebido processa-se de uma forma tal que deixa de haver critério para distinguir um do outro, e deixando de haver distinção, o imaginado passa a ter o reconhecimento dispensado ao percepcionado, sendo, por sua vez, tomado pela realidade. Significativa é a circunstância de Kant conceber que o ingrediente de fantasia, e até mesmo conteúdos patológicos, como estando presentes e sendo constitutivos da percepção no estado saudável, diferenciando-se pela circunstância de a sua presença se verificar com menor intensidade do que no estado patológico. Trata-se de um princípio compreensivo do desenvolvimento patológico que se pode designar genealogia progressiva, de acordo com o qual os agentes patológicos são elementos constitutivos do estado saudável que sofrem um processo de intensificação da sua presença, no início imperceptível, mas que depois acaba por gerar a doença. É este fenómeno de intensificação da presença de um dos elementos constitutivos do estado saudável, habitualmente regressivo, que está na origem da patologia. É o que se passa no caso do sonho cujos conteúdos se equiparam aos do estado de vigília por deixar de haver um contraste entre ambos, circunstância em que o sujeito deixa de ter critério para diferenciar as duas dimensões e passa a confundir uma com a outra. No caso do desarranjo (*Verrücktheit)* verifica-se uma predominância da componente de fantasia sobre a representação perceptiva, que resulta na conversão em realidade dos representados que são do domínio da imaginação. Porém, verifica-se que esta predominância da imaginação não é um fenómeno isolado mas também uma natureza interpretativa. O passo do texto do *Ensaio* em que se refere a diferença entre as figuras avistadas por uma dama ou pelo seu pároco é bem um exemplo da prevalência do alcance interpretativo ou da pregnância da forma sobre a mera ilusão perceptiva, antecipando de certo modo o papel da imaginação configuradora. Nas restantes formas de patologia da taxonomia de Kant a ilusão assume a forma de um delírio interpretativo, o que é já claro no segundo tipo de patologia: o delírio (*Wahnsinn)*. No processo de inversão que está em consideração nas outras formas de loucura o resultado da inversão não é uma *percepção* sem fundamento na realidade, mas uma alteração e ilusão interpretativa.

V. *Conclusão*

Para concluir vamos fazer uma breve comparação de dois aspectos relevantes das duas versões da classificação psicopatológica separadas por trinta e quatro anos de intervalo: a do *Ensaio* e a da *Antropologia*. Trata-se de uma referência simplificadora e indicativa, que apenas pretende somente alertar o leitor para possibilidades interpretativas que neste artigo não são exploradas até ao fim.

A semelhança entre as duas taxonomias é grande, porém as duas apresentam diferenças subtis e importantes. A evolução entre os dois escritos no que respeita à classificação da psicopatologia, aos princípios de compreensão e à terminologia, é o melhor meio de aferir e perceber o sentido desta compreensão de Kant. Algumas alterações da nomenclatura da loucura são fenómenos significativos para perceber a evolução do pensamento kantiano que se verifica no intervalo temporal entre os dois escritos. Por exemplo, a mudança da designação de *Kopf* (cabeça ou mente) para *Gemüt* (ânimo), o desaparecimento da referência ao mecanismo de inversão (*Verkehrtheit*) na *Antropologia*, e da importância da alucinação cujo funcionamento era fundamental no *Ensaio*. A sua presença como mecanismo de explicação do desenvolvimento da loucura no *Ensaio*, dá lugar à concepção da ocorrência de uma alteração da estrutura do funcionamento da razão. Esta mudança de perspectiva tem relação com o advento da concepção da filosofia transcendental, inspirada na ideia de que a perturbação que conduz à loucura se verifica no seio da consciência e não resulta da insuficiência da relação com a realidade exterior, o que supõe uma concepção de continuidade entre o exterior e o interior no acto de conhecimento. A influência decisiva, é precisamente o advento do ponto de vista transcendental, e a nova concepção de consciência e do processo de formação do conhecimento que a acompanha. A loucura já não resulta de uma inversão e adulteração dos dados perceptivos, mas de uma alteração no plano do entendimento.

São dois os pares conceptuais que se articulam entre si, e que podem ser fios condutores da conclusão da nossa interpretação do *Ensaio*, os quais têm, ao mesmo tempo, uma relação com o desenvolvimento futuro da *Antropologia*. Eles não são explicitados nem empregues de forma temática em nenhum dos dois casos, porém, estão presentes como compreensões orientadoras em ambos os casos e permitem clarificar a evolução que se verifica entre um texto e o outro.

Trata-se dos seguintes pares de conceitos opostos: um primeiro par em que se opõe a posição favorável à prevalência da medicina à posição que pugna pela prevalência da filosofia na compreensão e na terapêutica da doença mental; um segundo em que se verifica uma oposição entre uma

posição somatista na qual se sustenta que a origem da doença pode residir no corpo e uma posição racionalista que sustenta que a mesma reside no excesso associado às paixões e a sentimentos exacerbados. A posição que sustenta a origem fisiológica da doença mental tem uma relação privilegiada com a prevalência do saber médico, enquanto a, última que sustenta a radicação nos conteúdos da consciência, tem relação com a predominância da filosofia como meio explicativo e de intervenção terapêutica.

No *Ensaio* Kant sustenta uma posição *empirista*, somatista e favorável à prevalência da medicina no que respeita à realização do diagnóstico e do tratamento da doença, enquanto na *Antropologia* sustenta uma posição racionalista e favorável à prevalência da filosofia. No primeiro a sua posição é empirista porque concebe o desenvolvimento da patologia como estando dependente de uma inversão das representações perceptivas; somatista porque concebe o corpo como estando na origem das diversas enfermidades do ânimo, em particular, as partes digestivas, o que Kant apresenta como simples hipótese a carecer de comprovação, pois a etiologia não é o fito decisivo do texto.

2 - Tradução[1]

Ensaio sobre as doenças da cabeça

A simplicidade e a frugalidade da natureza reclamam e constituem no homem unicamente noções comuns e uma probidade rude, enquanto o constrangimento artificial e a exuberância do estado civil geram aqui e ali tipos que são engenhosos e espertalhões, mas também intrujões e tolos, assim como origina a aparência sensata ou decente, a qual pode dispensar o entendimento e a rectidão, sempre que o formoso véu que o decoro estende sobre as deficiências ocultas da cabeça e do coração estiver tecido com suficiente espessura. À medida que a arte [*Kunst*] se eleva, a razão e a virtude tornam-se finalmente o mote, mas de sorte que o zelo de falar de ambas pode dispensar pessoas instruídas e bem-educadas de se

[1] Apresentamos a tradução de o *Ensaio sobre as doenças da cabeça* realizada a partir da 1ª edição de *Kants Werke*, por Wilhelm Weischeidel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. Band II, *Vorkritische Schriften bis 1768*. Como sucede na tradução dos escritos de Kant que tenham a pretensão de rigor, procedeu-se a uma comparação com o texto da edição da Academia das Ciências da Prússia, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1912, volume II. Tradução *Edições 70* ©. O tradutor agradece à editora a autorização para esta publicação.

incomodar com a sua posse. O apreço geral dispensado às duas louváveis qualidades torna digno de nota, no entanto, a diferença que reside na circunstância de que todas as pessoas anseiam muito mais pelas vantagens do entendimento do que pelas boas qualidades da vontade, e que, na comparação entre a estupidez e a malícia, toda a gente se pronuncia sem hesitar um só momento em favor da última. Isto é sem dúvida muito bem pensado, pois, se tudo passa a depender da arte, não se pode dispensar a astúcia refinada em tais relações, ao contrário do que se passa com a probidade, que numa tal situação se torna apenas um empecilho. Eu vivo entre cidadãos sábios e de bons costumes, ou seja entre aqueles que sabem aparentá-lo, e confio que se tenha a correcção de me conceder um tal grau de subtileza, que mesmo que estivesse na posse dos remédios mais fiáveis para lhes arrancar as doenças da cabeça e do coração, eu, apesar de tudo, teria escrúpulos em trazer à praça pública, essa tralha antiquada. Sei muito bem que a cura do entendimento e do coração apreciada pela moda já está na senda do progresso desejável e que, sobretudo os médicos do primeiro, que se designam lógicos, satisfazem a exigência geral a seu respeito, desde que fizeram a importante descoberta de que a mente humana, no fundo, é um tambor que só ressoa porque é oco. Não vejo nada melhor do que imitar o método dos médicos, que acreditam terem sido muito úteis aos doentes quando dão um nome à sua doença, e esboçarei uma pequena onomástica das deficiências da cabeça; a começar pela paralisia que ocorre na imbecilidade (*Dummkopf*), chegando às convulsões na loucura furiosa; no entanto, para mostrar a génese gradual destas doenças repugnantes considero que é necessário elucidar os graus mais leves, desde a idiotia à estultícia porque estas são as mais comuns nas relações existentes no estado civil, que, no entanto, conduzem às primeiras, as mais repugnantes.

O obtuso (*Stumpfkopf*) carece de engenho *(Witz*), o imbecil de entendimento. A agilidade para conceber alguma coisa e ser capaz de se lembrar disso, bem como a facilidade para o expressar apropriadamente depende muito do engenho. Daí que aquele que não é imbecil, pode, apesar de tudo, ser muito obtuso, porque dificilmente lhe entra alguma coisa na cabeça, ainda que o venha a entender mais tarde devido a um progresso na maturação do juízo, enquanto a dificuldade de expressar-se nada prova a respeito da capacidade de entender, apenas mostra que o espírito não contribui o suficiente para vestir o pensamento com as diferentes expressões que lhe assentam com mais acerto.

O famoso jesuíta Clavius foi corrido da escola, tido como incapaz, (pois segundo a concepção de inteligência de Orbile um rapaz não tem préstimo para mais nada se não sabe fazer versos nem os exercícios escolares de retórica); mais tarde descobriu por acaso a matemática, e

então o jogo inverteu-se, e os seus antigos professores não passavam de néscios ao pé dele.

O juízo prático dos homens sobre os seus afazeres, como o exige o lavrador, o artesão e o marinheiro etc, é muito diferente daquele de que se servem no trato entre si. Este último não é tanto entendimento como esperteza, e à falta amável desta tão prezada capacidade chamamos simplicidade. Se procurarmos a causa desta na fraqueza da faculdade de julgar em geral, podemos designar um tal homem por simplório ou por pateta.

Uma vez que as intrigas e os falsos artifícios se transformam gradualmente, na sociedade civil, em máximas de uso habitual e o jogo da acções humanas acaba por se complicar, não é por isso de admirar que um homem que por natureza é sensato e íntegro, para quem toda esta esperteza é demasiado desprezível para dela se ocupar, ou que não pode levar o seu coração honesto e benevolente a formar um conceito tão odioso da natureza humana; não admira então que um tal homem possa cair por toda a parte nas armadilhas de intrujões, e tenha de ser um motivo de paródia para eles, de maneira que a expressão um homem bom acaba por não significar literalmente um simplório; às vezes significa também um c....; pois na linguagem dos malandros só é um homem sensato aquele para quem todos os outros não são nada melhor do que ele próprio, a saber, um intrujão.

Os impulsos da natureza humana chamam-se paixões quando têm uma grande intensidade, nesse caso são as forças motrizes da vontade; o entendimento só intervém para avaliar a soma total da satisfação de todas as inclinações, a partir das finalidades representadas, e para encontrar os meios necessários para as concretizar.

Quando, por exemplo, uma paixão é especialmente poderosa, então o entendimento pouco consegue contra ela; pois a pessoa enfeitiçada não deixa de ver as razões contrárias à sua inclinação preferida, só que se sente impotente para as pôr em prática. Quando esta inclinação é boa em si e, se além disso a pessoa é sensata, sucede apenas que a inclinação prevalecente trava o desfecho que parece inevitável por ter em conta as consequências nefastas, então a este estado da razão agrilhoada chama-se insensatez. (*Torheit*).

Um insensato pode ter um grande entendimento, mesmo no juízo sobre aquelas suas acções em que se revela insensato, e até tem de ter um grande entendimento e um bom coração para merecer a designação atenuante para os seus excessos. O insensato pode dar, quando muito, um excelente conselheiro para os outros, a despeito de o seu conselho não ter qualquer efeito nele próprio. Só é capaz de criar juízo quando sofre certos prejuízos ou então devido à idade, circunstância essa que, no entanto, muitas vezes só afasta uma loucura para dar lugar a outra. Desde que o mundo é mundo

que a paixão amorosa, ou um grau elevado de ambição, transformaram muito boa gente sensata em insensata. Uma moça obrigou o temível Alcides a fiar na roca e os cidadãos ociosos de Atenas enviaram Alexandre até ao fim do mundo devido a um louvor ridículo. Há também inclinações menos intensas e frequentes que, não obstante, não deixam de gerar o seu tipo de insensatez, por exemplo, a mania das construções, a paixão pela arte e a bibliofilia.

O homem degenerado abandonou o seu lugar natural e é atraído e retido por tudo o que lhe aparece. O homem avisado opõe-se ao insensato, no entanto, aquele que não for insensato é um sábio. Este sábio pode, eventualmente, ser procurado na lua, sítio onde talvez o homem seja desprovido de paixão e tenha um entendimento infinito. Graças à sua imbecilidade o apático está a salvo da insensatez, porém, ao olhar comum tem o semblante de um sábio. Num barco, onde, durante uma tempestade todos estavam amedrontados, Pirro viu um porco comer calmamente da sua gamela e disse apontando-o: "assim deve ser a serenidade de um sábio". O apático é o sábio de Pirro.

Quando a paixão dominante é em si própria odiosa e ao mesmo tempo suficientemente repelente, para se considerar que a satisfação da mesma é oposta ao desígnio da sua natureza, então este estado em que a razão está invertida é designado estultícia (*Narrheit*). O insensato (*Tor*) compreende muito bem o verdadeiro fito da sua paixão quando lhe concede um poder capaz de manter a razão agrilhoada. Porém, o estulto fica, ao mesmo tempo, num estado de tal estupidez que só crê estar na posse de algo quando se priva daquilo que deseja. Pirro sabia perfeitamente que a valentia e o poder conquistam a admiração geral. Ele seguia os impulsos da ambição e não era senão o que Cineas tinha sustentado a seu respeito: um insensato. No entanto, quando Nero se expõe ao escárnio público, recitando do alto de uma tribuna uns versecos para ganhar o prémio de poesia e ao dizer já no fim da vida**:** *quantus artifex morior* (que grande artista morre comigo)[2]; só posso ver neste temido e escarnecido tirano de Roma um estulto. Considero que toda a estultícia tem origem em duas paixões: a soberba e a avareza**.** Ambas as inclinações são injustas e por isso detestadas; ambas são pela sua própria natureza repelentes, e a sua finalidade destrói-as a si próprias. O soberbo ostenta uma pretensão aberta de superioridade sobre as outras pessoas, através de um desdém explícito por elas. Acredita ser honrado quando está a ser vaiado, pois é evidente que o desprezo pelos outros espicaça neles a sua própria vaidade, voltando-se contra o arrogante. O avarento, se lhe dermos crédito, precisa de muitas

[2] Nota do Tradutor.

coisas e de modo algum pode prescindir do menor dos seus bens, todavia acaba por prescindir de todos pois devido à mesquinhez faz deles coisa sua sem desfrute. A cegueira (*Verblendung*) própria da soberba gera tolos, em parte enfatuados, em parte patetas, conforme tenha sido, ou uma volubilidade ridícula, ou uma estupidez rígida, a tomar conta da sua cabeça oca. A cupidez vil desde sempre deu azo a muitas histórias risíveis, de tal modo que dificilmente a fantasia as poderia inventar mais extraordinárias do que são na realidade. O insensato não é sábio, e o estulto *(Narr*) não é inteligente. O escárnio que o insensato chama sobre si próprio é divertido e inofensivo, o estulto merece a flagelação mais mordaz do sátiro, ainda que a não sinta. Não devemos desesperar totalmente da possibilidade de um insensato se vir a tornar sensato algum dia, mas quem tenciona tornar inteligente um estulto é como quem lava um negro. A causa disso é que no primeiro reina, apesar de tudo, uma inclinação verdadeira e natural que, quando muito, agrilhoa a razão a uma certa situação, ao passo que no segundo uma quimera tola inverte os princípios da razão. Deixo aos outros o cuidado de descobrir se há motivo para ficar preocupado com a profecia bizarra de Holberg, a saber que o aumento quotidiano de estultos é grave, e leva a recear que eles venham a meter na cabeça a fundação da Quinta Monarquia. Admitamos, portanto, que tenham este propósito, ainda assim eles não deveriam ter tanto zelo, pois um poderia sussurrar com toda a razão aos outros, aquilo que o conhecido bobo de uma corte vizinha quando vestido de arlequim atravessou a cavalo uma cidade polaca, proclamando aos estudantes que o seguiam – " Meus senhores aplicai-vos, aprendei a fazer alguma coisa, pois se formos demasiado numerosos não haverá sustento para todos".

Vou passar das deficiências da cabeça que são desprezadas e escarnecidas para aquelas que habitualmente são vistas com comiseração; das que não suprimem a sociedade civil livre para as que caem sob a alçada das autoridades, que são levadas por isso a tomar as disposições necessárias. Divido estas doenças em dois tipos: o primeiro é a impotência, o segundo é a inversão (*Verkehrtheit*). As primeiras caem sob o título geral de idiotia, as segundas sob o de ânimo perturbado. O idiota encontra-se numa grande impotência da memória, do entendimento e geralmente também das sensações. Este mal é, na maior parte dos casos, incurável, pois se a supressão do caos do cérebro perturbado já é difícil de suprimir, deve ser quase impossível insuflar uma vida nova nos seus orgãos que deixaram de funcionar. As manifestações desta fraqueza que nunca permitem aos infelizes que dela padecem sair da condição infantil, são por demais conhecidas pelo que não é necessário alongar-me mais a seu respeito.

As deficiências da cabeça perturbada dividem-se numa multiplicidade de categorias tão numerosas quanto as faculdades do ânimo por elas

atacadas. Julgo que podem ser ordenadas segundo as três divisões seguintes: primeiro, a inversão dos conceitos empíricos no desarranjo (*Verrückung*); segundo, a faculdade de julgar posta em desordem por esta experiência empírica, no delírio (*Wahnsinn*); terceiro, a insânia (*Wahnwitz*) em que a razão é invertida no que concerne a juízos mais universais. Todas as demais manifestações do cérebro doente podem ser entendidas, no meu parecer, quer como graus diferentes dos estados referidos, quer como uma infeliz combinação destes males entre si, ou ainda como resultado do enxerto em paixões fortes, de maneira que as podemos subordinar à classificação anterior.

No que diz respeito ao primeiro mal, a saber, o desarranjo (*Verrückung*), passo a explicar as suas manifestações do modo seguinte: a alma de toda e qualquer pessoa, mesmo no seu estado completamente saudável, está sempre ocupada a pintar imagens de coisas que não estão presentes ou a completar as semelhanças imperfeitas entre as coisas presentes na representação, através de um ou outro traço quimérico que a nossa faculdade poética criadora (*schöpferische Dichtungsfähigkeit*) inscreve na representação sensível. Não temos motivos para acreditar que no estado de vigília o nosso espírito seja regido por leis diferentes das que vigoram durante o sono, pelo contrário, pode supor-se, que no primeiro caso, o da vigília, somente a vivacidade das impressões sensíveis obscurece e torna irreconhecíveis as difusas imagens quiméricas, em vez de supor que estas últimas têm toda a sua intensidade durante o sono, quando o acesso da alma está vedado a todas as sensações exteriores. Não é por isso de admirar que os sonhos, enquanto durarem, sejam tomados por experiências verdadeiras de coisas reais. Pois, por serem nesse estado as representações mais fortes na alma, são o equivalente das sensações no estado de vigília. Supondo que certas quimeras, seja qual for a sua causa, tenham como que afectado um qualquer orgão do cérebro, de modo que a impressão causada seria tão profunda e simultaneamente tão efectiva como uma sensação é capaz de ser, então esta fantasia (*Hirngespinst*) teria de ser tomada por uma experiência real, mesmo no estado de vigília e encontrando-se a pessoa na posse de uma boa e saudável razão. Pois seria inútil opor justificações racionais a uma representação sensível ou a uma representação com intensidade semelhante, porque os sentidos inculcam-nos, a respeito das coisas reais, uma convicção muito superior a qualquer raciocínio; pelo menos aquele que está enfeitiçado por esta quimera nunca poderá ser levado, simplesmente pela via racional, a duvidar da realidade da sua pretensa sensação. Também se dá o caso de pessoas que em outras ocasiões revelam suficiente razão madura, afirmarem resolutamente, contudo, ter visto com toda a atenção, vá-se lá saber que formas fantasmagóricas e carantonhas, e que são tão sagazes que estabelecem uma correlação entre

a experiência imaginada e um certo juízo subtil da razão. Chama-se desarranjo a esta condição da pessoa perturbada segundo a qual está habituada a representar, no estado de vigília, sem um grau de doença particularmente acentuado certas coisas, ausentes, como sendo claramente sentidas. Quem sofre de desarranjo é alguém que sonha acordado. Se a miragem (*Blendwerk*) habitual dos seus sentidos for apenas parcialmente uma quimera, na maior parte, porém, uma sensação verdadeira, aquele que sofre num grau mais elevado dessa inversão é um lunático (*Phantast*). Quando depois do despertar, divagamos numa distracção descontraída e suave, a nossa imaginação transforma em figuras humanas, formas irregulares do dossel da cama, ou certas manchas de uma parede mais próxima, com um aparente rigor que nos distrai de forma bastante agradável, de sorte que podemos decidir o momento em que dissipamos essa miragem. Por conseguinte sonhamos só em parte e podemos dominar a quimera. Se acontecer alguma coisa parecida com esta num grau mais elevado, sem que a atenção do acordado consiga arredar a miragem da representação enganadora, podemos supor neste estado de inversão tratar-se de um lunático. Este acto de se iludir a si próprio no que concerne às sensações, é, de resto, muito comum, e enquanto não for grave é poupado a esta designação, ainda que, quando se lhe acrescenta uma paixão, esta fraqueza de ânimo se agudize e degenere numa efectiva fantasmagoria. Aliás, as pessoas, devido a uma cegueira (*Verblendung*) comum, não vêem as coisas como são, mas como a sua inclinação as pinta diante dos olhos; o naturalista vê cidades na florencite, o devoto vê nos veios do mármore a narração da paixão de Cristo, certa dama através da luneta vê na lua a sombra de dois amantes ao passo que o seu padre vê dois campanários O pavor transforma os raios da aurora boreal em lanças e gládios, e, ao crepúsculo, um poste de indicação de caminho num fantasma gigante.

A predisposição do ânimo para a fantasia em nenhum caso é tão comum como na hipocondria. As quimeras que esta doença gera, não iludem, no fundo, os sentidos externos, criam somente uma miragem do sentimento do seu próprio estado, seja do corpo seja da alma, o que na maior parte dos casos não passa de uma cisma. O hipocondríaco sofre de um mal que seja qual for a sua sede principal, provavelmente percorre irrequieto o tecido nervoso das várias partes do corpo. Este mal, no entanto, cobre com vapores melancólicos a sede da alma, de maneira que o paciente sente em si próprio a alucinação de todas as doenças de que ouvir falar. Aquilo de que gosta mais de conversar é do seu mal-estar, gosta de ler livros de medicina, e encontra por todo o lado casos com um padecimento semelhante ao seu. No convívio social tem acessos de boa disposição sem dar por isso, ri muito, come bem, aparenta ser habitualmente um homem saudável. A respeito da sua fantasmagoria

interior as imagens que se formam no seu cérebro têm frequentemente uma intensidade e duração que se lhe tornam penosas. Quando lhe aparece uma figura caricata na mente (mesmo que ele próprio a reconheça apenas como uma fantasia) e quando esta cisma lhe arranca um riso inconveniente na presença de outras pessoas sem que lhes mostre o motivo, ou quando algumas representações obscuras despertam nele um impulso violento que o leva a fazer algo de mal cuja irrupção o amedronta e angustia, ainda que não chegue nunca a concretizá-lo, então estes estados de alma têm grande semelhança com os daquele que sofre de desarranjo**,** ainda que não inspirem cuidado. O mal não está enraizado profundamente, e na medida em que diz respeito ao ânimo (*Gemüt*), é facilmente suprimido, quer espontaneamente, quer por meio de remédios.

Uma mesma representação actua sobre a sensação com graus de intensidade muito diferentes, conforme os diversos estados do ânimo de uma pessoa. Há, portanto, um certo tipo de actividade fantasiadora que é atribuída a alguém unicamente porque o grau de intensidade do sentimento por meio do qual é afectado por certos objectos excede a medida aceitável para uma mente saudável. Deste ponto de vista o melancólico é um lunático a respeito dos males da vida. O amor tem em abundância encantamentos maravilhosos, e a mais refinada arte dos estados antigos consistia precisamente em tornar os seus cidadãos visionários (*Phantasten*) do bem-estar público. Quem, se sentir mais exaltado por um sentimento moral do que por um princípio ou axioma, mais do que outros possam imaginar de acordo com o seu sentimento frouxo e muitas vezes pouco nobre, é tido por estes como um visionário exaltado. Eu coloco Aristides entre os agiotas, Epicteto entre os cortesãos e Jean Jacques Rosseau entre os doutores da Sorbonne. Parece-me que ouço uma gargalhada sonora de escárnio e cem vozes clamam: que lunáticos! Esta aparência ambígua de devaneio fantasioso a respeito de sentimentos que em si próprios são moralmente bons, é o entusiasmo, e sem ele nada de grande foi alguma vez alcançado neste mundo. Algo completamente diferente se passa a respeito do fanático (arrebatado, exaltado). Este é, no fundo, um louco que se atribui uma inspiração imediata e uma intimidade com os poderes do céu. A natureza humana não conhece miragem mais perigosa. Quando o surgimento for recente, o iludido tiver talentos e a enorme turba estiver preparada para receber o fermento com sofreguidão, então às vezes até o estado acaba por sofrer convulsões. A exaltação conduz o inspirado ao extremo: Maomet ao trono do príncipe, João de Leiden ao cadafalso. Posso contar ainda entre as formas de perturbação da mente a perturbação da memória, na medida em que, perturba os conceitos empíricos. Pois esta perturbação ilude os desgraçados afectados por este mal através de uma representação quimérica, sabe-se lá de que estado passado, que na verdade

nunca existiu. Aquele que fala de bens que diz ter possuído antigamente, ou de um reino em que outrora reinou, e que não se ilude de maneira assinalável quanto ao seu estado actual, é um alucinado a respeito da memória. O velho rabugento que acredita firmemente que na sua juventude o mundo e os homens foram melhores é um lunático relativamente à memória.

Até aqui a perturbação da mente, no fundo, não atacou a faculdade de entendimento, pelo menos não é necessário que isso tenha acontecido, pois o erro reside apenas nos conceitos, e se quisermos tomar as sensações erradas como verdadeiras, os juízos podem ser correctos e até mesmo invulgarmente racionais. Uma perturbação do entendimento, pelo contrário, consiste na produção de juízos de experiência de forma invertida e o primeiro grau desta doença, o delírio (*Wahsinn*), atenta contra as regras gerais do entendimento mesmo nos juízos mais próximos da experiência. O delirante vê e lembra-se dos objectos com a mesma correcção que qualquer pessoa saudável, simplesmente interpreta o comportamento dos outros como estando relacionado consigo próprio, devido a uma disparatada ilusão, e acredita poder ler neste, sabe-se lá que desígnios alarmantes de que estas pessoas nunca se lembrariam. Quem o ouvir poderia acreditar que toda a cidade se ocupa dele. Os mercadores que vendem no mercado, se por acaso o olham congeminam de alguma forma um atentado contra ele: o guarda-nocturno chama-o só para dele troçar, e, resumindo, por todo o lado vê apenas uma conjura contra si. O melancólico que é delirante devido às suas suposições tristes ou ultrajantes é um macambúzio. Contudo, há também delírios deleitosos e a paixão amorosa lisonjeia-se ou aflige-se com as interpretações mais variadas e espantosas que se assemelham ao delírio. Um soberbo é de certo modo um delirante que conclui com escárnio da conduta dos que o fitam que o estão a admirar. O segundo grau da perturbação da mente a respeito da faculdade superior de conhecimento é, no fundo, a razão posta em desordem, enquanto se perde de um modo disparatado em juízos finamente construídos sobre conceitos gerais, e pode ser designada por insânia (*Wahnwitz*). No grau superior dessa perturbação contam-se inumeráveis intuições subtis que se enxameiam no cérebro em ebulição: o comprimento dos mares, a decifração de certas profecias, e sabe-se lá que mistura de quebra-cabeças fúteis.

Quando o infeliz perdeu simultaneamente a capacidade de formular juízos sobre a experiência, então chama-se vesânico (*Aberwitzig*). No caso porém, em que se baseia num grande número de juízos de experiência correctos, simplesmente a sua sensibilidade seja extasiada pela novidade e pelo cortejo de efeitos que o seu espírito lhe apresenta, de sorte que deixa de atentar na correcção da respectiva articulação coerente, produz-se então a partir dali uma forma brilhante de insânia, um desvario que pode

coexistir com um grande génio, visto que a razão na sua lentidão já não consegue acompanhar o espírito revolto.

O estado de perturbação da mente que consiste na incapacidade de receber sensações externas é o estado desprovido de sentido; este então, na medida em que é dominado pela cólera, chama-se frenesi. O desespero é uma perturbação passageira de alguém que perdeu a esperança. A veemência impetuosa de um perturbado chama-se de um modo geral delírio furioso. O frenético, na medida em que está desprovido de sensibilidade, é um louco furioso.

O homem que se encontra no estado natural só pode suportar um pouco de insensatez e dificilmente alguma estultícia. As suas necessidades mantêm-no constantemente próximo da experiência e dão ao seu entendimento saudável uma ocupação tão leve que ele mal repara que necessita da razão para dirigir as suas acções. Aos seus apetites rudes e vulgares dá a inércia uma moderação, que deixa poder suficiente à pouca faculdade de julgar, de que necessita para os dominar com a máxima vantagem para si próprio. Onde iria ele buscar a matéria para a estultícia, uma vez que não precisa de se preocupar com o juízo dos outros nem pode ser vaidoso ou enfatuado? Dado que não tem qualquer representação do valor dos bens não desfrutados está a salvo do absurdo da cupidez, e porque nenhum rasgo espirituoso (*Witzig*) entra na sua cabeça está também acautelado contra qualquer tipo de insânia. Da mesma forma a perturbação do ânimo raramente tem lugar neste estado de simplicidade. Se o cérebro do selvagem tivesse recebido algum impulso do exterior, não sei de onde proviria a fantasmagoria para reprimir as sensações habituais que o ocupam de modo constante e em exclusivo.

Que delírio poderia dar-lhe na cabeça, dado que nunca tem motivo para se aventurar muito longe no seu juízo. Já a ocorrência da insânia (*Wahnwitz*) excede certamente de todo em todo a sua capacidade. Quando tiver uma doença da cabeça transformar-se-á então num imbecil ou num insensato, ainda que muito raramente isso venha a acontecer, pois na maior parte das vezes, ele é saudável por ser livre e por poder mover-se à sua vontade. É no estado civil que, no fundo se encontra o fermento de todas estas deteriorações, que, ainda que as não produza, serve para as alimentar e aumentar. O entendimento, na medida em que satisfaz as necessidades e os prazeres simples da vida, é um entendimento sensato, contudo, quando solicitado para a opulência artificiosa, seja nos prazeres, seja nas ciências, torna-se um entendimento refinado. O entendimento sensato do cidadão seria, portanto, em comparação com o homem próximo do estado natural, um entendimento refinado, e os conceitos que em certas classes pressupõem um entendimento subtil, já não convêm àqueles que, pelo menos no que toca à compreensão imediata, estão mais próximos da simplicidade da

natureza, tornando-os normalmente estultos quando dela fazem uso.

O abade Terrasson distingue em algum passo entre os que têm o espírito perturbado, aqueles que deduzem representações correctas a partir de representações falsas, dos que, de representações correctas deduzem de forma completamente incorrecta. Esta divisão está perfeitamente de acordo com as ideias que aqui temos apresentado. Entre os do primeiro tipo, contam-se os lunáticos, ou alucinados cujo entendimento, no fundo, não sofre, o que sucede somente com a faculdade que na alma desperta os conceitos de que a faculdade de julgar se serve mais tarde para os comparar.

Pode-se muito bem contrapor juízos racionais a esses doentes, ainda que não seja para suprimir o seu mal, mas, pelo menos, para o diminuir. Visto que naqueles que pertencem ao segundo caso, os delirantes e os insanos, o próprio entendimento está atacado, não só é insensato raciocinar com eles, mas também muito nocivo (não seriam delirantes se fossem capazes de apreender estes motivos racionais). Assim dá-se às suas mentes invertidas novos motivos para produzir disparates; a contradição não os melhora, só os excita, e é indispensável que se tenha no trato com eles uma atitude impassível e benevolente, como se não se desse conta, de que há alguma coisa errada no seu entendimento.

Designei as deficiências da faculdade de conhecer, doenças da cabeça, enquanto é costume chamar à deterioração da vontade, uma doença do coração. Também só cuidei destas manifestações no ânimo sem querer descobrir as suas raízes que presumivelmente residem no corpo, e que têm, nomeadamente, a sua sede principal mais nas partes digestivas do que no cérebro, tal como o popular semanário geralmente conhecido pelo nome de o *Médico*, de modo convincente o sustenta nos números 150, 151, e 152. Não me posso de maneira nenhuma convencer que a perturbação do ânimo derive da soberba, do amor, de cogitações muito intensas, e sabe-se lá de que mau uso das forças da alma, como habitualmente se pensa. Este juízo, que faz do doente e da sua infelicidade um motivo de reprovação sarcástica, é muito cruel e baseia-se num erro comum, segundo o qual se costuma confundir causa e efeito. Quando se atenta um pouco nos exemplos, reconhece-se que sofre primeiro o corpo; que no início quando o germe da doença se desenvolve imperceptivelmente, se sente uma inversão ambígua da mente que não encerra a suspeita de uma perturbação do ânimo, que se expressa em caprichos amorosos profundos, numa atitude enfatuada e por último num matutar profundo e estéril. Com o tempo a doença manifesta-se e leva a crer que a sua razão reside no estado do ânimo que a precedeu. Deveria dizer-se antes, que a pessoa se tornou soberba, porque já estava perturbada num certo grau, em vez de dizer que ficou perturbada, porque era soberba. Esses tristes males, se não forem

simplesmente hereditários, permitem sempre esperar uma recuperação bem sucedida, e aquele cuja assistência aqui se deve privilegiar é o médico. No entanto, não quero, por uma questão de honra, excluir o filósofo, que pode prescrever a dieta do ânimo, apenas na condição de que, tal como na maior parte das suas ocupações, não exija pagamento. Em recompensa o médico também não recusaria prestar auxílio ao filósofo, se este procurasse experimentar o grande tratamento para a estultícia, que acabou sempre malogrado. Por exemplo, ele poderia tomar em consideração no frenesi de um agitador instruído, se meios catárticos tomados numa dose maior teriam algum efeito contra esse tipo de acesso. Pois, de acordo com as observações de Swift, um mau poema não é senão uma purificação do cérebro, através da qual são eliminados muitos humores nocivos para alívio do poeta doente; por que razão um escrito miserável e cismático não poderia ser a mesma coisa? Neste caso seria, no entanto, aconselhável indicar à natureza uma outra via de purificação, para que o mal possa ser arrancado de uma vez para sempre e em privacidade sem perturbar, com isso, a comunidade.

Ensinar a pensar

Immanuel Kant

Espera-se que o professor desenvolva no seu aluno, em primeiro lugar, o homem de entendimento, depois, o homem de razão, e, finalmente, o homem de instrução. Este procedimento tem esta vantagem: mesmo que, como acontece habitualmente, o aluno nunca alcance a fase final, terá mesmo assim beneficiado da sua aprendizagem. Terá adquirido experiência e ter-se-á tornado mais inteligente, se não para a escola, pelo menos para a vida.

Se invertermos este método, o aluno imita uma espécie de razão, ainda antes de o seu entendimento se ter desenvolvido. Terá uma ciência emprestada que usa não como algo que, por assim dizer, cresceu nele, mas como algo que lhe foi dependurado. A aptidão intelectual é tão infrutífera como sempre foi. Mas ao mesmo tempo foi corrompida num grau muitíssimo maior pela ilusão de sabedoria. É por esta razão que não é infrequente deparar-se-nos homens de instrução (estritamente falando, pessoas que têm estudos) que mostram pouco entendimento. É por esta razão, também, que as academias enviam para o mundo mais pessoas com as suas cabeças cheias de inanidades do que qualquer outra instituição pública.

[...] Em suma, o entendimento não deve aprender pensamentos mas a pensar. Deve ser conduzido, se assim nos quisermos exprimir, mas não levado em ombros, de maneira a que no futuro seja capaz de caminhar por si, e sem tropeçar.

A natureza peculiar da própria filosofia exige um método de ensino assim. Mas visto que a filosofia é, estritamente falando, uma ocupação apenas para aqueles que já atingiram a maturidade, não é de espantar que se levantem dificuldades quando se tenta adaptá-la às capacidades menos exercitadas dos jovens. O jovem que completou a sua instrução escolar habituou-se a aprender. Agora pensa que vai aprender filosofia. Mas isso é impossível, pois agora deve aprender a filosofar. [...] Para que pudesse aprender filosofia teria de começar por já haver uma filosofia. Teria de ser possível apresentar um livro e dizer: "Veja-se, aqui há sabedoria, aqui há conhecimento em que podemos confiar. Se aprenderem a entendê-lo e a compreendê-lo, se fizerem dele as vossas fundações e se construírem com base nele daqui para a frente, serão filósofos". Até me mostrarem tal livro de filosofia, um livro a que eu possa apelar, [...] permito-me fazer o seguinte comentário: estaríamos a trair a confiança que o público nos dispensa se, em vez de alargar a capacidade de entendimento dos jovens entregues ao nosso cuidado e em vez de os educar de modo a que no futuro consigam adquirir uma perspectiva própria mais amadurecida, se em vez disso os enganássemos com uma filosofia alegadamente já acabada e cogitada por outras pessoas em seu benefício. Tal pretensão criaria a ilusão de ciência. Essa ilusão só em certos lugares e entre certas pessoas é aceita como moeda legítima. Contudo, em todos os outros lugares é rejeitada como moeda falsa. O método de instrução próprio da filosofia é zetético, como o disseram alguns filósofos da antiguidade (de zhtein). Por outras palavras, o método da filosofia é o método da investigação. Só quando a razão já adquiriu mais prática, e apenas em algumas áreas, é que este método se torna dogmático, isto é, decisivo. Por exemplo, o autor sobre o qual baseamos a nossa instrução não deve ser considerado o paradigma

do juízo. Ao invés, deve ser encarado como uma ocasião para cada um de nós formar um juízo sobre ele, e até mesmo, na verdade, contra ele. O que o aluno realmente procura é proficiência no método de refletir e fazer inferências por si. E só essa proficiência lhe pode ser útil. Quanto ao conhecimento positivo que ele poderá talvez vir a adquirir ao mesmo tempo — isso terá de ser considerado uma consequência acidental. Para que a colheita de tal conhecimento seja abundante, basta que o aluno semeie em si as fecundas raízes deste método.

Texto retirado de “Anúncio do Programa do Semestre de Inverno de 1765-1766” da coletânea de textos *Theoretical Philosophy, 1755-1770* (edição de David Walford e Ralf Merbote, Cambridge University Press, 1992), pp. 2:306-7.

autor: Immanuel Kant
tradução: Desidério Murcho

Fundamentação da Metafísica dos Costumes

Immanuel Kant
Tradução de Antônio Pinto de Carvalho
Companhia Editora Nacional

PREFÁCIO

A ANTIGA filosofia grega repartia-se em três ciências: a *Física,* a *Ética* e a *Lógica.*. Esta divisão está inteiramente de acordo com a natureza das coisas, nem temos que introduzir-lhe qualquer espécie de aperfeiçoamento, a não ser acrescentar o princípio em que ela se baseia, para que desse modo possamos, por um lado, possuir a certeza de ela ser completa e, por outro lado, determinar com exatidão as subdivisões necessárias. Todo conhecimento racional é ou *material* e refere-se a qualquer objeto, ou *formal* e ocupa-se exclusivamente com a forma do entendimento e da razão, um e outro em si mesmos considerados, e com as regras universais do pensamento em geral, sem distinção de objetos. A filosofia formal denomina-se LÓGICA, mas a filosofia material, que trata de objetos determinados e das leis a que eles estão sujeitos, divide-se, por sua vez, em duas, visto estas leis serem ou leis da *natureza* ou leis da *liberdade.* A ciência das primeiras chama-se FÍSICA; a das segundas, ÉTICA. Aquela dá-se também o nome de Filosofia da natureza ou Filosofia natural; a esta, o de Filosofia dos costumes.
A Lógica não pode comportar parte empírica, ou seja, parte na qual as leis universais *e.* necessárias do pensamento estribem em princípios tomados da experiência; de contrário, não seria lógica, isto é, cânone do entendimento e da razão, válido para todo pensamento e capaz de ser demonstrado. Ao invés, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem, cada uma, possuir uma parte empírica, pois devem aplicar suas leis, aquela à natureza como a objeto da experiência, e esta à vontade humana enquanto afetada pela natureza: leis, no primeiro, caso, em conformidade com as quais tudo acontece; leis, no segundo caso, de acordo com as quais tudo deve (388) acontecer, tomando todavia em consideração as condições, mercê das quais muitas vezes não acontece o que deveria acontecer.

Pode-se denominar *empírica* toda filosofia que se apóia em princípios da experiência; e *pura,* a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori.* Esta, quando simplesmente formal, chama-se *Lógica;* mas, se for circunscrita a determinados objetos do entendimento, recebe o nome de Metafísica.

Deste modo, surge a idéia de uma dupla metafísica: uma *Metafísica da natureza* e uma *Metafísica dos costumes.* A Física terá pois, além de sua parte empírica, uma parte racional . Outro tanto sucede com a Ética; embora, aqui, a parte empírica possa denominar-se particularmente *Antropologia prática,* e a parte racional receber o nome de Moral.

Todas as indústrias, mesteres e artes lucraram com a divisão do trabalho. Devido a ela, não é um só que faz todas as coisas, mas cada qual se circunscreve àquela tarefa peculiar que, por seu modo de execução, se distingue sensivelmente das demais, a fim de poder cumpri-la com o máximo de perfeição e de facilidade possível. Onde os trabalhos não são assim divididos e discriminados, e cada artista tem de realizar tudo por si, as indústrias permanecem numa fase de grande barbárie. Ora seria, por certo, questão digna de ser examinada, perguntar se a filosofia pura não exige em todas as suas

partes uni especialista que se lhe dedique exclusivamente, e se, para o conjunto desta indústria que é a ciência, não seria preferível que os que estão habituados a apresentar, conforme ao gosto do público, o empírico imiscuído com o racional, combinado em toda a sorte de proporções que eles próprios desconhecem, que a si próprios se qualificam de autênticos pensadores ao mesmo tempo que apodam de visionários os que se ocupam da parte puramente racional, se não seria preferível, digo, que esses tais fossem advertidos a que não se incumbissem simultaneamente de duas tarefas que devem ser desempenhadas de maneira inteiramente diferente, cada uma das quais reclama sem dúvida talento particular, e cuja reunião numa só pessoa conduz fatalmente a produzir obra imperfeita. Limito-me, entanto, aqui, a perguntar se a natureza da ciência não exige que se separe sempre com sumo cuidado a parte empírica da parte racional, que se faça preceder a Física propriamente dita (empírica) de uma Metafísica da natureza, e a Antropologia prática de uma Metafísica dos costumes, as quais Metafísicas deveriam ser cuidadosamente expurgadas de todo elemento (389) empírico, com o intuito de saber tudo o que a razão pura pode fazer em ambos os casos e em que mananciais ela haure esta sua doutrinação *a priori,* quer semelhante tarefa seja empreendida por todos os moralistas (que não têm conto), quer somente por alguns que para tal se sintam especialmente chamados.

Como aqui não tenho em vista senão propriamente a filosofia moral, limito a estes termos a questão proposta: não seria de suma necessidade elaborar, de vez, uma Filosofia moral. pura completamente expurgada de tudo quanto é empírico e pertence à Antropologia? Que tal filosofia deva existir resulta manifestamente da idéia comum do dever e das leis morais. Deve-se concordar que uma lei, para possuir valor moral, isto é, para fundamentar uma obrigação, precisa de implicar em si uma absoluta necessidade; requer, além disso, que o mandamento: "Não deves mentir" não seja válido somente para os homens, deixando a outros seres racionais a faculdade de não lhe ligarem importância. O mesmo se diga das restantes morais propriamente ditas. Por conseguinte, o princípio da obrigação não deve ser aqui buscado na natureza do homem, nem nas circunstâncias em que ele se encontra situado no mundo, mas *a priori.* só nos conceitos da razão pura]; e qualquer outra prescrição, que estribe nos princípios da simples experiência, mesmo que sob certos aspectos fosse prescrição universal, por pouco que se apóie em razões empíricas, nem que seja por um motivo apenas, pode ser denominada regra prática, nunca porém lei moral.

Pelo que, em todo conhecimento prático não só as leis morais, juntamente com seus princípios, se distinguem essencialmente de tudo o que contém algum elemento empírico, como também toda filosofia moral se apóia inteiramente em sua parte pura, e, aplicada ao homem, não deduz coisa alguma do conhecimento do que este é (Antropologia), senão que lhe confere, na medida em que ele é ser racional, leis *a priori.* Sem dúvida tais leis exigem uma faculdade de julgar aguçada pela experiência, capaz de, em parte, discernir em que casos elas são aplicáveis e, em parte, procurar-lhes acesso à vontade humana e influência para a prática; porque o homem, sujeito como se encontra a tantas inclinações, possui decerto capacidade para conceber a idéia de uma razão pura prática, mas não pode assim com facilidade Tornar essa idéia eficaz *in concreto* em seu procedimento.

(390) Uma Metafísica dos costumes é pois rigorosamente necessária, não só por motivo de necessidade da especulação, a fim de indagar a origem dos princípios práticos que existem *a priori* em nossa razão, mas também porque a própria moralidade está sujeita a

toda a espécie de perversões, enquanto carecer deste fio condutor e desta norma suprema de sua exata apreciação. Com efeito, para que uma ação seja moralmente boa, não basta que seja *conforme* com a lei moral; é preciso, além disso, que seja praticada *por causa* da mesma lei moral; de contrário, aquela conformidade e apenas muito acidental e muito incerta, visto como o princípio estranho à moral produzirá, sem dúvida, de quando em quando, ações conformes com a lei, mas muitas vezes também ações que lhe são contrárias - Ora, a lei moral em sua pureza e genuinidade (e justamente é isto o que mais importa na prática) não deve ser buscada senão numa Filosofia pura; donde, a necessidade de esta (a Metafísica) vir em primeiro lugar, pois sem ela não pode haver filosofia moral. Nem a filosofia, que confunde princípios puros com princípios práticos merece o nome de filosofia (pois esta distingue-se do conhecimento racional comum, precisamente por expor numa ciência à parte o que este conhecimento comum apreende apenas de modo confuso); merece menos ainda o nome de filosofia moral, porque justamente devido a tal confusão prejudica a pureza da moralidade e vai de encontro a seu próprio fim.

Não se pense todavia que o que se requer aqui se encontre já na propedêutica que o ilustre WOLFF antepõe à sua filosofia moral, a saber na obra a que deu o título de *Filosofia prática universal,* e que, por conseguinte, não há campo inteiramente novo que explorar. Precisamente porque essa propedêutica devia ser uma filosofia prática universal, considerou ela, não uma vontade de qualquer espécie particular, como seria, por exemplo, uma vontade determinada, não por motivos empíricos, mas só por princípios *a priori,* e que pudesse ser denominada vontade pura, mas o querer em geral, com todas as ações e condições que lhe convém dentro deste significado geral; distingue-se pois da Metafísica dos costumes, do mesmo modo que a Lógica geral se distingue da Filosofia transcendental: a Lógica geral expõe as operações e regras do pensamento *em geral,* ao passo que a Filosofia transcendental expõe unicamente as operações e regras particulares do pensamento *puro,* ou seja, do pensamento, por meio do qual os objetos são conhecidos inteiramente *a priori.* É que a Metafísica dos costumes deve indagar a idéia e os princípios de uma vontade *pura* possível, e não as ações e condições do humano querer em geral, as quais, em sua maioria, são tomadas da Psicologia. O fato de na Filosofia prática geral se falar igualmente (391) (embora sem razão) de leis morais e de dever não constitui objeção contra o que afirmo. Com efeito, os autores dessa ciência permanecem fiéis, neste ponto, à idéia que dela formam; não distinguem, entre os princípios de determinação, aqueles que, como tais, são representados absolutamente a *priori* pela só razão e são propriamente morais, daqueles que são empíricos, e que o entendimento erige em conceitos gerais por um simples confronto das experiências; consideram-nos, ao invés, sem atentarem na diferença de suas origens, apenas segundo seu número maior ou menor (pois os encaram como sendo todos da mesma espécie) e formam assim seu conceito de *obrigação.* Na verdade, este conceito é tudo menos moral; mas é o único que se pode esperar de uma filosofia que, sobre a *origem* de todos os conceitos práticos possíveis, não decide de maneira nenhuma se se produzem *a priori* ou só *a posteriori.*

Ora, propondo-me publicar, um dia, uma *Metafísica dos costumes,* faço-a preceder deste opúsculo que lhe serve de fundamentação. Decerto não há, um rigor, outro fundamento em que da possa assentar, de não seja a Crítica de uma razão *pura prática,* do mesmo modo que, para fundamentar a Metafísica, se requer a Crítica da razão pura especulativa por mim já publicada. Mas, em parte, a primeira destas Críticas não é de tão extrema necessidade como a segunda, porque em matéria moral a razão humana, mesmo entre o

comum dos mortais, pode ser facilmente levada a alto grau de exatidão e de perfeição, ao passo que no seu uso teorético, mas puro, da é totalmente dialética; e, em parte, no que concerne à Crítica de uma razão pura prática, para que ela seja completa, reputo imprescindível que se mostre ao mesmo tempo a unidade da razão prática e da razão especulativa num princípio comum; pois que, em última instância, só pode haver uma e a mesma razão, e só na aplicação desta há lugar para distinções. Ora, não me seria possível aqui realizar um trabalho tão esmiuçado e completo, sem introduzir considerações de ordem inteiramente diferente e sem lançar a confusão no ânimo do leitor. Por isso, em vez de dar a este livrinho o título de *Crítica da razão pura prática,* denominei-o *Fundamentação da Metafísica dos costumes.*

Mas, porque, em terceiro lugar, uma Metafísica dos costumes, não obstante o que o título comporta de assustador, pode entanto ser exposta em forma popular e adequada à inteligência do vulgo, afigura-se-me útil publicar à parte este trabalho preliminar, no qual são assentes os fundamentos, (392) para posteriormente não me ver obrigado a imiscuir sutilezas, inevitáveis em semelhante matéria, a doutrinas de mais fácil compreensão.

A presente *Fundamentação* não é mais do que a pesquisa e a determinação do *princípio supremo da moralidade,* o bastante para constituir um todo completo, separado e distinto de qualquer outra investigação moral. Certamente minhas afirmações sobre tão momentoso problema, e que até ao presente não foi tratado de modo satisfatório, muito pelo contrário, receberiam ampla e elucidativa confirmação, se o princípio em questão fosse aplicado a todo o sistema, mercê do poder de explicação suficiente que ele em tudo manifesta; vi-me porém obrigado a renunciar a esta vantagem, que, no fundo, estaria mais de acordo com o meu amor próprio do que com o interesse geral, uma vez que a facilidade de aplicação de um princípio bem como sua aparente suficiência não fornecem prova absolutamente segura de sua exatidão, antes, pelo contrário, suscitam em nós certa atitude de parcialidade capaz de nos induzir a não examiná-lo e apreciá-lo rigorosamente por si mesmo, sem atender às conseqüências.

Segui, neste opúsculo, o método que penso ser o mais conveniente, quando pretendemos elevar-nos analiticamente do conhecimento vulgar à determinação do princípio supremo do mesmo, e, depois, por caminho inverso, tornar a descer sintèticamente do exame deste princípio e de suas origens ao conhecimento vulgar, onde se verifica sua aplicação. A divisão da obra é pois a seguinte:

1) *Primeira secção:* Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico.
2) *Segunda secção:* Passagem da filosofia moral popular à Metafísica dos costumes.
3) *Terceira secção:* Último passo da Metafísica dos costumes à Crítica da razão pura prática.

PRIMEIRA SEÇÃO

Passagem do conhecimento racional comum da moralidade ao conhecimento filosófico

NÃO É POSSÍVEL conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: uma BOA VONTADE. A inteligência, o dom de apreender as semelhanças das coisas, a faculdade de julgar, e os

demais *talentos* do espírito, seja qual for o nome que se lhes dê, ou a coragem, a decisão, a perseverança nos propósitos, como qualidades d*o temperamento*, são sem dúvida, sob múltiplos respeitos, coisas boas e apetecíveis; podem entanto estes dons da natureza tornar-se extremamente maus e prejudiciais, se não for boa vontade que deles deve servir-se e cuja especial disposição se denomina *caráter.* O mesmo se diga dos *dons da fortuna.* O poder, a riqueza, a honra, a própria saúde e o completo bem-estar e satisfação do próprio estado, em resumo o que se chama *felicidade,* geram uma confiança em si mesmo que muitas vezes se converte em presunção, quando falta a boa vontade para moderar e fazer convergir para fins universais tanto a imprudência que tais dons exercem sobre a alma como também o princípio da ação. Isto, sem contar que um espectador razoável e imparcial nunca lograria sentir satisfação em ver que tudo corre ininterruptamente segundo os desejos de uma pessoa que não ostenta nenhum vestígio de verdadeira boa vontade; donde parece que a boa vontade constitui a condição indispensável para ser feliz.

Há certas qualidades favoráveis a esta boa vontade e que podem facilitar muito sua obra, mas que, não obstante, (394) não possuem valor intrínseco absoluto, antes pressupõem sempre uma boa vontade. É esta uma condição que limita o alto apreço em que, justificadamente, as temos, e que não permite reputá-las incondicionalmente boas. A moderação nos afetos e paixões, o domínio de si e a calma reflexão, não são apenas bons sob múltiplos aspectos, mas parece constituírem até uma parte do valor intrínseco da pessoa; falta contudo ainda muito para que sem restrição possam ser considerados bons (a despeito do valor incondicionado que os antigos lhes atribuíam). Sem os princípios de uma boa vontade podem tais qualidades tornar-se extremamente más: por exemplo, o sangue frio de um celerado não só o torna muito mais perigoso, como também, a nossos olhos, muito mais detestável do que o teríamos julgado *sem* ele.
A boa vontade é tal, não por suas obras ou realizações, não por sua aptidão para alcançariam fim proposto, mas só pelo "querer " por outras palavras, é boa em si e, considerada em si mesma, deve sem comparação ser apreciada em maior estima do que tudo quanto por meio dela poderia ser cumprido unicamente em favor de alguma inclinação ou, se , se prefere, em favor da soma de todas as inclinações. Mesmo quando, por singular adversidade do destino ou por avara dotação de uma natureza madrasta, essa vontade fosse completamente desprovida do poder de levar a bom termo seus propósitos; admitindo até que seus esforços mais tenazes permanecessem estéreis; na hipótese mesmo de que nada mais restasse do que a só boa vontade (entendendo por esta não um mero desejo, mas o apelo a todos os meios que estão ao nosso alcance), ela nem por isso deixaria de refulgir como pedra preciosa dotada de brilho próprio, como alguma coisa que em si possui valor. A utilidade ou inutilidade em nada logra aumentar ou diminuir esse valor. A utilidade seria, por assim dizer, apenas o engaste que faculta o manejo da jóia no uso corrente, ou capaz de fazer convergir para si a atenção dos que não são suficientemente entendidos no assunto, mas que nunca poderia torná-la recomendável aos peritos nem determinar-lhe o valor.

Há todavia nesta idéia do valor absoluto da simples vontade, neste modo de a estimar prescindindo de qualquer critério, de utilidade, algo de tão estranho que, a despeito do completo acordo existente entre ela e a razão comum, pode todavia surgir uma suspeita: quem sabe se, na realidade, não se alberga aqui, no fundo, senão uma vaporosa fantasmagoria e (395) se não será compreender falsamente a natureza em sua intenção de conferir à razão a direção de nossa vontade. Pelo que, propomo-nos examinar, desde este ponto de vista, a idéia do valor absoluto da pura vontade.

Na constituição natural de um ser organizado, ou seja, de um ser constituído em vista da vida, assentamos como princípio fundamental que não existe órgão destinado a uma função, que não seja igualmente o mais próprio e adaptado a essa função. Ora, se num ser prendado de razão e de vontade a natureza tivesse como fim peculiar a sua *conservação, o seu bem-estar, numa* palavra, a sua *felicidade,* devemos confessar que ela teria tomado muito mal suas precauções, escolhendo a razão desse ser como executora de sua intenção. Todas as ações, que um tal ser deve cumprir para realizar este fim, bem como a regra completa de seu comportamento, ter-lhe-iam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, podendo desse modo aquele fim ter sido muito mais facilmente alcançado do que por meio da razão; e se a uma tal criatura devesse ser concedida por acréscimo a razão, esta não deveria servir-lhe senão para refletir sobre as felizes disposições de sua natureza, para as admirar, para delas se regozijar e se mostrar grata à Causa benfazeja; que não para submeter àquela, fraca e ilusória direção sua potência apetitiva, estragando assim os planos da natureza, Numa palavra, a natureza teria impedido que a razão se imiscuísse num *uso* prático e tivesse a presunção de, com suas fracas luzes, formular para si o plano da felicidade e os meios de a alcançar; a natureza teria tomado sobre si a escolha, não só dos fins, como também dos meios, e com sábia previdência os teria confiado ao instinto

.

É fato que, quanto mais uma razão cultivada se afadiga na busca dos prazeres da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento; donde acontece que para muitos, e justamente para os mais experimentados no uso da razão, se eles são bastante sinceros para o confessar, surge um certo grau de *mesologia* ou, por outras palavras, de ódio da razão. Feito o cômputo das vantagens que auferem, não digo da descoberta de todas as artes que convergem no luxo vulgar, *mas* também das ciências (que, no fim, lhes aparecem como um luxo do entendimento), verificam eles que as fadigas sofridas superam em muito a felicidade desfrutada; (396) e, por tal motivo, comparando-se com a categoria de homens inferiores, que de preferência se deixam guiar pelo instinto, nem concedem à razão senão diminuta influência sobre seu procedimento, acabam por sentir mais inveja do que desprezo deles. Importa, além disso, confessar que o juízo de tais homens que rebaixam muito e chegam a reduzir a nada as pomposas glorificações das vantagens que a razão nos deveria proporcionar relativamente à felicidade e *contentamento* da vida, não provém de maneira nenhuma do mau humor ou da falta de agradecimento à bondade da Providência; mas que, no fundo deste juízo, se alberga a idéia, não expressa, de que o fim de sua existência é, de fato, diferente e muito mais nobre, que a este fim e não à felicidade a razão é peculiarmente destinada, e que, por conseguinte, a ele, como a condição suprema, devem as mais das vezes submeter-se as intenções particulares do homem.

Com efeito, dado que a razão não é suficientemente capaz de guiar com segurança a vontade no concernente a seus objetos e satisfação de todas as nossas necessidades (que ela em parte concorre para multiplicar), e que um instinto natural inato a guiaria mais seguramente a esse fim; atendendo entanto a que a razão nos foi outorgada como potência prática; isto é, como potência que deve exercer influência sobre a *vontade,* é mister que sua verdadeira destinação seja produzir uma *vontade boa,* não *como meio* para conseguir qualquer outro fim, mas *boa cm si mesma;* para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que, em tudo o mais, a natureza, na *repartição* de suas propriedades, procedeu de acordo com. fins determinados. Esta vontade poderá não ser o único bem, o bem integral; deve porém ser necessariamente o bem supremo, a

condição donde dependem os restantes bens, e até mesmo a aspiração à felicidade. ""Neste caso, é perfeitamente coadunável com a sabedoria da natureza o fato de a cultura da razão, indispensável para obter o primeiro destes fins que é incondicionado, limitar de muitos *modos*, ao *menos* nesta vida, a obtenção segundo, que é sempre um fim condicionado, ou seja, a felicidade, até ao ponto de reduzir a nada a sua realização. Nisto a natureza não age contra toda finalidade, pois a razão, que reconhece que seu supremo destino prático consiste em criar uma boa vontade, não pode encontrar o cumprimento deste propósito senão satisfação a ela adequada, ou seja, resultante da realização de um fim que só ela determina, embora daí redunde algum prejuízo para os fins da inclinação.

A fim de elucidar o conceito de uma vontade (397) altamente estimável em si, de uma vontade boa independentemente de qualquer intenção ulterior, conceito já inerente a todo entendimento são e que precisa não tanto de ser ensinado quanto apenas de ser explicado; a fim de elucidar este conceito, que ocupa sempre o posto mais elevado na apreciação do valor completo de nossas ações e constitui a condição de tudo o mais, examinaremos o conceito do DÊVER, que contém o de uma boa vontade, com certas restrições, e certo, e com certos entraves subjetivos, mas que, longe de o dissimularem e tornarem irreconhecível, mais o salientam por contraste e o tornam mais esplendente.

Passo aqui em silêncio todas as ações geralmente havidas por contrárias ao dever, se bem que, deste ou daquele ponto de vista, possam ser úteis, pois nelas não se põe a questão de saber se podem ser praticadas por *dever*\ uma vez que estão em contradição com ele. Deixo também de lado as ações que são realmente conformes com o dever, para as quais entanto os homens não sentem *inclinação* imediata, mas que apesar disso executam sob o impulso de outra tendência porque, em tal caso, é fácil distinguir se a ação conforme com o dever foi realizada *por dever* ou por cálculo interesseiro. Muito mais difícil é notar esta distinção, quando, sendo a ação conforme com o dever, o sujeito sente para com ela uma inclinação *imediata.* Por exemplo, é manifestamente conforme com o dever que o comerciante não peça um preço demasiado elevado a um comprador inexperiente, e, mesmo quando o comércio é intenso, o comerciante hábil não procede desse modo; mantém, pelo contrário, um preço fixo igual para todos, de sorte que uma criança lhe pode comprar uma coisa pelo mesmo preço que qualquer outro cliente. As pessoas são pois servidas *lealmente;* mas isso não basta para crer que o negociante procedeu assim por dever ou por princípios de probidade; movia-o o interesse; e não se pode supor neste caso que ele tivesse, além disso, uma inclinação imediata para com seus clientes, que o induzisse a fazer, por amor, preços mais convenientes a um do que a outro. Eis aí uma ação cumprida não por dever, nem por inclinação imediata, mas tão-somente por cálculo interesseiro.

Pelo contrário, conservar a própria vida é um dever, e é, além disso, uma coisa para a qual todos sentimos inclinação imediata. Justamente por isso a solicitude muitas vezes angustiante que a maior parte dos homens demonstra pela vida é destituída de todo valor intrínseco, e a máxima, que, (398) exprime tal solicitude, não tem nenhum valor moral. De fato, eles conservam a vida *conformemente ao dever,* mas não *por dever.* Ao invés, se contrariedades ou uma dor sem esperança tiraram a um homem todo o prazer da vida, se o infeliz, de ânimo forte, se sente mais enojado de sua sorte que descoroçoado ou abatido, se deseja a morte, e, no entanto, conserva a vida sem a amar, não por inclinação ou temor, mas por dever, então sua máxima comporta valor moral.

Ser benfazejo, quando se pode, é um dever; contudo há certas almas tão propensas à simpatia que, sem motivo de vaidade ou de interesse, experimentam viva satisfação em' difundir em volta de si a alegria e se comprazem em ver os outros felizes, na medida em que isso é obra delas. Mas afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por conforme ao dever e por amável que seja, não possui valor moral verdadeiro; é simplesmente concomitante com outras inclinações, por exemplo, com o amor da glória, o qual, quando tem em vista um objeto em harmonia com o interesse público e com o dever, com o que, por conseguinte, é honroso, merece louvor e estímulo, mas não merece respeito; pois à máxima da ação falta o valor moral, que só está presente quando as ações são praticadas, não por inclinação, *por dever*. Imaginemos pois a alma deste filantropo anuviada por um daqueles desgostos pessoais que sufocam toda simpatia para com a sorte alheia; que ele tenha ainda a possibilidade de minorar os males de outros desgraçados, sem que todavia se sinta comovido com os sofrimentos deles, por se encontrar demasiado absorvido pelos seus próprios; e que, nestas condições, sem ser induzido por nenhuma inclinação, se arranca a essa extrema insensibilidade e age, não por inclinação, mas só por dever: só nesse caso seu ato possui verdadeiro valor moral. Mais ainda. Se a natureza houvesse *deposto no* coração deste ou daquele pequena dose de inclinação para a simpatia se um tal homem (aliás honesto), fosse de temperamento frio e indiferente para com os sofrimentos alheios, talvez porque, sendo prendado de especial dom de resistência e de paciente energia contra os sofrimentos próprios, supõe igualmente nos outros, ou deles exige, qualidades idênticas; se a natureza não tivesse particularmente formado este homem (que, na verdade, não seria a sua pior obra) para dele fazer um filantropo, não encontraria ele em si estofo com que se atribuir um valor muito superior ao de um homem de temperamento naturalmente benévolo?. Por certo quê sim. E justamente aqui transparece o valor moral incontestavelmente mais elevado de seu (399) caráter, resultante de ele praticar o bem, não por inclinação, {mas por dever. assegurar a própria, felicidade é um, dever (ao menos, indireto), porque o não estar satisfeito com o seu estado, o viver oprimido por inumeráveis preocupações e no meio de necessidades não preenchidas pode muito facilmente converter-se em grande *tentação de infringir seus deveres.* Mas, uma vez mais, independentemente do dever, todos os homens possuem dentro em si uma inclinação muito forte e muito profunda para a felicidade, pois que justamente nesta idéia de felicidade se unem todas as suas tendências. Simplesmente o preceito, que nos manda buscar a felicidade, apresenta muitas vezes caráter tal que prejudica algumas de nossas inclinações, de sorte que não é possível ao homem formar idéia nítida e bem definida do complexo de satisfação de seus desejos, a que dá o nome de felicidade. Não há pois motivo para ficar surpreendido de que'uma só inclinação, determinada quanto ao prazer que promete e quanto à época em que poderá ser satisfeita, seja capaz de sobrepujar uma idéia vaga. Por exemplo, um gotoso preferirá saborear um acepipe de seu agrado, não se lhe dando de sofrer as conseqüências, porque segundo seus cálculos, ao menos nesta circunstância, acha preferível não se privar de um prazer atual, pela esperança acaso infundada de uma felicidade associada à saúde. Mas, também neste caso, se a saúde, para ele ao menos, não fosse coisa a que devesse outorgar lugar preponderante em seus cálculos, permaneceria ainda de pé, neste como nos demais casos, uma lei, a saber, a lei que manda trabalhar pela própria felicidade, não por inclinação, por inclinação, mas por dever. Só então seu comportamento possui autêntico valor moral.

Assim devem, sem dúvida, ser compreendidos também os passos da Escritura, onde se ordena amar o próximo e ate os inimigos. Com efeito, o amor, como inclinação, não pode ser comandado; mas praticar o bem por dever, quando nenhuma inclinação a isso nos incita, ou quando uma aversão natural e invencível se opõe, eis um amor *prático* e

não *patológico*, que reside na vontade, e não na tendência da sensibilidade, nos princípios da ação, e não numa compaixão emoliente. Ora, é este único amor que pode ser comandado.

Venhamos à segunda proposição. Uma ação cumprida por dever tira seu valor moral *não do fim* que por ela deve ser alcançado, mas da máxima que a determina. Este valor (400) não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas unicamente do *princípio do querer,* segundo o qual a ação foi produzida, sem tomar em conta nenhum dos objetos da faculdade apetitiva. De tudo quanto precede, segue-.se que os fins que podemos ter em nossas ações, bem como os efeitos daí resultantes, considerados como fins e molas da vontade, não podem comunicar às ações nenhum valor moral absoluto. Onde pode pois residir esse valor, se não deve encontrar-se na relação da vontade com os resultados esperados destas ações ? Em nenhuma outra parte é possível encontrá-lo senão no *principio da vontade,* abstraindo dos fins que podem ser realizados por meio de uma tal ação. De fato, a vontade, situada entre seu princípio *a. priori,* que é formal e seu móbil a *posteriori,* que é material, está como que na bifurcação de dois caminhos; e, como é necessário que alguma coisa a determine, será determinada pelo princípio formal do querer em geral, sempre que a ação se pratique por dever, pois lhe é retirado todo princípio material.

Quanto à terceira proposição, conseqüência das duas precedentes, eis como a formulo o *dever é a necessidade de cumprir uma ação pelo respeito à lei. Para.* o objeto concebido como efeito da ação que me proponho, posso verdadeiramente sentir *inclinação,* nunca porém *respeito,* precisamente porque ele é simples efeito, e não a atividade de uma vontade. Do mesmo modo, não posso ter respeito a uma inclinação em geral, seja ela minha ou de outrem; quando muito, posso aprová-la no primeiro caso, no segundo caso talvez até amá-la, isto é, considerá-la como favorável a meu interesse. Só o que está ligado à minha vontade unicamente como princípio, e nunca como efeito, o que não serve a minha inclinação mas a domina, e ao menos a exclui totalmente da avaliação no ato de decidir, por conseguinte a simples lei por si mesma é que pode ser objeto de respeito, e, portanto, ordem, para mim. Ora, se uma ação cumprida por dever elimina completamente a influência da inclinação e, com ela, todo objeto da vontade," nada resta capaz de determinar a mesma vontade, a não ser objetivamente *a. lei e* subjetivamente um *puro respeito* a esta lei prática, portanto a máxima (*) de obedecer a essa lei, embora com dano de todas as minhas inclinações"

Portanto, o valor moral da ação não reside no (401) efeito que dela se espera, como nem em qualquer princípio da ação que precise de tirar seu móbil deste efeito esperado. Com efeito, todos estes resultados (contentamento de seu estado, e até mesmo contribuição para a felicidade alheia) poderiam provir de outras causas; não é necessária para isso a vontade de um ser raciona, muito embora somente nesta se possa encontrar o supremo bem, o bem incondicionado. Por isso *a representação da lei* cm si mesma, *que seguramente só tem lugar num ser racional,* com a condição de ser esta representação, e não o resultado esperado, o princípio determinado da vontade, eis o que só é capaz de constituir o bem tão excelente que denominamos moral, o qual já se encontra presente na pessoa que age segundo essa idéia, mas que não deve ser esperado somente do efeito de sua ação(**).

(•) *Máxima é* o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, o princípio capaz de servir também subjetivamente' de principio pratico para todos os seres racionais, se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a *lei prática* (58).

(**) Poderiam objetar-me que, servindo-me do termo *respeito,* tento apenas refugiar-me num sentimento obscuro, em vez de aclarar a questão por meio de um conceito da razão. Mas, conquanto o respeito seja um sentimento, não é todavia sentimento proveniente de influência estranha, mas, sim, pelo contrário, sentimento *espontaneamente produzido* por um conceito da razão, e por isso mesmo especificamente distinto dos sentimentos da primeira espécie, referentes à inclinação ou ao temor. O que reconheço imediatamente como lei para mim, reconheço-o com um sentimento de respeito que exprime simplesmente a consciência que tenho da *subordinação* de minha vontade a uma lei, sem intromissão de outras influências em minha sensibilidade. A determinação imediata da vontade pela lei, e a consciência que tenho dessa determinação, chama-se respeito, de sorte que este deve ser considerado, não como *causa* da lei, mas como efeito, da mesma sobre o sujeito. Em rigor de expressão o respeito é a representação— de um valor que vai de encontro ao meu amor próprio. Conseguintemente é alguma coisa que não é considerada nem como objeto de inclinação, nem como de temor, se bem que apresente alguma analogia com ambos ao mesmo tempo. O *objeto* do respeito é pois simplesmente, a lei, lei que nos impomos *a nós mesmos,* mas que no entanto é necessária em si. Enquanto lei, estamos-lhes sujeitos, sem consultar nosso amor próprio; enquanto imposta por nós a nós mesmos, é conseqüência de nossa vontade. Do primeiro ponto de vista oferece analogia com o temor; do segundo ponto de vista, tem analogia com a inclinação. O respeito que se sente para com uma pessoa, na realidade não 6 mais do que* o respeito da lei (da honestidade, etc.) de que essa pessoa nos dá exemplo. Do mesmo modo que consideramos um dever cultivar nossos talentos, assim também vemos numa pessoa prendada de talentos como que o *exemplo de. uma lei* (que ordena que nos exercitemos cm nos assemelhar-nos nela nisto): eis o que constitui o nosso respeito. Tudo quanto se designa *interesse* moral consiste unicamente no *respeito* da lei.

(402) Mas que lei pode ser esta, cuja representação, sem qualquer espécie de consideração pelo efeito que dela se espera, deve determinar a vontade, para que esta possa ser denominada boa absolutamente e sem restrição ? Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela idéia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das ações a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo *que eu possa também querer que minha máxima se torne em lei universal.* A simples conformidade com a lei em geral (sem tomar por base uma determinada lei para certas ações) é a que serve aqui de princípio à vontade, e por conseguinte deve igualmente servir-lhe de princípio, se o dever não é ilusão vã e conceito quimérico. O bom-senso vulgar, no exercício de seu juízo prático, concorda plenamente com o princípio exposto, e nunca o perde de vista.
Tomemos, por exemplo, a questão seguinte: ser-me-á lícito, em meio de graves apuros, fazer uma promessa com intenção de a não observar ? Não oferece dificuldade distinguir os dois sentidos que a questão pode comportar, consoante se deseja saber se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma promessa falsa. Sem dúvida que muitas vezes pode ser prudente; mas é claro que não basta safar-me, mercê deste expediente, de um embaraço presente; devo ainda examinar com cuidado se dessa mentira não me redundarão, no futuro, aborrecimentos muito mais graves do que aqueles de que me liberto neste momento; e como, a despeito de toda minha *sagacidade,* não são fáceis de prever as conseqüências, de meu ato, devo./ recear que a perda de confiança por parte de ou trem me acarrete maiores prejuízos que todo o mal que neste momento penso evitar. Agirei pois *mais sensatamente,* portando-me, nesta ocorrência em conformidade com uma máxima universal e procurando criar o hábito de nada prometer sem intenção de cumprir, Mas depressa se me afigura evidente que tal máxima estriba sempre no temor das conseqüências. Ora, uma coisa é ser sincero por dever, e outra coisa ser sincero pôr temos das conseqüências desagradáveis: no primeiro caso, o conceito da ação em si mesma contém já uma lei para mim; mas no segundo caso, preciso, antes de mais nada, tentar descobrir alhures quais as conseqüências que se seguirão à minha ação. Porque, se me desvio do

princípio do dever, cometo decerto uma ação má; mas se abandono minha máxima de prudência, posso, em certos casos, auferir daí grandes (403) vantagens, embora, na verdade, seja mais seguro ater-me a ela. Afinal de contas, no concernente à resposta a esta questão: se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, o meio mais rápido e infalível de me informar consiste em perguntar a mim mesmo: ficaria eu satisfeito, se minha máxima (tirar-me de dificuldades por meio de uma promessa enganadora devesse valer como lei universal (tanto para mim como para os outros? Poderei dizer a mim mesmo: pode cada homem fazer uma promessa falsa, quando se encontra em dificuldades, das quais não logra safar-se de outra maneira ? Deste modo, depressa me convenço que posso bem querer a mentira! mas não posso, de maneira nenhuma querer uma lei que mande mentir; pois, como conseqüência de tal lei, não mais haveria qualquer espécie de promessa, porque seria, de fato, inútil manifestar minha vontade a respeito de minhas ações futuras a outras pessoas que não acreditariam nessa declaração, ou que, se acreditassem à toa, me retribuiriam depois na mesma moeda; de sorte que minha máxima, tão logo fosse arvorada em lei universal, necessariamente se destruiria a si mesma.

Portanto não preciso de possuir grande perspicácia para saber o que devo fazer, a fim de que minha vontade seja moralmente boa. Mesmo que me faleça a experiência das coisas do mundo, e me sinta incapaz de enfrentar todos os acontecimentos que nele se produzem, basta que a mim próprio pergunte: Podes querer que também tua máxima se converta em lei universal ? Se isso não for possível, deve a máxima, ser rejeitada, não precisamente por causa de algum dano que daí possa resultar para ti ou também pára outros, mas porque ela não pode ser admitida como princípio de uma possível legislação universal. Com efeito, a razão me constrange a um respeito imediato para com essa legislação; e se, de momento, não *enxergo* ainda qual seja o fundamento de tal respeito (o que pode ser objeto de pesquisa por parte do filósofo), ao menos compreendo bem que se trata aqui de apreciar um valor que sobrepuja o valor de tudo o que é exaltado pela inclinação, e que a necessidade em que me encontro de agir por puro *respeito* à lei prática, constitui o que se denomina dever, perante o qual qualquer outro motivo deve ceder, visto ele ser a condição de uma vontade boa *em si,* cujo *valor* está acima de tudo.

Por esta forma, no conhecimento moral da razão humana comum, chegamos àquilo que é o princípio da mesma, princípio que, por certo, ela não concebe assim separado numa forma universal, mas que, no entanto, sempre tem diante (404) dos olhos, e do qual se serve como de regra de seu juízo. Muito fácil seria mostrar aqui como, com este compasso na mão, a razão possui, em todos os casos supervenientes, plena competência para distinguir o que é bom e o que é mau, o que é conforme e o que é contrário ao dever, bastando que, sem nada lhe ensinarem de novo e aplicando apenas o método de SÓCRATES , a tornem simplesmente atenta a seu próprio princípio; mostrando-lhe como não precisa de ciência nem de filosofia para saber como é que uma pessoa se deve portar para ser honesta e boa, e até sábia e virtuosa. Já desde o inicio se podia supor que o conhecimento daquilo que a todo homem compete fazer, e por conseguinte também saber, é propriedade de todos os seres humanos, por vulgares que sejam. A este propósito, não pode deixar de causar admiração o fato de, na inteligência comum da humanidade, a faculdade de julgar em matéria prática prevalecer grandemente sobre a faculdade de julgar em matéria teorética. Nesta última, quando a razão comum ousa afasta-se das leis da experiência e das percepções dos sentidos, ela cai em manifestos absurdos e contradições consigo mesma, cai pelo menos num caos de incertezas de obscuridades e de inconseqüências. Pelo contrário, em matéria prática^ a

faculdade de julgar começa justamente a mostrar suas vantagens, quando a inteligência comum exclui das leis práticas todos os impulsos sensíveis. Ela torna-se então sutil, quer queira chicanar com a sua consciência ou com outras opiniões relativas àquilo que deve ser considerado honesto, quer pretenda, para sua própria instrução, determinar exatamente o valor das ações; e, o que é sumamente importante, pode ela, neste último caso, esperar ser bem sucedida na tarefa de determinar o valor das ações, tão bem quanto qualquer filósofo; mais ainda, pode proceder com maior segurança do que este, porque o filósofo, não dispondo de outros princípios diferentes dos dela, pode deixar-se enredar facilmente por uma série de considerações estranhas ao assunto, que o desviam do reto caminho. Não seria, portanto, mais sensato, ater-se, nas questões morais, ao juízo da razão comum, e não recorrer à filosofia senão para expor, quando muito, o sistema da moralidade de maneira mais completa e mais compreensiva, para apresentar as regras, que lhe dizem respeito, de maneira mais cômoda para o uso (e mais ainda para a discussão), nunca porém para privar a inteligência humana, mesmo do ponto de vista prático, de sua ditosa simplicidade, nem para fazer que ela enverede, com o auxílio da filosofia, por um novo caminho de investigação e de instrução ?

Esplêndida coisa é a inocência; mas é para lamentar que ela não saiba preservar-se e que se deixe seduzir com tanta facilidade. Pelo que,"a sabedoria¯— que, aliás, consiste mais na conduta do que no saber — precisa também da ciência, não para dela tirar ensinamentos, senão para garantir a suas prescrições, influência e estabilidade. O homem sente, em seu foro íntimo, potente força de oposição a todos os preceitos do dever que a razão lhe apresenta como altamente dignos de respeito; e esta força é constituída por suas necessidades e inclinações, cuja satisfação completa se compendia naquilo a que dá o nome de felicidade. Ora, a razão enuncia seus preceitos, sem condescender com as inclinações, sem nunca ceder; por conseguinte, com uma espécie de desdém e sem consideração de espécie alguma por aquelas pretensões tão impetuosas e, por isso mesmo, aparentemente tão legítimas (que não consentem em se deixar suprimir por nenhum preceito). Daqui procede uma *Dialética natural,* ou seja, uma tendência para sofisticar contra aquelas severas leis do dever e pôr em dúvida a validade ou, ao menos, a pureza e o rigor das mesmas, bem como para tentar adaptá-las o mais possível a nossos desejos e inclinações; por outras palavras, para corrompê-las cm sua essência e destituí-las de toda dignidade: coisa que a razão prática vulgar, não pode, por forma alguma, aprovar.

Assim, *a razão humana comum* é impelida, não por necessidade de especulação (necessidade que ela não sente, enquanto se contenta cm ser apenas a sã razão), mas por motivos práticos, a sair de sua esfera e a dar um. passo no campo de uma *filosofia prática,* para recolher informações exalas e explicações claras acerca da origem do seu princípio e da definição precisa do mesmo, em oposição às máximas que estribam nas necessidades e inclinações. Por este meio, espera ela poder safar-se da dificuldade em presença de pretensões opostas e não correr o risco de perder, em conseqüência dos equívocos em que facilmente poderia incorrer, todos os genuínos princípios morais. Deste modo se desenvolve insensivelmente no uso prático da razão comum, quando esta é cultivada, uma *Dialética,* que a constringe a buscar auxílio na filosofia, tal como lhe acontece no uso teórico; e, assim, tanto no primeiro caso como no segundo, ela não pode encontrar repouso senão numa crítica completa da nossa razão;

SEGUNDA SECÇÃO

Passagem da filosofia moral popular à metafísica dos costumes

SE ATÉ AQUI derivamos do uso comum de nossa razão prática o conceito do dever, nem por isso devemos concluir que o tratamos como sendo um conceito empírico. Ao invés, se voltarmos a atenção para a experiência do comportamento positivo e negativo dos homens, deparamos com contínuas e, segundo se nos afigura, justas queixas, sobre nossa impossibilidade de aduzir exemplos certos, que nos permitam julgar se houve a intenção de agir por puro dever. Muitas ações podem ser *conformes* àquilo que *o dever* prescrevessem que por isso desapareça a dúvida de que tenham sido realmente cumpridas *por dever* e, por conseguinte, de que possuam valor moral. Eis por que houve, em todos os tempos, filósofos que negaram absolutamente a realidade desta intenção às ações humanas, e que as atribuíram todas a um amor-próprio mais ou menos apurado. Não punham eles em dúvida a exatidão do conceito de moralidade. Pelo contrário, lamentavam grandemente a fraqueza e impureza da natureza humana, a qual, se por um lado é suficientemente nobre para tomar como regra de conduta uma idéia tão digna de respeito, por outro lado é demasiado fraca para a seguir; e que, além disso, se utiliza da razão, que deveria ditar-lhe leis, apenas para favorecer o interesse das inclinações, quer escolhendo uma entre as demais, quer, ao sumo, conciliando-as entre si da melhor maneira possível.

De fato, é absolutamente impossível estabelecer, (407) mediante a experiência, com plena certeza, um só caso, em que a máxima de uma ação, aliás, conforme ao dever, estribe na Representação do dever. Na verdade, acontece, por vezes, que, malgrado o mais escrupuloso exame de nós próprios, não encontramos absolutamente motivo que, fora do princípio moral do dever, tenha sido capaz de nos incitar à prática desta ou daquela boa ação, deste ou daquele grande sacrifício; mas daqui não se pode com certeza concluir que um secreto impulso do amor-próprio, sob a simples miragem da idéia do dever, não tenha sido a verdadeira causa determinante da vontade. Na verdade, de bom grado nos lisonjeamos, atribuindo-nos falsamente um princípio de determinação mais nobre; de fato, porém, nunca podemos, nem mesmo mediante o mais rigoroso exame, penetrar inteiramente em nossos mais secretos impulsos. Ora, quando se trata de valor moral, o que importa não são as ações exteriores que se vêem, mas os princípios internos da ação, que se não vêem.

Àqueles que zombam de toda moral, como de quimera da imaginação humana, que por presunção a si mesma se exalta, não se pode prestar serviço mais conforme a seus desejos, do que conceder-lhes que os conceitos do dever (bem como por comodidade se crê facilmente serem todos os outros conceitos) devem ser derivados exclusivamente da experiência; pois assim se lhes prepara um triunfo seguro. Por amor da humanidade, concedo que a maior parte das nossas ações seja conforme ao dever; mas, examinando de mais perto o móbil e fim delas, esbarramos por toda a parte com o *Eu querido,* que termina sempre por levar a melhor. Sobre este Eu, e não sobre o rígido comando do dever, que as mais das vezes exigiria a abnegação de nós próprios, se fundamenta o impulso donde tais ações promanam. Sem ser precisamente inimigo da virtude, basta observar com sangue frio e não confundir o bem com o vivo desejo de o ver realizado, para que, em certas circunstâncias (principalmente em idade já avançada, e quando se tem a faculdade de julgar, por um lado, amadurecida pela experiência e, por outro lado, aguçada pela observação) duvidemos de que realmente se possa encontrar no mundo alguma virtude verdadeira. Por conseguinte, para nos preservar da falência total de nossas idéias sobre o dever, bem como para manter na alma um respeito bem fundado da lei que o prescreve, nenhuma outra coisa existe, a não ser a convicção clara de que,

mesmo quando nunca houvessem sido praticadas ações derivadas de fontes tão puras, o que importa não é saber se este ou aquele ato se verificou mas sim que a razão por si mesma, e independentemente (408) de todos os fenômenos, ordena o que eleve acontecer; e que, conseqüentemente, ações, de que o mundo até hoje nunca talvez tenha oferecido exemplo, e cuja possibilidade de execução poderia ser posta fortemente em dúvida por aquele mesmo que tudo fundamenta sobre a experiência, são prescritas sem remissão alguma pela razão. Por exemplo, a pura lealdade na amizade, embora até ao presente não tenha existido nenhum amigo leal, e imposta a todo homem essencialmente,.pelo fato de tal dever estar implicado..como dever em geral, anteriormente a toda experiência, na idéia de uma razão que determina a vontade segundo princípios *a priori.*

Acrescente-se que, a não ser que se conteste ao conceito moral toda verdade e toda relação com qualquer objeto possível, não se pode desconhecer que a lei moral possua um significado a tal ponto extenso que deva ser válida não só para os homens, mas para *todos os seres racionais em geral,* e isto não só debaixo de condições contingentes e com exceções, mas *de maneira absolutamente necessária;* assim sendo, manifesto que nenhuma experiência pode levar à. conclusão da simples possibilidade de tais leis apodícticas. Pois, com que direito poderemos converter em objeto de respeito ilimitado, em prescrição universal para toda natureza racional, o que [talvez não vale senão para as condições contingentes da humanidade ? E como é que as leis de determinação de *nossa* vontade deveriam ser tomadas como leis de determinação da vontade do ser racional em geral e, apenas nessa qualidade, como leis igualmente aplicáveis à nossa própria vontade, se elas fossem puramente empíricas, e não derivassem sua origem completamente *a priori* de uma razão pura, mais pratica ?

Além disso, não se poderia prestar pior serviço à moralidade, do que fazê-la derivar de exemplos. Porque todo exemplo, que me seja proposto, deve primeiramente ser julgado segundo os princípios da moralidade, para se poder saber se merece servir de exemplo original, isto é, de modelo; mas não pode, por forma alguma, fornecer por si só, e primariamente, o conceito de moralidade. Mesmo o Justo do Evangelho deve ser primeiramente confrontado com o nosso ideal de perfeição moral, para que possa ser reconhecido como tal; por isso, ele diz de si mesmo: "Por que me chamais bom (a mim que vedes) ? Ninguém é bom (o protótipo do bem) senão (409) Deus (a quem não vedes)". Mas donde nos advém o conceito de Deus considerado como supremo bem ? Unicamente da *idéia* que a razão traça *a priori* da perdição moral, e que ela liga indissoluvelmente ao conceito de uma vontade livre. Em matéria moral não tem cabimento a imitação, e os exemplos servem apenas de estímulo, isto é, põem fora de dúvida a {possibilidade daquilo que a lei impõe, tornam evidente aquilo que a lei prática exprime de modo mais geral; mas nunca logram autorizar que ponhamos de parte o seu verdadeiro original, que reside na razão, e que regulemos por eles o nosso procedimento.

Portanto, se não há nenhum autêntico princípio supremo de moralidade, que não deva apoiar-se unicamente na razão pura, independentemente de toda experiência, penso não ser sequer necessário perguntar se vale a pena expor estes conceitos sob forma universal *(in abstracto).* tais como existem *a priori,* juntamente com os princípios que lhes dizem respeito, dado que o conhecimento propriamente dito deve distinguir-se do conhecimento vulgar e denominar-se filosófico. Mas, em nossos dias, talvez seja necessário pôr esta questão. Com efeito, se se procedesse a uma votação para averiguar

qual deva ser preferido, se o conhecimento racional puro isento de todo elemento empírico, e portanto a metafísica dos costumes, ou se a filosofia prática popular, depressa se descobriria para que lado pende a balança.

De fato, é muito louvável este processo de descer aos conceitos populares, contanto que primeiro nós tenhamos elevado aos princípios da razão pura, de modo que o espírito quede plenamente satisfeito. Proceder deste modo equivale a *fundamentar* a doutrina dos costumes sobre uma metafísica, e, depois de esta ter sido firmada em base sólida, a. torná-la *acessível* a todos, por meio da vulgarização. Mas seria extremamente absurdo aquiescer com este processo de agir desde as primeiras investigações, das quais depende a exatidão dos princípios. Tal maneira de proceder jamais poderia pretender para si o mérito extremamente raro de uma verdadeira *vulgarização filosófica,* porque, de fato, não é difícil fazer-se compreender do comum dos homens, quando para isso se renuncia a toda profundidade de pensamento; mas redundaria em fastidiosa mescla de observações a trouxe-mouxe amontoadas e de princípios de uma razão só a meias raciocinante, na qual somente cérebros vazios se repastam, porque, apesar de tudo, há aí alguma coisa de útil para os bate-papos de todos os dias; mas os espíritos clarividentes só encontram aí confusão, e insatisfeitos, sem saberem que partido tomar, desviam a (410) atenção. Quanto aos filósofos, que não se deixam iludir por aparências enganosas, esses não desfrutam de grande aceitação, sempre que se propõem suspender, por um tempo, a pretensa vulgarização, a fim de poderem com direito tornar-se populares, só depois de haverem obtido conhecimentos bem definidos.

Basta examinar ao de leve as obras de moral compostas em conformidade com aquele gosto preferido, para nelas se encontrar ora a idéia do destino peculiar da natureza humana (de quando em quando, aparece também a idéia de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade; aqui, *o* sentimento moral, ali, o temor de Deus; um pouco disto e também um pouco daquilo, em maravilhosa confusão, sem que ao espírito ocorra perguntar se é propriamente no conhecimento da humana natureza (que, decerto, não pode provir senão da experiência) que se devem procurar os princípios da moralidade. Se assim não for, se estes princípios devem ser encontrados completamente *a priori,* independentemente de toda matéria empírica, e só nos puros conceitos da razão e em nenhuma outra parte, mesmo assim a ninguém ocorre a idéia de isolar completamente esta investigação, para considerá-la como pura filosofia prática (ou, se é lícito empregar um nome tão suspeito), como Metafísica (*) dos costumes, como nem a idéia de desenvolvê-la até ser cabalmente perfeita e de exortar o público, ávido de vulgarização, que contemporize até a empresa ser levada a bom termo.

> (*) Do mesmo modo que se distingue a matemática pura da matemática aplicada, e a lógica pura da lógica aplicada, também, se quisermos, é possível distinguir a filosofia pura dos costumes (Metafísica) da filosofia dos costumes aplicada (á natureza humana). Toda esta terminologia nos mostra imediata- mente que os princípios morais não devem ser fundados sobre as propriedades da natureza humana, mas devem existir por si mesmos *a priori;'e* que de tais princípios é que devem ser derivadas regras práticas válidas para toda natureza racional, e portanto também para a natureza humana.

Ora, uma tal metafísica dos costumes completamente isolada, não imiscuída de antropologia, nem de teologia, nem de física ou de hiperfísica menos ainda de quaisquer qualidades ocultas (que se poderiam denominar hipofísicas), não é apenas o indispensável substrato de toda teoria dos deveres claramente definida, mas é igualmente um desiderato da mais alta importância para o cumprimento efetivo de suas

prescrições. Com eleito, a representação do dever, e em geral da lei moral, quando é pura, ou seja, não mesclada de acréscimos estranhos de impulsos sensíveis, exerce sobre o coração humano, por via da só razão (a qual então, pela primeira vez, se dá conta de que pode ser prática por si mesma) uma influência muito mais eficaz do que a de todos os outros (411) impulsos (*) que se podem invocar no domínio da experiência, de sorte que a razão, cônscia de sua dignidade, despreza esses impulsos e pouco a pouco se torna capaz de os dominar. Ao invés, uma doutrina moral bastarda e confusa, formada de impulsos derivados de sentimentos e de inclinações, e ao mesmo tempo de conceitos da razão, torna necessariamente o espírito hesitante entre motivos de ação irredutíveis a qualquer princípio, e que só por acaso podem guiar ao bem, mas muitas vezes também podem conduzir ao mal.

> (*) Tenho uma carta do falecido Sulzer (8-1), na qual me pergunta por que motivo as doutrinas da virtude, por mais convincentes que possam ser para a razão, possuem tão pouca eficácia. Adiei a resposta, para que esta pudesse sair completa. A resposta é só uma, a saber: aqueles mesmos que ensinam tais doutrinas não reconduziram seus princípios ao estado de pureza e, querendo procedei demasiado bem, enquanto procuram principalmente motivos que incitem ao bem moral, a fim de tornarem o remédio mais enérgico, o estragam. Consoante o mostra a mais comezinha observação, se se apresentar um ato de probidade, imune de iodo fim interessado neste mundo ou no outro, praticado por um Animo corajoso no meio das maiores tentações, provocadas pela miséria ou pelo atrativo de certas vantagens, ele deixa atrás de si e eclipsa qualquer outro ato análogo, que também só em mínima escala haja sido causado por um impulso estranho; ele eleva a alma e excita o desejo de proceder do mesmo modo. Até mesmo crianças de meia idade experimentam esta impressão, o penso que nunca os deveres lhes deviam ser expostos senão desta maneira.

De quanto precede ressalta que todos; os conceitos morais têm sua sede e origem completamente *a priori* na razão, na razão humana mais comum tanto quanto na razão que se eleva ao alto grau de especulação; que eles não podem ser abstraídos de nenhum conhecimento empírico, e, por conseguinte puramente contingente que a pureza de sua origem é justamente o que os torna dignos de servirem de princípios práticos supremos; que quanto mais se lhes acrescenta de empírico, tanto mais diminui sua verdadeira influência e o valor absoluto das ações; que não é só exigência da mais premente necessidade, do ponto de vista teórico, em que se trata tão-somente de especulação, mas que é ainda da maior importância prática criar estes conceitos e estas leis, tirando-os da razão pura, sem mescla de qualquer espécie; e mais ainda, determinar o âmbito de todos estes conhecimentos racionais práticos ou puros, isto é, determinar todo o poder da razão pura prática, abstendo-se, contudo (na medida em que a filosofia especulativa o permita e mesmo, por vezes, encontre necessário) de fazer depender tais princípios da natureza especial da razão humana; mas, antes já (412) que as leis morais devem ser válidas para todo ser racional em geral, deduzindo-as do conceito universal de um ser racional em geral. Deste modo, toda a moral, que em sua *aplicação* à humanidade precisa da antropologia, será exposta, independentemente desta última ciência, como filosofia pura, isto é, como metafísica, e isto de modo completo (o que é fácil de fazer neste gênero de conhecimento inteiramente separado). E convém ter presente que, sem estar de posse desta metafísica, é trabalho inútil, não digo o determinar exatamente por meio do juízo especulativo o elemento moral do dever em tudo o que é conforme ao dever; mas que é impossível, em tudo o que concerne puramente ao uso comum e prático, e particularmente à instrução moral, fundamentar a moralidade sobre seus verdadeiros princípios, produzir, mediante ela, sentimentos morais puros e infundi-los nas almas, para que daí redunde o maior bem no mundo.

Ora, para progredir neste trabalho, avançando por gradações naturais, não simplesmente do juízo moral comum (aqui muito apreciável) ao juízo filosófico, como já foi indicado, mas de uma filosofia popular, que não vai mais além do que ela pode alcançar as apalpadelas por meio de exemplos, até à metafísica. (que não se deixa deter por nenhuma influência empírica, e que, devendo medir todo o domínio do conhecimento racional desta espécie, se ergue, em todo caso, até à região das Idéias, onde os próprios exemplos nos abandonam), importa seguir e expor claramente a potência prática da razão, partindo das suas regras universais de determinação até ao ponto em que dela brota o conceito do dever.

Todas as coisas na natureza operam segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma *vontade.* E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a *razão,* a vontade outra coisa não é senão a razão prática. Quando, num ser, a razão determina infalivelmente a vontade, as ações deste ser, que são Reconhecidas objetivamente necessárias, são necessárias também subjetivamente; quer dizer que então a vontade é uma faculdade de escolher *somente aquilo* que a razão, independentemente de toda inclinação, reconhece como praticamente necessário, isto *é,* como bom. Mas se a razão não determina suficientemente por si só a vontade, se esta é ainda subordinada (413) a condições subjetivas (ou a certos impulsos) que nem sempre concordam com as condições objetivas; numa palavra, se a vontade não é *cm si* completamente conforme à razão (como acontece realmente com os homens), então as ações reconhecidas necessárias objetivamente são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade conformemente a leis objetivas é uma *coação*; por outras palavras, a relação das leis objetivas com uma vontade não completamente boa é representada como sendo a determinação da vontade de um ser racional por meio de princípios da razão, aos quais entanto aquela vontade, mercê de sua natureza, não é| necessariamente dócil.

A representação de um princípio objetivo, na medida em que coage a vontade, denomina-se mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se IMPERATIVO.

Todos os imperativos são expressos pelo verbo *(dever* e indicam, por esse modo, a relação entre uma lei objetiva da razão e uma vontade que, por sua constituição subjetiva, não é necessariamente determinada por essa lei (uma coação)- Declaram eles, que seria bom fazer tal coisa ou abster-se dela, mas declaram-no a uma vontade que nem sempre faz uma coisa, porque lhe é apresentada como boa para ser feita. Portanto, praticamente é *bom* o que determina a vontade por meio de representações da razão, isto é, não em virtude de causas subjetivas, mas objetivamente, quer dizer por meio de princípios que são válidos para todo ser racional enquanto tal. O bem prático é, pois, distinto do *agradável,* isto é, do que exerce influxo sobre a vontade unicamente por meio da sensação, por causas puramente subjetivas, válidas apenas para a sensibilidade deste e daquele, e não como princípio da razão, válido para todos (*). Uma vontade perfeitamente boa estaria, pois, tão (414) sujeita ao império de leis objetivas (leis do bem) quanto uma vontade imperfeita; mas nem por isso poderia ser representada como *coagida* a ações conformes à lei, porque, mercê de sua constituição subjetiva, ela só pode ser determinada pela representação do bem. Eis por que não há imperativo válido para a vontade *divina,* e em geral para uma vontade *santa;* o *dever* não tem aqui cabimento, porque o *querer* já por si é necessariamente concorde com a

lei. Por isso, os imperativos são apenas fórmulas que exprimem a relação entre as leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva da vontade deste ou daquele ser racional, por exemplo, da vontade humana.

.

(*) A dependência da faculdade apetitiva a respeito de sensações denomina-se *inclinação,* e, por conseguinte, esta é sempre prova de uma *necessidade.* A dependência de uma vontade, capaz de ser determinada de modo contingente pelos princípios da razão, chama-se *interesse.* O interesse encontra-se, pois, tão-somente numa vontade dependente, a qual não *é* por si mesma sempre conforme à razão; na vontade divina é impossível conceber qualquer interesse. Mas também a vontade humana pode *tomar interesse* por uma coisa, sem por isso *agir por interesse. A* primeira expressão significa o interesse *prático* pela ação; a segunda, o interesse *patológico* pelo objeto da ação. A primeira indica apenas a dependência da vontade a respeito dos princípios da razão em si mesma; a segunda, a dependência da vontade a respeito dos princípios da razão posta ao serviço da inclinação, no qual caso, a razão ministra somente a regra prática para poder satisfazer as necessidades da inclinação. No primeiro caso, interessa-me a ação; no segundo, interessa-me o objeto da ação (na medida em que me é agradável). Na Primeira Secção, verificamos que, numa ação executada, por dever, importa considerar, não o interesse pelo objeto, mas unicamente o Interesse pela própria ação e seu princípio racional (a lei).

Ora, todos os *Imperativos* preceituam ou *hipoteticamente* ou *categoricamente.* Os imperativos hipotéticos representam a necessidade de uma ação possível, como meio para alcançar alguma outra coisa que se pretende (ou que, pelo menos, é possível que se pretenda). O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro escopo, como objetivamente necessária.

.

Dado que toda lei prática representa uma ação possível como boa é, conseguintemente, como necessária para um sujeito capaz de ser determinado praticamente pela razão, todos os imperativos são fórmulas, pelas quais é determinada a ação que, segundo os princípios de uma vontade de qualquer modo boa, é necessária. Ora, quando a ação não é boa senão como meio de obter *alguma outra coisa ,* o imperativo é *hipotético;* mas, quando a ação é representada como boa e*m si,* e portanto como necessária numa vontade conforme em si mesma a razão considerada como princípio do querer, então o imperativo é *categórico.*

O imperativo indica, pois, qual ação, para mim possível. I seria boa, e representa a regra prática em relação com uma vontade que não executa imediatamente urna ação porque é boa, em parte porque o sujeito não sabe sempre se ela é boa, e, em parte, porque, mesmo que o soubesse, suas máximas poderiam, não obstante, ser contrárias aos 'princípios objetivos de uma razão prática.

(415) O imperativo hipotético significa, portanto, apenas, que a ação é boa com relação a um escopo *possível* ou *real.* No primeiro caso, é um princípio PROBLEMÀTICAMENTE prático; no segundo caso, é um princípio ASSERTORICAMENTE prático. Pelo contrário, o imperativo categórico, que declara a ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com algum fim, isto é, sem qualquer outro fim, tem o valor de princípio

APODÍCTICAMENTE prático.

Podemos imaginar que tudo quanto é possível apenas pelas forças de algum ser racional é também um escopo possível para qualquer vontade; por isso, os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária para a aquisição de algum fim possível, susceptível de ser por ela realizado, são, de fato, infinitos em número- Todas as ciências têm uma parte prática, constante de problemas que supõem que qualquer fim é possível para nós, e de imperativos que indicam como tais fins podem ser alcançados. Estes imperativos podem, por isso, chamar-se em geral imperativos da HABILIDADE. Não se trata, neste caso, de saber se o escopo é racional e bom, mas só de saber o que se deve fazer para o alcançar. As prescrições que um médico segue para curar radicalmente o seu enfermo, e as do envenenador para o matar seguramente, têm igual valor, na medida em que umas e outras servem para realizar perfeitamente o escopo que se tem em vista.

Como nos primeiros anos da juventude ignoramos as surpresas que a vida nos reserva no porvir, os pais empenham-se principalmente em que os filhos aprendam *quantidade de coisas diversas,* e cuidam em que eles se tornem *hábeis* no uso dos meios necessários para alcançarem toda sorte de fins *desejáveis.* São eles incapazes de saber se algum desses fins virá a ser, mais tarde, realmente desejado por seus filhos, mas *ê possível* que isso aconteça um dia; e esta preocupação é tão grave, que eles comumente se descuidam de formar e corrigir o juízo dos filhos acerca do valor das coisas que estes poderiam propor-se como fins.

Há todavia *um* escopo, que se pode supor real para todos os seres racionais (na medida em que os imperativos se aplicam a estes seres considerados como dependentes); portanto, um escopo que eles não só *podem* propor-se, mas do qual se pode certamente admitir que todos o propõem a si *efetivamente,* em virtude de uma necessidade natural, e este escopo é a *felicidade.* O imperativo categórico, que apresenta a necessidade prática da ação como meio para alcançar a felicidade, é ASSERTÓRIO. Não podemos apresentá-lo simplesmente tomo indispensável à realização de um fim incerto, puramente possível, mas de um fim que se pode seguramente e *a priori* supor em todos os homens, porque faz parte da natureza (416) deles. Pode dar-se o nome de *prudência* (*), com a condição de tomar este vocábulo em seu mais estrito significado! à habilidade em escolher os meios que nos proporcionam maior bem-estar. Sendo assim, o imperativo que se refere à escolha dos meios capazes de assegurar nossa felicidade pessoal, isto é, a prescrição da prudência, é sempre *hipotético;* a ação é ordenada, não de modo absoluto, mas só como meio de alcançar outro escopo.

> (*) A palavra *prudência* é tomada em duplo sentido: no primeiro sentido, designa a prudência nas relações que lemos com o mundo; no segundo sentido, a prudência pessoal. A primeira indica a habilidade que um homem possui de aluar sobre outros, para deles se servir em benefício de seus fins. A segunda é a sagacidade em fazer convergir estes fins para sua vantagem pessoal e estável.A esta última se reduz propriamente o valor da primeira; e daquele que é prudente no primeiro sentido, não o sendo no segundo, com melhor razão se diria (pie é engenhoso e astuto, mas, em suma, imprudente.

Enfim, há um imperativo que, sem assentar como condição fundamental a obtenção de um escopo, ordena imediatamente este procedimento. Tal imperativo é CATEGÓRICO. Diz respeito, não à matéria da ação, nem às conseqüências que dela possam redundar, mas à forma e ao princípio donde ela resulta; donde, o que no ato há de essencialmente bom consiste na intenção, sejam quais forem as conseqüências. A este imperativo pode

dar-se o nome de IMPERATIVO DA MORALIDADE.

O ato de querer segundo estas três espécies de princípios é ainda claramente especificado pela *diferença* que existe no gênero de coação por eles exercida sobre a vontade. Para tornar sensível esta diferença, penso não haver maneira mais apropriada de os designar em sua ordem do que dizendo: tais princípios são ou *regras* da habilidade, ou *conselhos* da prudência, ou *ordenações (leis)* da moralidade. De fato, só a *lei* implica em si o conceito de *necessidade incondicionada,* verdadeiramente objetiva e, conseqüentemente, válida para todos, e as ordenações são leis a que é mister obedecer, isto é, devem ser seguidas, mesmo quando contrariam a inclinação. Os *conselhos* implicam, sem dúvida, uma necessidade, mas uma necessidade só válida sob uma condição subjetiva contingente, consoante este ou aquele homem considera esta ou aquela coisa como parte de sua felicidade; ao invés, o imperativo categórico não é limitado por nenhuma condição, e como é absolutamente, embora praticamente, necessário, pode propriamente ser denominado prescrição. Aos imperativos da primeira espécie podemos ainda dar o nome de *técnicos* (417) (referentes à arte); aos da segunda espécie, o de *pragmáticos* (*) (referentes ao bem-estar); aos da terceira espécie, o de *morais* (referentes ao livre comportamento em geral, isto é, aos costumes).

(*) Parece-me que o significado próprio da palavra *pragmático* pode ser exatamente determinado deste modo. Com efeito, chamam-se pragmáticas as *sanções* que não derivam propriamente do direito dos Estados como leis necessárias, mas sim da *solicitude* pelo bem-estar geral. Uma *história è* composta pragmaticamente, quando nos torna prudentes, isto é, quando ensina à sociedade hodierna os meios de cuidarem de seus interesses melhor ou, pelo menos, tão bem como a sociedade de outros tempos.

Apresenta-se aqui a questão: como são possíveis todos estes imperativos ? Esta questão visa a indagar a maneira de imaginar, não o cumprimento da ação que o imperativo ordena, mas tão-somente a coação da vontade que o imperativo exprime, na tarefa que propõe. Como seja possível um imperativo da habilidade, é coisa que decerto não requer peculiar explicação. Quem quer o fim, quer também (na medida em que a razão tem influxo decisivo sobre suas ações) os meios indispensàvelmente necessários de o alcançar, e que estão em seu poder. Esta proposição é, no que respeita ao querer, analítica, porque o ato de querer um objeto, efeito de minha atividade, supõe já a minha causalidade, como causalidade de uma causa agente, isto é, o uso dos meios; e o imperativo extrai, do conceito da volição de um fim, a idéia das ações necessárias para chegar a esse fim (sem dúvida, para determinar os meios aptos para alcançar um escopo prefixado, são absolutamente exigidas proposições sintéticas, mas estas referem-se ao princípio de realização, não do ato da vontade, mas do objeto). Que para dividir, segundo um princípio certo, uma linha reta em duas partes iguais, eu deva traçar desde as extremidades desta linha dois arcos de círculo, a matemática o ensina unicamente por meio de proposições sintéticas; mas que, sabendo que por este processo só se obtém o objeto proposto, eu, querendo plenamente o efeito, deva querer igualmente a ação por ele exigida, é uma proposição analítica; pois que, representar-me uma coisa como um efeito que eu posso produzir de certo modo, e representar-me a mim mesmo, em relação a esse efeito, como agindo do mesmo modo, é, de fato, uma e a mesma coisa.

Os imperativos da prudência concordariam plenamente com os da habilidade, e seriam igualmente analíticos, sei fosse fácil dar um conceito determinado da felicidade. Pois

tanto aqui como ali se poderia dizer que quem quer o fim quer também necessariamente segundo a razão) os (418) meios indispensáveis para o obter, que estejam ao seu alcance. Mas, por desgraça, o conceito da felicidade é conceito tão indeterminado que, não obstante o desejo de todo homem de ser feliz, ninguém todavia consegue dizer em termos precisos e coerentes o que verdadeiramente deseja e quer. A razão disso é que os elementos, que integram o conceito da felicidade, são todos quantos empíricos, isto é, devem ser extraídos da experiência, e, não obstante, a idéia da felicidade implica a idéia de um todo absoluto, um máximo de bem-estar no meu estado presente e em toda minha condição futura. Ora, é impossível que um ser, embora imensamente perspicaz e, ao mesmo tempo, potentíssimo, mas finito, faça uma idéia determinada daquilo que verdadeiramente quer. Quer ele riqueza ? Que de preocupações, invejas, ciladas não vai atrair sobre si! Quer maior soma de conhecimentos e de ilustração ? Talvez isso lhe aumente o poder de penetração e a perspicácia do olhar, lhe revele de maneira ainda mais terrível os males que por ora lhe estão ocultos e que não podem ser evitados ou incremente a exigência de seus desejos que muito a custo consegue satisfazer. Quer vida longa ? E quem lhe afiança que ela não se converteria em longo sofrimento ? Quer, ao menos, a saúde ? Mas quantas vezes a indisposição do corpo impediu excessos, em que uma perfeita saúde o teria feito cair ! E assim por diante. Em suma, ele é incapaz de determinar com plena certeza segundo qualquer princípio, o que o tornará verdadeiramente feliz, pois para tal precisaria de ser onisciente. Portanto, para ser feliz, não é possível agir segundo princípios determinados, mas apenas segundo conselhos empíricos, que recomendam, por exemplo, um regime dietético, a economia, a delicadeza, a reserva, etc, coisas estas que, de acordo com os ensinamentos da experiência, contribuem, em tese, grandemente, para o bem-estar. Donde se segue que os imperativos da prudência, rigorosamente falando, não podem ordenar coisa alguma, isto é, não podem apresentar ações de maneira objetiva como praticamente *necessárias.*

É mister considerá-los, antes, como conselhos *(consilia),* do que como preceitos *(praecepta)* da razão. O problema de determinar, de maneira certa e geral, quais as ações capazes de favorecer a felicidade de um ser racional, é problema, de fato, insolúvel, e, por conseguinte, relativamente a ele, não há imperativo capaz de ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que dá a felicidade, porque a felicidade é um ideal, não da razão, mas da imaginação, fundado unicamente (419) sobre princípios empíricos, dos quais em vão se espera que possam determinar uma ação, um modo de agir, por meio do qual se alcance a totalidade de uma série de conseqüências verdadeiramente infinita. Este imperativo da prudência, mesmo admitindo que os meios de chegar à felicidade se possam fixar com certeza, seria, em todo caso, apenas uma proposição prática analítica, pois se distingue do imperativo da habilidade só porque, para este último, o fim é simplesmente possível, ao passo que para aquele é dado efetivamente; mas, como ambos prescrevem unicamente os meios para alcançar aquilo que se supõe que queremos como fim, o imperativo, que ordena àquele, que quer o fim, que queira também os meios, é, nos dois casos, analítico. Acerca de um imperativo deste gênero não subsiste, pois, dificuldade.

Pelo contrário, a possibilidade do imperativo da *moralidade* é, sem dúvida, a única questão que precisa de ser solucionada, porque tal imperativo não é absolutamente hipotético, e, por isso, sua necessidade, objetivamente representada, não pode apoiar-se em nenhuma suposição, como sucede nos imperativos hipotéticos. Só que não se deve aqui perder nunca de vista, que não é possível decidir *por meio de algum exemplo,* e portanto empiricamente, se, na realidade, há algum imperativo deste gênero; convém

não esquecer que todos os imperativos, que parecem ser categóricos, podem ser imperativos hipotéticos disfarçados. Quando, por exemplo, se diz: "não deves fazer falsas promessas", e se supõe que a necessidade desta proibição não é simples conselho que se deva seguir, a fim de evitar algum mal, não é conselho que se reduza mais ou menos a dizer: "não deves fazer falsas promessas, para não perderes o crédito, no caso em que se viesse a apurar a verdade"; mas, antes se assevere que uma ação deste gênero deve ser considerada em si mesma como má, de modo que o imperativo, que a proíbe, seja categórico, todavia não se pode afirmar com certeza, em nenhum exemplo, que a vontade não é determinada por nenhum outro impulso, embora o pareça, mas unicamente pela lei. Com efeito, é sempre possível que o temor da vergonha, e acaso também uma vaga apreensão de outros perigos exerça influência secreta sobre a vontade. Como provar, mediante a experiência, a não-existência de uma causa, desde que essa experiência não ensina mais do que nossa impossibilidade de distinguir aquela causa ? Neste caso, o pretenso imperativo moral, que, como tal, parece categórico e incondicionado, não seria, na realidade, senão um preceito pragmático, que faz convergir nossa atenção sobre o nosso interesse e unicamente nos ensina a tomá-lo em consideração.

Devemos, pois, examinar inteiramente *a priori* a possibilidade de um imperativo *categórico,* visto aqui não nos ser concedida a vantagem de encontrar este imperativo (420) realizado na experiência, de sorte que não tenhamos de examinar a possibilidade d ele senão para o explicar, e não para o estabelecer. Entretanto, de momento, importa preliminarmente admitir que só o imperativo categórico tem o valor de LEI prática, ao passo que os demais imperativos em conjunto podem bem ser denominados *princípios*, mas não leis da vontade. Com efeito, o que é simplesmente necessário fazer para alcançar um fim almejado, pode em si ser considerado como contingente ([109]), nós poderemos sempre ser libertos das prescrições, renunciando ao fim; ao invés, o preceito incondicionado não entrega, por forma alguma, ao beneplácito da vontade a faculdade de optar pelo contrário: portanto só ele implica em si aquela necessidade que reclamamos para a lei.

Em segundo lugar, no que concerne a este imperativo categórico, ou a esta lei da moralidade, a causa da dificuldade (de apreender a sua possibilidade) é também assaz considerável. Este imperativo é uma proposição prática sintética (*) *a priori,* e visto haver tamanha dificuldade no conhecimento teórico para compreender a possibilidade de proposições deste gênero, é fácil presumir que no conhecimento prático a dificuldade não será menor.

Para resolver esta questão, importa, antes de mais nada, verificar, se não seria possível que o conceito simples de imperativo categórico fornecesse também a fórmula do mesmo, fórmula que contivesse a proposição que só pode ser um imperativo categórico; pois a questão de saber como seja possível um tal mandamento absoluto, mesmo quando lhe conhecemos a fórmula, exigirá ainda, de nossa parte, um esforço peculiar e difícil, do qual trataremos na derradeira Secção desta obra.

(*) Eu, sem pressupor condições derivadas de qualquer inclinação, ligo o ato a vontade; ligo-o *a priori,* portanto necessariamente (embora só objetivamente, ou seja, tomando como ponto de partida a idéia de uma razão dotada de plenos poderes sobre todas as causas subjetivas de determinação). Esta é, pois, uma proposição prática, que não deriva analiticamente o fato de querer uma ação de um outro querer já pressuposto (porque não temos uma vontade tão perfeita), mas que o liga imediatamente ao conceito da vontade de um ser racional, como algo que nele

não está contido.

Quando imagino um imperativo *hipotético* em geral, não sei com antecedência o que ele conterá, enquanto não me for dada a condição do mesmo. Mas, se imagino um imperativo *categórico,* sei imediatamente o seu conteúdo. Não contendo o imperativo, além da lei, senão a necessidade de a máxima (*) se conformar à lei, e não contendo esta (421) lei nenhuma condição a que esteja sujeita, nada mais resta que a universalidade de uma lei em geral, à que a máxima da ação deve ser conforme, e é só esta conformidade que o imperativo apresenta propriamente como necessária.
O imperativo categórico é, pois, um só e precisamente este: *Procede apenas .segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se tome em lei universal.*

(*) *A máxima é o* princípio subjetivo da ação, e imporia distingui-la do *principio objetivo,* isto é, da lei prática. A máxima contém a regra prática que determina a razão segundo as condições do sujeito (em muitos casos, segundo a sua ignorância, ou também segundo suas inclinações, e, deste modo, é o principio fundamental, segundo o qual o sujeito *age*; a lei, pelo contrário é o princípio objetivo válido para todo ser racional, o princípio segundo o qual ele deve *agir,* ou seja, um imperativo.

Ora, se deste só imperativo podem ser derivados, como de seu princípio, todos os imperativos do dever, embora deixamos de lado a questão de saber se aquilo, a que se dá o nome de dever, não é, no fundo, um conceito oco, poderemos todavia, ao menos, mostrar o que entendemos por isso e o que este conceito pretende significar.
Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual se produzem efeitos, constitui o que propriamente se chama *natureza* no sentido mais geral (quanto à forma), isto é, constitui a existência dos objetos, enquanto determinada por leis universais, o imperativo universal do dever pode ainda ser expresso nos termos seguintes: *Procede como se a máxima de tua ação devesse ser erigida, por tua vontade*, em LEI UNIVERSAL DA NATUREZA.

Enumeremos agora alguns deveres, de acordo com a divisão ordinária dos deveres em deveres para conosco e deveres para com os outros, em deveres perfeitos e deveres imperfeitos. (*)

(*) Convém observar que me reservo tratar da divisão dos deveres numa futura *Metafísica cios costumes;* pelo que, a divisão agora proposta obedece apenas a um critério de comodidade (para classificação dos exemplos que apresento). Aliás, por "dever perfeito" emendo aqui o dever que não admite exceções em favor da inclinarão; assim"~~sendo, admito não só deveres perfeitos exteriores, mas também *deveres perfeitos* interiores, o que está em contradição com a terminologia empregada nas escolas; não é porém meu intento justificar aqui.

Cita concepção pois pouco se me dá que ela seja admitida ou não (114).

1. Um homem, por uma série de males que o levaram ao (422) desespero, sente grande nojo de viver, muito embora mantenha o suficiente domínio de si para se perguntar se o atentar contra a própria vida não constitui uma violação do dever para consigo mesmo. Procura então averiguar se a máxima de sua ação pode converter-se em lei universal da natureza. Sua máxima seria esta: "por amor de mim mesmo, estabeleço o princípio de

poder abreviar minha existência, se vir que, prolongando-a, tenho mais males que temer do que satisfações que esperar dela". A questão agora está apenas em saber se tal princípio do amor de si pode ser erigido em lei universal da natureza. Mas imediatamente se vê que uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida, em virtude justamente daquele sentimento que tem por função peculiar estimular a conservação da vida, estaria em contradição consigo mesma e não poderia subsistir como natureza, Conseguintemente, esta máxima não pode, por forma alguma, ocupar o posto de lei universal da natureza, e por tal motivo é inteiramente contrária ao princípio supremo de todo dever.

2. Outro homem é impelido pela necessidade a pedir dinheiro emprestado. Sabe que não poderá restituí-lo, mas sabe igualmente que nada lhe será emprestado, se não tomar o sério compromisso de satisfazer a dívida dentro de determinado prazo. Sente vontade de fazer essa promessa, mas tem ainda bastante consciência para a si mesmo perguntar se não será proibido e contrário ao .dever tentar safar-se da necessidade por meio de tal expediente. Supondo que tome esta decisão, a máxima de sua ação significaria isto: quando penso estar falto de dinheiro, peço emprestado, prometendo restituí-lo, embora saiba que nunca o farei. Ora, é bem possível que este princípio do amor de si ou da utilidade própria se prenda com todo o meu bem-estar futuro, mas, de momento, a questão consiste em saber se isso *é* justo. Transformo, pois, a exigência do amor de si em lei universal, e ponho a questão seguinte: que sucederia, se minha máxima se convertesse em lei universal ? Ora, imediatamente vejo que ela nunca poderia valer como lei universal da natureza e estar de acordo consigo mesma, mas que deveria necessariamente contradizer-se. Admitir como lei universal que todo homem, que julgue encontrar-se em necessidade, possa prometer o que lhe vem à mente, com o propósito de não cumprir, equivaleria a tornar impossível toda promessa, e inatingível o fim que com ela se pretende alcançar, pois ninguém acreditaria mais naquilo que se lhe promete e todos se ririam de semelhantes declarações, como de fingimentos vãos.

3. Um terceiro sente-se dotado de aptidões que, devidamente cultivadas, poderiam fazer dele um homem útil sob múltiplos aspectos. Mas, encontrando-se bem instalado(423) na vida, prefere entregar-se a uma existência de prazer do que esforçar-se por ampliar e aperfeiçoar suas boas disposições naturais. Contudo, ele pergunta a si mesmo se. a sua máxima "descurar os dons naturais", além de concordar com sua tendência para o prazer, concorda também com o que se chama o dever. Ora, ele vê bem que, sem dúvida, uma natureza que tivesse uma lei universal deste gênero poderia subsistir, mesmo que o homem (como o indígena insular do Mar do Sul) deixasse enferrujar seus talentos e não pensasse senão em aplicar sua vida ao ócio, ao prazer, à propagação da espécie, numa palavra, ao gozo; mas ele não pode absolutamente QUERER que isto se converta em lei universal da natureza, ou que seja inato em nós como instinto natural. Como ser racional, ele quer necessariamente que todas as suas faculdades atinjam seu pleno desenvolvimento, visto que lhe são de utilidade e lhe foram dadas para toda espécie de fins possíveis.

4. Enfim, um quarto homem, a quem tudo corre pelo melhor, vendo que outros seus semelhantes (a quem poderia ajudar) se encontram a braços com graves dificuldades, raciocina da seguinte forma: E a mim que se me dá ? Cada qual seja feliz, consoante ao céu apraz ou de acordo com suas próprias posses; não lhe subtrairei a mínima porção do que ele possui, nem sequer tenho inveja dele; só que não me empenharei em contribuir de qualquer maneira para o seu bem-estar ou para auxiliá-lo em sua necessidade. Se tal

modo de pensar se convertesse em lei universal da natureza, a espécie humana continuaria sem dúvida subsistindo, e, na verdade, em melhores condições do que quando alguém fala constantemente de simpatia e de benevolência, e se afadiga em praticar ocasionalmente estas virtudes, mas, logo em seguida, desde que se lhe oferece ocasião de ludibriar, trafica o direito dos homens ou os prejudica de qualquer outra maneira. Embora seja possível existir uma lei universal da natureza conforme àquela máxima, é todavia impossível QUERER que tal princípio seja universalmente válido como lei da natureza. Com efeito, uma vontade, que tomasse tal decisão, a si mesma se contradiria, uma vez que, apesar de tudo, podem apresentar-se casos, em que se tenha necessidade do amor e da simpatia dos outros, e então, em virtude desta lei oriunda de nossa vontade, ficaríamos privados de toda esperança de obter a assistência que desejaríamos.

Estes são alguns dos inúmeros deveres reais, ou ao menos por nós tidos como tais, cuja dedução, a partir do único (424) princípio por nós aduzido, salta manifestamente aos olhos. É mister que *possamos querer* que uma máxima de nossa ação se torne em lei universal: este o cânone de apreciação moral de nossa ação em geral. Ações há de tal natureza, que a máxima das mesmas nem sequer pode ser *concebida* sem contradição como lei universal da natureza; estamos portanto muito longe de *querer* desejar que ela *deva* tornar-se tal. Noutras, e certo, não se encontra essa possibilidade interna, sendo todavia impossível *querer* que a máxima delas obtenha a universalidade de uma lei da natureza, porque tal vontade a si mesma se contradiria. Facilmente se vê que a máxima das primeiras é contrária ao dever estrito ou rígido (rigoroso), ao passo que a máxima das segundas só é contrária ao dever em sentido lato (meritório). Assim sendo, todos os deveres, no que tange ao gênero de obrigação que impõem (não ao objeto das ações que determinam) aparecem plenamente, graças a estes exemplos, como sendo redutíveis ao princípio único por nós emitido.

Examinando agora atentamente o que em nós ocorre todas as vezes que transgredimos um dever, verificamos que não queremos realmente que a nossa máxima se converta em lei universal, pois isso é impossível; pelo contrário, a máxima oposta deve continuar sendo *universalmente uma.* lei; só que tomamos a liberdade de (só por esta vez) abrir uma *exceção* em nosso favor, a fim de satisfazermos nossa inclinação. Por conseguinte, se considerarmos tudo debaixo de um único e mesmo ponto de vista, isto é, do ponto de vista da razão, encontraremos uma contradição em nossa própria vontade, pois queremos que certo princípio seja necessário objetivamente como lei universal, e que, no entanto, não tenha valor universal subjetivamente, mas admita exceções. Mas, se considerarmos nossa ação do ponto de vista de uma vontade plenamente conforme à razão, e, em seguida, do ponto de vista de uma vontade influenciada pela inclinação, então não encontramos realmente nenhuma contradição, senão, antes, uma resistência da inclinação às prescrições da razão *(antagonismus),* pela qual a universalidade do princípio *(universalitas)* é convertida em simples generalidade *(generalitas),* de sorte que o princípio prático da razão e a máxima deverão encontrar-se a meio caminho. Ora, conquanto este compromisso não possa ser justificado, quando julgamos imparcialmente, contudo ele mostra que reconhecemos realmente a validade do imperativo categórico e que (não obstante todo o respeito que temos pelo mesmo) nos permitimos algumas *exceções,* ao que parece, sem importância, e que nos são impostas por uma espécie de coação.

Pensamos deste modo ter conseguido, ao menos, (425) provar que, se o dever *é* um

conceito que tem um significado e que contem uma legislação real para nossas ações, esta. legislação deve ser expressa apenas em imperativos categóricos, e de maneira nenhuma em imperativos hipotéticos; ao mesmo tempo, e isto já é importante, expusemos claramente e numa fórmula que o determina em todas as suas aplicações, o conteúdo do imperativo categórico, que deve encerrar o princípio de todos os deveres (se é que há deveres em geral). Más não logramos ainda demonstrar *a priori* que um tal imperativo existe realmente, que existe uma lei prática que comanda absolutamente por si mesma, sem qualquer móbil que a solicite, e que a obediência a esta lei é o dever. Para chegarmos a tal resultado, é da mais alta importância ter sempre presente esta advertência: não se pense, de maneira nenhuma, em querer derivar da *constituição peculiar da natureza humana* a realidade deste princípio. Com efeito, *sendo o* dever uma necessidade prática incondicionada da ação, deve ser válido para todos os seres racionais (os únicos, aos quais se pode aplicar absolutamente um imperativo), e *só por isso* ele é também uma lei para todas as vontades humanas. Pelo contrário, tudo o que deriva da disposição natural própria da humanidade, de certos sentimentos e de certas tendências, e até mesmo, se fosse possível, tudo o que deriva de uma direção especial, peculiar à razão humana, e não devesse necessariamente valer para a vontade de todo ser racional, tudo isso pode bem fornecer uma máxima para nosso uso, nunca porém uma lei: um princípio subjetivo, que somos talvez levados a seguir por inclinação e tendência, não porém um princípio objetivo, segundo o qual *estivéssemos obrigados* a agir, mesmo de encontro a todas as tendências, inclinações e disposições de nossa natureza. Tão certo isto é, que a sublimidade e a dignidade intrínseca da prescrição expressa num dever tanto mais avultam, quanto menos os motivos subjetivos o favorecem, ou, antes, quanto mais lhe são contrários, sem que por isso a coação imposta pela lei .seja enfraquecida nalguma coisa ou privada de alguma parcela de sua validade. Como se vê, a filosofia encontra-se aqui colocada em situação crítica: precisa ela de conquistar uma posição firme e estável, sem todavia lobrigar, nem no céu nem sobre a terra, ponto de apoio a que se aterre. Necessita de demonstrar aqui sua pureza, arvorando-se em guardiã de suas próprias leis, em vez de se apresentar como arauto daquelas que lhe são sugeridas por um senso inato ou por não sei que natureza tutelar. Sem dúvida, estas, em seu conjunto, valem mais do (426) que nada; nunca porém podem subministrar princípios como os ditados pela razão, aos quais a origem plena e inteiramente *a priori* afiança esta autoridade imperativa, não esperando coisa alguma da inclinação do homem, mas tudo da supremacia da lei e do respeito que lhe é devido, de contrário condenando o homem a desprezar-se e a sentir horror de si mesmo. Portanto, todo elemento empírico não só é impróprio para servir de auxiliar ao princípio da moralidade, mas é também prejudicial, no mais alto grau, à pureza dos costumes, nos quais o valor próprio, incomparavelmente superior a tudo,de uma vontade absolutamente boa consiste precisamente em que o princípio da ação é independente de toda influência exercida por princípios contingentes, os únicos que a experiência pode fornecer. Contra estas fraquezas, ou melhor contra este baixo modo de pensar, que induz a procurar o princípio moral no meio de impulsos e leis empíricas, todas as advertências que fizermos são poucas, porque a razão, quando cansada, de boamente repousa sobre esta almofada e, deixando-se embalar em seu sonho de doces ilusões (as quais, todavia, a fazem abraçar, em *vez* de Juno, uma nuvem), substitui a moral por um monstro bastardo, formado pela reunião artificial de membros heterogêneos, monstro que se assemelha a tudo quanto se quiser, exceto à virtude, para aquele que uma vez a tenha encarado em sua verdadeira forma (*).

A questão, que se põe, é, pois a seguinte: será uma lei necessária *para todos os seres*

racionais, julgar sempre suas ações segundo máximas tais, que possam eles mesmos querer erigi-las em leis universais ? Se tal lei existe, ela deve, antes de tudo, estar ligada (inteiramente *a priori)* ao conceito da vontade de um ser racional em geral. Mas, para descobrir esta conexão, é mister, por mais que isso custe, dar um passo à frente, em direção à Metafísica, embora num de seus domínios, distinto da filosofia especulativa: numa (427) palavra, em direção à Metafísica dos costumes. Numa filosofia prática, onde se trata de estabelecer, não princípios do que *acontece,* mas leis daquilo que *deve acontecer,* mesmo que isso nunca venha a acontecer, ou seja, das leis objetivas práticas, não há, de fato, necessidade de investigar os motivos pelos quais uma coisa agrada ou desagrada, ou em que é que o prazer da simples sensação se distingue do gosto, ou se o gênero difere de uma satisfação universal da razão; nem devemos perguntar-nos qual a base em que repousa o sentimento do prazer e da pena, e como deste sentimento se originam os desejos e as inclinações, e como de tais desejos e inclinações derivam, mediante a cooperação da razão, as máximas: tudo isto faz parte de uma ciência empírica da alma, que deveria constituir a segunda parte de uma doutrina da natureza, se se considera esta como *filosofia da natureza,* enquanto fundada sobre *leis empíricas.* Mas aqui trata-se da lei objetiva prática, conseqüentemente da relação de uma vontade consigo mesma, enquanto determinada a agir unicamente pela razão; no qual caso, tudo quanto se refere de algum modo ao que é empírico desaparece por si mesmo, uma vez que, se a *razãosó por si mesma* determina o comportamento (e é justamente disto que devemos agora determinar a possibilidade), ela o deve fazer necessariamente *a priori.*

(*) Encarar a virtude em sua verdadeira forma, não é mais do que expor a moralidade isenta de toda mescla de elementos sensíveis e despojada de todo falso ornamento que lhe provenha do atrativo da recompensa ou do amor de si próprio. Quanto ela obscurece tudo que parece ser sedutor para as inclinações, pode cada qual facilmente verificá-lo, servindo-se de sua razão, desde que esta não seja de todo privada da faculdade de abstrair.

A vontade é concebida como faculdade de se determinar a si mesma a agir conformemente *à representação de certas leis.* E tal faculdade só se pode encontrar num ser racional. Ora, o que serve à vontade de princípio subjetivo de determinação é o fim, e, se este é dado unicamente pela razão, deve valer igualmente para todos os seres racionais. O que, ao invés, contém simplesmente o princípio da possibilidade da ação, de que o efeito é o fim, chama-se o *meio.* O princípio subjetivo é o *impulso, o* princípio objetivo do querer é o *motivo;* daqui a diferença entre os fins subjetivos que se apoiam sobre impulsos e os. fins objetivos que se referem a motivos válidos para todos os seres racionais. Os princípios práticos são *formais,* quando abstraem de todos os fins subjetivos; são, pelo contrário, *materiais,* quando supõem fins subjetivos, e conseqüentemente certos impulsos. Os fins que um ser racional se propõe a seu bel-prazer, como *efeitos* de sua ação (fins materiais), são todos apenas relativos, pois somente a relação deles com a natureza especial da faculdade apetitiva do sujeito lhes confere o valor que possuem. Por tal motivo, estes fins não podem subministrar princípios universais para todos os seres racionais, como nem princípios válidos e necessários para cada vontade, ou, por outras palavras, não (428) podem subministrar leis práticas. Pelo que todos estes fins relativos determinam apenas imperativos hipotéticos.

Supondo, porém, que existe alguma coisa, *cuja existência cm si mesma* possua valor absoluto, alguma coisa que, como *fim em si mesmo,* possa ser um princípio de leis determinadas, então nisso e só nisso se poderá encontrar o princípio de um imperativo categórico possível, isto é, de uma lei prática.

Agora digo: o homem, e em geral todo ser racional, *existe* como fim em si, *não apenas como meio,* do qual esta ou aquela vontade possa dispor a seu talento; mas, em todos os seus atos, tanto nos que se referem a ele próprio, como nos que se referem a outros seres racionais, ele deve sempre ser considerado *ao mesmo tempo como fim.* Todos os objetos das inclinações têm somente valor condicional, pois que, se as inclinações, e as necessidades que delas derivam, não existissem, o objeto delas seria destituído de valor. Mas as próprias inclinações, como fontes das necessidades, possuem tão reduzido valor absoluto que as torne desejáveis por si mesmas, que o desejo universal de todos os seres racionais deveria consistir, antes, em se poderem libertar completamente delas. Pelo que é sempre condicional o valor dos objetos que *podemos conseguir* por nossa atividade. Os seres, cuja existência não depende precisamente de nossa vontade, mas da natureza, quando são seres desprovidos de razão, só possuem valor relativo, valor de *meios* e por isso se chamam *coisas*. Ao invés, os seres racionais são chamados *pessoas,* porque a natureza deles os designa já como fins em si mesmos, isto é, como alguma coisa que não pode ser usada unicamente como meio, alguma coisa que, conseqüentemente, põe um limite, em certo sentido, a todo livre arbítrio (e que é objeto de respeito). Portanto, os seres racionais não são fins simplesmente subjetivos, cuja existência, como efeito de nossa atividade, tem valor *para nós;* são *fins objetivos,* isto é, coisas cuja existência é um fim em si mesma, e justamente um fim tal que não pode ser substituído por nenhum outro, e ao serviço do qual os fins subjetivos deveriam pôr-se *simplesmente* como meios, visto como sem ele nada se pode encontrar dotado de *valor absoluto.* Mas, se todo valor fosse condicional, e portanto contingente, seria absolutamente impossível encontrar para a razão um princípio prático supremo.

Conseqüentemente, se deve existir um princípio prático supremo e, no referente à vontade humana, um imperativo categórico, é preciso que este seja tal que derive da representação daquilo que, por ser *fim cm si mesmo,* necessariamente é um fim para todos os homens, um princípio *objetivo* (429) da vontade; por esta forma, poderá servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é o seguinte: *A natureza racional existe como fim em si mesma.* O homem concebe deste modo necessariamente sua própria existência; e, neste sentido, tal princípio é igualmente um princípio *subjetivo* da atividade humana. Mas todos os outros seres racionais concebem de igual maneira sua existência, em conseqüência do mesmo princípio racional que vale também para mim(*); por conseguinte, este princípio é, ao mesmo tempo, um princípio *objetivo,* do qual, como de um fundamento prático supremo, devem poder derivar-se todas as leis da vontade. O imperativo prático será, pois, o seguinte: *Procede de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como puro meio*. Vejamos se esta fórmula é realizável. Limitemo-nos aos exemplos acima mencionados:

(*) Esta proposição, apresento-a como postulado, As razões disso serão dadas na última secção.

Em primeiro lugar, segundo o conceito do dever necessário para consigo mesmo, aquele que cogita de se suicidar, perguntar-se-á se o seu ato pode coexistir simultaneamente com a idéia da humanidade *como fim em si mesma.* Se, para escapar a uma situação difícil, ele se destrói a si próprio, serve-se de uma pessoa, unicamente como de *meio* destinado a conservar ate ao fim da vida uma situação suportável. Mas o homem não é uma coisa, não e, por conseguinte, objeto para ser tratado *unicamente* como meio, senão que, pelo contrário, deve ser considerado sempre, em todos os seus atos, como fim em

si. Portanto, não posso dispor do homem em minha pessoa, de maneira absoluta, quer para o mutilar, quer para o danificar ou matar. (Deixo aqui de lado uma determinação mais exata deste princípio, como aliás conviria fazê-lo, para evitar qualquer equívoco, no caso em que, por exemplo, se tratasse de deixar que me amputassem os membros para me salvar, ou de arriscar a vida para a conservar; tal determinação compete à moral propriamente dita).

Em segundo lugar, no que concerne ao dever necessário *ou* dever *estrito para com outrem,* aquele que tem a *intenção* de fazer aos outros uma falsa promessa, vê imediatamente que pretende servir-se de um outro homem *simplesmente como de meio,* sem que este último contenha, ao mesmo tempo, o fim em si. Com efeito, o homem que eu, mediante aquela *(430)* promessa, pretendo fazer servir a meus propósitos, não pode, por forma alguma, aderir ao meu modo de proceder com ele e, deste modo, conter em si mesmo o fim desta ação. Mais claramente salta à vista a violação do princípio da humanidade em outros homens, quando os exemplos são tomados de atentados contra a liberdade ou propriedade alheia. Vê-se então claramente como aquele que usurpa os direitos dos outros homens tem a intenção de servir-se da pessoa de outrem, unicamente como de meio, sem considerar que os outros, como seres racionais, devem ser sempre considerados ao mesmo tempo como fins, ou seja, apenas como seres que devem poder conter também em si mesmos o fim desta mesma ação(*).

> (*) Não se pense que a fórmula comum *"quod tibi non vis fieri",* etc., possa servir de regra ou de princípio. Como ela deriva unicamente do princípio por nós assente, embora com algumas restrições, não pode ser lei universal porque não contém o princípio dos deveres para consigo mesmo, como nem o dos deveres de caridade para *com outrem (visto* que *muitos consentiriam de* bom grado em que os outros não fossem obrigados a lhes fazer bem, contanto que eles possam ser dispensados de fazer bem a outrem), nem enfim o princípio dos deveres estritos dos homem entre si, porque, segundo este princípio, o criminoso poderia argumentar contra o juiz que o pune.

Em terceiro lugar, no que se refere ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade em nossa pessoa, como fim em si; é mister, além disso, que *esteja em acordo com ela.* Ora, há na humanidade disposições para uma perfeição mais elevada, que fazem parte dos fins que a natureza tem em mira relativamente à humanidade em nossa pessoa. Descurar tais disposições poderia, em rigor, ser compatível com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *consecução* deste fim.

Em quarto lugar, no concernente ao dever meritório para com outrem, o fim natural, comum a todos os homens, é a sua própria felicidade. Ora, certamente que a humanidade *poderia subsistir, mesmo quando ninguém contribuísse em* coisa alguma para a felicidade alheia, abstendo-se entanto de prejudicar os outros deliberadamente; isso seria tão-somente um acordo negativo, não positivo, com a *humanidade como fim em si,* se cada qual não procurasse outrossim favorecer, na medida de suas posses, os fins dos outros. Pois, sendo o sujeito fim em si mesmo, é mister que os seus fins sejam também, tanto quanto possível, *meus* fins, se quero que a idéia de tal finalidade produza em mim *toda* eficácia.

Este princípio, segundo o qual a humanidade e toda natureza racional em geral são consideradas como *fins* (431) *em si* (condição suprema limitadora da liberdade de ação de todos os homens), não deriva da experiência; primeiramente, por causa de sua universalidade, porque se estende a todos os seres racionais em geral, relativamente aos

quais nenhuma experiência é bastante para determinar qualquer coisa; em segundo lugar, porque, neste princípio, a humanidade é representada, não como fim puramente humano (subjetivo), isto é, como objeto que, na realidade, por nós mesmos tomamos como sendo um fim, mas como um fim objetivo, o qual, quaisquer que sejam os fins que nos proponhamos, deve constituir, na qualidade de lei, a condição suprema restritiva de todos os fins subjetivos. Ora, tal princípio deriva necessariamente da razão pura, É que o princípio de toda legislação prática reside *objetivamente na regra* e na forma da universalidade que (segundo o primeiro princípio) a torna capaz de ser uma lei (que, em rigor, se poderia denominar lei da natureza), e *subjetivamente* reside *no fim.* Mas o sujeito de todos os fins (de acordo com o segundo princípio) é todo ser racional, como fim em si; donde resulta o terceiro princípio prático da vontade, como condição suprema de seu acordo com a razão prática universal, o mesmo é dizer, a idéia *da vontade de todo ser racional considerada como vontade promulgadora de uma legislação universal*.

Segundo este princípio, serão rejeitadas todas as máximas que não possam estar de acordo com a legislação universal própria da vontade. A vontade não é, pois, exclusivamente subordinada à lei; mas é-lhe subordinada de modo que deva ser considerada também como *promulgadora da lei,* e justamente por tal motivo deve ser subordinada à lei (da qual se pode considerar autora).

Os imperativos, segundo as fórmulas por nós acima apresentadas, tanto a que exige que as ações sejam conformes a leis universais como a uma *ordem da natureza,* quanto aquela segundo a qual os seres racionais têm a *prerrogativa* universal de *fins* em si, excluíam, sem dúvida, de sua autoridade soberana toda mescla de qualquer interesse a título de móbil, precisamente por serem representados como categóricos; mas não eram *aceitos* como categóricos, senão porque precisávamos de admiti-los como tais, se quiséssemos explicar o conceito do dever. Mas que haja proposições práticas que ordenam categoricamente, é uma verdade que não podia demonstrar-se desde o princípio, como nem é possível que tal demonstração possa ser feita agora nesta Secção. Entanto, uma coisa não podia deixar de se fazer: a saber, que a renúncia a todo interesse no ato de querer por dever, considerado como característica que distingue o imperativo categórico do imperativo hipotético, fosse indicada ao mesmo tempo no próprio imperativo, por meio de alguma determinação que lhe fosse inerente, (432) e é justamente o que acontece nesta terceira fórmula do princípio, isto é, na idéia da vontade de todo ser racional considerada como *vontade promulgadora de urna legislação universal*.

De fato, se concebemos uma tal vontade, *veremos que,* enquanto existe a possibilidade de uma vontade *sujeita a leis* estar ainda ligada a estas leis por um interesse, todavia é impossível que uma vontade, que seja suprema legisladora, dependa neste sentido de um interesse qualquer; pois uma vontade assim dependente precisaria de outra lei, que adstringisse o interesse de seu amor-próprio à condição de ser capaz de valer como lei universal. Pelo que, o *princípio,* segundo o qual toda vontade humana aparece como *vontade que, mediante suas máximas, institui uma legislação universal* (*), se ostentasse consigo a prova de sua exatidão, *conviria perfeitamente* ao imperativo categórico, uma vez que, precisamente por causa da idéia de uma legislação universal, ele *não se apóia cm nenhum interesse* e, por isso mesmo, de todos os imperativos possíveis, só ele pode ser *incondicionado;* ou melhor ainda, invertendo a proposição: se há um imperativo categórico (isto é, uma lei válida para a vontade de todo ser racional),

ele pode apenas ordenar que procedemos sempre segundo a máxima de sua vontade, isto é, de uma vontade tal que possa, ao mesmo tempo, considerar-se como objeto, enquanto legisladora universal. Só então o princípio prático é incondicionado, do mesmo modo que o imperativo a que a vontade obedece, visto não haver nenhum interesse, sobre o qual possa fundamentar-se.

> (*) Posso aqui ser dispensado de aduzir exemplos para esclarecimento deste princípio, visto como os anteriormente aduzidos para explicar o imperativo categórico e suas íórmulas podem aqui *ser* empregados para *o mesmo um.*

Se considerarmos os esforços envidados até ao presente para descobrir o princípio da moral, não devemos estranhar que todos necessariamente tenham falhado. Via-se que o homem estava ligado por seus deveres a leis, mas não se refletia que ele só está sujeito à *sua própria legislação,* e portanto a uma *legislação universal,* e que não está obrigado a agir senão conformemente à sua vontade própria, mas à sua vontade que, por destino da natureza, institui uma legislação universal. Pois, se o imaginássemos sujeito a uma lei (qualquer que (433) ela fosse), esta implicaria necessariamente cm si um interesse sob forma de atração ou de obrigação, e, nesse caso, não derivaria, enquanto lei, da *sua* vontade, e esta vontade seria coagida a agir, em certo modo, conformemente à lei, mas por *algum outro motivo.* Ora, graças a esta conseqüência absolutamente inevitável, todo esforço para encontrar um princípio supremo do dever era irremediavelmente perdido. Nunca se descobria o dever, mas sim a necessidade de agir por um certo interesse. Que este interesse fosse pessoal ou estranho, o imperativo apresentava então sempre necessariamente um caráter condicional, e não podia valer como prescrição moral. Chamarei, pois, a este princípio, princípio da AUTONOMIA da vontade, em oposição a qualquer outro princípio, que, por isso, qualifico de HETERONÍMIA.

O conceito, em virtude do qual todo ser racional deve considerar-se como fundador de uma legislação universal por meio de todas as máximas de sua vontade, de sorte que possa julgar-se a si mesmo e a suas ações sob este ponto de vista, conduz-nos a uma idéia muito fecunda que com ele se prende, a saber, à idéia de um *reino dos fins*. Pela palavra *reino* entendo a união sistemática de diversos seres racionais por meio de leis comuns. E como as leis determinam os fins quanto ao seu valor universal, se se abstrai das diferenças pessoais existentes entre os seres racionais e também do conteúdo de seus fins particulares, poder-se-á conceber um conjunto de todos os fins (tanto dos seres racionais como fins em si, como dos fins próprios que cada qual pode propor-se), um todo que forme uma união sistemática, ou seja, um reino dos fins, possível segundo os princípios precedentemente enunciados.

Os seres racionais estão todos sujeitos à *lei,* em virtude da qual cada um deles *nunca* deve tratar-se a si e aos outros *como puros meios,* mas sempre e *simultaneamente como fins em si.* Daqui brota uma união sistemática de seres racionais por meio de leis objetivas comuns, ou seja, um reino o qual atendendo a que tais leis têm precisamente por escopo a relação mútua de todos estes seres, como fins e como meios, pode ser denominado reino dos fins (o que, na verdade, é apenas um ideal).

Mas um ser racional pertence, na qualidade de *membro,* ao reino dos fins, pois que, muito embora ele aí promulgue leis universais, no entanto está sujeito a essas leis. Pertence-lhe, *na qualidade de chefe,* enquanto, como legislador, não está sujeito a nenhuma vontade alheia.

O ser racional deve sempre considerar-se como (434) legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer ele nesse reino exista como membro quer como chefe. Não pode todavia reivindicar a categoria de chefe unicamente pelas máximas de sua vontade; só o poderá fazer, se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie, e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade.

A moralidade consiste, pois, na relação de todas as ações com a legislação, a qual e só ela, possibilita um reino dos fins. Esta legislação deve porém encontrar-se em todo ser racional, e deve poder emanar de sua vontade, cujo princípio será o seguinte: agir somente segundo uma máxima tal que possa ser erigida em lei universal; tal, por conseguinte, *que a vontade possa, mercê de sua máxima, considerar-se como promulgadora, ao mesmo tempo, de uma legislação universal.* Mas, se as máximas não são já por sua natureza necessariamente conformes a este princípio objetivo dos seres racionais, considerados como autores de uma legislação universal, a necessidade de agir segundo aquele princípio chama-se coação prática, isto é, *dever.* No reino dos fins, o dever não compete ao chefe, mas sim a cada membro, e a todos em igual medida.
A necessidade prática de agir segundo este princípio, ou seja, o dever, não repousa, de fato, sobre sentimentos, impulsos e inclinações, mas unicamente sobre a relação mútua dos seres racionais, na qual relação a vontade de todo ser racional, deve sempre ser considerada ao mesmo tempo como *legisladora,* pois de outro modo não poderia ser concebida como *fim cm si.* A razão refere assim toda máxima da vontade, concebida como legisladora universal, a toda outra vontade, e também a toda ação que o homem ponha para consigo: procede assim, não tendo em vista qualquer outro motivo prático ou vantagem futura, mas levada pela idéia da *dignidade* de um ser racional que não obedece a nenhuma outra lei que não seja, ao mesmo tempo, instituída por ele próprio. No reino dos fins tudo tem um PREÇO ou uma DIGNIDADE. Uma coisa que tem um preço pode ser substituída por qualquer outra coisa *equivalente;* pelo contrário, o que está acima de todo preço e, por conseguinte, o que não admite equivalente, é o que tem uma dignidade.

Tudo o que se refere às inclinações e necessidades gerais do homem tem um *preço de mercadoria;* o que, embora não pressuponha uma necessidade, é conforme a um certo gosto, (435) isto é, à satisfação que nos advém de um simples jogo, mesmo destituído de finalidade, de nossas faculdades intelectuais, tem um *preço de sentimento;* mas o que constitui a só condição capaz de fazer que alguma coisa seja um fim em si, isso não tem apenas simples valor relativo, isto é, um preço, mas sim um valor intrínseco, uma dignidade.

Ora, a moralidade é a única condição capaz de fazer que um ser racional seja um fim em si, pois só mediante ela é possível ser um membro legislador no reino dos fins. Pelo que, a moralidade, bem como a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que possuem dignidade. Habilidade e diligencia no trabalho têm um preço de mercadoria; talento, imaginação e bom humor, têm um preço de sentimento; pelo contrário, fidelidade às promessas, benevolência baseada em princípios (não a benevolência instintiva), têm um valor intrínseco. A natureza e a arte não contêm nada que possa substituir estas qualidades, se por acaso vierem a faltar, porque o valor delas não provém dos efeitos delas resultantes, nem das vantagens ou utilidade que trazem, mas reside nas intenções, isto é, nas máximas da vontade, sempre dispostas a se traduzirem em atos, embora as conseqüências destes não sejam vantajosas. Estas ações

não precisam também de ser recomendadas por qualquer disposição ou inclinação subjetiva, que no-las faça encarar com favor e prazer imediatos; não precisam de nenhuma tendência e inclinação, que nos incite imediatamente a cumpri-las; elas mostram a vontade que as executa como objeto de respeito imediato; e só a razão é requerida para as *impor* à vontade, e não para as obter desta por meio de *lisonjas,* o que, aliás, em matéria de deveres, seria uma contradição. Esta estimação leva-nos a reconhecer o valor de tal maneira de pensar como uma dignidade, e coloca-a infinitamente acima de todo preço, com o qual não pode ser nem avaliada nem confrontada, sem que de algum modo se lese sua santidade.

Por conseguinte, que coisa autoriza a intenção moralmente boa ou a virtude a ter tão altas pretensões ? Não é senão a faculdade que ela confere ao ser racional de participar na *legislação universal* e que, por essa forma, o torna capaz de ser membro de um possível reino dos fins; mas a isto já ele estava destinado por sua própria natureza como fim em si, e, precisamente por isso, como legislador no reino dos fins, como livre em relação a todas as leis da natureza, não obedecendo senão às que ele próprio promulga, àquelas que conferem a suas máximas o caráter de legislação universal (à qual ele (436) ao mesmo tempo se submete). De fato, nenhuma coisa possui valor, a não ser o que lhe é assinado pela lei. Mas a própria legislação, que determina todos os valores, deve ter, justamente por isso, uma dignidade, isto é, um valor incondicionado, incomparável, para o qual só o termo *respeito* fornece a expressão conveniente da estima que todo ser racional lhe deve tributar. A *autonomia* é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional.

As três maneiras, por nós indicadas, de representar o princípio da moralidade *não são,* no fundo, *senão* outras tantas fórmulas de uma só e mesma lei, fórmulas cada uma da quais contém cm si, e por si mesma, as outras duas. Entretanto, existe entre elas uma diferença que, a falar verdade, é antes subjetivamente que objetivamente prática, isto é, tal que serve para aproximar (segundo uma certa analogia) a idéia da razão e a intuição e, por meio desta, o sentimento. Todas as máximas possuem:

1. uma *forma,* que consiste na universalidade; no qual caso, a fórmula do imperativo moral é a seguinte: as máximas devem ser escolhidas, como se devessem valer como leis universais da natureza;
2. uma *matéria,* ou seja, um fim; e eis então o enunciado da fórmula: o ser racional, sendo por sua natureza um, fim, e portanto um fim em si mesmo, deve constituir para toda máxima uma condição, que sirva de limitar todo fim puramente relativo e arbitrário;
3. uma *determinação completa* de todas as máximas por meio desta nova fórmula, a saber: que todas as máximas, oriundas de nossa própria legislação, devem concorrer para um reino possível dos fins como para um reino da natureza (*). O progresso aqui realiza-se de algum modo por meio das categorias, indo da *unidade* da forma da vontade (da universalidade da mesma) à *pluralidade* da matéria (dos objetos, isto é, dos fins), e daqui à *totalidade* ou integralidade dos sistemas dos mesmos fins. Mas, tratando-se de emitir um *juízo* moral, é preferível proceder sempre segundo o método m.ais rigoroso. e tomar por princípio a fórmula universal do imperativo (437) categórico: *Procede segundo a máxima que possa ao mesmo tempo erigir-se em lei universal.* Contudo, se ao mesmo tempo se pretende facultar à lei moral o *acesso* à alma, importa fazer passar a mesma ação pelos três conceitos indicados e aproximá-la, tanto quanto possível, da intuição.

(*) A teleologia considera a natureza como um reino dos fins; a moral considera um reino possível dos fins como um reino da natureza. Ali, o reino dos fins ó uma idéia teórica, destinada a explicar aquilo que 6 dado. Aqui, é uma idéia prática, que serve para cumprir o que não foi dado, mas que. pode tornar-se real pelo nosso modo de agir, *s* isso de acordo com essa mesma idéia.

Podemos agora terminar por onde começamos, a saber, pelo conceito de uma vontade incondicionalmente boa. É *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto aquela vontade, cuja máxima, quando convertida em lei universal, não pode contra dizer-se a si mesma. Portanto, sua lei suprema é o princípio seguinte: procede sempre segundo uma máxima tal, que possas querer ao mesmo tempo que ela seja arvorada em lei universal. Esta é a única condição, que faz que uma vontade nunca possa estar em contradição consigo mesma; e um tal imperativo é categórico. Uma vez que o caráter que a vontade possui de poder valer como lei universal para ações possíveis apresenta analogia com a conexão universal da existência das coisas segundo leis universais, que é o elemento formal da natureza em geral, o imperativo categórico pode ainda ser expresso da maneira seguinte: *Procede segundo máximas tais que possam ao mesmo tempo tomar-se a si mesmas por objeto como leis universais da natureza.* Portanto, fica assim estabelecida a fórmula de uma vontade absolutamente boa.

A natureza racional distingue-se de todas as outras, pelo fato de se propor a si mesma um fim. Este fim seria a matéria de toda boa vontade. Mas, assim como na idéia de uma vontade absolutamente boa, sem condições restritivas (qual pode ser a aquisição deste ou daquele fim), é mister abstrair de todo fim a *obter* (o qual não poderia tornar boa uma. vontade senão relativamente), como é mister que o fim seja concebido aqui, não como fim a *realizar, senão* como fim *existente por si,* portanto que seja concebido de maneira puramente negativa, isto *é,* como fim contra o qual nunca se deve agir, que nunca deve ser considerado como simples meio, mas sempre e ao mesmo tempo como fim em todo ato de querer. Ora, tal fim não pode ser senão o próprio sujeito de todos os fins possíveis, porque este é, ao mesmo tempo, o sujeito de toda vontade absolutamente boa possível; vontade esta que não pode, sem contradição, ser proposta a algum outro objeto. O princípio: procede para com todo ser racional (para contigo e para com os outros) de modo que ele tenha, na tua (438) máxima, o valor de fim em si, é, em suma, idêntico ao princípio: procede segundo uma máxima tal que contenha ao mesmo tempo em si a capacidade de valer universalmente para todo ser racional. Com efeito, dizer que no uso dos meios, empregados em vista de um fim, devo impor à minha máxima a condição limitativa de valer universalmente como lei para todo sujeito, equivale a dizer isto: que como fundamento básico de todas as máximas das ações se deve assentar que o sujeito dos fins, ou seja, o próprio ser racional nunca deve ser tratado como simples meio, mas sim como condição limitativa suprema no uso de todos os meios, o mesmo é dizer que deve sempre ser tratado como fim.

Ora, daqui segue-se indiscutivelmente que todo ser racional, como fim em si, deve poder, relativamente a todas as leis, a que ele possa estar sujeito, considerar-se ao mesmo tempo como legislador universal, pois é precisamente esta capacidade de suas máximas para constituir uma legislação universal que o distingue como fim em si; segue-se, além disso, que a sua dignidade (prerrogativa), superior a todos os puros seres da natureza, implica que ele deve considerar suas máximas sempre do seu próprio ponto de vista, que é, ao mesmo tempo, o ponto de vista de todo ser racional

considerado como legislador (por isso também tais seres são chamados pessoas). Deste modo se torna possível um mundo de seres racionais *(mundus intelligibilis)* considerado como um reino dos fins, e isto mercê da legislação própria de todas as pessoas como membros. Pelo que, todo ser racional deve agir como se ele fosse sempre, por suas máximas, um membro legislador no reino universal dos fins. O princípio formal destas máximas é: Procede como se tua máxima devesse servir ao mesmo tempo de lei universal (para todos os seres racionais). Um reino dos fins não é possível senão por analogia como um reino da natureza; mas o primeiro não se constitui senão segundo máximas, isto é, segundo regras que a nós mesmos nos impomos, ao passo que o segundo se constitui apenas segundo leis de causas eficientes sujeitas a coação exterior. Não obstante isto, dá-se igualmente o nome de reino da natureza ao conjunto da natureza, considerado embora como máquina, na medida em que se relaciona com seres racionais considerados como seus fins. Ora, tal reino dos fins seria efetivamente realizado por meio de máximas, a norma das quais o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, *como a condição de elas serem, universalmente seguidas.* Mas, conquanto o ser racional não possa esperar que todos os outros sigam fielmente esta máxima, embora ele a observe pontualmente, nem que o reino da natureza e sua constituição teleológica concorram com ele, como com um membro digno de fazer parte da mesma, para realizar um (439) reino dos fins por si mesmo possível, ou, por outras palavras, favoreçam sua aspiração à felicidade, todavia esta lei: Procede segundo as máximas de um membro que institui uma legislação universal para um reino dos fins puramente possível, *mantém toda sua eficácia, porque ordena de maneira categórica*. E nisto justamente consiste o paradoxo de que só a dignidade dá humanidade como natureza racional, independentemente de qualquer fim ou vantagem a alcançar, e portanto só o respeito por uma simples idéia, deva servir de prescrição inflexível para a vontade, e que esta independência da máxima, relativamente a todo móbil, constitua precisamente sua sublimidade, e torne todo sujeito racional digno de ser membro legislador no reino dos fins; porque, de outro modo, ele deveria ser representado tão-somente como sujeito à lei natural de suas necessidades. Embora também o reino da natureza, do mesmo modo que o reino dos fins fossem concebidos como reunidos sob um chefe supremo, de sorte que o segundo destes reinos não ficasse sendo apenas uma pura idéia, mas adquirisse verdadeira realidade, essa idéia lucraria decerto uma vantagem resultante do acréscimo de um forte impulso, nunca porém um acréscimo de seu valor intrínseco; pois, não obstante isso, seria necessário representar sempre esse legislador, único e limitado, como árbitro do valor de seres racionais que julga em conformidade com a conduta desinteressada que lhes é prescrita somente por esta idéia. A essência das coisas não se modifica em conseqüência de suas relações externas, e aquilo que, abstraindo de tais relações, basta para constituir por si o valor absoluto do homem, é, além disso, a medida, segundo a qual ele deve ser julgado por qualquer outro, até mesmo pelo Ser supremo. A *moralidade* é, pois, a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação universal que as máximas da vontade devem tornar possível- A ação, capaz de subsistir com a autonomia da vontade, é *permitida;* a que não concorda com ela, é *proibida.* A vontade, cujas máximas concordam necessariamente com as leis da autonomia, é uma vontade *santa,* isto é, absolutamente boa. A dependência de uma vontade, não absolutamente boa, a respeito dos princípios da autonomia (a coação moral) é a *obrigação. A* obrigação não pode, pois, referir-se por forma alguma a iam ente santo. A necessidade objetiva de um ato, em virtude da obrigação, é o *dever.*

Por tudo quanto sumariamente fica exposto, pode facilmente explicar-se por que motivo

acontece que, embora sob o conceito do dever imaginemos uma submissão à lei, (440) todavia nos representamos, ao mesmo tempo, uma certa sublimidade e uma *dignidade,* como inerentes à pessoa cumpridora de todos os seus deveres. Com efeito, ela não é sublime enquanto *sujeita* à lei moral, mas sim enquanto, relativamente a esta lei, ela é ao mesmo tempo *legisladora,* e só por isso lhe *é* subordinada. Também mostramos acima como nem o temor, nem a inclinação, mas somente o respeito da lei é o único móbil capaz de conferir valor moral à ação. Nossa própria vontade, supondo que não age senão sob a condição de uma legislação universal tornada possível por suas máximas, esta vontade ideal, que pode ser a nossa, é o objeto próprio do respeito; e a dignidade da humanidade consiste precisamente na aptidão que ela possui para estatuir leis universais, embora com a condição de simultaneamente estar sujeita a esta legislação.

A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade

A autonomia da vontade é a propriedade que a vontade possui de ser lei para si mesma (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é pois: escolher sempre de modo tal que as máximas de nossa escolha estejam compreendidas, ao mesmo tempo, como leis universais, no ato de querer. Que esta regra prática seja um imperativo, isto é, que a vontade de todo ser racional lhe esteja necessariamente ligada como a uma condição, é coisa que não pode ser demonstrada pela pura análise dos conceitos implicados na vontade, porque isso é uma proposição sintética; seria mister ultrapassar o conhecimento dos objetos e entrar numa crítica do sujeito, isto é, da razão pura prática; de fato, esta proposição sintética que prescreve apodicticamente, deve poder ser conhecida inteiramente *a priori;* contudo, tal tema *mio* pertence a esta Secção do livro. Mas que o princípio em questão da autonomia seja o único princípio da moralidade, explica-se muito bem por meio de simples análise do conceito de moralidade. Pois, dessa maneira, verifica-.se que o princípio da moralidade deve ser um imperativo categórico, e que este não prescreve nem mais nem menos do que a própria autonomia.

(441) ***A heteronímia da vontade como origem de todos os princípios ilegítimos da moralidade***

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, *noutro lugar* que não na aptidão de suas máximas para instituir uma legislação universal que dela proceda; quando, por conseguinte, ultrapassando-se, busca esta lei na propriedade de algum de seus objetos, o resultado disso é sempre uma *heteronímia.* Neste caso, a vontade não dá a si mesma a lei; é o objeto que lha dá, mercê de sua relação com a vontade. Esta relação, quer se apóie sobre a inclinação quer sobre as representações da razão), não logra possibilitar senão imperativos hipotéticos: devo fazer esta coisa, *porque quero alguma outra coisa.* Pelo contrário, o imperativo moral, por conseguinte categórico, diz: devo proceder deste ou daquele modo, embora não queira nenhuma outra coisa. Por exemplo, segundo o primeiro imperativo, diremos: não devo mentir, se quero continuar sendo tido como pessoa honrada; de acordo com o segundo imperativo, diremos: não devo mentir, embora da mentira não me advenha a menor ignomínia. O imperativo categórico deve pois abstrair de todo objeto, de maneira que este não exerça nenhum *influxo* sobre a vontade. Em suma, importa que a razão prática (a vontade) não se limite a administrar um interesse estranho, mas que manifeste unicamente sua própria autoridade imperativa, como legislação suprema. Assim, por exemplo, devo procurar concorrer para a felicidade de outrem, não como se eu estivesse de algum modo interessado em realizá-la

(quer por inclinação imediata, quer indiretamente por causa de alguma satisfação suscitada pela razão), mas tão-somente porque a máxima, que exclui esta felicidade, não pode estar compreendida num só e mesmo querer como lei universal.

Classificação de todos os princípios da moralidade, que podem resultar do conceito fundamental da heteronímia, tal como o definimos

A razão humana, aqui como em tudo o mais, enquanto lhe faltou a Crítica, tentou todas as falsas vias possíveis, antes de conseguir encontrar a única verdadeira.
Todos os princípios, que se podem admitir, deste ponto de vista, são ou *empíricos* ou *racionais*. Os (442) *primeiros,* derivados do princípio da *felicidade,* fundamentam-se no sentido físico ou moral; os *segundos,* derivados do princípio da *perfeição,* baseiam-se ou no conceito racional da perfeição, considerada como efeito possível, ou no conceito, de uma perfeição existente por si (a vontade de Deus), considerada como causa determinante de nossa vontade.

Os *princípios empíricos* são sempre impróprios para servir de fundamento a leis morais. Porque a universalidade, com a qual estas devem valer para todos os seres racionais sem distinção, a necessidade prática incondicionada que lhes é imposta, desaparecem, se o princípio das mesmas derivar da *constituição peculiar da natureza humana,* ou das circunstâncias contingentes em que ela se encontra. Contudo, o princípio da *felicidade pessoal é* o mais reprovável, não só por ser falso e porque a experiência contradiz a suposição de que o bem-estar se regula sempre pelo bom comportamento; não só também porque ele em nada contribui para a fundamentação da moralidade, visto serem coisas inteiramente diferentes tornar um homem feliz e torná-lo bom, torná-lo prudente e atento a seus interesses e torná-lo virtuoso; mas porque ele assenta como base da moralidade impulsos que antes a minam e lhe destroem toda grandeza; com efeito incluem na mesma classe os impulsos que estimulam a virtude e os que impelem ao vício; ensinam apenas a calcular melhor, mas suprimem absolutamente a diferença específica existente entre uns e outros. Pelo contrário, o sentimento moral, este suposto senso especial (*) (embora seja prova de superficialidade de ânimo o recorrer a ele, visto como só os que são incapazes de *pensar* imaginam poder ajudar-se do *sentimento,* mesmo no que se refere unicamente a leis universais, e apesar de os sentimentos, que por natureza se distinguem uns dos outros por uma infinidade de graus, não conseguirem apresentar uma medida imparcial do bem e do mal, sem contar que quem julga movido pelo sentimento não pode julgar validamente para os outros), o sentimento moral, .digo, avizinha-se mais da moralidade e da dignidade que lhe é própria, porque rende à virtude a honra de lhe atribuir *imediatamente* a satisfação (443) que ela dá e o respeito que ela inspira, e porque lhe não declara, por assim dizer, frente a frente que não é a sua beleza, mas somente o interesse, a única coisa que a ela nos prende.
Entre os princípios *racionais* da moralidade, o conceito ontológico da *perfeição* (embora oco, indeterminado e, conseguintemente, inservível para o fim de descobrir, no campo ilimitado da realidade possível, o máximo de perfeição que nos convém, e se bem que, tratando-se de distinguir especificamente de qualquer outra a realidade de que ora nos ocupamos, ele seja irresistivelmente atraído a rodar num círculo vicioso mal podendo esquivar-se a supor tàcitamente a moralidade que lhe cabe explicar), este conceito ontológico, vale todavia muito mais que o conceito teológico, o qual deriva a moralidade a partir de uma vontade divina absolutamente perfeita, não só porque não temos, apesar de tudo, a intuição da perfeição de Deus, e porque não podemos derivá-la senão de nossos conceitos, o principal dos quais é o da moralidade, mas também

porque, se não procedermos deste modo (para não nos expormos ao grosseiro círculo vicioso que, de fato, se produziria em nossa explicação), o único conceito que nos restaria da divina vontade, derivado dos atributos do amor da glória e da dominação, e ligado às temerosas representações do poder e da ira, assentaria necessariamente os fundamentos de um sistema de moral, que seria precisamente o contrário da moralidade. Mas, se tivesse que optar entre o conceito do senso moral e o da perfeição em geral (conceitos que, ao menos, não causam dano à moralidade, embora sejam completamente impotentes para a apoiarem como princípios fundamentais), decidir-me-ia em favor do último conceito, porque este, ao menos, tira à sensibilidade, a fim de o remeter para o tribunal da razão pura, o trabalho de dirimir a questão e, embora não decida coisa alguma, todavia conserva, sem a falsear, a idéia indeterminada (de uma vontade boa em si), até que seja possível determiná-la de maneira mais precisa.

Penso que posso dispensar-me de apresentar uma extensa refutação de todos estes sistemas. Essa refutação é tão fácil, é também, segundo todas as probabilidades, tão claramente apreendida por aqueles mesmos, cuja profissão exige que se declarem em favor de alguma destas teorias (porque os ouvintes não suportam de bom grado a interrupção de um juízo) que seria tempo perdido insistir nisto. Mas o que mais nos interessa aqui, é saber que estes princípios não estabelecem nenhum outro fundamento primeiro à moralidade, a não ser a heteronímia da vontade, e é justamente por isso que eles devem necessariamente falhar o seu escopo.

> (*) Incluo o princípio do sentimento moral no princípio da felicidade, porque todo interesse empírico ocasionado pelo prazer que uma coisa provoca, quer isto aconteça imediatamente e sem qualquer consideração de vantagem, quer aconteça devido a intuitos interesseiros, promete contribuir para o bem-estar. Devemos outrossim incluir, com Hutcheson, o princípio da simpatia pela felicidade alheia neste mesmo princípio do senso moral admitido por ele.

(444) Todas as vezes que se pensa cm tomar como fundamento um objeto da vontade, com o fim de prescrever a esta a regra que deve determiná-la, a regra não é senão heteronímia; o imperativo é condicionado, nos termos seguintes: *se* ou *porque* se quer este objeto, deve-se proceder deste ou daquele modo; por conseguinte, este imperativo nunca pode comandar moralmente, isto é, categoricamente. O objeto pode determinar a vontade ou por meio da inclinação, como no princípio da nossa própria felicidade pessoal, ou por meio da razão aplicada aos objetos possíveis de nossa vontade em geral, como no princípio da perfeição; em todo caso, porém, a vontade nunca se determina *imediatamente* a si própria por meio da representação da ação, mas só pelo impulso que o efeito previsto da ação exerce sobre a vontade: *devo fazer esta coisa, porque quero esta outra;* e aqui é ainda mister pôr como fundamento, no sujeito que eu sou, outra lei, segundo a qual quero necessariamente esta outra coisa, a qual lei, por seu turno, precisa de um imperativo que imponha a esta máxima um sentido definido. Com efeito, como o atrativo, que a representação de um objeto realizável por nossas forças deve exercer sobre a vontade do sujeito, de acordo com suas faculdades naturais, faz parte da natureza do sujeito, quer da sensibilidade (da inclinação e do gosto), quer do intelecto e da razão, os quais, segundo a peculiar constituição de sua natureza, se aplicam a um objeto com prazer, daí vem que seria propriamente a natureza quem daria a lei, que, como tal, não só deve ser conhecida e demonstrada unicamente pela experiência, e portanto contingente em si e inadequada para estatuir urna regra prática apodíctica, tal como deve ser a regra moral, mas que *nunca é senão heteronímia* da vontade. A vontade, neste caso, nunca dá a *si* mesma a lei; mas um impulso estranho lha fornece, graças a uma' especial constituição do sujeito que o dispõe a recebê-la.

A vontade absolutamente boa, cujo princípio deve ser um imperativo categórico, será, pois. indeterminada a respeito de todos os objetos, e não contém senão a *forma do dever* em geral, e isto como autonomia; quer dizer que a aptidão da máxima de toda boa vontade para se arvorar em lei universal é a única lei que a vontade de todo ser racional se impõe a si própria, sem lhe acrescentar qualquer princípio oriundo da inclinação ou do interesse.

Como seja possível uma tal proposição prática sintética a priori, e a razão de sua necessidade é problema cuja solução não mais se encontra dentro dos limites da Metafísica dos costumes. Por isso, não afirmamos aqui a verdade (445) desta proposição; menos ainda alimentamos a pretensão de possuir uma prova dela. Mostramos tão-somente, por meio do desenvolvimento do conceito de moralidade universalmente aceito, que uma autonomia da vontade lhe está inevitavelmente ligada, ou antes que é o fundamento dele. Portanto, quem considera a moralidade como algo de real, e não como idéia quimérica destituída de verdade, deve admitir igualmente o princípio que nós lhe atribuímos. Esta Segunda Secção foi, pois, como a Primeira, puramente analítica. Para demonstrar agora que a moralidade não é pura quimera, asserto que se impõe de maneira inevitável, admitindo que o imperativo categórico é verdadeiro, bem como o é a autonomia da vontade, e se ambos são absolutamente necessários como princípios *a priori,* isso exige *a possibilidade de um uso sintético da razão pura prática;* o que todavia não podemos agora tentar, sem que primeiro instituamos uma Crítica desta mesma faculdade da razão. Na última Secção, exporemos os traços principais da mesma, os bastantes para o nosso escopo.

(446)

Passagem da Metafísica dos costumes à crítica da razão pura prática

O conceito da liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade. A VONTADE é uma espécie de causalidade dos seres viventes, enquanto dotados de razão, e a *liberdade* seria a propriedade que esta causalidade possuiria de poder agir independentemente de causas estranhas *que a determinam;* assim como a *necessidade natural é* a propriedade que tem a causalidade de todos os seres desprovidos de razão, de serem determinados a agir sob a influência de causas estranhas.

Esta definição de liberdade é *negativa,* e, por conseguinte, não permite que lhe compreendamos a essência; dela porém deriva um conceito *positivo* da liberdade, muito mais rico e fecundo. Dado que o conceito de causalidade implica em si o de *leis,* segundo as quais alguma coisa que chamamos efeito deve ser produzida por alguma outra coisa que é a causa, a liberdade, embora não seja propriedade da vontade que se conforme com leis naturais, nem por isso está fora de toda lei; pelo contrário, ela deve ser uma causalidade que age segundo leis imutáveis, mas leis de peculiar espécie, pois, de outro modo, uma vontade livre seria um absurdo. A necessidade natural é uma heteronímia das causas eficientes; porque todo efeito só é possível de acordo com esta lei: que a causa eficiente seja determinada a agir por alguma coisa (447) estranha. Em que pode pois consistir a liberdade da vontade senão numa autonomia, ou seja, na propriedade que o querer tem de ser para si mesmo sua lei ? Mas a proposição: a vontade é em todas as suas ações lei para si mesma, significa apenas o princípio de não agir senão de acordo com uma máxima tal, que possa também tomar-se como objeto a título de lei universal. Ora, esta é precisamente a fórmula do imperativo categórico, bem

como do princípio da moralidade; por conseguinte, uma vontade livre e uma vontade sujeita a leis morais são uma e a mesma coisa.

Suposta, pois, a liberdade da vontade, basta analisar-lhe o conceito, para daí deduzir a moralidade e seu princípio. Entanto, este princípio é sempre uma proposição sintética: uma vontade absolutamente boa é aquela, cuja máxima pode sempre em si conter a lei universal, que outra não é senão essa mesma máxima, e é sintética, porque pela análise do conceito de vontade absolutamente boa não se pode descobrir aquela propriedade da máxima. Tais proposições sintéticas só são possíveis mediante a condição de as duas noções estarem ligadas uma à outra por uma terceira na qual ambas se encontrem. O conceito *positivo* da liberdade subministra este terceiro termo, que não pode ser, como para as causas físicas, a natureza do mundo sensível (cujo conceito compreende o conceito de alguma coisa, considerado como causa, e o conceito de *alguma outra coisa,* ao qual se refere a causa, e que é considerado como efeito). Mas que coisa seja este terceiro termo, para o qual a liberdade nos remete, e do qual temos uma idéia *a priori,* não se pode ainda indicar aqui, como nem mostrar de que maneira o conceito da liberdade se deduz da razão pura prática, nem como é possível o imperativo categórico. Tudo isto demanda ainda alguma preparação.

A liberdade deve ser suposta como propriedade da vontade de todos os seres racionais
Não basta atribuir, por qualquer motivo, a liberdade à nossa vontade, se não temos motivo suficiente para atribuí-la igualmente a todos os seres racionais. Uma vez que a moralidade não nos serve de lei senão enquanto somos *seres racionais,* daí se segue que ela deve valer igualmente para todos os seres racionais; e, visto ela derivar exclusivamente da propriedade da liberdade, é preciso também demonstrar a liberdade como propriedade da vontade de todos os seres racionais; e (448) não basta aduzir como provas certas pretensas experiências da natureza humana (o que, aliás, é absolutamente impossível; pois que de possível só existe uma demonstração exclusivamente *a priori);* mas é preciso demonstrá-la como pertencente em geral à atividade de seres racionais e dotados de vontade. Portanto, digo: todo o ser que não pode agir de outra maneira senão *sob a idéia da liberdade,* é, por isso mesmo, do ponto de vista prático, realmente livre; quer dizer que todas as leis inseparàvelmente associadas à liberdade, valem para ele exatamente como se a sua vontade fosse também reconhecida livre em si mesma e por motivos válidos do ponto de vista da filosofia teorética (*). E afirmo que a todo ser racional dotado de vontade devemos atribuir necessariamente também a idéia da liberdade, mercê da qual somente ele pode agir. Com efeito, num tal ser concebemos uma razão que é prática, ou seja, dotada de causalidade em relação a seus objetos. Ora, é impossível conceber uma razão, que, plenamente consciente de ser autora de seus juízos, recebe uma direção vinda de fora, porque, em tal caso, o sujeito atribuiria, não à razão, mas a um incitamento, a determinação de sua faculdade judicativa. A razão deve considerar-se como autora de seus princípios, independentemente de qualquer, influxo estranho; conseqüentemente, deve enquanto razão prática ou vontade de um ser racional, considerar-se como livre; por outras palavras, a vontade de um ser racional apenas pode ser uma vontade sua própria mediante a idéia da liberdade, e, além disso, uma tal vontade, deve ser, do ponto de vista prático, atribuída a todos os seres racionais.

(*) Este método de não admitir a liberdade senão sob a forma de *idéia,* posta pelos seres racionais como fundamento de suas ações, basta para o fim que tenho em vista; e eu adoto-o para não ter de demonstrar também a liberdade, do ponto de vista teorético. Ainda que a demonstração teorética da liberdade ficasse incompleta, devem valer para um ser, que só pode agir sob a idéia de sua própria liberdade, as mesmas leis que valeriam para um ser que fosse

verdadeiramente livre. Podemos pois libertar-nos aqui do peso que onera a teoria.

Do interesse próprio das idéias da moralidade

Em fim de contas, reduzimos o conceito determinado da moralidade à idéia da liberdade; contudo, não foi possível (449) demonstrar esta como sendo algo de real em nós e na natureza humana. Limitamo-nos a verificar que devemos supô-la, se queremos conceber um ser como racional e dotado da consciência de sua causalidade relativamente às suas ações, ou seja, como dotado de vontade; e assim encontramos que, precisamente pelo mesmo motivo, devemos atribuir a todo ser dotado de razão e de vontade esta faculdade de determinar-se a agir sob a idéia de sua liberdade.
Além disso, vimos que da suposição desta idéia deriva igualmente a consciência de uma lei, segundo a qual os princípios subjetivos da ação, isto é, as máximas devem ser sempre tais que possam valer também objetivamente, ou seja, universalmente, como princípios, e, por conseguinte, servir para uma legislação que, embora emanada de nós, seja legislação universal. Mas por que devo eu submeter-me a este princípio, e isto na minha qualidade de ser racional em geral ? E por que devem igualmente submeter-se a ele os demais seres dotados de razão ? Quero admitir que nenhum interesse me *impele,* pois nesse caso não haveria nenhum imperativo categórico; no entanto, é preciso que eu *aceite* necessariamente um interesse e que veja como isto é possível; porque este *dever* é propriamente um *querer* em todo ser racional, com a condição ide que nele a razão seja prática sem impedimento; mas para os seres que, como nós, são dotados de sensibilidade, isto é, de impulsos de outra espécie, e nos quais não sucede sempre o que a razão sozinha faria por si, esta necessidade da ação exprime-se só pelo termo "dever", e a necessidade subjetiva distingue-se da necessidade objetiva.

Parece, portanto, que nos contentamos com supor propriamente a lei moral, isto é, o próprio princípio da autonomia da vontade, na idéia da liberdade, sem podermos demonstrar a realidade e a necessidade objetiva deste princípio em si mesmo; todavia, mesmo assim teríamos ganho algo de muito importante, por havermos determinado, ao menos, o verdadeiro princípio, com maior exatidão do que se fez até ao presente; mas, em relação à sua validade e à necessidade prática de nos submetermos a ele, não teríamos avançado muito. Porque, se nos perguntassem como é que a validade universal de nossa máxima, como lei, deve ser a condição restritiva de nossas ações, e sobre que base fundamentamos o valor por nós atribuído a este modo de agir, valor tão considerável que não pode ser superado por nenhum outro interesse; como, além disso, acontece que, só por tal forma, o homem crê possuir o sentimento de seu valor pessoal, em comparação do (450) qual a importância, de um estado agradável ou desagradável deve ser tida por nula: a estas perguntas não poderemos dar resposta satisfatória.
Sem dúvida afigura-se-nos bom poder interessar-nos por uma qualidade pessoal, da qual não depende, de fato, o interesse de nossa situação, mas que nos torna capazes de participar numa condição feliz, no caso em que esta fosse dispensada pela razão; por outras palavras, o simples fato de sermos dignos de felicidade, embora não nos mova o desejo de nela participar, pode interessar em si mesmo; mas este juízo é, na realidade, apenas o efeito da importância já pressuposta nas leis morais (enquanto por meio da idéia da liberdade nos despojamos de todo interesse empírico). Mas que nos devamos despojar de tal interesse empírico, isto é, que nos devamos considerar como livres na ação, e todavia reputar-nos subordinados a certas leis, no intuito de encontrar só em nossa pessoa um valor capaz de nos compensar da perda de tudo quanto confere valor à nossa condição, como isto seja possível, e, por conseguinte *donde provém que a lei moral obrigue,* é o que não podemos ainda compreender.

Devemos confessar com franqueza haver aqui uma espécie de círculo vicioso, do qual, segundo penso, não há meio de sair. Supomo-nos livres na ordem das causas eficientes, a fim de nos imaginarmos, na ordem dos fins, sujeitos a leis morais, e, em seguida, consideramo-nos sujeitos a estas leis, por nos havermos atribuído a liberdade da vontade; de fato, a liberdade e a legislação própria da vontade exprimem ambas autonomia; são, pois, conceitos recíprocos, e, justamente por tal motivo, não se pode usar um para explicar o outro e dar razão dele; ao sumo, tudo quanto se pode fazer é, do ponto de vista lógico, reduzir a um conceito único as representações, na aparência diversas, de um só e mesmo objeto (como se reduzem diversas frações de valor idêntico à expressão mais simples.

Resta-nos todavia uma saída, ou seja, procurar saber se, quando nos imaginamos, mercê da liberdade, como causas eficientes *a priori,* não nos situamos num ponto de vista diferente de quando *nos* representamos a nós mesmos, segundo nossas ações, como efeitos que estão patentes a nossos olhos.

Há que fazer uma observação, sem que para isso sejam necessárias sutis reflexões, por ela estar ao alcance da inteligência mais comum, embora esta a faça a seu modo, isto ê, por um obscuro discernimento da. faculdade judicativa, que (451) ela denomina sentimento: é que todas as representações que em nós se produzem, independentemente de nossa vontade (como as representações dos sentidos), não nos fazem conhecer os objetos senão segundo o influxo que eles em nós exercem, de sorte que ficamos ignorando o que eles possam ser em si mesmos; conseqüentemente acontece que, por meio de tais representações, nós, a despeito dos maiores esforços de atenção e de toda a clareza que o intelecto pode acrescentar, não podemos obter senão o conhecimento dos *fenômenos,* e nunca o das *coisas em si.* Uma vez feita esta distinção (e basta para isso a diferença já apontada entre as representações que nos vêm de fora, nas quais permanecemos passivos, e as que produzimos exclusivamente por nós próprios, e nas quais manifestamos nossa atividade), resulta naturalmente que devemos supor e admitir, por detrás dos fenômenos, alguma outra coisa que não é fenômeno, quero dizer precisamente as coisas em si; embora de boa mente concedamos que, por nunca podermos conhecê-las de outro modo senão pela maneira como elas nos afetam, nunca podemos avizinhar-nos delas o bastante para sabermos o que elas são em si mesmas ([182]). Daqui resulta necessariamente uma distinção, um tanto grosseira, é certo, entre o *mundo sensível* e o *mundo inteligível,* o primeiro dos quais pode também ser muito variado, segundo a diferença de sensibilidade nos diversos espectadores, ao passo que o segundo, que serve de fundamento ao primeiro, permanece sempre o mesmo. O próprio homem, segundo o conhecimento que tem de si pelo senso íntimo, não pode gloriar-se do conhecer-se como é em si mesmo. Com efeito, como ele de nenhuma maneira se produz a si mesmo, nem recebe o conceito que tem de si *a priori,* mas empiricamente, é natural que não possa igualmente adquirir conhecimento de si mesmo senão pelo senso íntimo, isto é, somente mediante a aparência fenomenal de sua natureza e pelo modo como sua consciência é afetada. Ao. mesmo tempo, porém, deve admitir necessariamente, acima desta modalidade de seu próprio sujeito composto unicamente de fenômenos, alguma outra coisa que lhe sirva de fundamento, a saber o seu próprio Eu, seja qual for a maneira como este possa ser constituído em si mesmo; por conseguinte, no concernente à simples percepção e à capacidade de receber as sensações, deve ele considerar-se como fazendo parte do *mundo sensível,* ao passo que naquilo que pode ser atividade pura (isso é, naquilo que chega à consciência, não por

influxo exercido sobre os sentidos, senão imediatamente), deve considerar-se como fazendo parte do *mundo inteligível,* do qual todavia ele nada mais conhece.

O homem que reflete deve chegar à mesma conclusão (452), relativamente todas as coisas que se lhe possam apresentar: é presumível até que a inteligência mais vulgar seja capaz de formular semelhante conclusão, pois é notório ser ela muito inclinada a supor, por detrás dos objetos dos sentidos, alguma realidade invisível que age por si mesma. Mas, por outro lado, ela corrompe esta tendência, pelo fato de o intelecto se representar este invisível debaixo de uma forma sensível, isto é, querendo fazer dele um objeto de intuição, e conseguintemente não tira daí nenhuma vantagem.

Mas o homem encontra realmente em si uma faculdade, por meio da qual se distingue de todas as outras coisas sensíveis, até mesmo de si próprio, enquanto pode ser afetado por objetos, e esta faculdade é a *razão*. Esta, como espontaneidade pura, é ainda superior ao *entendimento;* porque, embora este seja também espontaneidade e não contenha só, como a sensibilidade, representações que brotam apenas sob a influência das coisas (conseguintemente, quando se é passivo), todavia ele não pode tirar de sua atividade nenhuns outros conceitos, a não ser os que servem unicamente para *submeter o regras as representações sensíveis* e, desse modo,,as reunir numa consciência; e sem este uso da sensibilidade, ele nada poderia pensar; ao invés, a razão manifesta naquilo, a que se dá o nome de idéias, uma espontaneidade tão pura, que por essa forma se alça muito acima de tudo quanto a sensibilidade lhe pode subministrar, e manifesta sua principal função, distinguindo um do outro, o mundo sensível do mundo inteligível, e marcando assim ao próprio entendimento os seus limites.

Por tal motivo, um ser racional deve, *enquanto inteligência* (e, portanto, não por suas faculdades inferiores), considerar-se como pertencente, não ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; tem, por conseguinte, dois pontos de vista, desde os quais pode considerar-se a si próprio e conhecer as leis do exercício de suas faculdades, isto é, de todas as suas ações: *de um lado.* enquanto pertencente ao mundo sensível, ele está sujeito a leis da natureza (heteronímia); *do outro lado,* enquanto pertencente ao mundo inteligível, está sujeito a leis independentes da natureza, não empíricas, senão fundadas unicamente na razão.

Na qualidade de ser racional, portanto pertencente ao mundo inteligível, o homem não pode conceber a causalidade de sua própria vontade senão sob a idéia da liberdade; pois a independência a respeito das causas determinantes do mundo sensível (independência, que a razão deve sempre atribuir a si) é liberdade. Com a idéia, da liberdade está inseparavelmente unido o conceito de *autonomia,* com este está unido o (453) princípio universal da moralidade, que idealmente serve de fundamento a todas as ações dos seres *racionais,,* da mesma maneira que a lei da natureza serve de fundamento a todos os fenômenos.

Deste modo se desfaz a suspeita, acima insinuada, segundo a qual estaria contido secretamente um círculo vicioso na nossa maneira de concluir da liberdade para a autonomia e desta para a lei moral. Com efeito, podia julgar-se que propúnhamos como fundamento a idéia da liberdade, só tendo em mira a lei moral, para em seguida concluir novamente a lei moral, partindo da liberdade; que, por conseguinte, não podíamos dar absolutamente nenhuma demonstração desta lei, e que esta era apenas como que a imposição de um princípio, que as almas bem pensantes de bom grado nos concederiam,

mas que nós nunca poderíamos estatuir como proposição demonstrável. Agora vemos bem que, quando nos consideramos como livres, nos transportamos para o mundo inteligível como membros desse mundo, e que reconhecemos a autonomia da vontade juntamente com a sua conseqüência, a moralidade; mas, se nos imaginamos como sujeitos ao dever, consideramo-nos como pertencentes, a um tempo, ao mundo sensível e ao mundo inteligível.

Como é possível um imperativo categórico ?

O ser racional pertence, como inteligência, ao mundo inteligível, e só enquanto causa eficiente pertencente a este mundo, ele dá o nome de *vontade* à sua causalidade. Por outro lado, ele tem ainda consciência de si mesmo, como fazendo parte cio mundo sensível, no qual suas ações são consideradas como simples manifestações fenomenais dessa causalidade; é-lhe todavia impossível compreender como são possíveis estas ações provenientes de uma causalidade que não conhecemos; é, pois, forçado a encarar suas ações, enquanto pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenômenos, a saber, por desejos e inclinações. Se eu fosse membro unicamente do mundo inteligível, minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; se eu fosse apenas parte do mundo sensível, elas deveriam ser encaradas como inteiramente conformes à *lei* natural dos desejos e das inclinações, e por conseguinte à heteronímia da natureza. (No primeiro caso, as minhas ações estribariam no princípio supremo da moral; no segundo caso, no princípio da felicidade). Mas, dado que *o mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível e, conseqüentemente, também das leis do mesmo,* e uma vez que relativamente à minha vontade (que pertence inteiramente ao mundo inteligível), ele é um princípio imediato de legislação e, portanto, deve (454) também ser pensado como tal, eu, como inteligível, embora seja, por outra parte, um ser pertencente ao mundo sensível, deverei reconhecer-me sujeito à *lei* do primeiro, isto é, a razão, que contém esta lei na idéia da liberdade, e portanto sujeito igualmente à autonomia da vontade; conseqüentemente, deverei considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim, e, como deveres, as ações conformes a este princípio.

Deste modo, são possíveis imperativos categóricos, pelo motivo de a idéia da liberdade me fazer membro de um mundo inteligível. Donde resulta que, se eu fosse apenas isso, todas as minhas ações *seriam* sempre conformes à autonomia da vontade; como porém, ao mesmo tempo, me considero como membro do mundo sensível, é preciso dizer que elas *devem* ser conformes; este "dever" categórico representa uma proposição sintética *a priori,* pois que a uma vontade influenciada por desejos sensíveis acresce ainda a idéia desta mesma vontade, mas enquanto pertencente ao mundo inteligível, ou seja, pura e prática por si mesma, a qual contém a condição suprema da primeira segundo a razão; pouco mais ou menos, do mesmo modo que às intuições do mundo sensível se acrescentam os conceitos do entendimento, que por si mesmos nada mais significam do que a forma de uma lei em geral, e que, por isso, tornam possíveis proposições sintéticas *a priori,* sobre as quais repousa todo conhecimento de uma natureza.

O uso prático, que os homens comumente fazem da razão, confirma a exatidão desta dedução. Não existe ninguém, nem sequer o pior celerado, contanto que esteja habituado a servir-se da razão, que, ao lhe serem apresentados exemplos de lealdade nas intenções, de perseverança na observância de máximas boas, de simpatia e de benevolência universal (tudo isto ligado ainda a grandes sacrifícios de vantagens e de

bem-estar), não deseje sentir-se também ele possuído de tais sentimentos. Ele não pode, sem dúvida, e unicamente movido de suas inclinações e impulsos, realizar este ideal em sua pessoa; mas nem por isso deixa de sentir o profundo desejo de se libertar dessas inclinações que lhe são gravosas. Mostra, por essa forma, que, com uma vontade imune dos impulsos da sensibilidade, ele se transporta com o pensamento a uma ordem de coisas inteiramente diversa daquela que constitui seus desejos no campo da sensibilidade; pois que de tal aspiração não pode esperar nenhuma satisfação de seus apetites, nem por conseguinte nenhum estado capaz de contentar alguma de suas inclinações reais ou imaginárias (uma vez que, por essa forma, a própria idéia, que lhe provoca o desejo, perderia sua preeminência); ele não pode esperar daí senão um maior valor intrínseco (455) de sua pessoa. Ora, ele crê ser essa pessoa melhor, quando se situa no ponto de vista de membro do mundo inteligível, para o qual o arrasta forçadamente a idéia da liberdade, isto é, a independência relativamente às causas *determinantes* do mundo sensível; neste ponto de vista, ele tem consciência de uma boa vontade que, segundo sua própria confissão, constitui a lei para a vontade má, a que está sujeito enquanto membro do mundo sensível: lei, cuja autoridade ele reconhece, embora a transgrida. O dever moral é, pois, propriamente o querer necessário para todo membro de um mundo inteligível, e deve ser concebido por este como dever apenas na medida em que ele se considera ao mesmo tempo como membro do mundo sensível.

Do extremo limite de toda filosofia prática

Todos os homens se julgam livres em sua vontade. Daí procedem todos os juízos sobre as ações, declarando quais elas *deveriam ter sido,* embora *não tenham sido tais.* Todavia, esta liberdade não é um conceito da experiência, nem o pode ser, porque este conceito permanece sempre, embora a experiência mostre o contrário daquelas exigências que, na suposição da liberdade, são representadas como necessárias. Por outro lado, é igualmente necessário que tudo quanto sucede seja infalivelmente determinado segundo as leis da natureza, e esta necessidade natural não é também um conceito da experiência, precisamente por ser um conceito que implica em si o conceito de necessidade, por conseguinte o de um conhecimento *a priori.* Mas este conceito de uma natureza é confirmado pela experiência, e deve ser inevitavelmente pressuposto, se é que deve ser possível a experiência, ou seja, um conhecimento coerente dos objetos dos sentidos segundo leis universais. Pelo que, a liberdade é somente uma *idéia* da razão, cuja realidade objetiva é cm si duvidosa, ao passo que a natureza é um *conceito do entendimento,* que prova e deve necessariamente provar sua realidade por meio de exemplos tomados da experiência.

É esta, sem dúvida, a origem de uma dialética da razão, pois no concernente à vontade, a liberdade que se lhe atribui, parece estar em oposição com a necessidade dá natureza; todavia, embora a razão situada entre estas duas direções, *do ponto de vista especulativo* encontre o caminho da necessidade natural mais desimpedido e mais praticável que o da liberdade, todavia, *do ponto de vista prático,* a senda da (456) liberdade é a única onde seja possível lazer uso da razão em nosso comportamento; daí o ser impossível, tanto à mais sutil filosofia quanto à mais vulgar razão, pôr em dúvida a liberdade, por meio de sofismas. Deve, pois, a razão admitir não ser possível encontrar nenhuma verdadeira contradição entre a liberdade e a necessidade natural das mesmas ações humanas, porque não lhe é dado renunciar ao conceito de natureza, como nem ao de liberdade.

Entretanto, esta aparente contradição deve ser desfeita de modo convincente, embora nunca se possa vir a compreender como seja possível a liberdade. Com efeito, se o conceito da liberdade fosse contraditório consigo ou com a idéia da natureza, que é igualmente necessária, deveria ela (a liberdade) ser sacrificada em proveito da necessidade natural.

Mas é impossível subtrair-.se a esta contradição, se o sujeito, que se supõe livre, se concebesse a si mesmo, quando se denomina livre, *no mesmo sentido ou precisamente na mesma relação* em que ele se supõe, relativamente à mesma ação, sujeito à *lei* da natureza. Ê pois, uma tarefa, a que a filosofia especulativa não pode subtrair-se, a de mostrar, ao menos, que aquilo que torna esta contradição ilusória é o fato de concebermos o homem, quando qualificamos de livre, num sentido diferente e sob uma relação diferente de quando o consideramos como sujeito, enquanto parte da natureza, às leis desta mesma natureza, e que não só as duas relações *podem* acomodar-se uma com a outra, senão que devem outrossim ser pensadas no mesmo sujeito como *necessariamente unidas;* pois, de outro modo, não se explicaria por que deveríamos sobrecarregar a razão com uma idéia que, embora consinta, *sem contradição,* em se unir a outra suficientemente justificada, nos envolve todavia num embaraço que entrava singularmente a razão em seu uso teorético. Mas semelhante tarefa compete exclusivamente à filosofia especulativa, a qual por essa forma, deve abrir livre caminho à filosofia prática. Não fica, pois à mercê do filósofo o cuidado de suprimir ou deixar intacta esta aparente contradição; porque, neste último caso, a teoria é, sob este respeito, um *bonum vacans,* do qual o fatalista pode com direito apossar-se, dele expulsando toda moral como de uma pretensa propriedade, que ela possui sem título.
Todavia não se pode ainda aqui dizer que comece o campo da filosofia prática. Porque ela não é, por forma alguma, qualidade para dirimir o debate, mas exige apenas da razão especulativa que ponha termo ao litígio, em que ela se encontra envolvida em matéria teorética, a fim de que (457) a razão prática possa gozar de repouso e segurança, relativamente a intromissões externas que poderiam contestar-lhe o terreno onde ela pretende estabelecer-se.

Mas a pretensão legítima, que tem a razão humana, mesmo a mais comum, à liberdade da vontade, funda-se na consciência e na pressuposição admitida da independência da razão a respeito de causas de determinação puramente subjetivas, o conjunto das quais constitui o que pertence somente à sensação, por conseqüência o que recebeu o nome gerai de sensibilidade. O homem, que de tal modo se considera como inteligência, coloca-se, por isso mesmo, numa outra ordem de coisas, e, quando ele se concebe como inteligência dotada de vontade, portanto de causalidade, põe-se em relação com princípios determinantes de outra espécie inteiramente diferente, do que quando se considera como um fenômeno do mundo sensível (o que ele, na verdade, também é) e submete a sua causalidade, segundo uma determinação externa, a leis da natureza. Ora, ele imediatamente dá conta que ambas as coisas podem, e até devem, dar-se ao mesmo tempo. Pois, que *uma coisa na ordem dos fenômenos* (pertencente ao mundo sensível) esteja sujeita a certas leis, das quais é independente *como coisa* ou como ser *em si mesmo,* não contem em si a mínima contradição; que o próprio homem deva conceber-se e representar-se sob este duplo aspecto, é exigência que se funda, no que concerne ao primeiro ponto, na consciência de si como objeto afetado pelos sentidos, e, no que respeita ao segundo ponto, na consciência de *si* como inteligência, isto é, como ser independente, no uso da razão, das impressões sensíveis (portanto, como pertencente ao mundo inteligível).

Daqui deriva que o homem se atribui uma vontade que não consente em pôr no seu ativo coisa alguma do que pertença unicamente a seus desejos e inclinações, e que, ao invés, concebe como possíveis para ela, ou melhor, como necessárias, ações que não podem ser executadas senão mediante uma renúncia a todos os desejos e incitamentos sensíveis. A causalidade de tais ações reside nele enquanto inteligência e nas leis dos efeitos e das ações que são conformes aos princípios de um mundo inteligível, do qual mundo, todavia, ele nada mais sabe do que isto, que nele só a razão, e justamente a razão pura, independente da sensibilidade, institui a lei. Além disso, como só enquanto inteligência ele é o verdadeiro *eu* (ao passo que, enquanto homem, ele é só fenômeno de si próprio), estas leis endereçam-se a ele imediatamente e categoricamente, de sorte que tudo aquilo a que as inclinações e impulsos o incitam (portanto toda a natureza do mundo (458) sensível), não pode causar dano às leis da sua vontade considerada como inteligência. Mais ainda. ele não assume a responsabilidade destas inclinações e tendências, nem as atribui ao seu verdadeiro eu, ou seja, à sua vontade; só se considera responsável da complacência que poderia ter para com elas, se porventura lhes concedesse alguma influência sobre suas máximas, com prejuízo das leis racionais da vontade.

Introduzindo-se assim por meio do *pensamento* num mundo inteligível, a razão prática não ultrapassa, de fato, seus limites; só os ultrapassaria, se quisesse, *entrando* neste mundo, *intuir-se, sentir-se nele.* Isso não passa de uma concepção negativa em relação ao mundo sensível, o qual não dá leis à razão na determinação da vontade; concepção que só num ponto é positiva, a saber, que esta liberdade, como determinação negativa, está ligada, ao mesmo tempo, a uma faculdade (positiva), e precisamente a uma causalidade da razão, que denominamos vontade, isto é, à faculdade de agir de tal sorte que o princípio das ações seja conforme ao caráter essencial de uma causa racional, ou seja, à condição que a máxima erigida em lei seja universalmente válida. Mas, se a razão quisesse ainda derivar do mundo inteligível um *objeto da vontade,* isto é, um motivo, ultrapassaria, nesse caso, seus limites e teria a ilusão de conhecer uma coisa, da qual, na realidade, nada conhece. Portanto, o conceito de um mundo inteligível nada mais é que um *ponto de vista,* que a razão se vê obrigada a aceitar, fora dos fenômenos, *para se concebera si própria como prática:* o que não seria possível, se as influências da sensibilidade fossem determinantes para o homem, mas que todavia é necessário, se é que não devemos contestar-lhe a consciência de si mesmo como inteligência, portanto como causa racional e atuante por meio da razão, ou seja, livre em suas operações. Semelhante concepção implica a idéia de uma outra ordem e de uma outra legislação diferente da ordem e da legislação do mecanismo natural que se aplica ao mundo sensível, e torna necessário o conceito de um mundo inteligível (isto é, o sistema total dos seres racionais como coisas em si), mas sem a menor pretensão de ultrapassar aqui 0 pensamento daquilo que é simplesmente a condição *formal* do mesmo, ou seja, a universalidade da máxima da vontade como lei e, portanto, a autonomia desta faculdade, autonomia que só pode existir com a liberdade da mesma; ao passo que todas as leis, que são determinadas por sua relação com um objeto, dão uma heteronímia que só se encontra nas leis naturais e que só se pode referir ao mundo sensível.

A razão ultrapassaria todos os seus limites, se pretendesse *explicar como é* que uma razão pura pode ser prática, o (459) que equivaleria exatamente a explicar *de que maneira a liberdade é possível*.

De fato, só podemos explicar aquilo que podemos reduzir a leis, cujo objeto pode ser dado nalguma experiência possível. Ora, a liberdade é uma simples idéia, cuja realidade não pode por forma alguma ser demonstrada por leis da natureza, e portanto também em nenhuma experiência possível, e que, por isso mesmo que não se pode propor dela, segundo qualquer analogia, um exemplo, nunca pode ser compreendida, nem sequer só concebida. Ela vale apenas como suposição necessária da razão num ser que julga ter consciência de possuir uma vontade, ou seja, uma faculdade muito diferente da simples faculdade apetitiva (quero dizer: uma faculdade de se determinar a agir como inteligência, portanto segundo leis da razão, independentemente dos instintos naturais). Mas, onde cessa uma determinação segundo as leis da natureza, aí cessa também toda *explicação,* e nada mais resta do que manter-se na *defensiva,* isto é, refutar as objeções dos que pretendem haver penetrado mais profundamente na essência das coisas, e que, por tal motivo, declaram ousadamente a liberdade impossível. Apenas se lhes pode mostrar que a contradição, que eles pretendera haver descoberto, cm nada mais consiste senão em que, para tornar a lei da natureza válida relativamente às ações humanas, eles deveriam considerar necessariamente o homem como fenômeno; quando agora se *exige* que eles devam concebê-lo, enquanto inteligência, também como uma coisa em si, continuam todavia a considerá-lo sempre ainda como fenômeno; então, sem dúvida, o fato de subtrair a causalidade do homem (isto é, sua vontade) às leis naturais do mundo sensível num só e mesmo sujeito constituiria uma contradição; contudo, esta contradição desapareceria, se eles quisessem refletir e, como seria de justiça, reconhecer que, por detrás dos fenômenos, devem por certo existir (embora ocultas) as coisas em si, as leis das quais não se pode pretender que sejam idênticas àquelas a que são sujeitas suas manifestações fenomenais.

A impossibilidade subjetiva de *explicar* a liberdade da (460) vontade é idêntica à impossibilidade de descobrir e de fazer compreender um *interesse* (*) que o homem possa tomar pelas leis morais; e, não obstante, é fato que o homem toma realmente interesse por elas, o primeiro do qual é em nós aquilo a que chamamos sentimento moral, sentimento que por alguns, falsamente, é dado como sendo o critério de nosso juízo moral quando, na verdade, deve ser antes considerado como o efeito *subjetivo* exercido pela lei sobre a vontade, do qual só a razão subministra os princípios objetivos. Para que um ser, que é, a um tempo, racional e afetado pela sensibilidade, queira o que só a razão prescreve como .dever, é preciso que a razão tenha a faculdade de lhe *inspirar um sentimento de prazer* ou de satisfação pelo cumprimento do dever, e, conseguintemente, uma causalidade, pela qual determine a sensibilidade conformemente a seus princípios. É porém, de fato, impossível compreender, isto é, explicar *a priori,* como um simples pensamento, que em si não contém coisa alguma de sensível, pode produzir um sentimento de prazer ou de repugnância; pois isto é uma espécie peculiar de causalidade, da qual nada podemos determinar absolutamente *a priori,* mas para a qual só podemos consultar a experiência. Mas, como esta não pode oferecer nenhuma relação entre causa e efeito, a não ser entre dois objetos da experiência, e como aqui a razão pura, unicamente por meio de idéias (que não subministram objetos para a experiência), deve ser a causa de um efeito, que certamente se encontra na experiência, por isso a nós homens e absolutamente impossível explicar como e por que a *universalidade da máxima como lei,* e por conseguinte a moralidade, nos interessa. Certo é apenas isto: que a moralidade não possui valor para nós *pelo fato de interessar* (pois isto é heteronímia e dependência da razão prática a respeito da sensibilidade, ou seja, a respeito de um (461) sentimento assente como princípio, no qual caso nunca poderia estabelecer uma legislação moral); mas a moralidade apresenta interesse,

porque tem valor para nós enquanto homens, porque deriva de nossa vontade, concebida como inteligência, portanto do nosso verdadeiro eu; *ora o que pertence ao puro fenômeno é necessariamente subordinado pela razão à natureza da coisa em si.*

(*) Interesse é aquilo pelo qual a razão se torna prática, isto é, se torna causa determinante da vontade. Eis porque se diz apenas de um ser racional, que ele toma interesse por qualquer coisa, ao passo que os seres irracionais sentem somente impulsos sensíveis. A razão toma interesse imediato pela ação, só quando a validade universal da máxima desta ação é um princípio suficiente de determinação da vontade. Só um interesse deste gênero *é* puro. Mas, se a razão não pode determinar a vontade senão por meio de algum outro objeto do desejo, então ela não toma pela ação senão um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si só, sem a experiência, nem objetos da vontade, nem um sentimento especial que sirva a esta de fundamento, este último interesse não pode ser senão um interesse empírico, nunca um puro interesse racional. O interesse lógico da razão (que a leva a aumentar seus conhecimentos) nunca é imediato, mas pressupõe fins, aos quais se refere o uso desta faculdade.

1
Portanto, a questão: "como é possível um imperativo categórico ?" só pode ser verdadeiramente respondida, na medida em que seja possível indicar a única suposição donde depende a sua possibilidade, ou seja, a idéia da liberdade, e em que se possa também enxergar a necessidade desta suposição, o que é suficiente para o *uso prático da razão,* isto é, para nos convencermos da *validade deste imperativo* e, conseguintemente, também da lei moral. Mas o que nenhuma razão humana logrará jamais descobrir é a maneira como tal suposição seja possível. Supondo que a vontade de uma inteligência é livre, segue-se, como conseqüência inevitável, a *autonomia* da mesma, como sendo a única condição formal, mediante a qual ela pode ser determinada. Pressupor esta liberdade da vontade (sem cair em contradição com o princípio da necessidade natural da ligação dos fenômenos cio mundo sensível) não é só absolutamente *possível* (como a filosofia especulativa o pode mostrar), mas é igualmente *necessário* para um ser racional, que tem consciência de sua causalidade por meio da razão, portanto de uma vontade (distinta dos desejos) de admiti-la praticamente, isto é, em idéia, como condição de todas as suas ações voluntárias. *Como* é que a razão pura sem outro impulso, venha ele donde vier, possa por si mesma ser prática, por outras palavras, *como é que o simples princípio da validade universal de todas as suas máximas como leis* (o qual seria certamente a forma de uma razão pura prática), sem matéria (objeto) alguma da vontade, pela qual se possa antecipadamente tomar interesse, possa por si mesmo subministrar um móbil de ação e suscitar um interesse capaz de ser denominado puramente *moral;* ou, por outras palavras, *como é que uma razão pura possa ser prática:* explicar isto é inteiramente impossível a qualquer razão humana, e é baldado todo o trabalho despendido para encontrar uma elucidação.
É exatamente a mesma coisa que se eu procurasse descobrir como é possível a própria liberdade como causalidade (462) de uma vontade. Com efeito, aqui ponho de parte o princípio de explicação filosófica, sem ter outro a que recorrer. Poderia, é certo, aventurar-me no mundo inteligível que todavia me resta, no mundo das inteligências; mas, embora tenha dele uma idéia, e bem fundada, não tenho todavia o mínimo *conhecimento* do mesmo, e nunca o poderei alcançar, malgrado todos os esforços de minha razão natural. Esta idéia significa apenas alguma coisa, que continua subsistindo, depois de eu ter excluído dos princípios de determinação de minha vontade tudo quanto pertence ao mundo sensível, de maneira que restrinja simplesmente o princípio dos impulsos derivados do campo da sensibilidade, limitando este campo e mostrando que ele não compreende em si o todo do todo, e que fora dele muitas outras coisas ainda existem; mas estas muitas coisas, não as conheço. Da razão pura, que concebe este

ideal, não me resta, após haver leito abstração de toda matéria, isto é, de todo conhecimento dos objetos, senão a forma, ou seja, a lei prática da validade universal das máximas e, em conformidade com esta, a concepção da razão, considerada em relação a um mundo inteligível puro, como causa eficiente possível, isto é, como causa determinante da vontade; o impulso deve aqui faltar completamente; a não ser que esta idéia de um mundo inteligível não seja ela mesma o impulso, ou a coisa pela qual a razão originariamente toma interesse; mas explicar isto, é justamente o problema que não logramos resolver.

Aqui está, pois, o limite extremo de toda investigação moral. Determiná-lo é já de grande importância, para que a razão, por um lado, não se embrenhe no mundo sensível, com prejuízo da moralidade, à cata do motivo supremo de determinação e de um interesse, sem dúvida; compreensível, mas empírico; e, por outro lado, não bata as asas em vão, sem mudar de lugar, neste espaço de conceitos transcendentes, vazio para ela, que se chama o mundo inteligível, nem se perca no meio de quimeras. Além disso, a idéia de um mundo inteligível puro, concebido como um todo formado por todas as inteligências, de que nós mesmos, como seres racionais, fazemos parte (conquanto, por outro lado, pertençamos, ao mesmo tempo, ao mundo sensível), continua sendo sempre uma idéia utilizável e lícita cm benefício de uma crença racional, se bem que todo saber se confine dentro dos limites deste mundo. E mercê do magnífico ideal de um reino universal dos *fins cm si* (dos seres racionais), ao qual não podemos pertencer como membros senão tendo o cuidado de nos portar de acordo com as máximas da liberdade, como se elas fossem leis da «463) natureza, a idéia do mundo inteligível é capaz de produzir em nós vivo interesse pela lei moral.

Observação final

O uso especulativo da razão, *relativamente à natureza,* conduz à absoluta necessidade de uma causa suprema *do mundo;* o uso prático da razão, *relativamente à liberdade,* conduz também a uma necessidade absoluta, mas que é só a necessidade *das leis das ações* de um ser racional como tal. Ora, é um *principio* essencial de todo uso da nossa razão, estimular o conhecimento, que ela nos dá, até à consciência de sua *necessidade* (pois sem isso não seria conhecimento da razão). Mas a mesma razão está igualmente sujeita a uma *restrição* não menos essencial, que consiste em a razão ser incapaz de perceber a *necessidade* daquilo que é e acontece, e do que deve acontecer, se não assenta como princípio uma *condição,* sob a qual a coisa é, acontece ou deve acontecer. Deste modo, porém, mercê da constante busca da 'condição, a razão não pode ver senão que sua satisfação é sempre adiada. Pelo que, ela busca sem descanso o necessário incondicionado, e é obrigada a admiti-lo, sem meio algum de o tornar inteligível a si, sentindo-se já bastante feliz em só poder descobrir o conceito que se ajusta com esta suposição. Não se deve, portanto, censurar a nossa dedução do princípio supremo da moralidade; deveria, antes, criticar-se a razão humana em geral, por não lograrmos explicar uma lei prática incondicionada (qual deve ser o imperativo categórico) em sua necessidade absoluta. Não nos podem, pois, censurar, por não querermos fazer isto mediante uma condição, ou seja mediante algum interesse estabelecido como princípio, porque, nesse caso, não seria mais uma lei moral, isto é, uma lei suprema da liberdade. Assim, se não compreendemos verdadeiramente a necessidade prática incondicionada do imperativo moral, compreendemos todavia a sua *incompreensibilidade,* e é tudo quanto se pode exigir racionalmente de uma filosofia que se empenha por alcançar, nos princípios, os limites da razão humana.

IDEIA DE UMA HISTÓRIA UNIVERSAL COM UM PROPÓSITO COSMOPOLITA

I. KANT

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

Apresentação

Com este ensaio, publicado em 1784 (no *Berlinische Monatschrift*), de merecida fama e muito bem cinzelado, Kant ingressou de vez no rol dos que, com maior ou menor pertinência e profundidade (desde Voltaire, J.G. Herder e, mais tarde, G.W.F. Hegel, K. Marx e muitos outros), reflectiram sobre a história, o seu enigma, as suas trevas, as suas insinuações e a imprevisibilidade do seu rumo.

Trata-se, como o próprio autor sugere, de um jogo intelectual, de uma espécie de "experiência mental ou imaginária"que se vai desdobrando, não sem algum humor contido da parte de Kant, nas nove proposições bem entretecidas acerca do mecanismo secreto e subjacente ao devir da humanidade no seu todo: a natureza, no seu desígnio oculto, serve-se dos impulsos dos homens, acossados pela loucura, vaidade e perfídia, vitimas da sua indolência e do seu egoísmo (individual ou colectivo), para realizar todas as virtualidades e possibilidades da nossa espécie, sem espaço ou tempo na vida demasiado curta do indivíduo, e que só podem chegar à maturidade no recinto do género humano na sua totalidade e ao longo de todas as idades. É uma história de progresso crescente, irrompendo precisamente da característica fundamental do homem, a sua sociabilidade insociável, o antagonismo das tendências sociais e anti-sociais que nos atravessam e em nós surgem com rostos sempre diferentes, embora procedentes de uma raiz idêntica, feita de brutalidade e de rudeza. Estas, no entanto, devido aos perigos que consigo trazem e à mútua destruição que, sem qualquer travão, garantiriam, forçam-nos a caminhar para a cultura e a desabrochar em universalidade sob o reino do direito.

Semelhante antagonismo suscita um aperfeiçoamento jurídico da humanidade em direcção a uma sociedade civil que administre a justiça e o relacionamento legal dos Estados entre si, até desembocar, por fim, na criação de uma federação universal e cosmopolita que assegure a paz perpétua entre as nações.

Esta reflexão é decerto, como refere Kant, um quiliasmo ou milenarismo filosófico, mas nasce da fé típica da razão prática e expressa a esperança fundamental em que esta se encontra enredada e envolvida. Ao mesmo tempo, porém, mostra como o grande atractor de toda a visão kantiana é a filosofia moral, aqui muito bem entrosada com o seu pensamento político. Esta junção de política e moralidade revela-nos que o filósofo de Königsberg está ainda dentro da grande tradição clássica, desde Platão em diante, a qual não admite qualquer hiato entre a contemplação e a difícil administração dos negócios humanos - um rasgo igualmente marcante da visão da filosofia como sabedoria e como "exercício espiritual"em sentido lato.

Artur Morão

Ideia de uma História Universal com um propósito Cosmopolita*
(1784)

I. KANT

Seja qual for o conceito que, ainda com um desígnio metafísico, se possa ter da *liberdade* da vontade, as suas *manifestações*, as acções humanas, como todos os outros eventos naturais, são determinadas de acordo com as leis gerais da natureza.

A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, permite-nos todavia esperar, por profundamente ocultas que estejam as suas causas, que, se ela considerar no seu conjunto o jogo da liberdade da vontade humana, poderá nele descobrir um curso regular; e que assim aquilo que se apresenta, nos sujeitos singulares, confuso e desordenado aos nossos olhos se poderá, no entanto, conhecer na totalidade da espécie como um desenvolvimento incessante, embora lento, das suas disposições originárias. Assim os casamentos, os nascimentos deles derivados e a morte, já que a livre vontade dos homens sobre aqueles tem tão grande influência, não parecem estar submetidos a regra alguma, segundo a qual seja possível determinar de antemão o seu número, mediante um cálculo; e, no entanto, os quadros anuais dos grandes países mostram que eles ocorrem segundo leis naturais constantes, tal como

*Uma passagem das pequenas notícias do exemplar doze do *Gothaischen gel. Zeit*. (Gazeta académica de Gotha) deste ano, extraída decerto da minha conversa com um douto companheiro de viagem, obriga-me a publicar este esclarecimento, sem o qual aquela não teria nenhum sentido compreensível.

as alterações atmosféricas, cuja previsão não é possível determinar com antecedência em cada caso singular, mas no seu conjunto não deixam de manter num curso homogéneo e ininterrupto o crescimento das plantas, o fluxo das águas e outros arranjos naturais. Os homens singulares, e até povos inteiros, só em escassa medida se dão conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de harmonia com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, pouco decerto lhes interessaria.

Os homens, nos seus esforços, não procedem de modo puramente instintivo, como os animais, e também não como racionais cidadãos do mundo em conformidade com um plano combinado; parece-lhes, pois, que também não é possível construir uma história segundo um plano (como, por exemplo, acontece entre as abelhas ou os castores). Não se pode conter uma certa indignação quando se contempla a sua azáfama no grande palco do mundo; e não obstante a esporádica manifestação da sabedoria em casos isolados, tudo, no conjunto, se encontra finalmente tecido de loucura, de vaidade infantil e, com muita frequência, também de infantil maldade e ânsia destruidora: pelo que não se sabe, no fim de contas, que conceito será preciso instituir para si acerca da nossa espécie, tão convencida da sua superioridade. Não há aqui outra saída para o filósofo porque, nos homens e no seu jogo à escala global, não pode pressupor nenhum *propósito* racional *peculiar* excepto inquirir se ele não conseguirá descobrir uma *intenção da natureza* no absurdo trajecto das coisas humanas, a partir da qual seja possível uma história de criaturas que procedem sem um plano próprio e, no entanto, em consonância com um determinado plano da natureza. - Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para semelhante história; e queremos, depois, deixar ao cuidado da natureza a produção do homem que esteja em condições de a conceber. Deste modo suscitou ela um *Kepler*, que submeteu inesperadamente a leis determinadas as trajectórias excêntricas dos pla-

netas; e também um *Newton*, que explicou estas leis por uma causa natural geral.

Primeira Proposição

Todas as disposições naturais de uma criatura estão determinadas a desenvolver-se alguma vez de um modo completo e apropriado.

Assim o comprova em todos os animais tanto a observação externa como a observação interna ou analítica. Um órgão que não venha a ser utilizado, uma disposição que não atinja o seu fim é uma contradição na doutrina teleológica da natureza. Se, de facto, renunciarmos a esse princípio, já não temos uma natureza regular, antes uma natureza que actua sem finalidade; e o desolado "mais ou menos"vem ocupar o lugar do fio condutor da razão.

Segunda Proposição

No homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo.

A razão numa criatura é uma faculdade de ampliar as regras e intenções do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece limites alguns para os seus projectos. Não actua, porém, de modo instintivo, mas precisa de tentativas, de exercício e de aprendizagem, para avançar de forma gradual de um estádio do conhecimento para outro. Pelo que cada homem teria de viver um tempo incomensuravelmente longo para aprender como deveria usar com perfeição todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza estabeleceu apenas um breve prazo à sua vida (como realmente acontece), ela necessita de uma série talvez incontável de gerações, das quais uma transmite à outra os seus conhecimentos, para que finalmente o seu germe, ínsito na nossa

espécie, alcance o estádio de desenvolvimento que é de todo adequado à sua intenção. E esse momento, pelo menos na ideia do homem, será a meta dos seus esforços porque, de outro modo, as disposições naturais deveriam, na sua maior parte, ter-se por inúteis e sem finalidade - o que eliminaria todos os princípios práticos e, assim, a natureza, cuja sabedoria servirá de princípio para julgar todas as restantes coisas, só no homem se tornaria suspeita de um jogo infantil.

Terceira Proposição

A natureza quis que o homem tire totalmente de si tudo o que ultrapassa o arranjo mecânico da sua existência animal, e que não compartilhe nenhuma outra felicidade ou perfeição excepto a que ele, liberto do instinto, conseguiu para si mesmo, mediante a própria razão.

A natureza nada faz em vão e não é perdulária no emprego dos meios para os seus fins. Que tenha dotado o homem de razão e da liberdade da vontade, que nela se funda, era já um indício claro da sua intenção no tocante ao seu equipamento. Ele não deveria ser dirigido pelo instinto ou ser objecto de cuidado e ensinado mediante conhecimentos adquiridos; deveria, pelo contrário, extrair tudo de si mesmo. A invenção do seu vestuário, da sua protecção, da sua segurança e defesa exterior (para a qual ela não lhe deu nem os cornos do touro, nem as garras do leão, nem os dentes do cão, mas apenas as mãos), de todo o deleite que pode tornar a vida agradável, inclusive o seu discernimento e a sua subtileza, e até a bondade da sua vontade, deviam integralmente ser obra sua. A natureza, aparentemente, comprazeu-se aqui na sua máxima parcimónia, mediu com tanta concisão o seu equipamento animal e de modo tão ajustado à máxima necessidade de uma existência incipiente como se quisesse que o homem, se alguma vez houvesse de passar da maior rudez à máxima destreza, à perfeição interna do seu pensar e assim

(tanto quanto é possível na terra) à felicidade, fosse o único a disso ter o mérito e apenas a si estar agradecido; como se a ela importasse mais a sua *auto-estima* racional do que qualquer bem-estar. No curso dos afazeres humanos há, de facto, um exército inteiro de dificuldades que aguardam o homem. Parece, pois, que à natureza não lhe interessava que ele vivesse bem, mas que se desenvolvesse até ao ponto de, pelo seu comportamento, se tomar digno da vida e do bem-estar. Causa sempre surpresa que as velhas gerações se empenhem aparentemente nas suas ocupações trabalhosas só em vista das futuras, para lhes preparar um estádio a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício que a natureza tem como intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série dos seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam. Embora isto seja muito enigmático, é ao mesmo tempo necessário, se alguma vez se conjecturar que uma espécie animal deve ter razão e, como classe de seres racionais, sujeitos à morte no seu conjunto, chegará todavia à perfeição do desenvolvimento das suas disposições.

Quarta Proposição

O meio de que a natureza se serve para obter o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo destas na sociedade, na medida em que ele se torna, finalmente, causa de uma ordem legal das mesmas disposições.

Entendo aqui por antagonismo a *sociabilidade insociável* dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas

disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão *para se isolar*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros. Ora, esta resistência é que desperta todas as forças do homem e o induz a vencer a inclinação para a preguiça e, movido pela ânsia das honras, do poder ou da posse, a obter uma posição entre os seus congéneres, que ele não pode *suportar*, mas dos quais também não pode *prescindir*. Surgem assim os primeiros passos verdadeiros desde a brutalidade para a cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; desenvolvem-se a pouco e pouco todos os talentos, forma-se o gosto e, através de uma incessante ilustração, o começo transforma-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, por fim, transmutar ainda, deste modo, num todo *moral* uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada. Sem as propriedades, em si decerto não dignas de apreço, da insociabilidade, de que promana a resistência com que cada qual deve deparar nas suas pretensões egoístas, todos os talentos ficariam para sempre ocultos no seu germe, numa arcádica vida de pastores, em perfeita harmonia, satisfação e amor recíproco: e os homens, tão bons como as ovelhas que eles apascentam, dificilmente proporcionariam a esta sua existência um valor maior do que o que tem este animal doméstico; não cumulariam o vazio da criação em vista do seu fim, como seres de natureza racional. Graças, pois, à Natureza pela incompatibilidade, pela vaidade invejosamente emuladora, pela ânsia insaciável de posses ou também do mandar! Sem elas, todas as excelentes disposições naturais da humanidade dormitariam eternamente, sem desabrochar. O homem quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie, e quer discórdia. Ele quer viver comodamente e na satisfação; a natureza, porém, quer que ele saia da indolência e

da satisfação ociosa, que mergulhe no trabalho e nas contrariedades para, em contrapartida, encontrar também os meios de se livrar com sagacidade daquela situação. Os motivos naturais, as fontes da insociabilidade e da resistência geral, de que brotam tantos males, mas que repetidamente impelem também, todavia, a novas tensões das forças, portanto a novos desenvolvimentos das disposições naturais, revelam de igual modo o ordenamento de um sábio Criador; e não, por exemplo, a mão de um espírito mau que, por inveja, tenha estragado ou danificado a sua obra magnificente.

Quinta Proposição

O maior problema do género humano, a cuja solução a Natureza o força, é a consecução de uma sociedade civil que administre o direito em geral.

Como só na sociedade e, claro está, naquela que tem a máxima liberdade, por conseguinte, o antagonismo universal dos seus membros e possui, no entanto, a mais exacta determinação e segurança dos limites de tal liberdade para que possa existir com a liberdade dos outros - como só nela se pode obter a mais elevada intenção da Natureza, posta na humanidade, a saber, o desenvolvimento de todas as suas disposições, a Natureza quer também que ela própria realize este seu fim, bem como todos os fins do seu destino: por isso, uma sociedade em que a *liberdade sob leis exteriores* se encontra unida no maior grau possível com o poder irresistível, isto é, uma *constituição civil* perfeitamente *justa*, que deve constituir para o género humano a mais elevada tarefa da Natureza; porque só mediante a solução e o cumprimento de semelhante tarefa pode a Natureza levar a cabo os seus restantes intentos relativos à nossa espécie. A necessidade é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar neste estado de coacção; e, claro está, a maior de todas as necessidades, aquela que reciprocamente se infligem os homens, cujas inclinações fazem que eles

não mais possam viver uns ao lado dos outros em liberdade selvagem. Só dentro da cerca que é a constituição civil é que essas mesmas inclinações produzem o melhor resultado - tal como as árvores num bosque, justamente por cada qual procurar tirar à outra o ar e o sol, se forçam a buscá-los por cima de si mesmas e assim conseguem um belo porte, ao passo que as que se encontram em liberdade e entre si isoladas estendem caprichosamente os seus ramos e crescem deformadas, tortas e retorcidas. Toda a cultura e toda a arte, que ornamentam a humanidade, e a mais bela ordem social são frutos da insociabilidade que, por si mesma, é forçada a disciplinar-se e, deste modo, a desenvolver por completo, mediante uma arte forçada, os germes da Natureza.

Sexta Proposição

Este problema é, ao mesmo tempo, o mais difícil e o que mais tardiamente é resolvido pelo género humano.

A dificuldade, que já a simples ideia desta tarefa põe diante dos olhos, é a seguinte: o homem é um *animal* que, quando vive entre os seus congéneres, *precisa de um senhor*. De facto, abusa da sua liberdade em relação aos outros semelhantes; e embora, como criatura racional, deseje uma lei que ponha limites à liberdade de todos, a sua animal tendência egoísta desencaminha-o, contudo, onde ele tem de renunciar a si mesmo. Necessita, pois, de um senhor que lhe quebrante a vontade própria e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida, e possa todavia ser livre. Mas onde irá ele buscar este senhor? A nenhures, a não ser ao género humano. Mas tal senhor é também um animal, que carece de um senhor. Pode, pois, proceder como quiser; não é de prever, portanto, como é que um chefe da justiça pública venha a conseguir tomar-se justo; busque-se ele numa só pessoa singular ou numa sociedade de pessoas escolhidas para o efeito. Cada uma, pois, abusará sempre da sua liberdade, se não tiver acima de si alguém que sobre ela

exerça poder em conformidade com as leis. O chefe supremo, porém, deve ser *justo por si mesmo* e, não obstante, ser *homem*. Por conseguinte, é a mais difícil de todas as tarefas; mais ainda, a sua solução perfeita é impossível: de um lenho tão retorcido, de que o homem é feito, nada de inteiramente direito se pode fazer. Apenas a aproximação a esta ideia nos é imposta pela Natureza[1] Que ela seja também a derradeira a estruturar-se em obra depreende-se do facto de que os conceitos correctos sobre a natureza de uma constituição possível exigem uma experiência muito grande exercitada pelo frequente curso do mundo e, acima de tudo, uma *vontade boa* disposta a aceitá-la; e estes três factores só com muita dificuldade se podem harmonizar e, se tal acontecer, só muito tarde, após muitas tentativas infrutíferas.

Sétima Proposição

O problema da instituição de uma constituição civil perfeita depende, por sua vez, do problema de uma relação externa legal entre os Estados e não pode resolver-se sem esta última.

De que serve trabalhar por uma constituição civil legal entre os indivíduos, isto é, pelo estabelecimento de uma *comunidade*? A mesma insociabilidade, que obrigou os homens a estabelecer tal comunidade, é de novo a causa por que cada comunidade se encontre numa relação exterior, isto é, como Estado em relação a outros Estados, numa liberdade irrestrita e, por conseguinte, cada um deve esperar do outro os males que pressionaram e cons-trangeram os homens singulares a entrar num estado civil legal. Por conseguinte, a Natureza utilizou uma vez mais a incompatibilidade dos

[1] O papel dos homens é, pois, muito delicado. Não sabemos qual a constituição dos habitantes dos outros planetas e qual a sua índole; mas se cumpríssemos bem esta missão da Natureza, poderíamos gloriar-nos de ocupar, entre os nossos vizinhos do edifício cósmico, um posto não pequeno. Talvez entre eles cada indivíduo consiga atingir plenamente o seu destino durante a sua vida. Connosco, as coisas passam-se de modo diverso; apenas a espécie pode a tal aspirar.

homens, e até das grandes sociedades e corpos estatais que formam estas criaturas, como meio para encontrar no seu inevitável *antagonismo* um estado de tranquilidade e de segurança; isto é, por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais afrouxado em vista das mesmas, da necessidade que, por fim, cada Estado deve por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de nações (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida. Embora esta ideia pareça ser fantasiosa e tenha sido objecto de escárnio num *Abbé de St. Pierre* ou num *Rousseau* (talvez porque acreditaram na sua iminente realização), nem por isso deixa de ser a inevitável saída da necessidade em que os homens se reciprocamente colocam, que deve forçar os Estados à decisão (por muito duro que lhes seja consentir), à qual também o homem selvagem se viu de mau grado compelido, a saber: renunciar à sua liberdade brutal e buscar a tran-quilidade e a segurança numa constituição legal. - Todas as guerras são, pois, outras tantas tentativas (não certamente na intenção dos homens, mas no propósito da Natureza) de suscitar novas relações entre os Estados e, mediante a destruição ou, pelo menos, o fraccionamento de todos, formar novos corpos que, por seu turno, também não se podem manter em si mesmos ou junto dos outros e, por isso, sofrerão novas revoluções análogas; até que, por fim, em parte pelo melhor ordenamento possível da constituição civil no plano interno, em parte por um acordo e legislação comuns no campo externo, se erija um estado que, semelhante a uma comunidade civil, se possa manter a si mesmo como um *autómato*.

Ora, deverá esperar-se de uma convergência *epicurista* das causas eficientes que os Estados, à maneira dos pequenos átomos de matéria, mediante os choques acidentais, tentem todo o tipo de formações, as quais igualmente serão destruídas por meio de um novo choque, até que finalmente, e *por acaso*, se consiga uma formação tal que se possa manter na sua forma (um golpe de sorte, que só com muita dificuldade alguma vez se dá!); ou supor-se-á, pelo contrário, que a Natureza persegue aqui um curso regular - conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estádio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade - e, claro está, em virtude de uma arte, se bem que imposta, própria dos homens, e desdobra neste ordenamento aparentemente selvagem as disposições originárias de um modo inteiramente regular; ou supor, se se preferir, que de todas as acções e reacções dos homens no seu conjunto não provém nada que permaneça ou, pelo menos, nada que seja sagaz, que as coisas permanecerão como desde sempre têm sido e, por conseguinte, não se pode predizer se a dissensão, tão congénita à nossa espécie, não acabará por nos preparar, num estado assim tão civilizado, um inferno de males, porque talvez venha a destruir esse mesmo estado e todos os progressos realizados na cultura (destino que não se pode encarar sob o govemo do acaso cego, com o qual se identifica de facto a liberdade sem lei, a não ser que se lhe ponha por baixo um fio condutor da Natureza, secretamente ligado à sabedoria!)? A questão posta reduz-se mais ou menos à seguinte: será razoável supor a *finalidade* da natureza nas suas partes e, no entanto, *não* a admitir no seu conjunto? Portanto, o que o estado selvagem sem finalidade fez, a saber, reprimir todas as disposições naturais da nossa espécie, mas que por fim, em virtude dos males que lhe trouxe, a forçou a sair de tal estado e a ingressar numa constituição civil, na qual se pudessem desenvolver todos aqueles germes, também o efectua a liberdade bárbara dos Estados já fundados, a saber: que, mediante o emprego de todas as forças da comunidade em armamentos contra os outros, por meio das devastações que a guerra prepara e, mais ainda, em virtude da

necessidade de para ela se manterem permanentemente preparados, se impede o pleno desabrochamento das disposições naturais no seu avanço; em contrapartida, porém, também os males daí provenientes constrangem a nossa espécie a encontrar na resistência mútua dos diversos Estados, saudável em si e nascida da sua liberdade, uma lei de equilíbrio e um poder unificado que lhe dá força; por conseguinte, a introduzir um estado civil mundial de pública segurança estatal, que não é desprovido de *perigos*, a fim de as forças da humanidade não dormitarem, mas que também não existe sem um princípio da *igualdade* das suas recíprocas *acções e reacções*, a fim de não se destruírem entre si. Antes de ocorrer este último passo (a saber, a liga de Estados), portanto, quase só a meio da sua formação, a natureza humana padece os piores males sob a aparência enganosa do bem-estar exterior; e *Rousseau* não estava enganado ao preferir o estado dos selvagens, se se deixar de lado o último estádio que a nossa espécie ainda tem de percorrer. Estamos *cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos *civilizados*, até ao excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*. De facto, a ideia da moralidade faz ainda parte da cultura; mas o uso de tal ideia, que se restringe apenas aos costumes no amor matrimonial e na decência externa, constitui simplesmente a civilização. Enquanto os Estados, porém, em-pregarem todas as suas forças nos seus vãos e violentos propósitos de expansão, impedindo assim sem cessar o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, subtraindo-lhes também todo o apoio em semelhante intento, nada há a esperar nesta esfera; pois que se requer uma longa preparação interior de cada comunidade para a formação (*Bildung*) dos seus cidadãos. Mas todo o bem, que não está imbuído de uma disposição de ânimo (*Gesinnung*) moralmente boa, nada mais é do que pura aparência e coruscante penúria. Nesta situação permanecerá, sem dúvida, o género humano até sair, do modo como referi, do estado caótico das suas relações estatais.

Oitava Proposição

Pode encarar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita no exterior, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade.

Esta proposição é uma consequência da anterior. Vê-se que a filosofia também pode ter o seu quiliasmo; mas será um *quiliasmo* tal que, para a sua emergência, a sua ideia pode, embora apenas de longe, ser igualmente estimulante, portanto, nada fantasiosa. O que apenas importa é se a experiência nos descortina algo de semelhante curso do propósito da Natureza. Digo: *muito pouco*; com efeito, esta trajectória circular parece exigir um tempo tão longo antes de se fechar que, desde a pequena parte que a humanidade percorreu com este fito, só com igual incerteza se pode determinar a forma do seu curso e a relação das partes com o todo, como se de todas as observações celestes até agora feitas procurássemos traçar o curso que o Sol segue com todo o exército dos seus satélites, no grande sistema das estrelas fixas; embora, a partir do fundamento geral da constituição sistemática da estrutura do universo e também do pouco que se observou, possamos concluir com suficiente segurança a realidade de uma tal órbita. Contudo, a natureza humana implica não ser indiferente em relação à época mais remota que dirá respeito à nossa espécie, se ela se pode esperar com segurança. No nosso caso, isso pode acontecer com muito menos probabilidade, pois parece que, mediante a nossa própria organização racional, nos seria possível apressar esse momento tão ditoso para a nossa posteridade. Por isso, são muito importantes até mesmo os débeis indícios da sua aproximação. Os Estados encontram-se já agora entre si numa relação tão artificial que nenhum pode reduzir a sua cultura interna sem perder poder e influência a favor dos outros; portanto, os intentos de glória dos Estados asseguram consideravelmente, se não o progresso, pelo menos a manutenção

desse fim da Natureza. Além disso, a liberdade civil também não pode agora ser muito afectada, sem que se sinta assim a sua desvantagem em todos os ofícios, sobretudo no comércio e, deste modo, igualmente a diminuição das forças do Estado nas relações externas. Mas tal liberdade vai aumentando de modoc gradual. Quando ao cidadão se impede a busca do bem-estar na forma que bem lhe parecer, mas compatível com a liberdade dos outros, restringe-se a vivacidade do tráfico geral e deste modo, mais uma vez, as forças do todo. Por conseguinte, remove-se sempre mais a restrição pessoal na sua acção e omissão, concede-se a universal liberdade de religião; e surge assim gradualmente, com devaneios e delírios subreptícios, a *Ilustração*, como um grande bem que o género humano deve preferir ao propósito egoísta de expansão dos seus governantes, se chegar simplesmente a compreender o seu próprio benefício. Mas esta ilustração, e com ela também uma certa participação cordial no bem que o homem ilustrado, que o compreende perfeitamente, não pode evitar, deve subir a pouco e pouco aos tronos e influenciar, inclusive, os seus princípios de governo. Por exemplo, embora os govemantes do mundo não disponham de dinheiro algum para estabelecimentos públicos de ensino e, em geral, para tudo o que visa a melhoria do mundo, pois já antes se contabilizou na sua totalidade para a futura guerra, encontrarão contudo a sua própria vantagem se, pelo menos, não impedir os esforços, decerto débeis e lentos, que os seus povos fazem neste campo. Por fim, a própria guerra se tomará, a pouco e pouco, não só um empreendimento artificioso, incerto quanto ao desenlace para ambos os lados, mas também em virtude das consequências dolorosas que o Estado sente na sempre crescente dívida (uma nova invenção), cuja amortização é imprevisível; ademais, a influência que cada perturbação de um Estado tem sobre todos os outros, no nosso mundo tão concatenado pelos negócios, é tão manifesta que eles, pressionados pelo seu próprio perigo, se oferecem, embora sem competência legal, para árbitros, preparando-se assim de longe para um futuro grande corpo político, de que o mundo precedente não pode

ostentar exemplo algum. Embora este corpo político se encontre agora só ainda num projecto grosseiro, começa já, por assim dizer, a suscitar um sentimento em todos os membros, interessados na manutenção do todo; isso alenta a esperança de que, após muitas revoluções transformadoras, virá por fim a realizar-se o que a Natureza apresenta como propósito supremo: um estado de *cidadania mundial* como o seio em que se desenvolverão todas as disposições originárias do género hurnano.

Nona Proposição

Um ensaio filosófico que procure elaborar toda a história mundial segundo um plano da Natureza, em vista da perfeita associação civil no género humano, deve considerar-se não só como possível, mas também como fomentando esse propósito da Natureza.

É decerto um anúncio estranho e, quanto à aparência, incongruente querer conceber a *história* segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se houvesse de se ajustar a certos fins racionais; parece que, num tal intento, apenas poderia vir à luz uma *novela*. Mas se a Natureza, por suposição, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem plano e meta final, semelhante ideia poderia ser muito ütil; e embora sejamos míopes para divisarmos o mecanismo secreto do seu dispositivo, essa ideia poderia, contudo, servir-nos de fio condutor para representar como *sistema* pelo menos em conjunto, um acervo, aliás sem plano, das acções humanas. Com efeito, se partirmos da história *grega* - como aquela pela qual se nos conservou ou, pelo menos, se deve autenticar toda a outra história mais antiga ou coetânea[2]; se seguirmos a sua in-

[2] Só um *público ilustrado*, que perdurou sem interrupção desde o começo até nós, pode autenticar a história antiga. Para lá dele, tudo é *terra incognita*; e a história dos povos, que viveram fora do seu âmbito, pode começar só a partir do momento exacto em que entram nesse círculo. Isto aconteceu com o povo *judaico* no tempo dos Ptolomeus, mediante a tradução grega da Bíblia, sem a

fluência na formação e na desintegração do corpo político do povo *romano*, que absorveu o Estado grego, e a influência daquele sobre os *bárbaros* que, por seu turno, destruíram o Estado romano, e assim sucessivamente até aos nossos dias; se, além disso, acrescentarmos *episodicamente* a história política dos outros povos, cujo conhecimento chegou gradualmente até nós por intermédio dessas nações ilustradas: descobrir-se-á um curso regular da melhoria da constituição estatal na nossa parte do mundo (que, provavelmente, algum dia dará leis a todas as outras). Se, ademais, se prestar atenção apenas à constituição civil e às suas leis, às relações estatais, na medida em que pelo bem que continham serviram, durante algum tempo, para elevar e dignificar os povos (e com eles também as artes e as ciências), e na medida em que pelas deficiências, que lhes eram inerentes, de novo os rebaixaram, mas de maneira a ter restado sempre um germe de ilustração, o qual, avivado por cada revolução, preparava um ulterior estádio mais elevado de melhoramento: descobrir-se-á, creio eu, um fio condutor, que não só pode servir para a explicação do jogo tão emaranhado das coisas humanas, ou para a arte política de predição de futuras mudanças políticas (utilidade que já se tirou da história dos homens, apesar de ela se ter considerado como resultado desconexo de uma liberdade sem regras!), mas também (o que não se pode esperar com fundamento, sem pressupor um plano da Natureza) se pode abrir uma vista consoladora do futuro, na qual o género humano se representa ao longe como atingindo, por fim, o estado em que todos os germes, que a Natureza nele pôs, se podem desenvolver plenamente e o seu destino cumprir-se aqui na Terra. Semelhante *justificação* da Natureza - ou melhor, da *Providência* - não é nenhum motivo irrelevante para escolher um determinado ponto de vista da consideração do mundo. Pois, de que serve exaltar a magnificência e

qual se teria atribuído pouco crédito às suas notícias *dispersas*. Desde então (se tal começo se identificou de forma conveniente), podem seguir-se daí em diante os seus relatos. A primeira página de *Tucídides* (diz Hume) é o único começo de toda a verdadeira história.

a sabedoria da criação no reino natural irracional e recomendar o seu estudo, se a parte que contém o fim de todo o grande teatro da Sabedoria suprema - a história do género humano - continua a ser uma objecção incessante, cuja visão nos força a desviar os olhos com desagrado e, porque desesperamos de alguma vez nela encontrar uma integral intenção racional, nos induz a esperá-la apenas num outro mundo?

Seria uma falsa interpretação do meu propósito crer que, com a ideia de uma história universal, que tem em certo sentido um fio condutor *a priori*, pretendi rejeitar a elaboração de uma história concebida de um modo simplesmente *empírico*; constitui apenas um pensamento acerca do que uma cabeça filosófica (que, de resto, deve estar muito informada no plano histórico) poderia investigar ainda a partir de um outro ponto de vista. Além disso, a riqueza de pormenores, aliás famosa, com que agora se elabora a história da sua época, levará cada qual decerto a considerar com precaução como conseguirá a nossa ulterior descendência carregar com o peso da história que lhe vamos deixando, ao longo dos séculos. Apreciará, sem dúvida, as épocas mais antigas, cujos documentos já há muito terão desaparecido, somente a partir do ponto de vista do que lhe inte-ressa, a saber, o que os povos e os governos fizeram, ou não, com um propósito cosmopolita. Mas tomar isto em consideração, juntamente com a ânsia de glória dos chefes de Estado e dos seus servidores, para os encaminhar em direcção ao único meio que lhes pode assegurar a recordação gloriosa no tempo futuro, pode proporcionar-nos ainda um *pequeno* motivo para intentar semelhante história filosófica.

[Nota do Tradutor]

A presente tradução é a correcção de uma outra, editada há cerca de vinte anos. O texto alemão original encontra-se nos electrosítios seguintes:

- Projekt Gutenberg
- Académie de Nice – Philosophie

1784:

Título: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* **Jornal**: *Berlinische Monatsschrift* 04 (Novembro) pp. 385-411. Edição da Academia Vol. VIII: 015-031

LÓGICA

[*Excertos da*] Introdução

Immanuel Kant
(1800)

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

FICHA TÉCNICA

TÍtulo: *Lógica.* [Excertos da] *Introdução*
Autor: Immanuel Kant
Tradutor: Artur Morão
Colecção: Textos Clássicos de Filosofia
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão
Design da Capa: António Rodrigues Tomé
Paginação: José Rosa
Universidade da Beira Interior
Covilhã, 2009

Lógica.

[*Excertos da*] Introdução (1800)

Immanuel Kant

I. Conceito de lógica

[IX, 11] Tudo na natureza, tanto no mundo inanimado como no animado, acontece *segundo regras*, embora nem sempre conheçamos estas regras. – A chuva cai segundo leis da gravidade, e também segundo regras tem lugar nos animais o movimento do andar. Segundo regras se move o peixe na água e a ave no céu. A natureza inteira nada mais é, em geral, do que uma concatenação de fenómenos segundo regras; e em toda a parte não existe em geral *irregularidade alguma*. E se julgamos encontrá-la, podemos neste caso apenas dizer que as regras nos são desconhecidas.

Também o exercício das nossas faculdades decorre de acordo com certas regras que seguimos, primeiro delas *inconscientes*, até que, pouco a pouco, mediante experiências e um longo uso das nossas faculdades, chegamos ao seu conhecimento, e das mesmas nos tornamos, por fim, tão familiares que nos é exigido um grande esforço para as pensar *in abstracto*. Assim, por ex., a gramática universal é a forma de uma língua em geral. Fala-se igualmente sem conhecer a gramática; e aquele que fala, sem a conhecer, tem

realmente uma gramática e fala segundo regras, mas delas não é consciente.

Tal como todas as nossas faculdades em conjunto, também *o entendimento* em especial está, nas suas acções, ligado a regras, que podemos pesquisar. Mais ainda, o entendimento deve considerar-se como a fonte e a faculdade de pensar regras em geral. Assim como a sensibilidade é a faculdade das intuições, assim o entendimento é a faculdade de pensar, ou seja, a faculdade de submeter a regras as representações dos sentidos. Ele anseia, pois, por indagar as regras e alegra-se [IX, 12] por tê-las encontrado. Pergunta-se então: visto que o entendimento é a fonte das regras, de acordo com que regras ele próprio procede?

Não há, com efeito, dúvida alguma de que não podemos pensar ou fazer uso do nosso entendimento excepto de harmonia com certas regras. Mas, mais uma vez, podemos pensar estas regras por si mesmas, isto é, podemos pensá-las *sem a sua aplicação* ou *in abstracto*. Que são, então, estas regras?

Todas as regras, segundo as quais opera o entendimento, são ou *necessárias* ou *contingentes*. As primeiras são aquelas sem as quais nenhum uso do entendimento seria possível; as últimas, aquelas sem as quais não poderia ter lugar um certo uso determinado do entendimento. As regras contingentes, que dependem de um objecto determinado do conhecimento, são tão numerosas como estes próprios objectos. Existe assim, por exemplo, um uso intelectivo na matemática, na metafísica, na moral, etc. As regras deste uso particular e determinado do entendimento nas ciências consideradas são contingentes, porque é contingente que eu pense este ou aquele objecto, a que se referem estas regras particulares.

Mas se pusermos de lado todo o conhecimento que temos de ir buscar apenas aos *objectos*, e se reflectirmos tão-só acerca do uso

do entendimento em geral, descobriremos então as suas regras, que são absolutamente necessárias em todo o propósito e independentemente de todos os objectos particulares do pensar, porque sem elas não os pensaríamos. Estas regras podem, pois, considerar-se também *a priori*, ou seja, *independentemente de toda a experiência*, porque contêm apenas, *sem distinção dos objectos*, as condições do uso do entendimento em geral, seja ele *puro* ou *empírico*. E daqui se segue, ao mesmo tempo, que as regras gerais e necessárias do pensar se podem referir unicamente à sua *forma,* e de nenhum modo à sua *matéria*. A ciência destas regras universais e necessárias é, pois, tão-só uma ciência da forma do nosso conhecimento intelectual ou do pensar. Podemos, por conseguinte, fazer para nós uma ideia da possibilidade de semelhante ciência, tal como a fazemos de uma *gramática geral,* que nada mais contém do que a simples forma [IX, 13] da linguagem em geral, sem palavras, que pertencem à matéria da língua.

A esta ciência das leis necessárias do entendimento e da razão em geral ou – o que é a mesma coisa – da simples forma do pensar em geral, chamamos *lógica*.

Como ciência que se ocupa do pensar em geral, abstraindo dos objectos enquanto matéria do pensamento, a lógica deve considerar-se:

1) como *fundamento* de todas as outras ciências e como *propedêutica* de todo o uso do entendimento. E justamente porque abstrai, de modo pleno, de todos os objectos,

2) não pode ser nenhum *órganon* das ciências.

Entendemos por *órganon* uma directiva sobre o modo como se deve alcançar um certo conhecimento. Mas isso implica que eu já possua uma noção do objecto do conhecimento a engendrar segundo certas regras. A simples lógica não é, portanto, um órganon

das ciências, porque este pressupõe o conhecimento exacto das ciências, dos seus objectos e das suas fontes. Assim, por exemplo, a matemática é um órganon excelente, enquanto ciência que contém o fundamento da amplificação do nosso conhecimento respeitante a um certo uso da razão. Em contrapartida, a lógica, por não poder, enquanto propedêutica universal de todo o uso do entendimento e da razão em geral, ingressar nas ciências e antecipar a sua matéria, é apenas uma *arte universal da razão* (*canonica Epicuri*), de ajustar conhecimentos em geral à forma do entendimento e, por isso, só se chamará um órganon enquanto serve, não para o *alargamento*, mas apenas para a *apreciação* e a *rectificação* do nosso conhecimento.

3) Como ciência das leis necessárias do pensar, sem as quais não tem lugar uso algum do entendimento e da razão, e que são, por conseguinte, as condições sob as quais apenas o entendimento se pode e deve pôr de acordo consigo mesmo – leis e condições necessárias do seu legítimo uso – a lógica é um *cânon*. E, como cânon do entendimento e da razão, também não pode, pois, ir buscar princípios nem a qualquer ciência nem a qualquer experiência; deve conter somente leis puras *a priori*, [IX, 14] que são necessárias e se dirigem ao entendimento em geral.

Alguns lógicos pressupõem, decerto, na lógica princípios *psicológicos*. Mas introduzir tais princípios na lógica é tão disparatado como derivar a moral a partir da vida. Se formos buscar os princípios à psicologia, isto é, às observações do nosso entendimento, descobriremos simplesmente como o pensar para si se desenrola e *como ele existe* sob os muitos obstáculos e condicionamentos subjectivos – o que levará, então, ao conhecimento de leis meramente *contingentes*. Na lógica, porém, não se trata de regras *contingentes*, antes *necessárias*; não de como pensamos, mas de como devemos pensar. Por conseguinte, as regras da lógica não se devem ir buscar ao uso *contingente*, mas *necessário* do entendimento, que encontramos em nós, sem qualquer psicologia. Na lógica não pretendemos saber como é e pensa o entendimento, e como até aqui ele

procedeu no pensar, mas como no pensar teve de proceder. Deve ela, pois, ensinar-nos o uso legítimo do entendimento, ou seja, o que com ele próprio é consonante.

A partir desta elucidação da lógica, podem ainda deduzir-se as restantes propriedades essenciais desta ciência, a saber, que ela

4) é uma ciência racional, não quanto à simples forma, mas *quanto à matéria*, já que as suas regras se não extraem da experiência e ela tem, ao mesmo tempo, a razão por seu objecto. A lógica é, portanto, um autoconhecimento do entendimento e da razão, não segundo a sua capacidade quanto aos objectos, mas tão-só quanto à forma. Na lógica não perguntarei: Que é que o entendimento conhece, quanto pode ele conhecer, ou até onde chega o seu conhecimento? Pois isso seria autoconhecimento relativamente ao seu uso *material* e inscreve-se, portanto, na metafísica. Na lógica existe somente a questão: *Como é que o entendimento se conhecerá a si mesmo?*

Por fim, como ciência racional quanto à matéria e à forma, a lógica é ainda:

5) uma *doutrina* ou *teoria demonstrada*. Visto que se não ocupa do uso comum e, enquanto tal, meramente empírico do entendimento e [IX, 15] da razão, mas apenas das leis universais e necessárias do pensar em geral, assenta ela em princípios *a priori,* dos quais se podem deduzir e comprovar todas as suas regras como aquelas a que se ajustará todo o conhecimento da razão.

Dado que a lógica se há-de considerar como uma ciência *a priori* ou como uma doutrina para um cânon do uso do entendimento e da razão, distingue-se essencialmente da *estética*, a qual, enquanto simples *crítica do gosto*, não tem cânon algum (lei), mas apenas uma *norma* (modelo ou critério somente para apreciação), que consiste no acordo universal. A estética contém as regras da consonân-

cia do conhecimento com as leis da sensibilidade; a lógica, pelo contrário, as regras da consonância do conhecimento com as leis do entendimento e da razão. Aquela possui unicamente princípios empíricos e nunca poderá, pois, ser uma ciência ou uma doutrina, se por doutrina se entender uma instrução dogmática a partir de princípios *a priori*, na qual tudo se mira através do entendimento sem informações de outra índole, recebidas da experiência, e que nos fornece regras cujo seguimento suscita a perfeição desejada.

Alguns, sobretudo oradores e poetas, tentaram sofismar sobre o gosto, mas nunca conseguiram a seu respeito formular um juízo definitivo. O filósofo *Baumgarten*, em Francoforte, elaborou o plano de uma estética como ciência. Mas *Home*, de modo mais correcto, chamou crítica à estética, porque esta não fornece nenhumas regras *a priori* que determinem assaz o juízo, como o faz a lógica; pelo contrário, vai buscar as suas regras *a posteriori* e torna mais gerais, só pela comparação, as leis empíricas segundo as quais reconhecemos o mais defeituoso e o mais perfeito (o belo).

A lógica é, portanto, algo mais do que simples crítica; é um cânon que, ulteriormente, serve para a critica, isto é, de princípio para avaliar todo o uso intelectivo em geral, ainda que só da sua correcção quanto à simples forma, já que ela não é um órganon, como tão-pouco o é a gramática geral.

Como propedêutica de todo o uso do entendimento em geral, a lógica universal distingue-se também, ao mesmo tempo, da *lógica transcendental*, em que o próprio objecto se representa como um objecto do simples entendimento; a lógica universal, pelo contrário, refere-se a todos os objectos em geral.

Se, porém, condensarmos todas as características essenciais que pertencem à determinação minuciosa do conceito de lógica, deveremos então dela estabelecer o conceito seguinte:

A lógica é uma ciência racional, não só quanto à simples forma, mas também quanto à matéria; uma ciência a priori *das leis necessárias do pensar, mas não relativamente a objectos particulares, antes a todos os objectos em geral – portanto, uma ciência do uso cor-*

recto do entendimento e da razão em geral, mas não subjectiva, isto é, segundo princípios empíricos (psicológicos), sobre o modo como o entendimento pensa, antes objectiva, isto é, de acordo com princípios a priori*, sobre como ele deve pensar.*

III. Conceito da filosofia em geral A filosofia considerada segundo o conceito escolástico e o conceito cósmico. Exigências e fins essenciais do filosofar Tarefas mais gerais e elevadas desta ciência

[IX, 21] É difícil, por vezes, explicar o que se entende por uma ciência. Mas a ciência ganha em precisão ao determinar-se o seu conceito, e evitam-se assim alguns erros em virtude de certas razões que, aliás, se introduzem furtivamente, quando a ciência ainda não consegue distinguir-se das ciências a ela afins.

[IX, 22] Entretanto, antes de tentarmos fornecer uma definição de filosofia, temos de deslindar o carácter dos diferentes conhecimentos em si mesmos e, já que os conhecimentos filosóficos se integram nos conhecimentos racionais, explicar sobretudo o que por estes se deve entender.

Os conhecimentos racionais opõem-se aos conhecimentos *históricos*. Aqueles são conhecimentos *a partir de princípios* (*ex principiis*); os segundos, conhecimentos *a partir de dados* (*ex datis*). – Mas um conhecimento pode derivar da razão e, todavia, ser histórico; assim, por exemplo, se um simples literato estudar os produtos da razão alheia, o seu conhecimento de tais produtos racionais será então puramente histórico.

Os conhecimentos podem diferençar-se:

1) quanto à sua origem *objectiva*, ou seja, quanto às fontes a partir das quais apenas um conhecimento é possível. Sob este aspecto, todos os conhecimentos são ou *racionais* ou *empíricos*.

2) quanto à sua origem *subjectiva*, isto é, quanto ao modo como um conhecimento pode ser adquirido pelos homens. Considerados sob este último ponto de vista, os conhecimentos são ou *racionais* ou *históricos*, seja qual for a sua procedência. Pode, pois, *objectivamente* haver qualquer conhecimento racional que, no entanto, *subjectivamente* é apenas histórico.

Em certos conhecimentos racionais é danoso conhecê-los só de um modo histórico; noutros, porém, é indiferente. Por exemplo, o marinheiro conhece as regras da navegação historicamente a partir das suas tábuas, e isto lhe basta. Mas se o jurista conhecer a doutrina do direito só de modo histórico, será então inteiramente corrupto para um juiz atento e, mais ainda, para o legislador.

Da diferença aduzida entre os conhecimentos *objectiva* e *subjectivamente* racionais depreende-se que, sob certo aspecto, se poderia aprender filosofia, sem se conseguir filosofar. Portanto, quem pretender tornar-se verdadeiramente filósofo deve exercitar-se a fazer da sua razão um uso livre, não apenas imitativo e, por assim dizer, mecânico.

———

Explicámos que os conhecimentos racionais são conhecimentos a partir de princípios; donde se segue que eles devem ser *a priori*. Mas há [IX, 23] duas espécies de conhecimentos que são ambos *a priori* e que, no entanto, têm muitas diferenças importantes, a saber, a *matemática* e a *filosofia*.

É costume afirmar que a matemática e a filosofia diferem entre si *segundo o objecto*, porquanto a primeira lida com a *quantidade*, e a última com a *qualidade*. Tudo isto é falso. A diferença destas ciências não pode assentar no objecto, porque a filosofia incide em

tudo, e portanto também nos *quanta,* e em parte igualmente na matemática, uma vez que tudo tem uma grandeza. Só o *tipo diferente do conhecimento racional ou do uso da razão* na matemática e na filosofia é que constitui a diferença específica entre estas duas ciências. A filosofia é o *conhecimento racional a partir de simples conceitos*; a matemática, pelo contrário, é o *conhecimento racional a partir da construção dos conceitos*.

Construímos conceitos, quando os representamos na intuição *a priori* sem o concurso da experiência, ou quando na intuição representamos o objecto, que corresponde ao nosso conceito do mesmo. – O matemático nunca se pode servir da sua razão segundo simples conceitos, o filósofo nunca se serve da sua mediante a construção dos conceitos. Na matemática, necessita-se da razão *in concreto*, mas a intuição não é empírica, antes se faz aqui de algo *a priori* um objecto da intuição.

E aqui, como vemos, a matemática tem uma vantagem frente à filosofia, porque os conhecimentos da primeira são *intuitivos*, ao passo que os conhecimentos da última são, ao invés, *discursivos*. Mas a causa por que na matemática ponderamos mais as grandezas reside no facto de que estas podem ser construídas *a priori* na intuição; em contrapartida, as qualidades não se podem representar na intuição.

A filosofia é, pois, o sistema dos conhecimentos filosóficos ou dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Tal é o *conceito escolástico* desta ciência. Segundo o *conceito cósmico*, ela é a ciência dos últimos fins da razão humana. Esta noção elevada confere *dignidade* à filosofia, isto é, um valor absoluto. E, de facto, [IX, 24] só ela possui um valor *intrínseco*, só ela confere um valor aos outros conhecimentos.

Apesar de tudo, acaba-se sempre por perguntar: para que serve o filosofar e o seu fim derradeiro, que a própria filosofia, enquanto ciência, encara de acordo com o *conceito escolar*?

Neste significado escolástico da palavra, a filosofia ocupa-se apenas da *destreza*; pelo contrário, em relação ao conceito cósmico, lida com a *utilidade*. Na primeira acepção, ela é, pois, uma *doutrina da destreza*; na segunda, uma *doutrina da sabedoria*, a *legisladora* da razão; e, por isso, o filósofo *não* é um *artista da razão*, mas *legislador*.

O artista da razão ou, como o denomina *Sócrates*, o *filodoxo*, aspira apenas a um saber especulativo, sem ver até que ponto o saber contribui para o fim postremo da razão humana; faculta regras para o uso da razão em vista de fins espúrios e arbitrários. O filósofo prático, o mestre da sabedoria por meio da doutrina e do exemplo, é o filósofo genuíno. De facto, a filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita, que nos mostra os fins derradeiros da razão humana.

À filosofia, segundo o conceito escolar, incumbem duas tarefas:

Primeiro, uma provisão suficiente de conhecimentos racionais; *depois*, um conjunto sistemático destes conhecimentos, ou seja, uma conexão dos mesmos na ideia de um todo.

A filosofia não só permite essa conexão rigorosamente sistemática, mas é mesmo a única ciência que, no sentido mais genuíno, possui um nexo sistemático e confere unidade sistemática a todas as outras ciências.

Mas no tocante à filosofia segundo o conceito cósmico (*in sensu cosmico*), ela pode também chamar-se *uma ciência das máximas supremas do uso da nossa razão*, já que por máximas se entende o princípio interno da escolha entre fins diferentes.

A filosofia é, pois, na última acepção, a ciência da referência de todo o conhecimento e do uso da razão ao fim postremo da razão humana, ao qual, enquanto fim supremo, todos os outros fins estão subordinados e nele se devem todos jungir na unidade.

[IX, 25] O campo da filosofia, neste significado cósmico, pode reconduzir-se às questões seguintes:

1) *Que posso saber?*

2) *Que devo fazer?*

3) *Que me é permitido esperar?*

4) *Que é o homem?*

A *metafísica* responde à primeira pergunta, a *moral* à segunda, a *religião* à terceira e a *antropologia* à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última.

Por conseguinte, o filósofo deve poder determinar:

1) as fontes do saber humano.

2) o âmbito do uso possível e útil de todo o saber e, por fim,

3) os limites da razão.

A última tarefa é a mais necessária e a mais difícil, mas com ela não se preocupa o filodoxo.

A um filósofo incumbem sobretudo duas coisas: 1) o cultivo do talento e da destreza para os aplicar a toda a classe de fins; 2) a perícia no uso de todos os meios para quaisquer fins. Ambas as coisas devem estar juntas; pois, sem conhecimentos, jamais alguém se tornará filósofo, e os conhecimentos, por si sós, também nunca farão o filósofo, a não ser que ocorra uma junção teleológica de todos os conhecimentos e destrezas na unidade e um discernimento da consonância dos mesmos com os fins supremos da razão humana.

Não se pode em geral chamar filósofo àquele que não consegue filosofar. Apenas se filosofa mediante o exercício e o uso da própria razão.

Mas como se aprenderá, então, a filosofia? Todo o pensador filosófico constrói, por assim dizer, a sua própria obra sobre as ruínas de outro, e jamais alguma obra se efectuou que permanecesse sólida em todas as suas partes. Já por isso se não pode, de raiz, aprender a filosofia, porque *ainda não existe*. Mesmo se, por hipótese, *realmente existisse uma*, quem a aprendesse não poderia dizer de

si que é um filósofo, porque o conhecimento que dela tivesse seria apenas *subjectivamente histórico*.

[IX, 26] As coisas passam-se de maneira diversa na matemática. Esta ciência pode, até certo ponto, aprender-se, porque as provas são aqui tão evidentes que cada qual se pode delas convencer: por causa também da sua evidência, ela pode considerar-se, por assim dizer, como uma *doutrina certa* e *estável*.

Em contrapartida, quem deseje aprender a filosofar deve encarar todos os sistemas da filosofia apenas como *histórias do uso da razão* e como objectos do exercício do seu talento filosófico.

O verdadeiro filósofo deve, pois, como alguém que pensa por si, fazer um uso livre e autónomo da sua razão, e não de modo servil e imitativo; dela não fará também nenhum uso *dialéctico*, ou seja, um uso que visa unicamente dar aos conhecimentos uma *aparência* de *verdade* e de *sabedoria*. Essa é a ocupação do simples *sofista*, mas de todo incompatível com a dignidade do filósofo enquanto conhecedor e mestre da sabedoria.

De facto, a ciência tem um valor intrínseco, verdadeiro, só como *órgão da sabedoria*. Mas, enquanto tal, é-lhe igualmente indispensável, pelo que se pode afirmar o seguinte: a sabedoria sem a ciência seria uma silhueta de uma tal perfeição que nunca a ela chegaríamos.

A quem odeia a ciência, para assim amar tanto mais a sabedoria, dá-se o nome de *misólogo*. A misologia provém, comummente, de uma carência de conhecimentos científicos e de um certo tipo concomitante de futilidade. Por vezes, caem também no erro da misologia aqueles que, de início, correram atrás das ciências com grande diligência e êxito, mas acabaram por não encontrar nenhuma satisfação em todo o seu saber.

A filosofia é a única ciência que nos ensina a alcançar esta satisfação interior, pois que fecha, por assim dizer, o círculo científico e só por ela recebem as ciências ordem e conexão.

Deveremos, assim, em vista do exercício no pensar por si ou no filosofar, atender mais ao *método* do uso da nossa razão do que às próprias proposições, às quais por meio dele chegámos.

V. Conhecimento em geral
Conhecimento intuitivo e discursivo
Intuição e conceito, e sua diferença em particular
Perfeição lógica e estética do conhecimento

[IX, 33] Todo o nosso conhecimento tem uma *dupla* referência: *primeiro*, uma referência ao *objecto* e, *em segundo lugar*, uma referência ao *sujeito*. Sob o primeiro aspecto, refere-se à *representação*; sob o último, à *consciência*, condição universal de todo o conhecimento em geral. – (A consciência é, em rigor, uma representação de que em mim existe outra representação.)

Em todo o conhecimento é necessário distinguir *matéria*, isto é, o objecto, e *forma*, ou seja, o modo como conhecemos o objecto. – Um selvagem, por exemplo, avista de longe uma casa, cujo uso desconhece: na representação que diante de si tem, possui decerto este objecto como outro qualquer, que ele conhece de modo determinado como uma habitação destinada ao homem. Mas, quanto à forma, este conhecimento de um só e mesmo objecto é diferente em ambos. Num é *simples intuição*; no outro é, ao mesmo tempo, *intuição* e *conceito*.

A diferença da forma do conhecimento baseia-se numa condição que acompanha todo o conhecer, na *consciência*. Se sou consciente da representação, então esta é *clara*; se da mesma não sou consciente, é *obscura*.

Visto que a consciência é condição essencial de toda a forma lógica dos conhecimentos, a lógica só pode e deve então lidar com representações claras, e não com obscuras. Não vemos, na lógica,

como surgem as representações, mas tão-só como as mesmas se amoldam à forma lógica. – Em geral, a lógica também não pode tratar das simples representações e da sua possibilidade. Deixa isso para a metafísica. Ocupa-se simplesmente das regras do pensar em conceitos, juízos e raciocínios, enquanto por eles ocorre todo o pensar. Algo decerto acontece, antes de uma representação [IX, 34] se tornar conceito. É o que no seu lugar ainda havemos de mostrar. Mas não indagaremos: como surgem as representações? A lógica trata também, sem dúvida, do conhecer, porque no conhecer já decorre o pensar. Mas a representação ainda não é conhecimento, antes o conhecimento pressupõe sempre a representação. E esta última não se pode explicar de um modo cabal. De facto, elucidar [a questão] sobre *o que é a representação* teria de ser de novo através de outra representação.

Todas as representações claras, às quais apenas se aplicam as regras lógicas, se podem dividir quanto à *clareza* e à *indistinção*. Se somos conscientes da representação completa, mas não da diversidade nela contida, então a representação não é clara. – Recorramos, antes de mais, a um exemplo tirado da intuição para elucidar o assunto.

Vemos ao longe uma casa de campo. Se estamos conscientes de que o objecto percebido é uma casa, teremos então necessariamente também uma representação das diferentes partes dessa casa, das janelas, das portas, etc. De facto, se não víssemos as partes, então também não veríamos a própria casa. Mas não somos conscientes da representação da diversidade das suas partes e, por isso, a nossa representação do próprio objecto pensado é uma representação obscura.

Se, além disso, desejarmos um exemplo de indistinção em conceitos, então pode a tal prestar-se o conceito de beleza. Cada qual tem da beleza um conceito claro. Só que neste conceito ocorrem características diversas, entre outras, a de que o belo deverá ser algo que 1) cai sob os sentidos, e 2) que em geral agrada. Mas se não conseguirmos demarcar a diversidade destas e de outras carac-

terísticas do belo, então o conceito que dele temos continua ainda a ser indistinto.

Os sequazes de *Wollf* chamam à representação indistinta uma representação *confusa*. Mas esta expressão não é adequada, porque o contrário de confusão não é a clareza, mas a ordem.

A clareza é, decerto, um efeito da ordem, e a obscuridade um efeito da desordem; e, por isso, todo o conhecimento confuso é, ao mesmo tempo, um conhecimento indistinto. Mas a proposição inversa não se impõe: nem todo o conhecimento indistinto é um conhecimento confuso. De facto, nos conhecimentos em que não existe qualquer multiplicidade não há ordem alguma, e também nenhuma confusão.

[IX, 35] Isto passa-se com todas as representações *simples*, que nunca chegam a ser claras; não porque nelas se depare com a confusão, mas porque não contêm multiplicidade alguma. Devem, pois, dizer-se indistintas, mas não confusas.

E nas representações compostas, em que é possível distinguir uma diversidade de características, a obscuridade não deriva, muitas vezes, da confusão, mas da *debilidade da consciência*. Uma coisa pode ser clara *quanto à forma*, isto é, posso ter consciência da diversidade na representação; mas a clareza pode diminuir *quanto à matéria,* se o grau de consciência diminuir, embora a ordem plena ali exista. Tal é o que acontece com as representações abstractas.

A própria clareza pode ser dupla:

Primeiro, sensível. Esta consiste na consciência da multiplicidade na intuição. Vejo, por exemplo, a Via láctea como uma faixa esbranquiçada; os raios luminosos de todas as estrelas que nela se encontram devem, necessariamente, confluir nos meus olhos. Mas a representação delas era apenas clara e só pelo telescópio se torna distinta, porque vejo agora as estrelas singulares contidas na Via láctea.

Em segundo lugar, intelectual; *clareza nos conceitos ou clareza do entendimento*. Esta baseia-se na análise do conceito em relação à multiplicidade que nele se contém. Assim, por exemplo, no con-

ceito de *virtude* encerram-se como características 1) o conceito de liberdade; 2) o conceito de afeição a regras (o dever), e 3) o conceito de superação do poder das inclinações, enquanto contrárias àquelas regras. Se, pois, decompusermos o conceito de virtude nos seus elementos singulares, ela torna-se então clara mediante esta análise. Mas, por meio desta clarificação, nada acrescentamos a um conceito; apenas o explicamos. Os conceitos não se melhoram, pois, em clareza quanto à *matéria*, mas somente *quanto à forma*.

———

Se reflectirmos acerca dos nossos conhecimentos, no tocante às duas faculdades básicas essencialmente diversas, sensibilidade e [IX, 36] entendimento, de que eles decorrem, embatemos aqui na diferença entre intuições e conceitos. Todos os nossos conhecimentos são, sob este aspecto, ou *intuições* ou *conceitos*. As primeiras têm a sua fonte na *sensibilidade*, faculdade das intuições; os últimos no *entendimento*, faculdade dos conceitos. Tal é a diferença *lógica* entre entendimento e sensibilidade, segundo a qual esta nos fornece tão-só intuições e aquele, ao invés, apenas conceitos. As duas faculdades fundamentais podem ainda considerar-se a partir de outra vertente e definir-se de outro modo, a saber: a sensibilidade como uma faculdade da *receptividade*, o entendimento como uma faculdade da *espontaneidade*. Mas este tipo de explicação não é lógico, antes *metafísico*. É habitual chamar também à sensibilidade a faculdade *inferior* e ao entendimento, pelo contrário, a faculdade *superior*, porque a sensibilidade fornece apenas o material para pensar, ao passo que o entendimento dispõe deste material e o submete a regras ou conceitos.

Na diferença, aqui proposta, entre conhecimentos *intuitivos* e *discursivos*, ou entre intuições e conceitos, se baseia a divergência entre a perfeição *estética* e a perfeição *lógica* do conhecimento.

Um conhecimento pode ser perfeito, quer segundo as leis da sensibilidade quer segundo as leis do entendimento: no primeiro caso, ele é perfeito *esteticamente*, no outro *logicamente*. As duas perfeições, a estética e a lógica, são, pois, de índole diferente; a primeira refere-se à sensibilidade e a última ao entendimento. A perfeição lógica do conhecimento assenta no seu acordo com o objecto, portanto nas leis *universalmente válidas,* e pode, por conseguinte, avaliar-se de harmonia com normas *a priori*. A perfeição estética consiste na consonância do conhecimento com o sujeito e funda-se na sensibilidade particular do homem. Não há, pois, na perfeição estética quaisquer leis objectiva e universalmente válidas, em relação às quais ela se possa julgar *a priori* de um modo universalmente válido para todos os seres pensantes em geral. Todavia, no caso de haver também leis universais da sensibilidade que, embora não tenham validade objectiva e para todos os seres pensantes em geral, possuem, contudo, uma validade subjectiva para toda a humanidade, pode conceber-se ainda uma perfeição estética, que contém o fundamento de um [IX, 37] prazer subjectivamente universal. Este é a *beleza*, que agrada aos sentidos na *intuição* e, justamente por isso, pode ser o objecto de um agrado universal, porque as leis da intuição são leis universais da sensibilidade.

Em virtude desta concordância com as leis universais de sensibilidade, o *belo genuíno, autónomo*, cuja essência consiste na *simples forma*, distingue-se, quanto à espécie, do *agradável,* que deleita apenas na sensação pelo encanto ou pela comoção e, por isso, só pode ser também o fundamento de um prazer meramente individual.

Esta essencial perfeição estética é aquela que, entre todas, se coaduna com a perfeição lógica e que com ela melhor se pode conectar.

Olhada a partir desta vertente, a perfeição estética pode, em relação ao belo essencial, ser também vantajosa para a perfeição lógica. Sob outro aspecto, porém, pode igualmente ser-lhe prejudicial, uma vez que na perfeição estética olhamos apenas para o belo

acidental, o que *encanta* ou *comove*, que agrada aos sentidos na simples sensação e não se refere à simples forma, mas à matéria da sensibilidade. De facto, encanto e comoção podem corromper sobremaneira a perfeição lógica nos nossos conhecimentos e juízos.

Persiste sempre, é verdade, entre a perfeição estética e a perfeição lógica do nosso conhecimento, uma espécie de antagonismo, que se não pode plenamente dissipar. O entendimento quer ser instruído, a sensibilidade avivada; o primeiro anseia por discernimento; a segunda por apreensibilidade. Se os conhecimentos hão-de instruir, devem então, nessa medida, ser sólidos; se hão-de, ao mesmo tempo, interessar, devem então ser igualmente belos. Se uma exposição for bela, mas superficial, conseguirá apenas deleitar a sensibilidade, mas não o entendimento; se, pelo contrário, for sólida, mas árida, agradará então só ao entendimento, mas não à sensibilidade.

Todavia, dado que a necessidade da natureza humana e a mira da popularidade do conhecimento exigem que tentemos unir entre si as duas perfeições, devemos então esforçar-nos por conseguir aqueles conhecimentos que, em geral, são passíveis de uma perfeição estética e por tornar popular, graças à forma estética, um conhecimento de tipo escolar, logicamente perfeito. [IX, 38] Mas neste empenho de jungir a perfeição estética à perfeição lógica nos nossos conhecimentos não perderemos de vista as regras seguintes, a saber, 1) que a perfeição lógica é a base todas as outras perfeições e, por isso, se não pode sujeitar de todo a nenhuma outra, nem ser-lhe sacrificada; 2) que se atenda sobretudo à perfeição estética *formal*; a consonância de um conhecimento com as leis da intuição, porque nisto consiste justamente o belo essencial, que se deixa associar da melhor maneira à perfeição lógica; 3) que importa ser muito cauteloso com o *encanto* e a *comoção*, por meio dos quais um conhecimento actua sobre a sensação e preserva para ela um interesse, visto que assim a atenção facilmente se pode deslocar do objecto para o sujeito; surgirá então, de modo patente, uma influência muito perniciosa sobre a perfeição lógica do conhecimento.

A fim de tornarmos ainda mais identificáveis as diferenças essenciais, que há entre a perfeição lógica e a perfeição estética do conhecimento, não só em geral, mas também a partir de várias vertentes particulares, queremos comparar as duas entre si relativamente aos quatro momentos principais da quantidade, da qualidade, da relação e da modalidade, de que se trata na avaliação da perfeição do conhecimento.

Um conhecimento é perfeito: 1) segundo a quantidade, se for *universal*; 2) segundo a qualidade, se for *claro*; 3^o segundo a relação, se for *verdadeiro* e, por fim, 4) segundo a modalidade, se for *certo*.

Considerado sob estes pontos de vista, um conhecimento será, pois, logicamente perfeito segundo a quantidade, se tiver universalidade objectiva (universalidade do conceito ou da regra); segundo a qualidade, se tiver clareza objectiva (clareza no conceito); segundo a relação, se tiver verdade objectiva e, por último, segundo a modalidade, se tiver certeza objectiva.

A estas perfeições lógicas correspondem agora as seguintes perfeições estéticas relativamente aos quatro momentos principais, a saber: [IX, 39]

1) a *universalidade estética*. Consiste esta na aplicabilidade de um conhecimento a uma multidão de objectos que servem de exemplos, aos quais se pode fazer a sua aplicação; deste modo, ele será, ao mesmo tempo, utilizável com o fito da popularidade;

2) a *clareza estética*. Esta é a clareza na intuição em que, através de exemplos, se representa ou elucida *in concreto* um conceito pensado de forma abstracta;

3) a *verdade estética*. Uma verdade simplesmente subjectiva, que consiste tão-só no acordo do conhecimento com o sujeito e com as leis da aparência sensível e, por conseguinte, não passa de uma aparência geral.

4) a *certeza estética*. Esta baseia-se naquilo que é necessário segundo o testemunho dos sentidos, ou seja, é confirmado pela sensação e pela experiência.

———

Nas perfeições justamente mencionadas ocorrem sempre dois elementos que, na sua união harmónica, constituem a perfeição em geral, ou seja, *multiplicidade* e *unidade*. No entendimento, a unidade reside no conceito, e nos sentidos na intuição.

A simples multiplicidade sem unidade não nos pode satisfazer. E, por isso, a verdade é, entre todas, a perfeição principal, porque é o fundamento da unidade mediante a referência do nosso entendimento ao objecto. Também na perfeição estética a verdade continua a ser sempre a *conditio sine qua non*, a condição negativa mais nobre, sem a qual algo não pode, em geral, agradar ao gosto. Ninguém pode, pois, esperar progredir nas belas ciências, se na base do seu conhecimento não pôs a perfeição lógica. Na máxima unificação possível da perfeição lógica com a perfeição estética em geral, em relação a tais conhecimentos, devendo ambos, ao mesmo tempo, instruir e recrear, é que se revela também realmente o carácter e a arte do génio.

[Nota do tradutor]

As secções aqui oferecidas aos internautas são retiradas do texto global da *Lógica* de Kant, preparada pelo seu discípulo Gottlob Benjamin Jäsche em 1800, e que será editada, entre nós, no mês de Junho do ano corrente. São um convite e um estímulo à leitura integral da obra que, pela diafaneidade e pela coesão do discurso, ajudam a compreender e a captar as articulações do edifício do mestre de Königsberg.

A versão portuguesa, que se cinge o mais possível ao estilo e à letra do Autor, fez-se pela edição da Academia, vol. IX, cujas páginas são indicadas entre parêntesis recto.

Agradeço ao editor, Joaquim Soares da Costa, da Texto e Grafia, a amável autorização para, desde já, se proporcionar aos cultores e apreciadores da filosofia, portugueses e outros, a ocasião de saborear este texto de Kant.

O CONFLITO DAS FACULDADES

Immanuel Kant
(1798)

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

FICHA TÉCNICA

TÍtulo: *O Conflito das Faculdades*
Autor: Immanuel Kant
Tradutor: Artur Morão
Colecção: Textos Clássicos de Filosofia
Direcção da Colecção: José Rosa & Artur Morão
Design da Capa: António Rodrigues Tomé
Paginação: José Rosa
Universidade da Beira Interior
Covilhã, 2008

Apresentação

Várias e matizadas são as feições que Kant revela neste escrito de 1798.

a) Uma, decerto, inesperada e curiosa: a de *conselheiro de auto-ajuda* e promotor do apreço de si, a partir da sua experiência pessoal: aos filósofos combalidos recomenda ele (tacitamente) a dietética, um são estoicismo do *sustine et abstina* ("aguenta e abstém-te!"), que se integra na filosofia prática e que também não é alheio à medicina. E livrem-se eles, para se pouparem às adversidades, de insistir no sono e na sorna: "A cama é o ninho de uma multidão de doenças" – assevera judiciosamente Kant. – Sentem-se tristes, melancólicos? Filosofem. *"A filosofia (. . .) é também um meio para afugentar certos sentimentos desagradáveis e, ao mesmo tempo, uma agitação do ânimo que introduz um interesse na sua ocupação (. . .) traz consigo um sentimento de força e capaz de compensar em certa medida o enfraquecimento corporal da velhice, graças à apreciação racional da vida"*. – Assedia-os a hipocondria? Mas não passa de "criatura da imaginação", portanto fictícia, *"justamente o contrário daquela faculdade de ânimo, que consiste em controlar os seus sentimentos doentios"*. Se assim for, então (na linguagem de hoje), fora com os tranquilizantes e os psicotrópicos! Entreguem-se antes *"à dietética do jogo do seu pensamento"*, à reflexão, diagnostiquem a causa da sua tendência para serem auto-verdugos e cultivem a hilaridade: *"visto que nos alegramos mais da vida pelo uso livre que dela se* faz *do que pela sua* fruição*, os trabalhos do espírito podem opor um outro género de fomento do sentimento vital aos estorvos que concernem apenas ao corpo"*.

Kant – vê-se – exige "eus" fortes, de têmpera estóica, mas, claro está, mais ridente e jubilosa; todavia, como dar-lhe ouvidos, como reconhecer a justeza da sua posição, agora que quase todos padecemos da debilidade e da atonia do "eu pós-moderno", assombrado e azamboado quanto ao sentido, bipolar, nada ascético, propenso a toda a es-

pécie de concessões? Pior ainda, mais afecto à histeria das sensações do que à serenidade espiritual e, para cúmulo, atreito a acatar determinismos repristinados por certos cultores das neurociências e da biologia, negadores da liberdade, vítimas talvez de catatonia autodesdenhosa e "reactiva" (à Nietzsche), que já não se concebem como agentes autónomos, antes como simples cenários da interacção das forças e das passividades da natureza (e 'decidem', sem hesitação, destilar e propor teorias!) Mas o magister regiomontano, que venceu em si a tendência sorumbática *("tenho em mim uma disposição natural para a hipocondria que, outrora, se abeirou do tédio de viver"*), é mais sábio e vislumbra em posições deste jaez apenas um antigualha noética: *"a antiga filosofia assinalava ao homem um ponto de vista inteiramente incorrecto no mundo, ao fazer dele, neste último, uma máquina que, como tal, deveria ser de todo dependente do mundo, ou das coisas exteriores e das circunstâncias; fazia, portanto, do homem uma parte quase simplesmente* passiva *do mundo"*.

b) Mudemos, porém, de registo e vejamos a segunda feição: a de *teórico da Universidade*. No desempenho deste papel, Kant deixa, por um lado, entrever como em parte se concebia, estruturava e classificava o saber no seu tempo, muito distante da esquizofrenia das nossas "duas culturas"; reflecte, por outro, as tensões que sempre existiram ou vagueiam nos intramuros do *studium generale*, em virtude do objectivo último para que aponta o cultivo das múltiplas disciplinas e especialidades que se vão acoitando no recinto universitário.

Oferece, por isso, indirectamente alguns elementos de teoria da Universidade, da sua missão e do seu escopo, da responsabilidade que a deve habitar e assistir enquanto lugar do empenhamento cognitivo e da razão, *"poder de julgar com autonomia"*. Um traço de imediato se impõe: ao contrário da actual, a instituição académica que Kant excogita e delineia está muito longe de ser niilista, axiologicamente indiferente ou céptica, não deve ser nem o eco das imposições e medidas arbitrárias do poder político, na altura de cariz absolutista e iluminista, nem a coutada da superintendência teológica que então se fazia ainda sentir com muita intensidade.

A tarefa de supervisão caberá antes à filosofia, que ostenta assim um cunho quase imperial – concepção que já não é a nossa, pois que ela se tornou entretanto mais recatada, mais chã, mais incerta quanto ao seu estatuto próprio e à sua função pública.

———

Jungindo agora, à guisa de centão e de tecido compósito, as próprias palavras do filósofo, denteemos algumas das suas ideias mais relevantes: enquanto Faculdade inferior, cujo departamento deve ter um lugar na universidade ao lado das Faculdades superiores (a teológica, a de direito e a de medicina), a filosofia – *'votada ao princípio da liberdade'* – responderá pela *verdade* das doutrinas que acolhe ou se limita a admitir, unicamente sob a legislação da razão, não sob a ordenação do governo. *"A sua modéstia de ser simplesmente livre, e também de deixar livre, de descobrir apenas a verdade para vantagem de cada ciência e de a pôr à livre disposição das Faculdades superiores, deve justamente recomendá-la ao próprio governo como insuspeita, mais ainda, como indispensável"*.

Serve assim para controlar e ser útil às três Faculdades superiores, *"porque, ao fim e ao cabo, tudo depende da verdade (a essencial e primeira condição do saber em geral)"*; não transforma em conteúdo seu as doutrinas e os mandamentos peculiares que elas desenvolvem, mas encara-os como objecto do seu exame e da sua crítica, "*na mira do benefício das ciências*". Neste intento de sujeitar a escrutínio a verdade por elas desentranhada, *"não pode ser afectada de interdito pelo governo, sem que este actue contra o seu propósito genuíno essencial"*.

Centrada sobretudo na sua vertente prática, paladina da liberdade, *"que não lhe deve ser restringida"*, a Faculdade filosófica *"atém-se unicamente ao que o próprio homem pode e deve acrescentar do seu lado: viver* honestamente*, não fazer mal a ninguém, comportar-se com temperança no gozo e com paciência nas adversidades, contando então sobretudo com a auto-ajuda da natureza"*. Qual o resultado esperado? Sobretudo este: as Faculdades superiores (mais

bem instruídas elas próprias) encaminharão assim cada vez mais os funcionários para a senda da verdade.

Mas se tal não acontecer, se à filosofia se negar *"a concessão da plena liberdade de um exame público"* dos princípios e saberes das outras Faculdades, corre-se o risco de despontar a indiferença perante a verdade, de estimular a fuga à razão; e *"então o conflito entre as Faculdades superiores e a inferior será inevitável, porque regras arbitrárias, embora sancionadas na mais elevada posição, podem não se harmonizar sempre por si mesmas com as doutrinas afirmadas pela razão como necessárias"*. Semelhante conflito, porém, não se centra no poder ou na influência sobre as mentes e os corpos; a demanda de um espaço público para a filosofia provém antes do seu empenhamento alético ou veritativo, porque a razão já por si nos situa no horizonte da universalidade, portanto no domínio público, e a função que a filosofia aí deve desempenhar não pode ser usurpada por nenhuma outra especialidade cognitiva, a qual nem sequer consegue justificar o seu fundamento ou legitimar-se a si própria em termos epistémicos.

"A Faculdade filosófica nunca pode, pois, depor as suas armas perante o perigo de que está ameaçada a verdade cuja guarda lhe está confiada, porque as Faculdades superiores jamais renunciarão ao desejo de governar." Além disso, se concebermos o conjunto dos saberes como uma assembleia, é de regra não o partido único, de tendência, no fundo, tirânica e doutrinariamente paternalista (e também infantilizante, avessa ao "*sapere aude!*" e à coragem de pensar por si), mas a divisão em duas alas, para que o elemento crítico nunca esmoreça em face do possível abuso do poder (em todas as suas formas): *"A classe das Faculdades superiores (como ala direita do parlamento da ciência) defende os estatutos do governo; no entanto, numa constituição tão livre como deve ser aquela em que se trata da verdade, tem de existir igualmente um partido da oposição (a ala esquerda) que é o banco da Faculdade filosófica, porque, sem o seu severo exame e as suas objecções, o governo não estaria assaz industriado sobre o que lhe pode ser útil ou prejudicial."*

Kant sustenta que o conflito, se existe, não é para o dissídio, para a fragmentação, para a rompimento da vida humana no seu todo, mas em vista precisamente da unidade espiritual da cultura, da iluminação pelo conceito, mediante o escrutínio dos conteúdos que hão-de ser objecto de instrução e da justeza do direito como verdadeiro fundamento do governo, para que assim se evite toda a violência sobre o corpo e sobre a consciência. *"Este antagonismo, ou seja, esta disputa de dois partidos entre si unidos para um fim último comum* (concordia discors, discordia concors)*, não é, pois, uma* guerra*, i.e., uma discórdia por oposição dos propósitos finais no tocante ao erudito* 'meu' e 'teu' *que, como o político, consiste na* liberdade *e na* propriedade*, em que aquela, como condição, deve necessariamente preceder esta; não pode, pois, conceder-se às Faculdades superiores direito algum sem que, ao mesmo tempo, a inferior fique autorizada a apresentar ao público erudito as suas dúvidas."*

c) A terceira feição é a de *filósofo político*. Como noutros escritos, Kant desdobra aqui, *a priori*, o seu projecto de "futurologia" histórica, 'augural', 'divinatória', de um caminhar da humanidade para o melhor, numa perspectiva ética. Entre os extremos do *terrorismo* moral (a decadência irremediável e sempre mais acentuada da humanidade) e do *abderitismo* (a perpétua oscilação, no ritmo ora de avanço ora de recuo, típico da humana tolice), situa o *eudemonismo* (a esperança 'quiliástica' numa progressão real, apesar da inconstância que caracteriza o ser dos homens).

Verdade é que pela experiência não é possível resolver o problema desse progresso, em virtude da mescla de bem e mal que continuamente assedia a nossa liberdade e a nossa natureza. Mas talvez possamos captar alguns indícios, ou 'sinais históricos', que nos apontem probabilisticamente a "*tendência do género humano, olhada no seu todo*", o rumo para o melhor; por exemplo a Revolução francesa que, apesar dos seus desaires e das suas deturpações, do seu "terror", é uma revolução espiritual, da causa do direito, inspirada pelo ideal moral proposto pela razão. E o mestre de Königsberg não se coíbe de expressar esta crença: *"Afirmo agora que posso predizer ao*

género humano, mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios dos nossos dias, a consecução deste fim e, ao mesmo tempo, a sua progressão para o melhor e não mais de todo regressiva. Com efeito, semelhante fenómeno não mais se esquece *na história da humanidade, porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor que nenhum político, com a sua subtileza, extrairia do decurso das coisas até agora, e que só a natureza e a liberdade, reunidas no género humano segundo princípios internos do direito, podiam prometer, mas, quanto ao tempo, só de um modo indeterminado e como um acontecimento contingente."*

Os fracassos históricos nada roubam, pois, à conveniência da razão, porque esta se guia apenas pelo "interesse geral da humanidade". Importa assim e é essencial ilustrar o povo acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence, dos direitos naturais e derivados do bom senso comum. Esta tarefa incumbe aos cultores da razão filosófica, e não às corporações que, de certo modo, acatam sem rebuço os interesses do poder político: os "*arautos e intérpretes no meio do povo não são os oficiais professores de direito, estabelecidos pelo Estado, mas professores livres, i.e., os filósofos que, justamente por causa desta liberdade que a si mesmos facultam, são objecto de escândalo para o Estado, o qual apenas pretende reinar, e difamados, sob o nome de* iluministas*, como gente perigosa para o Estado*".

Por outro lado, censuras, interditos, perseguições e inibições da liberdade da crítica e da discussão pública "*impedem o progresso de um povo para o melhor, mesmo no que concerne à menor das suas exigências, a saber, o seu simples direito natural*", que demanda e se orienta para a realização concreta do ideal da "república", em que todos serão e devem ser co-legisladores:

"*A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um ideal*

*platónico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; é, portanto, um dever ingressar nela; mas provisoriamente (porque isso não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem autocraticamente, governar, no entanto de modo republicano (não democrático), i.e., tratar o povo segundo princípios conformes ao espírito das leis de liberdade (como um povo de matura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca da sua acquiescência*."

d) A quarta feição, mais insistente e obsessiva, é a de *filósofo da religião*. Kant retoma aqui, em breves lampejos, o que já dissera em *A religião nos limites da simples razão* (1793). Mas é significativa a premência – e até a extensão – com que, nestas páginas, a sua atenção ou inspecção recai sobre a Faculdade teológica. Opõe, com força, o teólogo racional, o erudito da razão quanto à fé religiosa,baseada em leis interiores que se podem deduzir da razão, ao teólogo estatutário, praticante de um saber escriturístico, exposto a muitas dificuldades de ordem exegética.

O conflito surge, pois, inevitável: a Faculdade superior colide com a inferior porque, centrada no saber bíblico teórico, presume que a filosofia põe de lado todas as doutrinas tidas por reveladas e lhes substitui um sentido arbitrário.

Uma procura a fonte *histórica* de certas doutrinas sancionadas, abonadas como sacrossantas à obediência indiscutida da fé e incrementa uma explicação crítico-histórica ou crítico-gramatical dos textos canónicos, procedentes da tradição histórica; a outra sente-se autorizada, mais ainda, obrigada a rastrear essa origem com difidência crítica, e considera que os princípios da interpretação devem ser di-

tados pela razão, "*suprema exegeta em matérias de religião*". Uma, quase indefesa, oscila entre o "*ortodoxismo* sem alma", dogmas e cânones, actos cultuais estereotipados, muitas vezes sem repercussão moral na vida, e "o *misticismo* que mata a razão", no qual a fantasia se tresmalha inevitavelmente pelo supernatural ou preternatural, além de induzir a um iluminismo de revelações interiores de que cada qual tem a sua própria, sem lugar para um critério público da verdade; e, por outro lado, nem sempre se coíbe de, com a fé eclesial, exercer violência sobre a consciência. A outra, pelo contrário, fundada no *criticismo* da razão prática, atende mais à religião do que à fé eclesial e acusa a primeira de por tais meios fazer perder de vista o fim último que, enquanto religião interior, deve ser moral e se funda na razão; por isso, atende à força actuante no coração de todos os homens para a sua melhoria de raiz e congrega-os numa Igreja universal (embora invisível), contraposta à visível e terrena, a qual, ao fazer "*passar dogmas simplesmente estatutários por doutrinas religiosas essenciais, contém uma certa mescla de paganismo*", além de correr o risco de colocar o exterior (o acidental) da religião no lugar do essencial e de fomentar ainda o *sectarismo*, "*pelo qual cada um procura introduzir na fé eclesial, ou dela extrair, algo em prol da sua opinião particular*".

De facto, para Kant vale decididamente o seguinte:

"*Que a religião jamais se possa fundar em estatutos (por mais elevada que seja a sua origem) é o que se depreende do próprio conceito de religião. Esta não é a totalidade de certas doutrinas enquanto revelações divinas (pois tal chama-se teologia), mas de todos os nossos deveres em geral como mandamentos divinos (e, subjectivamente, da máxima de os observar como tais). A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i.e., quanto ao objecto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. Por isso, é também uma só e não há difer-*

entes religiões, mas diversos tipos de fé na revelação divina e as suas doutrinas estatutárias que não podem derivar da razão, i.e., distintas formas de representação sensível da vontade divina para a esta propiciar influência sobre os ânimos, formas entre as quais o Cristianismo é, tanto quanto sabemos, a mais conveniente".

Daí uma consequência deveras gravosa e inaceitável para a compreensão genuína da fé cristã: a acentuação quase exclusiva da "ortopraxia" ou da correcta acção ética, da redução da fé bíblica à moral, leva Kant a desvalorizar radicalmente a doutrina da Trindade, da qual, "por inacessível a todos os nossos conceitos, nada se pode tirar *para o prático*", ou seja, de ajustado à originária disposição moral que nos habita; a doutrina da encarnação, por seu turno, transmuta-se em "*simples ideia da humanidade situada em Deus desde a eternidade em toda a sua perfeição moral a Ele aprazível*" e, portanto, o elemento histórico torna-se indiferente e sem relevância especial, ao mesmo tempo que a pessoa de Jesus de Nazaré perde toda a sua densidade espiritual e se comprime na figura de um 'sábio' ou mestre de moral.

Como "na religião se requer apenas o *fazer*", no caso de contradição entre os autores sagrados e a nossa razão, "*esta sentir-se-á autorizada a interpretar as passagens da Escritura como ela julgar adequado aos seus princípios, e não a explicar segundo a letra*"; nas proposições de fé, atender-se-á tão-só "*ao que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável e, por conseguinte, só pode ser crido*".

E que sucede à doutrina da 'graça' (da ajuda divina) em face do "pelagianismo" inveterado do sage de Königsberg?

É submetida à mesma redução antropológica: a acção deve representar-se como resultante do "*uso particular que o homem faz das suas forças morais, e não como efeito da influência de uma causa agente, externa e superior, em relação à qual o homem se comportaria de um modo passivo*".

Deve, pois, dizer-se que, para Kant, a graça é, no fundo, o exercício da natureza do homem sob a exigência da razão e no acatamento

observante da lei moral. O mote teológico tradicional, pelo contrário, reza: "*gratia supponit naturam*" ["a graça supõe a natureza"], que Heidegger (sempre atento à teologia) verteu do seguinte modo: "*Die Gnade erblüht auf dem Grunde der Natur"* ["A graça desabrocha sobre o fundo da natureza"][1]. Significa tal aforismo que as duas são distintas, uma não é a outra, e que a natureza precisa da graça para, inclusive, se realizar na plenitude da sua intencionalidade última e no dinamismo radical que a agita; a teologia cristã mais castiça nunca as separa, porque afirma a inclusão de toda a realidade – em si também já dom gratuito – num plano único de salvação e redenção.

Kant, fiel ao seu propósito, afirma categoricamente a identificação entre a nossa natureza moral, no seu empenhamento derradeiro, e a graça: "*Se, porém, por natureza (no sentido prático) se entende o poder de realizar em geral certos fins pelas suas próprias forças, então a graça nada mais é do que a natureza do homem na medida em que é determinado a acções pelo seu próprio princípio interior, mas supra-sensível (a representação do seu dever), princípio que, por pretendermos explicá-lo sem conhecermos, aliás, qualquer outro fundamento, é por nós representado como um incentivo ao bem em nós operado pela divindade, sem para tal termos em nós mesmos radicada a disposição, portanto como graça*."

Mas, continuando, faz uma concessão: "*Onde o agir pessoal não chega para a justificação do homem perante a sua própria consciência (julgando severamente), a razão, se for preciso, está autorizada a admitir com piedade um complemento sobrenatural da sua justiça deficiente (mesmo se não lhe é permitido determinar em que ele consiste)*". Aparentemente, não se fecha, pois, de todo a porta à possibilidade da "graça"; só que dela nada sabemos, em virtude de vivermos imersos e enterrados na "densa noite do supra-sensível" – como Kant afirma noutro lugar. Aliás, "*nem sequer é necessário que ele* [o homem, na sua coragem moral e no cultivo sincero e denodado da

[1] "Tischrede bei der Primizfeier des Neffen Heinrich Heidegger (1954)", in *Gesamtausgabe*, I. Abt., Bd. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Francoforte, V. Klostermann, 2000, p. 489.

firme disposição moral] *deva saber e poder indicar de um modo preciso* em que é *que consiste o meio desta compensação (que, no fim de contas, é transcendente e, apesar de tudo o que Deus nos poderia dizer a seu respeito, é para nós incompreensível), mais ainda, seria presunção reclamar sequer tal conhecimento*".

* * *

Resta, todavia, o facto de que o mestre de Königsberg, apesar da interpretação algo disruptiva que faz do cristianismo, e que irá influenciar a teologia liberal protestante dos séculos XIX e XX, mostra por ele um grande apreço:

"*O cristianismo é a ideia da religião que em geral se deve fundar na razão e ser, nesta medida, natural. Mas contém um meio para a sua introdução entre os homens, a Bíblia, cuja origem é considerada como sobrenatural (seja qual for essa origem) e que, tanto quanto é útil às prescrições morais da razão no tocante à sua difusão pública e ao seu incitamento interior, se pode olhar como veículo para a religião, e enquanto tal acolher-se também como revelação sobrenatural. Ora só pode denominar-se* naturalista *uma religião quando toma por princípio não admitir semelhante revelação. Por isso o cristianismo não é uma religião naturalista, embora seja uma religião simplesmente natural, porque não se nega que a Bíblia não possa ser um meio sobrenatural da introdução da última e da fundação de uma Igreja que publicamente a ensina e professa, mas não remete somente para esta origem, quando se trata de doutrina religiosa*."

* * *

Mas – concluindo – se a alguém esta temática teológica causar alergia, fixe-se então, ao longo da leitura deste escrito circunstancial de Kant, em algumas das funções que ele atribui à razão filosófica:

– terapêutica (no domínio das paixões e das emoções, no controlo das tendências depressivas e da vagabundagem de uma fantasia irrequieta, ilusiva e mórbida que tende a envenenar a vida).

– crítica e denunciadora (das tentações do poder na diversidade das suas multiformes manifestações) e, nesse sentido, defensora da liberdade e, por isso mesmo, também alvo da hostilidade e da desconfiança dos poderes constituídos.

– política e cultora de uma "sabedoria negativa" (na perscrutação da tendência tumultuosa e claudicante da humanidade para uma concepção republicana universal, onde todos sejam co-legisladores, sem se ceder, nesse longo caminho, nem à sedução pessimista da decadência, do "cada vez pior", nem à derrapagem oscilante da humana tolice que, entre avanços e recuos, nunca consegue, aparentemente, sair da cepa torta).

– religiosa (na proposta da única fé genuína, a "fé racional"), que inspire "a instrução a partir dos *corações* dos ouvintes, isto é, da aptidão moral natural, inclusive do homem mais ignorante", já que uma formação intelectual ou académica, só por si, não garante maior sensibilidade moral (como tragicamente nos demonstrou a história política do século XX, em que muitos milhares de inteligências se prostituíram ao serviço dos piores regimes políticos e das mais inumanas causas).

Como se vislumbra, a fé – porventura excessiva – de Kant na força da razão, no seu gesto totalizante e arquitectónico, e apesar das suas insuficiências, sombras e unilateralidades, continua a ser um apelo e um desafio para os pós-modernos, ameaçados agora pela "depressão" racional, algo perdidos nas suas "vidas desperdiçadas", nos seus tempos e medos "líquidos" – se acatarmos a lição do grande sociólogo e crítico cultural Zygmunt Bauman.

Artur Morão

O Conflito das Faculdades (1798)

Immanuel Kant

Contents

PREFÁCIO **18**

PRIMEIRA SECÇÃO: O conflito da Faculdade de Filosofia com a teológica **26**
Introdução 27
Da Divisão das Faculdades em Geral 29
I. Da Condição das Faculdades 31
Secção I: Conceito e divisão das Faculdades superiores . . 31
A. Peculiaridade da Faculdade teológica 34
B. Peculiaridade da Faculdade de Direito 35
C. Peculiaridade da Faculdade de Medicina 37
Secção II: Conceito e divisão da Faculdade inferior 39
Secção III: Do Conflito ilegal das Faculdades superiores com a inferior 42
Secção IV: Do Conflito legal das Faculdades superiores com a Faculdade inferior 45
Resultado 49
APÊNDICE. Elucidação do Conceito de Faculdades... . . . 50
I. Matéria do Conflito 50
II. Princípios filosóficos da Interpretação da Escritura para a resolução do conflito 53

III. Objecções e respectiva resposta acerca dos princípios da interpretação da Escritura 61
OBSERVAÇÃO GERAL 65
Das Seitas religiosas 65
Conclusão da Paz e a Resolução da Disputa das Faculdades 79
APÊNDICE. Questões histórico-bíblicas sobre o uso prático e o tempo presumível da duração deste livro sagrado 87
APÊNDICE. De uma pura mística na Religião 89

SEGUNDA SECÇÃO: O conflito da Faculdade filosófica com a Faculdade de Direito 96
1. Que se quer aqui saber? 97
2. Como é que tal se pode saber? 98
3. Divisão do conceito do que se pretende conhecer previamente como futuro 99
a. Da concepção terrorista da história dos homens . . 100
b. Da concepção eudemonista da história dos homens 100
c. Da hipótese do abderitismo do género humano sobre a predeterminação da sua história 101
4. Pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso 101
5. Importa, todavia, associar a qualquer experiência a história profética do género humano 103
6. De um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do género humano 104
7. História profética da humanidade 107
8. Da dificuldade das máximas respeitantes à progressão para o melhor universal quanto à sua publicidade . . 109
9. Que lucro trará ao género humano o progresso para o melhor? 112
10. Em que ordem apenas se pode esperar o progresso para o melhor? 113
Conclusão 115

TERCEIRA SECÇÃO: O Conflito da Faculdade filosófica com a Faculdade de Medicina **116**
Uma carta em resposta ao Sr. Conselheiro áulico e professor Ufeland 117
Princípio da Dietética 121
1. Da hipocondria 124
1. Do Sono 126
3. Do comer e do beber 129
4. Do sentimento mórbido derivado do pensamento fora de tempo 130
5. Da supressão e do impedimento de acidentes mórbidos pela resolução de interferir na respiração 131
6. Das consequências do hábito de respirar com os lábios fechados 133
Conclusão 135

POSFÁCIO **138**

Dedicado pelo autor
ao Senhor Carl Friedrich Stäudlin
Doutor e Professor em Gotinga

PREFÁCIO

Que as páginas presentes – a que um governo ilustrado, soltando o espírito humano das suas cadeias e, justamente por meio desta liberdade de pensar, qualificado para suscitar uma obediência tanto mais pronta, permite agora a sua saída – possam justificar também ao mesmo tempo a liberdade, que o autor para si toma, de as fazer preceder por um curto relato do que lhe diz respeito nesta alteração das coisas.

O rei Frederico Guilherme II, soberano corajoso, honesto, filantropo e – afora certas propriedades temperamentais – de todo excelente, que também me conhecia pessoalmente e me fazia chegar, de tempos a tempos, manifestações da sua benevolência, publicou em 1788 um *édito de religião* por sugestão de um eclesiástico promovido, mais tarde, a ministro no âmbito religioso, ao qual, justiça lhe seja feita, não há razão alguma para atribuir outras intenções a não ser boas, fundadas na sua convicção interior; e, logo a seguir, publicou um decreto de censura que em geral limitava muito a actividade literária e reforçava, por isso, também aquele. Não pode

negar-se que certos sinais precursores, que precederam a explosão subsequente, terão recomendado ao governo a necessidade de uma reforma naquela área – o que se deveria alcançar pela via pacífica da formação académica dos futuros mestres públicos do povo, pois estes, como jovens eclesiásticos, tinham elevado o seu discurso no púlpito a um tom tal que quem compreende o chiste não se deixará decerto converter por *semelhantes* mestres.

Ora no momento em que o édito de religião exercia uma viva influência sobre autores autóctones e estrangeiros apareceu igualmente o meu tratado intitulado *A Religião nos Limites da simples Razão*[1] ; e visto que eu, para não ser acusado de utilizar sendas secretas, ponho o meu nome em todos os meus escritos, foi-me dirigido, no ano de 1794, o seguinte rescrito real, a cujo respeito é estranho que, tendo eu feito conhecer a sua existência apenas ao meu mais íntimo amigo, só agora, e não antes, foi conhecido do público.

Frederico Guilherme, pela graça de Deus rei da Prússia, etc. etc.

Antes de mais, a nossa graciosa saudação. Digno e muito erudito, caro súbdito! A nossa suprema pessoa já há muito constatou, com grande desgosto, que fazeis um mau uso da vossa filosofia para deformar e degradar as doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo; que fizestes isso sobretudo no vosso livro *A Religião nos Limites da simples Razão*, bem como noutros tratados mais pequenos. Esperávamos mais e melhor da Vossa parte; pois Vós mesmo deveis reconhecer de que modo irresponsável agis assim contra o vosso dever, enquanto mestre da juventude, e contra as nossas intenções soberanas, que Vos são muito conhecidas. Exigimos,

[1] Este título foi, pois, intencionalmente dado, para que o tratado não fosse interpretado como se houvesse de considerar a religião *a partir* da simples razão (sem Revelação). Teria sido, de facto, uma pretensão excessiva, porque poderia muito bem acontecer que as suas doutrinas emanassem de homens sobrenaturalmente inspirados; quis apenas apresentar num encadeamento o que, no texto da religião tida por revelada, a Bíblia, pode ser reconhecido também *pela simples razão*.

quanto antes, a mais escrupulosa justificação e esperamos de Vós, para evitar o nosso supremo desfavor, que no futuro não Vos torneis culpado de coisas semelhantes, mas, ao invés, de harmonia com o vosso dever, utilizeis a vossa consideração e os vossos talentos para realizar cada vez mais a nossa intenção soberana; caso contrário, e se persistirdes em ser refractário, tereis de esperar infalivelmente medidas desagradáveis.

Vosso afectuoso Rei

Berlim, 1 de Outubro de 1794

Por ordem especial muito graciosa de sua Majestade real:

Wöllner

Ab extra – Ao nosso digno e muito erudito Professor, o caro súbdito Kant, em Königsberg na Prússia, praesentat. d. 12 de Outubro de 1794.

A tal respeito enviei, da minha parte, a humílima resposta seguinte.

Muito gracioso, etc. etc.

A ordem suprema de Vossa Majestade real, que me foi dirigida a 1 de Outubro e me chegou a 12, impõe-me como mais submisso dever, *primeiro*, "fornecer uma justificação escrupulosa de ter utilizado abusivamente a minha filosofia para deformar e degradar muitas doutrinas capitais e fundamentais da Sagrada Escritura e do cristianismo, sobretudo no meu livro *A Religião nos Limites da simples Razão* e noutros tratados mais pequenos, e ainda da culpa em que teria incorrido por ter transgredido o meu dever, como mestre da juventude, e contrariamente às intenções do soberano, de mim muito conhecidas"; *em segundo lugar*, também "não incorrer no futuro em culpas semelhantes". – Quanto aos dois pontos, não deixo de pôr aos pés de Vossa

Majestade a prova da minha mais humilde submissão na declaração seguinte:

Relativmente ao *primeiro*, a saber, a acusação contra mim levantada, eis a minha justificação escrupulosa:

Como *mestre da juventude*, tanto quanto entendo, jamais interpolei ou me foi possível interpolar, em lições académicas, uma apreciação da Sagrada Escritura e do cristianismo; é o que já demonstram os manuais de Baumgarten que tomei como base, os únicos que poderiam ter alguma relação com semelhante exposição. Neles não se inclui sequer um título que se refira à Bíblia e ao cristianismo e, enquanto filosofia pura, também o não poderiam incluir; menos ainda me pode ser censurado o erro de divagar para lá dos limites da ciência proposta, ou de os confundir, pois sempre o denunciei e contra ele admoestei.

Como *educador do povo*, em escritos, sobretudo no livro *A Religião nos Limites,* etc., nunca fui contra as intenções supremas e soberanas, de mim muito conhecidas, i. e., não causei dano à *religião* pública *do país*; o que é já evidente em virtude de esse livro não ser para tal apropriado, é antes um livro ininteligível e ocluso para o público e representa tão-só um litígio entre eruditos da Faculdade, acerca do qual o povo nada sabe; mas, a este respeito, as próprias Faculdades permanecem livres para proferir um juízo público, segundo o seu melhor saber e consciência; e que só os mestres populares constituídos (nas escolas e nos púlpitos) estão vinculados ao resultado das discussões que a autoridade do país sanciona em vista da exposição pública; e, decerto, porque a última não inventou ela própria a sua fé religiosa peculiar, mas conseguiu obtê-la apenas pelo mesmo caminho, ou seja, o exame e a rectificação pelas Faculdades competentes (a teológica e a filosófica), o poder soberano não só está autorizado a admitir estas, mas também a delas exigir que, pelos seus escritos, tragam ao conhecimento do governo tudo o que elas acharem benéfico para uma religião pública do país.

No livro acima mencionado, porque não contém qualquer *apreciação* do cristianismo, não pude tornar-me culpado de uma sua *de-*

preciação: de facto, ele só encerra, em rigor, a apreciação da religião natural. A esta falsa interpretação só pode ter dado aso a citação de algumas passagens bíblicas, para confirmar certas doutrinas puramente racionais da religião. O falecido Michaelis, que assim procedia na sua moral filosófica, explicou-se já a este respeito, ao afirmar que de nenhum modo intentava introduzir assim algo de bíblico na filosofia nem extrair algo de filosófico da Bíblia, mas conferir apenas às suas proposições racionais claridade e corroboração mediante a consonância verdadeira ou pretensa com outros juízos (talvez de poetas e oradores). – Mas se a razão se expressa como se a si mesma se bastasse e a Revelação fosse, portanto, supérflua (o que – a entender de modo objectivo – se deveria realmente considerar como depreciação do cristianismo), tal nada mais seria do que a expressão da sua própria valoração; não quanto ao seu poder, segundo o que ela prescreve fazer, mas enquanto dela apenas brota a *universalidade*, a *unidade* e a *necessidade* das doutrinas de fé que constituem em geral o essencial de uma religião, a saber, o moralmente prático (o que *devemos* fazer); em contrapartida, aquilo de que por argumentos históricos temos motivo para acreditar (pois não impera aqui qualquer *dever*), i.e., a Revelação enquanto doutrina de fé em si contingente, é considerado como não essencial, mas não como desnecessário e supérfluo; a Revelação é, de facto, útil para suprir a deficiência *teórica* da pura fé racional, carência que esta não nega, por exemplo nas questões sobre a origem do mal, a passagem deste ao bem, a certeza do homem de estar no derradeiro estado, etc., e porque contribui mais ou menos, de acordo com a diversidade das circunstâncias de tempo e de pessoas, enquanto satisfação de uma necessidade da razão.

Demonstrei, ademais, a minha grande e elevada estima pelas doutrinas bíblicas de fé no cristianismo, entre outras coisas, também pela declaração, no livro supra mencionado, de que a Bíblia é por mim louvada como o melhor guia da instrução religiosa pública, útil para a fundação e a conservação, por tempos incontáveis, de uma religião nacional verdadeiramente restauradora das almas, e onde censuro e

considero prejudicial a presunção de levantar objecções e dúvidas contra as suas doutrinas, que encerram mistérios, nas escolas ou nos púlpitos ou em escritos populares (pois tal deve ser permitido nas Faculdades); no entanto, não se trata ainda da maior demonstração de reverência pelo cristianismo. Com efeito, a sua consonância, aqui aduzida, com a mais pura fé moral da razão constitui o seu melhor e mais duradoiro encómio; porque é justamente assim, e não pela erudição histórica, que o cristianismo, tantas vezes degenerado, sempre de novo se restabeleceu e, além disso, unicamente se poderá de novo restabelecer em fadários semelhantes, que no futuro não deixarão de surgir.

Por fim, como sempre e acima de tudo recomendei a outros adeptos da fé uma sinceridade escrupulosa, para não asserir e impor a outros como artigos de fé mais do que aquilo de que eles estão certos, sempre imaginei em mim mesmo, na redacção dos meus escritos, este juíz como estando a meu lado para me desviar não só de todo o erro prejudicial à alma, mas até de todo o ímpeto que gerasse imprudência no estilo; por isso, agora nos meus 71 anos de idade, em que facilmente desponta o pensamento de que pode muito bem acontecer ter eu de responder em breve por tudo isto perante um juiz do mundo como perscrutador dos corações, posso entregar a presente justificação de mim exigida a propósito da minha doutrina, como candidamente redigida com toda a *rectidão*.

No tocante ao segundo ponto, de no futuro não vir a ser inculpado de semelhante deformação e depreciação (incriminada) do cristianismo tenho por mais seguro, para prevenir a tal respeito também a mínima suspeita, declarar aqui do modo mais solene, *como o mais fiel súbdito de Vossa Majestade*[2] , que doravante me absterei inteiramente de toda a exposição pública concernente à religião, quer a natural quer a revelada, tanto nas lições como nos escritos.

Na mais profunda devoção esmoreço, etc.

[2] Escolhi cuidadosamente esta expressão a fim de não renunciar *para sempre* à liberdade do meu juízo neste processo de religião, mas apenas enquanto Sua Majestade vivesse.

É conhecida a ulterior história do impulso contínuo para uma fé que se afasta sempre mais da razão.

O exame dos candidatos aos empregos eclesiásticos foi doravante confiado a uma *comissão de fé*, que se apoiava num *schema examinationis* de recorte pietista; tal comissão afugentou em chusma sérios candidatos em teologia dos empregos eclesiásticos e sobrepovoou a Faculdade de direito; uma espécie de emigração que, por acaso, também conseguiu ter a sua utilidade. – Para dar uma pequena ideia do espírito desta comissão, após a exigência de uma contrição que precedia necessariamente o perdão, requeria-se ainda uma profunda dor compungida (*maeror animi*), e perguntava-se então a seu respeito se o homem também a si mesmo a poderia proporcionar. *Quod negandum ac pernegandum* – era a resposta; o pecador arrependido deve suplicar em especial ao céu este arrependimento. – Mas salta aos olhos que quem tem de implorar o *arrependimento* (pela sua transgressão) não se arrepende verdadeiramente do seu acto; o que parece tão contraditório como quando se diz da *oração* que, para ser ouvida, deve ter lugar na fé. De facto, se o orante tem fé, então não precisa de a pedir; mas se não a tem, não pode orar de modo a ser ouvido.

Presentemente, já se pôs cobro a este dislate. De facto, não só para o bem cívico da coisa pública em geral, para o qual a religião é uma necessidade pública muito importante, mas sobretudo para vantagem das ciências, graças a uma comissão superior das escolas instituída para o seu fomento – ocorreu, há pouco, o evento feliz de a escolha de um sábio governo ter incidido num homem de Estado ilustrado que possui a vocação, o talento e a vontade, não em virtude de uma preferência exclusiva por uma disciplina particular (a teologia), mas em vista do interesse geral de todo o corpo docente, para seu respectivo fomento, e assegurará assim o desenvolvimento da cultura, no campo das ciências, contra todos os novos ataques dos obscurantistas.

* * *

Sob o título geral – *O conflito das faculdades* – aparecem aqui três dissertações por mim redigidas com propósito diverso, e também em épocas diferentes; no entanto, graças à sua reunião numa obra, são apropriadas para formar uma unidade sistemática. Só mais tarde me dei conta de que elas, enquanto disputa da Faculdade inferior com as três Faculdades superiores, se poderiam muito bem reunir (a fim de evitar a dispersão) num só volume.

PRIMEIRA SECÇÃO

O CONFLITO DA FACULDADE DE FILOSOFIA COM A TEOLÓGICA

Introdução

Não foi infausta a inspiração de quem primeiro concebeu a ideia e a propôs à realização pública de tratar todo o conjunto do saber (em rigor das cabeças a ele votadas) por assim dizer de *modo industrial* em que, graças à divisão do trabalho, se nomeariam tantos mestres públicos, *professores*, quantos os ramos das ciências; seriam eles como que os seus depositários, formariam em conjunto uma espécie de entidade colectiva erudita, chamada *universidade* (ou escola superior), que teria a sua autonomia (pois só eruditos podem, enquanto tais, julgar eruditos); por conseguinte, a universidade, graças às suas *Faculdades*[3] (pequenas sociedades diferentes, segundo a diversidade dos principais ramos da erudição em que se dividem os doutos universitários), é autorizada quer a admitir os alunos das escolas inferiores que a ela aspiram, quer a fornecer mestres livres (que não constituem membros seus), chamados *doutores*, após exame prévio e por poder próprio, com uma categoria universalmente reconhecida (para lhes conferir um grau), i.e., os *criar*.

[3] Cada uma delas tem o seu Decano, como director da Faculdade.Este título, tirado da astrologia, que designava originariamente um dos três génios astrais que presidiam a um signo do Zodíaco (de 30), cada um dos quais governa 10 graus, foi transportado, primeiro, dos astros para os acampamentos (*ab astris ad castra*. Ver Salmasius, *De annis climacteriis*, p. 561) e, por fim, até para as universidades; sem se ter em conta o número 10 (dos professores), não há que levar a mal aos eruditos por de tal não se terem esquecido, eles que foram os primeiros a imaginar quase todos os títulos honoríficos com que se adornam hoje os homens de Estado.

Além destes eruditos *corporativos*, pode ainda haver *independentes*, que não pertencem à*universidade*; mas, ao cultivarem simplesmente uma parte do grande conjunto do saber, constituem certas corporações livres (chamadas *Academias*, e também *Sociedades das Ciências*) como outras tantas oficinas ou vivem, por assim dizer, no estado de natureza da erudição, ocupando-se cada qual por si, sem prescrição e regulamento públicos, do seu aumento ou difusão, como *amadores.*

Importa ainda distinguir dos autênticos eruditos os *letrados* (pessoas que fizeram estudos), os quais, como instrumentos do governo, por este investidos num cargo público para um fim peculiar seu (não precisamente para o maior bem da ciência), devem decerto ter estudado na universidade mas, em todo o caso, podem igualmente já muito ter esquecido (no tocante à teoria); basta-lhes ter retido o que é necessário para cumprir uma função pública que, segundo os seus princípios fundamentais, pode emanar apenas dos sábios, a saber, o conhecimento empírico dos estatutos da sua função (portanto, no tocante à prática); podem, pois, denominar-se *homens de afazeres* ou técnicos do saber. Enquanto instrumentos do governo (eclesiásticos, magistrados e médicos) têm uma influência legal sobre o público e formam uma classe particular de letrados que não são livres de fazer um uso público do saber, de acordo com a sua sabedoria peculiar, mas apenas sob a censura das Faculdades; porque se dirigem directamente ao povo, composto de ignorantes (como, porventura, o clero aos leigos) e detêm em parte,na sua especialidade, o poder executivo, se não legislativo; devem ser muito rigorosamente mantidos na ordem pelo governo, a fim de não descurarem o poder judicial, que cabe às Faculdades.

Da Divisão das Faculdades em Geral

Segundo o uso adoptado, dividem-se elas em duas classes: a das *três Faculdades superiores* e a da *Faculdade inferior*. Vê-se bem que, nesta divisão e denominação, não foi consultada a ordem dos eruditos, mas o governo. Com efeito, entre as Faculdades superiores contam-se somente aquelas em cujas doutrinas o governo está interessado, se elas devem ser constituídas assim ou assado ou publicamente expostas; pelo contrário, aquela que unicamente tem de velar pelo interesse da ciência diz-se inferior, porque pode lidar com as suas proposições como lhe aprouver. O que mais interessa ao governo é o meio de ele manter a mais forte e duradoira influência sobre o povo, e desta natureza são os objectos das Faculdades superiores. Por isso, reserva-se o direito de ele próprio *sancionar* as doutrinas das Faculdades superiores; quanto às da Faculdade inferior, deixa-as para a razão peculiar do povo erudito. – Embora sancione tais doutrinas, ele (o governo) não *ensina*, mas pretende apenas que certas doutrinas sejam acolhidas pelas respectivas Faculdades na sua *exposição pública*, com exclusão das doutrinas contrárias. De facto, não ensina, apenas ordena aos que ensinam (lide-se com que verdade se quiser), porque, ao tomar posse do seu cargo[4] , concordaram com

[4] É preciso confessar que o princípio do Parlamento britânico de considerar o discurso do trono do rei como uma obra do seu ministro (pois seria contrário à dignidade de um monarca deixar-se censurar pelos erros, pela ignorância ou falsidade, embora a Câmara deva ter, por seu lado, o direito de julgar o conteúdo do discurso, de o examinar e contestar), que este princípio, digo eu, está excogitado

isso mediante um contrato com o governo. – Um governo que se ocupasse das doutrinas, portanto da ampliação ou melhoria das ciências, e pretendesse, pois, ele próprio, na suprema pessoa, brincar aos sábios, perderia apenas, graças a tal pedantismo, o respeito que lhe é devido, e está abaixo da sua dignidade tornar-se íntimo do povo (com a sua classe de eruditos) que não compreende nenhum chiste e trata de modo análogo todos os que se ocupam de ciências.

Importa absolutamente que, na universidade, se dê ainda à comunidade erudita uma Faculdade que, independente das ordens do governo quanto às suas doutrinas,[5] tenha a liberdade, não de proferir ordens, mas pelo menos de julgar todas as que têm a ver com o interesse científico, i.e., com o da verdade, em que a razão deve estar autorizada a publicamente falar; porque, sem semelhante liberdade, a verdade não viria à luz (para dano do próprio governo), mas a razão é livre por sua natureza e não acolhe nenhuma ordem para aceitar algo como verdadeiro (nenhum *crede*, mas apenas um *credo* livre). - Reside, porém, na natureza do homem a causa por que semelhante Faculdade, não obstante esta grande vantagem (da liberdade), é denominada inferior; com efeito, quem pode mandar, embora seja um humilde servo de outrem, imagina-se superior a outro que é, sem dúvida, livre, mas a ninguém tem de dar ordens.

com muita fineza e correcção. A selecção de certas doutrinas que o governo sanciona exclusivamente para a exposição pública deve também permanecer sujeita ao exame dos peritos, porque não se deve considerar como o produto do monarca, mas de um funcionário para tal indigitado, acerca do qual se supõe que poderia muito bem não ter entendido correctamente, ou até teria deturpado, a vontade do seu senhor.

[5] Um ministro francês mandou vir junto de si alguns dos mais conceituados comerciantes e pediu-lhes sugestões sobre a maneira de promover o comércio, como se delas pretendesse escolher a melhor. Após um ter proposto isto, e outro aquilo, um velho comerciante que estivera calado durante muto tempo disse: Criai boas estradas, cunhai boa moeda, instituí um pronto direito cambial, e coisas semelhantes. Quanto ao mais, porém, ”deixai-nos a nós fazer”. Seria esta, mais ou menos, a resposta que a Faculdade filosófica teria para dar, se o Governo a consultasse sobre as doutrinas que em geral haveria de prescrever aos eruditos: unicamente não impedir o progresso dos conhecimentos e das ciências.

I. Da Condição das Faculdades

Secção I

Conceito e divisão das Faculdades superiores

Pode supor-se que todas as instituições artificiais que têm por fundamento uma ideia da razão (como é a de um governo) que se deve demonstrar praticamente num objecto da experiência (como, por exemplo, todo o campo actual do saber) foram testadas, não pela acumulação simplesmente casual e pela justaposição arbitrária dos factos ocorridos, mas segundo um qualquer princípio ínsito, ainda que só de modo obscuro, na razão e de acordo com um plano nele fundado, que torna necessária uma certa espécie de divisão.

Por este motivo, pode admitir-se que a organização de uma universidade, quanto às suas classes e Faculdades, não dependeu de todo do acaso, mas que o governo, sem lhe atribuir justamente por isso uma sabedoria e um saber precoces, já em virtude da sua peculiar

necessidade sentida (de agir sobre o povo mediante certas doutrinas), conseguiu chegar *a priori* a um princípio de divisão que, aliás, parece ser de origem empírica, princípio que afortunadamente se harmoniza com o princípio agora adoptado; se bem que eu nem por isso pretenda defendê-la, como se estivesse isenta de defeitos.

Segundo a razão (i.e., objectivamente), os motivos que o governo pode utilizar para o seu fim (ter influência sobre o povo) encontram-se na ordem seguinte: em primeiro lugar, o bem *eterno* de cada um; em seguida, o bem *civil* como membro da sociedade; por fim, o *bem corporal* (viver longamente e ter saúde). Mediante as doutrinas públicas em relação ao *primeiro,* o próprio governo pode ter a máxima influência sobre o íntimo dos pensamentos e os mais recônditos desígnios da vontade dos seus súbditos, a fim de descobrir aqueles e dirigir estes; graças às que se referem ao *segundo,* pode manter o seu comportamento externo sob o freio das leis públicas; por meio do *terceiro,* assegurar a existência de um povo forte e numeroso que achará utilizável para os seus propósitos. – Segundo a *razão*, pois, descobrir-se-ia decerto a ordem de precedência habitualmente adoptada entre as Faculdades superiores; primeiro, a Faculdade *teológica,* a seguir, a dos *Juristas* e, em último lugar, a *Faculdade de medicina.* Pelo contrário, de acordo com o *instinto natural,* o médico seria para o homem o de maior importância, porque lhe conserva a sua *vida*; em seguida, o jurista, que promete preservar-lhe os seus bens contingentes, e só em último lugar (quase só à beira da morte) se iria buscar o eclesiástico, embora se lide certamente com a beatitude; porque também este, por mais que celebre a felicidade do mundo futuro, deseja ardentemente, já que nada divisa de tal felicidade, conservar-se sempre ainda algum tempo, graças ao médico, neste vale de lágrimas.

* * *

Todas as três Faculdades superiores baseiam na *escrita* o ensino que lhes é confiado pelo governo – o que não pode ser de outro modo

na situação de um povo orientado pelo saber porque, sem ela, não poderia haver nenhuma norma permanente, acessível a todos, pela qual se poderia orientar. É evidente que semelhante escrito (ou livro) deve conter *estatutos*, i.e., doutrinas que emanam do arbítrio de um superior (não promanando por si da razão); de outro modo, não poderia exigir simplesmente a obediência como sancionada pelo governo, e isto vale também para o próprio código, no tocante às doutrinas a expor publicamente, as quais se poderiam ao mesmo tempo deduzir da *razão*, mas não tem por esta qualquer consideração e toma por fundamento a ordem de um legislador externo. – Do código enquanto cânon são de todo diferentes os livros redigidos pelas Faculdades como epítome (pretensamente) completa do espírito do código em vista da noção mais compreensível e do uso mais seguro da coisa pública (pelos eruditos e iletrados); assim, por exemplo, os *livros simbólicos*. Eles podem apenas exigir ser olhados como *órganon* para facilitar o acesso ao código e não têm autoridade alguma; nem sequer em virtude de os principais eruditos, num certo ramo, terem concordado em considerar semelhante livro como norma para a sua Faculdade, coisa para que não são competentes, mas para os introduzir interinamente como método de ensino que permanece mutável segundo as circunstâncias temporais e pode em geral concernir apenas à forma da exposição, porém, sem valor algum na substância da legislação.

Por isso, o teólogo bíblico (como adscrito à Faculdade superior) não vai buscar os seus ensinamentos à razão, mas à *Bíblia;* o professor de Direito não vai beber ao direito natural, mas ao *direito consuetudinário*; e o perito em medicina não vai buscar o seu *método terapêutico destinado ao público* à física do corpo humano, mas ao *ordenamento médico*. – Logo que uma destas Faculdades ousa introduzir algo como derivado da razão, ofende a autoridade do governo que por ela ordena e entra na cerca da filosófica, a qual lhe tira sem piedade toda a brilhante plumagem por aquele resguardada, procedendo com ela num pé de igualdade e de liberdade. – Eis porque as Faculdades superiores devem sobretudo cuidar de não con-

trair um casamento desigual com a Faculdade inferior, mas de habilmente a manter a uma distância respeitosa de si, para que a consideração dos seus estatutos não sofra qualquer dano por meio do livre sofismar da última.

A. Peculiaridade da Faculdade teológica

O teólogo bíblico prova que Deus existe por Ele se ter expressado na Bíblia, na qual também fala da sua natureza (mesmo até onde a razão com a Escritura não pode manter o passo, por exemplo, a propósito do mistério inacessível da tríplice personalidade). Mas que o próprio Deus tenha falado por meio da Bíblia, eis o que o teólogo bíblico não pode nem deve como tal demonstrar, porque se trata de um afazer histórico; tal incumbe, de facto, à Faculdade filosófica. Fundá-lo-á, pois, como matéria de fé num certo *sentimento* da divindade desta, mesmo para o erudito (sentimento decerto indemonstrável ou inexplicável), mas de nenhum modo poderá, na exposição pública ao povo, levantar a questão desta origem divina (tomada em sentido literal); pois o povo nada aí entende enquanto matéria de erudição e enredar-se-ia apenas em indiscretos devaneios e dúvidas; pelo contrário, pode aqui contar-se muito mais seguramente com a confiança que o povo tem nos seus mestres. – Não pode igualmente ser autorizado a atribuir às sentenças da Escritura um sentido que não concorde exactamente com a expressão, por exemplo, um sentido moral, e como não há nenhum exegeta humano autorizado por Deus, o teólogo bíblico deve mais contar com a abertura sobrenatural da compreensão por um Espírito que conduz a toda

a verdade do que admitir que a razão se imiscua e faça valer a sua interpretação (carente de toda a suprema autoridade). – Por fim, no tocante ao cumprimento dos mandamentos divinos quanto à nossa vontade, o teólogo bíblico não deve sequer confiar na natureza, i.e., no próprio poder moral do homem (a virtude), mas na graça (influência sobrenatural, embora simultaneamente moral) que o homem só pode partilhar mediante uma fé que transforme intimamente o coração; esta fé, por seu turno, só a pode esperar da graça. – Se o teólogo bíblico, no tocante a qualquer uma destas proposições, não se intrometer na razão, supondo que esta gravita com a maior sinceridade e a máxima seriedade em torno da mesma meta, transpõe (como o irmão de Rómulo) o muro da fé eclesial, a única beatificante, e perde-se no campo raso do juízo próprio e da sua filosofia, onde, subtraído à disciplina eclesiástica, se encontra exposto a todos os perigos da anarquia. – Importa, porém, notar que não falo aqui do teólogo bíblico *puro* (*purus, putus)*, ainda não contaminado pelo mal afamado espírito de liberdade da razão e da filosofia. Com efeito, logo que misturamos e deixamos que dois assuntos de índole diversa se confundam entre si, não conseguimos elaborar um conceito exacto da especificidade de cada qual.

B. Peculiaridade da Faculdade de Direito

O *jurista* erudito não busca as leis que garantem o *meu e* o *teu (se*, como deve, proceder como funcionário do governo) na sua razão, mas no código oficialmente promulgado e sancionado pela autoridade suprema. Não pode exigir-se dele a demonstração da sua ver-

dade e legitimidade, nem a sua defesa contra a objecção antagónica da razão. De facto, os decretos é que primeiramente fazem que algo seja justo, e indagar se também os próprios decretos são justos é algo que os juristas têm de rejeitar como absurdo. Seria ridículo pretender subtrair-se à obediência perante uma vontade externa e suprema sob o pretexto de que esta não se harmoniza com a razão. Com efeito, o respeito devido ao governo consiste precisamente em que ele não permite aos súbditos a liberdade de julgar sobre o justo e o injusto, segundo os seus conceitos próprios, mas de acordo com a prescrição do poder legislativo.

Num ponto, porém, a situação da Faculdade de direito é, na prática, melhor do que a teológica; possui, de facto, um intérprete visível das leis, ou num juiz ou, na apelação por ele, numa comissão jurídica e (em última instância) no próprio legislador – o que não se passa tão bem na Faculdade de teologia, quanto à interpretação das sentenças de um livro sagrado. Contudo, esta vantagem é, por outro lado, contrabalançada por um não menor inconveniente, a saber, que os códigos mundanos devem permanecer sujeitos a modificação, conforme a experiência fornece mais ou melhores ideias, ao passo que o livro sagrado não ordena qualquer mudança (diminuição ou ampliação) e assere estar para sempre fechado. A queixa dos juristas de que é quase impossível esperar uma norma exactamente determinada da administração do direito (*ius certum*) não tem lugar no teólogo bíblico. Este, de facto, não se deixa privar da pretensão de que a sua dogmática não contenha semelhante norma clara e determinada para todos os casos. Se, além disso, os peritos do direito (advogados ou comissários da justiça) que aconselharam mal o cliente, causando-lhe assim dano, não quiserem, todavia, ser a tal respeito responsáveis (*ob consilium nemo tenetur)*, então os teólogos práticos (pregadores e directores espirituais) assumem sem reserva a responsabilidade e asseveram, a saber, enfaticamente, que tudo será julgado no mundo futuro como eles neste decidiram; embora se viessem provavelmente a desculpar, se fossem intimados a explicar-se de modo formal se se arriscam a proporcionar a garantia da verdade de tudo o que eles

querem que, pela autoridade bíblica, seja objecto de fé. É, porém, próprio da natureza dos princípios destes mestres populares não pôr de modo algum em dúvida a exactidão das suas afirmações; o que podem decerto fazer com tanto maior segurança quanto não têm de recear nesta vida qualquer refutação sua, mediante a

C. Peculiaridade da Faculdade de Medicina

O médico é um artista que, todavia, em virtude de a sua arte não ser directamente extraída da natureza e ter, por isso, de se derivar de uma ciência da natureza, está subordinado, como perito, a qualquer faculdade em que teve de fazer os seus estudos e permanecer sujeito ao seu juízo. – Mas visto que o governo tem necessariamente grande interesse no modo como o médico trata a saúde do povo, tem a autoridade para, graças a uma assembleia de agentes escolhidos desta Faculdade (médicos práticos), velar pelo processo público dos médicos mediante uma *comissão superior da saúde* e prescrições medicinais. As últimas, porém, por causa da característica particular desta Faculdade que não deve ir buscar as suas regras de conduta, como as duas precedentes Faculdades superiores, às ordens de um chefe, mas à própria natureza das coisas – as suas doutrinas deveriam, por isso, depender também originariamente da Faculdade filosófica, tomada em acepção mais ampla – não consistem tanto no que os médicos devem fazer quanto no que têm de omitir: *primeiro*, deve em geral haver médicos para o público; *em segundo lugar*, não haverá pseudo-médicos (nenhum *ius impune occidendi,* segundo o princípio: *fiat experimentum in corpore vili).* Ora, visto que o governo vela, segundo

o primeiro princípio, pelo *conforto público* e, de acordo com o segundo, pela *segurança pública* (no tocante à saúde do povo), constituindo estes dois pontos uma *polícia,* então toda a regulação médica diz, em rigor, apenas respeito à *polícia médica.*

Esta Faculdade é, pois, muito mais livre do que as duas primeiras entre as superiores, e tem uma afinidade muito grande com a filosófica; mais ainda, no tocante às suas doutrinas, destinadas a *formar* médicos, é inteiramente livre, porque não pode haver para ela livros sancionados pela autoridade suprema, mas somente livros extraídos da natureza; nem também qualquer lei genuína (se por tal se entender a vontade inflexível do legislador), mas apenas prescrições (*decretos*), cujo conhecimento não constitui um saber; para tal exige-se um conjunto sistemático de doutrinas que decerto a Faculdade possui, mas para cuja sanção (enquanto não contida em *código algum*) o governo não tem competência, mas a ela a deve deixar; pensará, no entanto, somente em fomentar a prática dos versados no uso público, mediante dispensários e instituições hospitalares. – Mas estes homens versados (os médicos) permanecem sujeitos ao juízo da sua Faculdade nos casos que, enquanto concernentes à polícia médica, interessam ao governo.

Secção II

Conceito e divisão da Faculdade inferior

Pode denominar-se Faculdade inferior a classe da universidade que só, ou enquanto, se ocupa de doutrinas que não são aceites como princípio regulador à ordem de um superior. Ora pode certamente acontecer que se siga por obediência uma doutrina prática, mas tê-la por verdadeira porque é ordenada (*de par le Roi*) é de todo impossível, não só objectivamente (como um juízo que não *deveria* ser), mas também subjectivamente (como juízo que nenhum homem *pode* declinar). Com efeito, quem quer enganar-se, como ele diz, efectivamente não se engana e não aceita como, de facto, verdadeiro o juízo falso, mas alega apenas falsamente um assentimento que, no entanto, nele não é de encontrar. – Por conseguinte, ao falar-se da *verdade* de certas doutrinas que devem ser expostas em público, o mestre não pode aqui apelar para uma ordem suprema, nem o aprendiz pretextar ter acreditado por ordem, mas só quando se fala de *acção*. Deve então reconhecer por um juízo *livre* que recebeu verdadeiramente semelhante ordem, e que é igualmente obrigado ou, pelo menos, autorizado a obedecer-lhe, de outro modo a sua suposição é um vão pretexto e uma mentira. – Ora ao poder de julgar com autonomia, i.e., livremente (segundo princípios do pensar em geral), dá-se o nome de razão. Há, pois, que conceber-se a Faculdade filosófica, porque deve responder pela *verdade* das doutrinas que tem de acolher ou até só

admitir e, nesta medida, como livre e unicamente sob a legislação da razão, não sob a do governo.

Mas importa instituir também semelhante departamento numa universidade, i.e., deve haver uma faculdade filosófica. Quanto às três Faculdades superiores, ela serve para as controlar e lhes ser útil, porque tudo depende da *verdade* (a essencial e primeira condição do saber em geral); mas a *utilidade* que as Faculdades superiores prometem em prol do governo é apenas um momento de segunda classe. – Pode, sem dúvida, conceder-se ainda à Faculdade teológica a orgulhosa pretensão de ver na filosófica a sua serva (mas então subsiste sempre a questão de saber se esta *precede com a tocha* a sua graciosa dama ou *pega na cauda do seu vestido*); se apenas a não expulsar ou não lhe fechar a boca. Com efeito, a modéstia de ser simplesmente livre, e também de deixar livre, de descobrir apenas a verdade para vantagem de cada ciência e de a pôr à livre disposição das Faculdades superiores, deve justamente recomendá-la ao próprio governo como insuspeita, mais ainda, como indispensável.

Ora a Faculdade filosófica compreende dois departamentos: um do *conhecimento histórico* (a que pertence a História, a Geografia, o conhecimento erudito da língua, a Humanística com tudo o que a ciência natural apresenta de conhecimento empírico); o outro, dos *conhecimentos racionais puros* (Matemática pura, Filosofia pura, Metafísica da natureza e dos costumes), e as duas partes do saber na sua referência recíproca. Estende-se a todas as partes do saber humano (por conseguinte, do ponto de vista histórico, também às Faculdades superiores), só que não faz de todas elas (isto é, das doutrinas ou mandamentos peculiares das Faculdades superiores) o conteúdo, mas o objecto do seu exame e da sua crítica, na mira do benefício das ciências.

A Faculdade de filosofia pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para submeter a exame a sua verdade. Não pode ser afectada de interdito pelo governo sem que este actue contra o seu propósito genuíno essencial, e as Faculdades superiores devem aceitar as suas objecções e dúvidas, que ela publicamente expõe – o que decerto elas

poderiam achar oneroso porque, sem semelhante crítico, teriam podido permanecer sem perturbação no seu domínio uma vez adquirido, seja sob que título for e, não obstante, imperar aí de modo despótico. – Só os práticos das Faculdades superiores (eclesiásticos, funcionários da justiça e médicos) é que, sem dúvida, podem ser impedidos de contradizer publicamente doutrinas cuja exposição, no desempenho da sua respectiva função, o governo lhes confiou, e de presumir brincar aos filósofos; de facto, tal só pode ser permitido às Faculdades, e não aos agentes nomeados pelo governo; porque estes têm daquelas o seu saber. Os últimos, por exemplo, os pregadores e os funcionários da justiça, se cedessem à tentação de dirigir ao povo as suas objecções e dúvidas contra a legislação eclesiástica ou civil, instigá-lo-iam assim contra o governo; pelo contrário, as Faculdades apenas as opõem entre si, como eruditos, coisa de que o povo praticamente não tem notícia alguma, mesmo se elas chegassem ao seu conhecimento, porque se resigna a pensar que sofismar não é assunto seu e, por isso, se considera obrigado a ater-se apenas ao que lhe é anunciado pelos funcionários para tal nomeados pelo governo. – Mas esta liberdade da Faculdade inferior, que lhe não deve ser restringida, suscita o resultado de que as Faculdades superiores (mais bem instruídas elas próprias) trazem os funcionários sempre mais para a senda da verdade, os quais, por seu lado, mais bem elucidados também quanto ao seu dever, não encontrarão escândalo algum na modificação da sua exposição, pois é apenas uma melhor compreensão dos meios para o mesmo fim; e isso pode muito bem acontecer sem ataques polémicos e apenas causadores de perturbação, dos métodos de ensino até então em vigor, com a mais íntegra persistência da sua substância.

Secção III

Do Conflito ilegal das Faculdades superiores com a inferior

Ilegal é uma disputa pública das opiniões, portanto um conflito erudito ou quanto à *substância,* se não fosse sequer permitido *impugnar* uma proposição pública, porque não é permitido proferir um juízo público sobre ela e o seu contrário; ou simplesmente quanto à *forma,* se o modo como é conduzida a discussão não assentar em argumentos objectivos que se dirigem à razão do adversário, mas em motivos subjectivos que determinam o seu juízo mediante a *inclinação* para, graças à astúcia (que engloba igualmente a corrupção) ou à violência (ameaça), o levar ao consentimento.

Ora o conflito das Faculdades visa a influência sobre o povo, e só podem obter esta influência, contanto que cada qual leve o povo a acreditar que ela sabe melhor fomentar o seu bem-estar, ao passo que no modo como tal pensam conseguir se opõem justamente entre si.

O povo, porém, não põe acima de tudo o seu bem-estar na liberdade, mas nos seus fins naturais, portanto nestes três pontos: ser *bem-aventurado* após a morte; na vida, com os outros homens, estar seguro do que é *seu* mediante leis públicas; por fim, esperar o gozo físico da *vida* em si mesma (i.e., da saúde e de uma longa vida).

Mas a Faculdade filosófica, que pode enveredar por todos estes desejos só mediante prescrições que vai buscar à razão, está, pois, votada ao princípio da liberdade, atém-se unicamente ao que o próprio homem pode e deve acrescentar do seu lado: viver *honestamente*, não fazer *mal* a ninguém, comportar-se com *temperança* no gozo e com paciência nas doenças, contando então sobretudo com a auto-ajuda da natureza; para tudo isto não é necessária, decerto, uma grande erudição, mas pode também em grande parte dispensar-se, se unicamente se quisesse domar as suas inclinações e confiar a direcção à razão – coisa com que, enquanto auto-esforço, o povo não se preocupa.

As três Faculdades superiores são, pois, intimadas pelo povo (que, pela sua propensão para o *gozo* e pela *aversão* a *corrigir-se,* acha má a severidade nas doutrinas superiores) a fazer-lhe, por seu lado, proposições que são aceitáveis: e eis como soam as suas pretensões dirigidas aos sábios. – O vosso palavriado, *filósofos*, já há muito tempo o conhecia; mas quero saber de vós enquanto eruditos como é que, ainda que tivesse vivido de um modo *infame*, poderia no entanto obter, um pouco antes do fechar da porta, um bilhete de entrada no reino dos céus; como é que, ainda que tivesse cometido a *injustiça,* conseguiria apesar de tudo ganhar o meu processo; e como, embora tivesse usado e abusado, para contentamento do coração, das minhas forças físicas, poderia todavia permanecer são e ter uma longa vida. Estudastes, de facto, para saberdes mais do que um de nós (por vós denominados idiotas), que nada mais pretende do que o bom senso. – Mas o povo parece que se aproxima do erudito como se fosse ao adivinho e ao feiticeiro, que estão familiarizados com as coisas sobrenaturais; com efeito, o ignorante forma para si de bom grado um conceito imenso do erudito de quem espera algo. Por isso, é natural prever que, se alguém ousasse apenas fazer-se passar por semelhante taumaturgo, o povo inclinar-se-ia para ele e abandonaria com desdém a vertente da Faculdade filosófica.

Os práticos das três Faculdades superiores são em todo o tempo taumaturgos assim, quando não se permite à filosófica agir publica-

mente contra eles, não para derrubar as suas doutrinas, mas apenas para se opor à força mágica que o público supersticiosamente lhes atribui e às observâncias concomitantes como se, no abandono passivo a tão hábeis condutores, estivesse dispensado de toda a actividade pessoal, com grande conforto de por eles estar já orientado para a consecução dos fins propostos.

Quando as Faculdades superiores adoptam semelhantes princípios (o que não é decerto a sua missão), são e permanecem eternamente em conflito com a Faculdade inferior; mas esta disputa é também *ilegal*, porque elas não só não consideram a transgressão das leis como um impedimento, mas até como uma ocasião desejada de mostrar a sua grande arte e habilidade para repor tudo no lugar, mais ainda, melhorar, do que sem elas aconteceria.

O povo quer ser *dirigido*, i.e. (na linguagem dos demagogos), *enganado*. Mas não quer ser guiado pelos eruditos das Faculdades (pois a sua sabedoria é para ele demasiado elevada), e sim pelos seus agentes que percebem do *savoir faire*; pelos eclesiásticos, pelos funcionários da justiça, pelos médicos que, enquanto práticos, têm por si a mais vantajosa presunção; o governo, que só por eles pode agir sobre o povo, é deste modo induzido a impor às Faculdades uma teoria que não promanou do puro discernimento dos seus sábios, mas é intentada em vista da influência que os seus homens de acção podem ter sobre o povo, pois este, naturalmente, atém-se sobretudo ao que menos o obriga a esforçar-se e a servir-se da sua própria razão, podendo assim conciliar melhor os deveres com as inclinações; por exemplo, no ramo teológico, que é por si salutar "crer" literalmente, sem indagar (e mesmo sem compreender) o que se deve crer, e que mediante a celebração de certos ritos prescritos podem imediatamente ser apagados crimes; ou no ramo jurídico, que a observância da lei segundo a letra dispensa a inquirição do sentido do legislador.

Há, pois, aqui um conflito ilegal, essencial, para sempre inconciliável, entre as Faculdades superiores e a Faculdade inferior, porque o princípio da legislação para as primeiras, que se atribui ao governo,

seria a própria anarquia, por ele autorizada. – De facto, visto que a *inclinação* e, em geral, o que alguém acha vantajoso para a sua *intenção particular* se não qualifica pura e simplesmente para lei, e não pode também ser exposto como tal pelas Faculdades superiores, então um governo que sancionasse coisas semelhantes poria, ao ofender a própria razão, em conflito as Faculdades superiores com a filosófica, conflito que não pode ser tolerado, porque aniquilaria totalmente esta última – o que é de facto o meio mais rápido, mas também (segundo a expressão dos médicos) um meio *heróico*, com risco de morte, para pôr fim a um conflito.

Secção IV

Do Conflito legal das Faculdades superiores com a Faculdade inferior

Seja qual for o conteúdo das doutrinas cuja exposição pública o governo possa estar autorizado a impor, mediante a sua sanção, às Faculdades superiores, elas, no entanto, só podem ser aceites e respeitadas como estatutos que promanam do seu arbítrio e como sabedoria humana que não é infalível. Porém, dado que a verdade de tais doutrinas de nenhum modo lhe pode ser indiferente e visto que elas devem a este respeito permanecer sujeitas à razão (por cujo interesse tem de velar a Faculdade filosófica), mas tal só é possível graças

à concessão da plena liberdade de um exame público seu, então o conflito entre as Faculdades superiores e a inferior será, primeiro, inevitável, porque regras arbitrárias, embora sancionadas na mais elevada posição, podem não se harmonizar sempre por si mesmas com as doutrinas afirmadas pela razão como necessárias; em segundo lugar, também *legal*, e isto não só como direito, mas também como dever desta última Faculdade, se não de dizer publicamente *toda* a verdade, pelo menos com o intento de que tudo o que assim é afirmado, proposto como princípio, seja verdadeiro.

Quando a fonte de certas doutrinas sancionadas é *histórica*, contanto que estas possam ser recomendadas como sagradas à obediência indiscutida da fé, a Faculdade filosófica está autorizada, mais ainda, obrigada, a rastrear esta origem com difidência crítica. Se ela é *racional*, embora apresentada com um matiz de conhecimento histórico (como revelação), então ela (a Faculdade inferior) não pode ser impedida de inquirir sob a exposição histórica os fundamentos racionais da legislação e além disso, apreciar se eles são técnica ou moralmente práticos. Por fim, se a fonte da doutrina que se proclama como lei fosse simplesmente *estética*, i.e., fundada num sentimento ligado a uma doutrina (sentimento esse que, por não proporcionar nenhum princípio objectivo, seria apenas subjectivamente válido, impróprio para fornecer uma lei geral; por exemplo, o sentimento piedoso de uma influência sobrenatural), é preciso que a Faculdade filosófica permaneça livre para examinar e avaliar publicamente, com a fria razão, a origem e o conteúdo de uma pretenso fundamento de instrução, não atemorizada pela santidade do objecto que se alega sentir, e decidida a trazer este pretenso sentimento ao conceito.

O que se segue contém os princípios formais da condução de tal disputa e as consequências daí resultantes.

l) Este conflito não pode e não deve resolver-se por um acordo amigável (*amicabilis compositio*), mas exige (enquanto processo) uma *sentença*, i.e., o veredicto legal de um juíz (da razão); com efeito, só poderia ter lugar por falta de probidade, dissimulação das causas do pleito e por persuasão, mas uma tal máxima é de todo con-

trária ao espírito de uma Faculdade *filosófica* que se propõe a exposição pública da verdade.

2) Esta disputa jamais pode cessar e a Faculdade filosófica deve para tal estar sempre armada. De facto, haverá necessariamente sempre prescrições estatutárias do governo quanto às doutrinas a ser expostas em público, porque a liberdade irrestrita de proclamar publicamente todas as suas opiniões poderia tornar-se perigosa quer para o governo, quer também para o próprio público. Mas todas as regras do governo, por derivarem dos homens ou serem, pelo menos, por estes sancionadas permanecem sempre sujeitas ao perigo do erro ou da inoportunidade; por conseguinte, também elas o estão no tocante às sanções com que o governo fornece as Faculdades superiores. A Facudade filosófica nunca pode, pois, depor as suas armas perante o perigo de que está ameaçada a verdade cuja guarda lhe está confiada, porque as Faculdades superiores jamais renunciarão ao desejo de governar.

3) Este conflito nunca pode causar dano à reputação do governo. De facto, não é um conflito das Faculdades com o governo, mas de uma Faculdade com a outra, a que ele pode assistir com tranquilidade; pois embora tenha tomado sob a sua protecção particular certas proposições das Faculdades superiores, enquanto prescreve algumas das últimas aos seus agentes para exposição pública, não protege, contudo, as Faculdades como sociedades eruditas, por causa da verdade destas suas doutrinas, opiniões e afirmações a ser publicamente expostas, mas apenas para salvaguardar a sua vantagem própria (do governo), porque não conviria à sua dignidade decidir da sua respectiva verdade intrínseca e brincar assim ele próprio aos eruditos. – As Faculdades superiores, perante o governo, por nada mais são responsáveis do que pela instrução e pelo ensino que facultam aos seus *homens de acção* para exposição pública; com efeito, estes difundem-se pelo público, enquanto comunidade *civil* e, em virtude de poderem causar dano à influência do governo, estão sujeitos à sua sanção. Pelo contrário, as doutrinas e as opiniões que as Faculdades têm de resolver entre si em nome dos teóricos, disseminam-se num

outro género de público, a saber, no de uma comunidade erudita que se ocupa das ciências; o povo resigna-se a nada de tal entender, mas o governo acha que não lhe convém lidar com acções eruditas[6] . A classe das Faculdades superiores (como ala direita do parlamento da ciência) defende os estatutos do governo; no entanto, numa constituição tão livre como deve ser aquela em que se trata da verdade, tem de existir igualmente um partido da oposição (a ala esquerda) que é o banco da Faculdade filosófica, porque, sem o seu severo exame e objecções, o governo não estaria assaz industriado sobre o que lhe pode ser útil ou prejudicial. – Mas se os agentes práticos das Faculdades pretendem, pela sua cabeça, fazer alterações no tocante à prescrição dada para a exposição pública, a supervisão do governo pode persegui-los como *inovadores* que se poderiam tornar perigosos; e, no entanto, não de um modo imediato, mas só após terem pedido à Faculdade superior a sua humílima opinião, porque tais agentes práticos só *por meio da Faculdade* podem ser encarregados da exposição de certas doutrinas pelo governo.

4) Esta disputa pode muito bem subsistir com a harmonia entre a comunidade erudita e a comunidade civil em máximas cuja ob-

[6] Pelo contrário, se o conflito fosse apresentado à comunidade civil (publicamente, por exemplo, nos púlpitos), como de bom grado tentam os profissionais (sob o nome de práticos), seria de modo incompetente submetido ao tribunal do povo (ao qual não cabe juízo algum em matérias de ciência) e deixa de ser um conflito de eruditos; e surge então o estado de conflito ilegal, que acima se mencionou, em que se expõem doutrinas conformes às tendências populares e se espalha a semente da insurreição e das facções, pondo assim o governo em perigo. Estes tribunos da plebe, que a si mesmos para tal se constituem, renunciam então ao estado de eruditos, imiscuem-se nos direitos da constituição civil (disputa política) e são, em rigor, os *neólogos*, cujo nome, detestado e com razão, é muito mal entendido, se concernir a todos os autores de uma inovação nas doutrinas e respectivas formas. (De facto, porque é que o antigo haveria de ser sempre o melhor?) Em contrapartida, merecem ser marcados com tal ferrete os que introduzem uma forma inteiramente diversa de governo, ou antes, uma ausência de governo (anarquia), abandonando à decisão da voz do povo o que é um assunto da ciência e, dirigindo à discrição o seu juízo por meio da influência nos seus hábitos, sentimentos e tendências, podem deste modo tirar o influxo a um governo legítimo.

servância deve operar um progresso constante das duas classes de Faculdades para uma perfeição maior e, por fim, prepara a supressão de todas as restrições da liberdade do juízo público pelo arbítrio do governo.

Poderia, deste modo, muito bem acontecer um dia que os últimos se tornassem os primeiros (a Faculdade inferior a superior), não decerto no exercício do poder, mas no aconselhamento de quem o detém (o governo), que depararia assim na liberdade da Faculdade filosófica e na sabedoria que daí lhe adviria, bem mais do que na sua própria autoridade absoluta, com meios para a obtenção dos seus fins.

Resultado

Este antagonismo, ou seja, esta *disputa* de dois partidos entre si unidos para um fim último comum (*concordia discors*, *discordia concors*), não é, pois, uma *guerra,* i.e., uma discórdia por oposição dos propósitos finais no tocante ao erudito *meu* e *teu* que, como o político, consiste na *liberdade* e na *propriedade*, em que aquela, como condição, deve necessariamente preceder esta; não pode, pois, conceder-se às Faculdades superiores direito algum sem que, ao mesmo tempo, a inferior fique autorizada a apresentar ao público erudito as suas dúvidas.

APÊNDICE

Elucidação do conflito das Faculdades mediante o exemplo do conflito entre a Faculdade de Teologia e a Filosófica

I. Matéria do Conflito

O teólogo bíblico é, em rigor, o *erudito escriturista* para a *fé eclesial* que se funda em estatutos, i.e., em leis que decorrem do arbítrio de outro; pelo contrário, o teólogo racional é o *erudito da razão* quanto à *fé religiosa*, por conseguinte, aquela que se baseia em leis interiores que se podem deduzir da razão própria de todo o homem. Que assim seja, i.e., que a religião jamais se possa fundar em estatutos (por mais elevada que seja a sua origem), é o que se depreende

do próprio conceito de religião. Esta não é a totalidade de certas doutrinas enquanto revelações divinas (pois tal chama-se teologia), mas de todos os nossos deveres em geral como mandamentos divinos (e, subjectivamente, da máxima de os observar como tais). A religião não se distingue em ponto algum da moral quanto à matéria, i.e., quanto ao objecto, pois tem em geral a ver com deveres, mas distingue-se dela só formalmente, ou seja, é uma legislação da razão para proporcionar à moral, graças à ideia de Deus engendrada a partir desta, uma influência sobre a vontade humana para o cumprimento de todos os seus deveres. Por isso, é também uma só e não há diferentes religiões, mas diversos tipos de fé na revelação divina e as suas doutrinas estatutárias que não podem derivar da razão, i.e., distintas formas de representação sensível da vontade divina para a esta propiciar influência sobre os ânimos, formas entre as quais o Cristianismo é, tanto quanto sabemos, a mais conveniente. Ora este consta, na Bíblia, de duas partes dissemelhantes, uma, que contém o cânon, e a outra o *órganon* ou veículo da religião; o primeiro pode chamar-se a pura fé religiosa (fundada, sem estatutos, na simples razão), e a outra, a *fé eclesial*, que se baseia inteiramente em estatutos, os quais requerem uma revelação, se é que hão-de olhar-se como doutrina e prescrições sagradas. – Mas visto que é também um dever usar este meio de direcção para aquele fim, se for permitido aceitá-lo como revelação divina, pode assim explicar-se porque é que a fé eclesial, fundada na Escritura, se co-apreende em geral, ao falar-se da fé religiosa.

O teólogo bíblico diz: Buscai na Escritura, onde julgais encontrar a vida eterna. Mas esta, cuja condição é unicamente a melhoria moral do homem, nenhum homem a pode encontrar em qualquer escrito a não ser que aí a introduza, porque os conceitos e princípios para tal requeridos não se devem, em rigor, aprender de outrem, mas desenvolver-se apenas por ocasião de uma exposição a partir da razão própria do mestre. Mas a Escritura contém ainda mais do que o que é em si mesmo necessário à vida eterna, a saber, o que pertence à fé histórica e, no tocante à fé religiosa, pode decerto ser conveniente

como simples veículo sensível (para esta ou aquela pessoa, para esta ou aquela época), mas sem dela fazer necessariamente parte. A Faculdade teológico-bíblica, no entanto, insiste em igual medida neste ponto enquanto revelação divina, como se a fé a seu respeito pertencesse à religião. Mas a Faculdade filosófica é a tal contrária quanto a esta confusão e ao que a Escritura em si contém de verdadeiro sobre a genuína religião.

Com este veículo (i.e., com o que ainda se acrescenta à doutrina religiosa) está conexo também o *método didáctico*, que é justo olhar como confiado aos próprios Apóstolos, e não como revelação divina, mas pode aceitar-se em relação com o modo de pensar dessas épocas (kat' anjðrwpon) e não como fragmento doutrinal válido em si (kat' alhjðeian) e, claro está, quer negativamente, como simples admissão de certas opiniões então dominantes, erróneas em si, para não ofender uma ilusão difundida na altura, contudo, não essencialmente antagónica à religião (por exemplo, o respeitante aos possessos), quer também positivamente, a fim de se servir da predilecção de um povo pela sua antiga fé eclesial que deveria agora atingir um termo, a fim de introduzir a nova fé. (Por exemplo, a interpretação da história da Antiga Aliança como prefiguração do que aconteceu na Nova; como Judaísmo, ao ser erroneamente inserida na doutrina de fé como um elemento seu, pode arrancar de nós o suspiro: *nunc istae reliquiae nos exercent* ['perseguem-nos agora estas relíquias'] Cícero).

Eis porque um saber escriturístico do cristianismo está sujeito a muitas dificuldades de ordem exegética; por causa destas e do seu princípio, a Faculdade superior (o teólogo bíblico) deve entrar em conflito com a inferior, porque a primeira, preocupada sobretudo com o conhecimento bíblico teórico, lança a última na suspeita de, pela filosofia, desviar todas as doutrinas que se deveriam aceitar como autênticas doutrinas reveladas e, por isso, à letra, e lhes substituir um sentido arbitrário. A outra Faculdade, porém, atendendo mais ao prático, i.e., mais à religião do que à fé eclesial, acusa, pelo contrário, a primeira de por tais meios fazer perder de vista o fim úl-

timo que, enquanto religião interior, deve ser moral e se funda na razão. Por isso, a última Faculdade, que tem por fim a verdade, por conseguinte, a filosofia, arroga-se o privilégio de, em caso de conflito sobre o sentido de uma passagem da Escritura, o determinar. Seguem-se os princípios filosóficos da interpretação da Escritura; por eles não se pretende entender que a interpretação deve ser filosófica (visa a ampliação da filosofia), mas que os *princípios* da interpretação devem simplesmente ter tal constituição; porque todos os princípios, digam eles respeito quer a uma explicação crítico-histórica ou crítico-gramatical, devem sempre, mas aqui em particular, ser ditados pela razão, porque o que para a *religião* se deve determinar a partir de passagens da Escritura pode simplesmente ser um objecto da razão.

II. Princípios filosóficos da Interpretação da Escritura para a resolução do conflito

I. Passagens da Escritura que contêm certas doutrinas *teóricas* proclamadas como santas, mas *ultrapassando* todo o conceito racional (mesmo o moral), *podem* ser interpretadas para benefício da razão; mas *devem*-no ser as que contêm proposições contrárias à razão prática. – O que se segue inclui alguns exemplos a este respeito.

a) Da doutrina da Trindade, tomada à letra, nada absolutamente se pode tirar *para o prático,* mesmo se se julgasse compreendê-la e,

menos ainda, se se cair na conta de que ela ultrapassa todos os nossos conceitos. – Se na divindade temos de honrar três ou dez pessoas, o noviço aceitá-lo-á implicitamente com igual facilidade, porque não tem conceito algum de um Deus em várias pessoas (hipóstases), mais ainda, porque não pode tirar desta diferença quaisquer regras diversas para a sua conduta de vida. Em contrapartida, se em proposições de fé se introduz um sentido moral (como tentei em *A Religião nos limites,* etc.), ele não conteria uma fé sem consequências, mas uma fé inteligível referida à nossa determinação moral. O mesmo se passa com a doutrina da encarnação de uma pessoa da divindade. Com efeito, se este Homem-Deus não for representado como a ideia da humanidade situada em Deus desde a eternidade em toda a sua perfeição moral a Ele aprazível (*ibid.*)[7] , mas como a divindade "residindo corporalmente" num homem efectivo e agindo nele como segunda natureza, nada de prático há a tirar para nós deste mistério, porque não podemos, decerto, exigir de nós que tenhamos de agir como um Deus; por conseguinte, não pode assim tornar-se para nós exemplo algum, sem levantar sequer a dificuldade de porque é que, se semelhante união é alguma vez possível, a divindade não tornou dela partícipes todos os homens, que então se lhe tornariam todos inevitavelmente agradáveis. – Algo de semelhante se pode dizer da história da ressurreição e da ascensão do mesmo Homem-Deus.

Se, no futuro, iremos viver apenas segundo a alma ou se a mesma

[7] O sonho de Postellus em Veneza a este respeito, no século XVI, é deveras original e proporciona um bom exemplo das confusões em que alguém se pode enredar, e vagueando decerto *com a razão*, quando a sensificação de uma ideia pura da razão se transmuta em representação de um objecto dos sentidos. Com efeito, se por tal ideia não se compreende o abstracto da humanidade, mas um homem, então este deve ser de um sexo qualquer. Se o gerado por Deus é do sexo masculino (um Filho), se tomou sobre si a fraqueza dos homens e a sua culpa, então as fraquezas e as transgressões do outro sexo são especificamente diversas das do sexo masculino, e ser-se-á tentado, não sem razão, a admitir que também o outro sexo deverá ter obtido a sua representante particular (por assim dizer, uma filha divina) como reconciliador; e Postell julgava ter encontrado esta em Veneza, na pessoa de uma virgem piedosa.

matéria de que aqui consta o nosso corpo é necessária no outro mundo para a identidade da nossa pessoa, por conseguinte, a alma não constitui uma substância particular, se até o nosso corpo deve ressuscitar – eis o que nos pode de todo ser indiferente no propósito prático; com efeito, quem amaria a tal ponto o seu corpo para desejar arrastá-lo consigo na eternidade, quando pode passar sem ele? Portanto, a conclusão do Apóstolo – "Se Cristo não ressuscitou (vivificado segundo o corpo), também não ressuscitaremos (não viveremos mais após a morte) " – não é válida. Aliás, pouco importa (pois não se porá também como base do argumentar uma inspiração), ele apenas quis dizer que temos motivo para crer que Cristo vive ainda, e que a nossa fé é vã se até um homem tão perfeito não houvesse de viver após a morte (corporal), fé esta que a razão lhe inspirou (como a todos os homens), o levou à fé histórica numa coisa pública que ele admitiu candidamente como verdadeira e utilizou como argumento de uma fé moral na vida futura, sem se dar conta de que, sem esta última, dificilmente acreditaria em tal coisa. O propósito moral era assim alcançado, embora o modo de representação trouxesse em si a marca dos conceitos escolásticos em que ele foi educado. – De resto, a semelhante assunto opõem-se objecções importantes: a instituição da Ceia (triste entretenimento) em sua memória assemelha-se a uma despedida formal (e não apenas a um próximo encontro). As palavras de queixume na cruz expressam o fracasso de um objectivo (conduzir ainda, durante a sua vida, os Judeus à verdadeira religião), quando seria antes de esperar a alegria acerca de uma meta conseguida. Por último, a expressão dos discípulos em Lucas – "Pensávamos que Ele libertaria Israel" – tambem não permite depreender que eles estavam dispostos a revê-lo dentro de três dias, e menos ainda que algo lhes chegara aos ouvidos a propósito da sua ressurreição. – Mas porque é que, em virtude de um relato histórico que devemos deixar sempre no seu lugar (entre os *adiaphora*), nos temos de envolver em tantas inda-

gações e discussões sábias, quando se trata de religião para a qual, na referência prática, a fé que a razão nos infunde é já por si suficiente.

b) Na interpretração das passagens da Escritura em que a expressão é contrária ao nosso conceito racional da natureza divina e da sua vontade, os teólogos bíblicos já há muito tomaram como regra que o que está expresso à maneira humana (ἀνθρωποπαθῶς) se deve *interpretar* de acordo com um *sentido* digno de Deus (θεοπρεπῶς); confessam assim, com toda a clareza, que a razão, em matérias de religião, é a suprema exegeta. – Mas, inclusive, se ao autor sagrado se não puder dar nenhum outro sentido a não ser aquele que, efectivamente conexo com as suas expressões, está em contradição com a nossa razão, esta sente-se, no entanto, autorizada a interpretar as suas passagens da Escritura como ela julgar adequado aos seus princípios, e não a explicar segundo a letra, se não quiser inculpar o autor de um erro; eis o que parece violar plenamente as regras supremas da interpretação e, no entanto, tal sempre se fez com a aprovação dos mais renomados teólogos. – Assim aconteceu com a doutrina de S. Paulo sobre a predestinação, a partir da qual se torna evidentíssimo que a sua opinião pessoal deve ter sido a predestinação no sentido mais estrito da palavra, doutrina que, por isso, foi também aceite na sua fé por uma grande Igreja protestante; porém, subsequentemente, foi de novo abandonada por uma grande parte desta Igreja ou, então, interpretou-se de outra maneira o melhor que foi possível, porque a razão a acha incompatível com a doutrina da liberdade, a imputação das acções e, por isso, com toda a moral. – Até onde a fé da Escritura se não encontra em nenhuma contravenção de certas doutrinas com princípios morais, mas somente com a máxima racional na apreciação de fenómenos físicos, os exegetas, com uma aprovação quase geral, explicaram muitos relatos bíblicos, por exemplo, o dos possessos (demoníacos), embora na Escritura tenham sido narrados no mesmo tom histórico que a restante história sagrada e seja quase indubitável que os seus autores os consideraram literalmente verdadeiros, de modo que a razão pudesse aí aguentar-se (para

não facultar livre acesso a toda a superstição e impostura), sem se lhes ter contestado esta competência.

II. A fé nas doutrinas da Escritura que, em rigor, devem ter sido reveladas, se importava conhecê-las, não tem em si nenhum *mérito,* e a sua ausência, mais ainda, a dúvida que se lhe contrapõe, não é em si culpa alguma, porque na religião se requer apenas o *fazer*, e este propósito último, portanto também um espírito que lhe é conforme, deve tomar-se como fundamento de todos os dogmas bíblicos.

Por proposições de fé não se entende o que se deve crer (pois o crer não tolera imperativo algum), mas o que é possível e oportuno admitir num propósito prático (moral), embora não seja justamente demonstrável, por conseguinte, só pode ser crido. Se, sem esta consideração moral, admito a fé simplesmente na acepção de um assentimento teórico, por exemplo, do que se funda historicamente no testemunho de outrem, ou porque não consigo explicar a mim certos fenómenos dados de outro modo a não ser sob este ou aquele pressuposto, como um princípio, então semelhante fé, porque não torna um homem melhor nem o manifesta, não constitui parte alguma da *religião*; mas se ela surge na alma apenas como forçada pelo temor e pela esperança, opõe-se então à sinceridade, por consequência, também à religião. – Se, pois, algumas passagens se exprimem como se considerassem não só a fé numa doutrina revelada como em si meritória, mas ainda a elevassem acima de obras moralmente boas, há então que interpretá-las como se designassem apenas a fé moral que, pela razão, melhora e enaltece a alma; mesmo se o sentido literal, por exemplo, quem crer e for baptizado torna-se bem-aventurado, etc., se opusesse a esta interpretação. Portanto, a dúvida sobre os dogmas estatutários e a sua autenticidade não pode inquietar uma alma de boa disposição moral. – Estas mesmas proposições podem, todavia, considerar-se como exigências essenciais *para a exposição* de uma certa *fé eclesial*, a qual, por ser apenas veículo da fé religiosa, por conseguinte, em si mutável, e por ter de permanecer susceptível de uma purificação progressiva até à congruência com a

última, não se deve transformar em artigo de fé, embora não deva, nas Igrejas, ser abertamente atacada ou passar-se a pé enxuto, porque está sob a custódia do governo, que vela pela concórdia e paz públicas; é tarefa do mestre, porém, admoestar a que se não atribua a tal exegese em si um carácter sagrado, mas se transite sem demora para a fé religiosa assim preludiada.

III. A acção deve representar-se como promanando do uso particular que o homem faz das suas forças morais, e não como efeito da influência de uma causa agente, externa e superior, em relação à qual o homem se comportaria de um modo passivo; a interpretação das passagens da Escritura que parecem conter literalmente este último sentido deve, pois, orientar-se intencionalmente para a consonância com o primeiro princípio.

Se por natureza se entende o princípio, predominante no homem, do fomento da sua *felicidade*, mas sob a graça, a incompreensível disposição moral ínsita em nós, i.e., o princípio da *pura moralidade*, então não só a natureza e a graça divergem entre si, mas também muitas vezes se encontram em recíproca oposição. Se, porém, por natureza (no sentido prático) se entende o poder de realizar em geral certos fins pelas suas próprias forças, então a graça nada mais é do que a natureza do homem na medida em que é determinado a acções pelo seu próprio princípio interior, mas supra-sensível (a representação do seu dever), princípio que, por pretendermos explicá-lo sem conhecermos, aliás, qualquer outro fundamento, é por nós representado como um incentivo ao bem em nós operado pela divindade, sem para tal termos em nós mesmos radicada a disposição, por conseguinte, como graça. – O pecado (a malignidade na natureza humana) tornou necessária a lei penal (como para servos), mas a graça (i.e., a esperança do desenvolvimento do bem tornando-se viva pela fé na disposição originária para o bem em nós e mediante o exemplo da humanidade agradável a Deus no Filho de Deus) pode e deve tornar-se em nós (enquanto livres) ainda mais poderosa, se unicamente a deixarmos em nós agir, i.e., se deixarmos tornar-se activas as dispo-

sições de ânimo para uma conduta semelhante àquele santo exemplo. – Por isso, as passagens da Escritura que parecem conter uma submissão simplesmente passiva a um poder externo, operando em nós a santidade, devem interpretar-se de tal modo que daí se depreenda o seguinte: *nós próprios* devemos *trabalhar* no desenvolvimento da disposição moral em nós, embora ela mesma comprove uma divindade de origem superior a toda a razão (na inquirição teorética da causa) e, por isso, possuí-la não é mérito, mas graça.

IV. Onde o agir pessoal não chega para a justificação do homem perante a sua própria consciência (julgando severamente), a razão, se for preciso, está autorizada a admitir com piedade um complemento sobrenatural da sua justiça deficiente (mesmo se não lhe é permitido determinar em que ele consiste).

Esta competência é clara por si mesma; pois o que o homem, segundo a sua vocação, deve ser (de acordo com a lei santa) é o que ele deve poder tornar-se, e se isso não é possível naturalmente mediante as próprias forças, é-lhe permitido esperar que tal acontecerá graças à cooperação divina externa (seja de que modo for). – Pode acrescentar-se ainda que a fé neste suplemento é beatificante, porque o homem só pode obter a coragem e a firme disposição de ânimo para uma conduta agradável a Deus (como a única condição para esperar a beatitude) por não desesperar de conseguir o seu propósito último (tornar-se agradável a Deus). – Mas nem sequer é necessário que ele deva saber e poder indicar de um modo preciso *em que é* que consiste o meio desta compensação (que, no fim de contas, é transcendente e, apesar de tudo o que Deus nos poderia dizer a seu respeito, é para nós incompreensível), mais ainda, seria presunção reclamar sequer tal conhecimento. – Portanto, as passagens da Escritura que parecem conter semelhante revelação específica devem interpretar-se como dizendo apenas respeito ao veículo desta fé moral para um povo, segundo os dogmas que até então nele estiveram em voga, e não como fé religiosa (para todos os homens), portanto como unicamente concernentes à fé eclesial (por exemplo, para judeo-cristãos);

fé que necessita de provas históricas de que ninguém se pode tornar participante, ao passo que a religião (enquanto fundada em conceitos morais) deve por si ser completa e indubitável.

* * *

Mas oiço mesmo elevar-se contra a ideia de uma interpretação filosófica da Escritura a voz unânime dos teólogos bíblicos: ela visa, diz-se, em primeiro lugar, uma religião naturalista, e não o cristianismo. – *Resposta:* O cristianismo é a ideia da religião que em geral se deve fundar na razão e ser, nesta medida, natural. Mas contém um meio para a sua introdução entre os homens, a Bíblia, cuja origem é considerada como sobrenatural (seja qual for essa origem) e que, tanto quanto é útil às prescrições morais da razão no tocante à sua difusão pública e ao seu incitamento interior, se pode olhar como veículo para a religião, e enquanto tal acolher-se também como revelação sobrenatural. Ora só pode denominar-se *naturalista* uma religião quando toma por princípio não admitir semelhante revelação. Por isso o cristianismo não é uma religião naturalista, embora seja uma religião simplesmente natural, porque não se nega que a Bíblia não possa ser um meio sobrenatural da introdução da última e da fundação de uma Igreja que publicamente a ensina e professa, mas não remete somente para esta origem, quando se trata de doutrina religiosa.

III. Objecções e respectiva resposta acerca dos princípios da interpretação da Escritura

Contra estas regras de exegese oiço clamar: *primeiro,* mas são no conjunto juízos da Faculdade filosófica que se permite interferir assim na matéria do teólogo bíblico. – *Resposta:* Para a fé eclesial, exige-se erudição histórica; para a fé religiosa, simplesmente a razão. Interpretar aquela como veículo da última é decerto uma exigência da razão, mas onde existe uma mais legítima do que quando algo só tem valor enquanto meio para outra coisa como fim último (algo como é a religião), e existirá, no fundo, um princípio de resolução superior à razão, quando se disputa sobre a verdade? Não causa também dano algum à Faculdade teológica, se a filosófica se servir dos seus estatutos para fortificar a sua própria doutrina, graças à consonância com eles; deveria antes pensar-se que àquela cabe assim uma honra. Mas se, no tocante à interpretação da Escritura, deve haver absolutamente conflito entre ambas, não conheço nenhum outro compromisso a não ser este: *quando o teólogo bíblico cessar de se servir da razão para o seu propósito, o teólogo filósofo cessará também de utilizar a Bíblia para confirmação das suas proposições.* Mas duvido muito que o primeiro queira embarcar em semelhante contrato. – *Em segundo lugar*, aquelas interpretações são alegórico-místicas, portanto nem bíblicas nem filosóficas. *Resposta*: É precisamente o contrário, pois

quando o teólogo bíblico pega no envólucro da religião para a própria religião, deve, por exemplo, declarar que todo o Antigo Testamento é uma *alegoria* incessante (de tipos e de representações simbólicas) do estado religioso ainda por vir, se não quiser admitir que já existiria então a verdadeira religião, tornando-se assim supérfluo o Novo (que, no entanto, não pode ser ainda mais verdadeiro do que verdadeiro). Mas no tocante à pretensa mística das interpretações racionais, se a filosofia espreita nas passagens da Escritura um sentido moral, mais ainda, o impõe até ao texto, trata-se então justamente do único meio de refrear a mística (por exemplo de um Swedenborg). Com efeito, em coisas de religião, a fantasia tresmalha-se inevitavelmente pelo supernatural, quando não conecta o supra-sensível (o que importa pensar em tudo o que se diz religião) com conceitos determinados da razão, como são, por exemplo, os morais, e leva a um iluminismo de revelações interiores de que cada qual tem então a sua própria, deixando de haver uma pedra-de-toque pública da verdade.

Mas existem ainda objecções que a razão faz a si própria contra a interpretação racional da Bíblia; queremos mencioná-las brevemente, segundo a ordem das regras de interpretação acima aduzidas, e tentar refutá-las. *a*) *{Objecção{*: Como revelação, a Bíblia deve interpretar-se a partir de si mesma, e não pela razão; com efeito, a própria fonte do conhecimento reside algures que não na razão. *Resposta*: Justamente porque tal livro é aceite como revelação divina, não deve ela interpretar-se apenas teoricamente segundo os princípios das doutrinas históricas (concordar consigo mesma), mas de modo prático, segundo conceitos racionais; de facto, que uma revelação seja divina jamais se pode discernir mediante sinais que a experiência fornece. O seu carácter (pelo menos como *conditio sine qua non*) é sempre a harmonia com o que a razão declara consentâneo com Deus. – *b*) *Objecção*: A todo o prático deve antepor-se sempre uma teoria e já que esta enquanto doutrina da revelação poderia talvez conter propósitos da vontade de Deus, que não conseguimos penetrar mas nos poderiam obrigar a fomentá-los, a fé em semelhantes proposições teóricas parece conter por si mesma uma obrigação e, por conseguinte,

a dúvida a seu respeito uma falta. *Resposta*: Pode conceder-se tal, quando se fala da fé eclesial, em que não se visa nenhuma outra prática a não ser a dos usos regulados, e os que se reclamam de uma Igreja necessitam tão-só de que a doutrina não seja impossível; pelo contrário, para fé religiosa, exige-se a *convicção* da verdade, a qual, porém, não pode ser certificada por estatutos (que seriam sentenças divinas), porque é sempre pela história que importaria demonstrar que o são; mas esta não é competente para a *si mesma* se fazer passar por revelação divina. Por isso, naquele que está inteiramente virado para a moralidade da conduta ter por verdadeiras doutrinas históricas, embora bíblicas, não tem em si qualquer valor ou desvalor moral, e situa-se entre os *adiaphora* [coisas indiferentes]. – *c*) *Objecção*: Como se pode dizer a um morto espiritual "Levanta-te e anda!", se tal apelo não for ao mesmo tempo acompanhado por um poder sobrenatural que nele infunde a vida? *Resposta*: O apelo ocorre no homem mediante a sua própria razão enquanto ela tem em si mesma o princípio supra-sensível da vida moral. Talvez o homem não possa, por este, acordar logo para a vida e levantar-se por si mesmo mas, apesar de tudo, mover-se e despertar para o esforço em vista de uma boa conduta (como alguém em quem as energias apenas dormitam, sem que por isso estejam extintas), e tal é já um fazer que não precisa de uma influência externa e pode, na sua prossecução, suscitar a conduta intentada. – *d*) *Objecção*: A fé num modo, a nós desconhecido, de compensação da deficiência da nossa própria justiça, por conseguinte, como benefício de outro, é uma causa gratuitamente admitida (*petitio principii)* para a satisfação da necessidade por nós sentida. Com efeito, não podemos admitir que o que esperamos da graça de um superior nos deva caber em parte, como se tal fosse evidente, mas só se nos foi efectivamente prometido e, por conseguinte, apenas mediante a aceitação de uma promessa determinada a nós feita, como por meio de um tratado formal. Portanto, só podemos, ao que parece, esperar e supor aquela compensação na medida em que realmente foi prometida por *revelação* divina, e não por boa sorte. *Resposta*: Uma revelação divina imediata com este dito consolador "São-te perdoa-

dos os teus pecados!" seria uma experiência supra-sensível, que é impossível. Mas também não é necessária em atenção ao que (como a religião) assenta em fundamentos morais da razão e é assim *a priori*, pelo menos do ponto de vista prático. Da parte de um legislador santo e bom não se podem conceber diferentemente os decretos em relação a criaturas frágeis, mas que se esforçam por seguir, de harmonia com todo o seu poder, o que reconhecem como dever seu, e até a fé racional e a confiança em semelhante compensação, sem que a tal se possa acrescentar uma promessa firme empiricamente feita, demonstram mais a genuína disposição moral e, por conseguinte, a predisposição para a manifestação esperada da graça do que o consegue fazer uma fé empírica.

* * *

Deste modo se devem fazer todas as interpretações da Escritura *enquanto concernem à religião,* segundo o princípio da moralidade visada na revelação; sem isso, são ou praticamente vazias ou até obstáculos ao bem. – Só então é que também são genuinamente *autênticas,* i.e., Deus é em nós o próprio exegeta, porque não compreendemos ninguém a não ser o que connosco fala mediante o nosso próprio entendimento e a nossa própria razão; a divindade de uma doutrina que nos foi publicada por nada mais pode ser reconhecida a não ser graças aos conceitos da *nossa* razão enquanto são moralmente puros e, deste modo, infalíveis.

OBSERVAÇÃO GERAL

Das Seitas religiosas

No que em rigor merece denominar-se religião não pode haver diversidade de seitas (pois ela é una, universal e necessária, por conseguinte, imutável) mas, sim, no tocante à fé eclesial, quer ela se funde apenas na Bíblia ou também na tradição, na medida em que se considera a fé no que é unicamente veículo da religião como artigo seu.

Seria um trabalho hercúleo e, ao mesmo tempo, ingrato enumerar simplesmente todas as seitas do *cristianismo,* se por este se entende a fé *messiânica;* de facto, ele é apenas uma seita[8] da última, de modo que se opõe ao *Judaísmo* em sentido estrito (na última época da sua dominação integral sobre o povo), quando surge a pergunta: "És tu o que há-de vir ou ainda temos de esperar outro?". Foi também assim que inicialmente os Romanos o acolheram. Mas, nesta acepção,

[8] É uma particularidade do uso (ou abuso) da língua alemã que os adeptos da nossa religião se *chamem* cristos (*Christen*); como se houvesse mais de um Cristo e todo o crente fosse um Cristo. Deveriam chamar-se *cristãos* (*Christianer*). – Mas este nome seria logo considerado como um nome de seita de pessoas a cujo respeito se pode dizer muito mal (como acontece no *Peregrinus Proteus*): o que não tem lugar a propósito dos cristos. – Por isso, um crítico, na *Gazeta erudita* de Halle exigia que o nome de Jeová se pronunciasse Jahvóh. Mas esta modificação pareceria designar uma simples divindade nacional, não o Senhor do mundo.

o cristianismo seria uma certa fé popular, baseada em dogmas e na Escritura, fé a cujo respeito não se poderia saber se seria válida para todos os homens ou a derradeira fé revelada a que, doravante, importaria ater-se, ou se não haveria de esperar no futuro outros estatutos divinos que se aproximariam ainda mais da meta.

Por conseguinte, para estar na posse de um determinado esquema da divisão de uma doutrina de fé em seitas, não devemos partir de dados empíricos, mas de distinções que se podem pensar *a priori* pela razão, a fim de determinar, na escala das diferenças de opinião em matérias de fé, o grau em que a distinção estabeleceria, primeiro, uma diferença de seita.

Em matérias de fé, o princípio da divisão de acordo com a opinião *recebida* é ou a *religião* ou a *superstição,* ou o *paganismo* (que se opõem entre si como A e não A). Os que professam a primeira chamam-se habitualmente *crentes,* e os que professam o segundo, *descrentes*. A religião é a fé que estabelece o *essencial* de toda a veneração de Deus na moralidade do homem; o paganismo, a fé que aí a não situa, ou porque lhe falta o conceito de um ser sobrenatural e moral (*ethnicismus brutus)*, ou porque faz de algo diverso da disposição de ânimo para uma conduta moralmente bem orientada, por conseguinte, do inessencial da religião, o elemento religioso (*ethnicismus speciosus).*

Ora as proposições de fé que devem, ao mesmo tempo, conceber-se como mandamentos divinos são, ou puramente *estatutárias*, portanto para nós doutrinas contingentes e reveladas, ou *morais*, por consequência, concebíveis *a priori,* i.e., *doutrinas racionais* da fé. O conjunto das primeiras doutrinas constitui a fé *eclesial*, mas o das outras, a pura *fé religiosa*[9] .

Exigir a *universalidade* para uma fé eclesial (*catholicismus hierarchicus*) é uma contradição, porque a universalidade incondicionada pressupõe necessidade, a qual só tem lugar onde a própria razão fornece um fundamento suficiente às proposições da fé, por conseguinte, estas não são simples estatutos. Em contrapartida, a pura fé

[9] Esta divisão, que não faço passar por precisa e conforme ao uso linguístico habitual, pode agora adoptar-se aqui.

religiosa tem uma pretensão legítima à validade universal (*catholicismus rationalis*). Por conseguinte, o sectarismo em matérias de fé nunca terá lugar neste último e, onde com ele se depara, brota sempre do erro de a fé eclesial considerar os seus estatutos (mesmo revelações divinas) como peças essenciais da religião, portanto de substituir em coisas de fé o empirismo ao racionalismo e de assim fazer passar o puramente contingente por necessário em si. Ora como em doutrinas contingentes pode haver em parte estatutos, em parte interpretações de estatutos que entre si se contradizem, é fácil discernir que a simples fé eclesial, sem ser purificada pela pura fé religiosa, será uma fonte abundante de inumeráveis seitas em coisas de fé.

Para indicar de modo preciso em que consiste esta purificação, a proposição seguinte parece-me ser a pedra-de-toque mais conveniente ao uso: Toda a fé eclesial, enquanto faz passar dogmas simplesmente estatutários por doutrinas religiosas essenciais, contém uma certa *mescla de paganismo*; com efeito, esta consiste em fazer passar o exterior (o acidental) da religião pelo essencial. Tal mescla pode gradualmente chegar ao ponto de toda a religião se transformar numa simples fé eclesial, tomando os usos por leis, e torna-se então um completo paganismo[10] ; contra esta alcunha, nada interessa dizer que aquelas doutrinas são, todavia, revelações divinas; pois não são as doutrinas estatutárias e os deveres eclesiais, mas o valor incondicionado a eles atribuído (de não ser simples veículo, mas até elementos da religião, embora não tragam consigo qualquer teor moral interior, portanto a matéria da revelação, mas a forma do seu acolhimento na disposição de ânimo prático) o que com razão permite aplicar a semelhante modo de fé o termo de paganismo. A autoridade eclesial de beatificar ou condenar de harmonia com semelhante

[10] Paganismo (*paganismus*) é, à letra, a superstição religiosa do povo nos bosques, i.e., de uma multidão cuja fé religiosa se encontra ainda desprovida de toda a constituição eclesial, por conseguinte, sem lei pública. Mas os Judeus, os Maometanos e os Indianos não consideram como lei alguma a que não é sua e designam os outros povos, que não têm as mesmas observâncias eclesiais, com um título de reprovação (Goj, Dschaur, etc.), a saber, o de infiéis.

fé denominar-se-ia clericalismo, e deste nome honorífico não se devem excluir os que a si se chamam Protestantes, se deliberam situar o essencial dos seus dogmas na fé em proposições e observâncias de que a razão nada lhes diz, e que o homem mais pérfido e vil é tão apto como o melhor para a professar e a observar: por grande que seja, como eles querem, a rectaguarda de virtudes que se acrescentam enquanto promanando da força maravilhosa dos primeiros (por conseguinte, não têm a sua raiz própria).

Portanto, a partir do momento em que a fé eclesial começa a falar com autoridade por si mesma, sem atender à sua rectificação mediante a pura *fé religiosa*, surge também o sectarismo; de facto, visto que esta (enquanto fé racional prática) não pode perder a sua influência sobre a alma humana, influência conexa com a consciência da liberdade, ao passo que a fé eclesial exerce violência sobre a consciência, cada qual procura introduzir na fé eclesial, ou dela extrair, algo em prol da sua opinião particular.

Semelhante violência ocasiona ou a simples separação da Igreja (separatismo), i.e., abstenção da comunidade pública com ela ou rotura pública dos que pensam diferentemente quanto à forma eclesial, embora decerto, segundo a matéria, ainda a professem (cismáticos); ou a reunião dos dissidentes, no tocante a certos dogmas, em sociedades particulares nem sempre secretas, mas, no entanto, não sancionadas pelo Estado (sectários), de que algumas vão ainda buscar ao mesmo tesouro doutrinas secretas particulares, não destinadas ao grande público (são, por assim dizer, clubistas da piedade); por fim, também falsos medianeiros que, graças à fusão de diversos modos de fé, julgam satisfazer a todos (sincretistas); estes são ainda piores do que os sectários, porque na base se encontra a indiferença quanto à religião em geral, e já que deve haver, ao fim e ao cabo, uma fé eclesial no povo, uma é tão boa como a outra, se ela se deixar apenas utilizar bem pelo governo em vista dos seus fins; um princípio que, na boca do soberano enquanto tal, é inteiramente correcto e até sábio, mas que no juízo do próprio súbdito, que tem de ponderar este assunto a partir do seu interesse próprio e, claro está, moral, revelaria

o mais extremo desdém pela própria religião, porquanto a natureza do veículo da religião, que alguém admite na sua fé eclesial, não é para a religião uma coisa indiferente.

A propósito do sectarismo (que levanta a sua cabeça até à diversificação das Igrejas, como aconteceu entre os Protestantes) costuma dizer-se: É bom que haja muitas religiões (em rigor, diversos modos de fé eclesial num Estado), e tal é tão correcto como um bom sinal, a saber, que a liberdade de fé foi deixada ao povo; mas, na realidade, é apenas um encómio do governo. Em si, porém, semelhante condição pública da religião não é boa, porque o seu princípio é tal que não comporta, como aliás exige o conceito de uma religião, universalidade e unidade das máximas essenciais da fé e não distingue deste o conflito que promana do que é acidental. A diversidade das opiniões quanto à maior ou menor conveniência ou inconveniência do veículo da religião com o seu fim último (a saber, a melhoria moral dos homens), pode, sem dúvida, operar uma diversidade das seitas eclesiais, mas nem por isso deve suscitar a diversidade das seitas religiosas que se opõe à unidade e à universalidade da religião (portanto da Igreja invisível). Católicos e Protestantes ilustrados podem, por isso, considerar-se reciprocamente como irmãos na fé sem, contudo, se confundirem entre si na expectação (e no trabalho em prol de tal fim) de que o tempo, com a conivência do governo, aproximará a pouco e pouco as formalidades da fé (que será então, decerto, uma fé para atrair a benevolência ou a conciliação de Deus apenas mediante a pura disposição moral) da dignidade do seu fim, a saber, da própria religião. – Até quanto aos Judeus, sem o devaneio de uma conversão geral sua[11] (ao cristianismo enquanto fé *messiânica*), é isto possível,

[11] Moses Mendelssohn rejeitou esta pretensão de um modo que honra a sua i*nteligência* (mediante uma *argumentatio ad hominem*). Enquanto (diz ele) Deus, do alto do Monte Sinai, não ab-rogar a nossa lei tão solenemente como no-la deu (no meio de trovões e relâmpagos), i.e., até ao dia que jamais chegará, estamos a ela vinculados. Provavelmente, pretendia com isso dizer o seguinte: Cristãos, eliminai primeiro o judaísmo da *vossa* própria fé, e então abandonaremos também o nosso; mas que cortasse, com esta dura exigência, aos seus próprios correligionários a esperança do mínimo alívio das cargas que os oprimem, embora ele

se entre eles despertarem, como agora acontece, conceitos religiosos purificados, e rejeitarem a indumenta do antigo culto, doravante inútil e inibidora, pelo contrário, de toda a verdadeira disposição de ânimo religiosa. Ora visto que durante tanto tempo tiveram a *indumentária sem o homem* (a Igreja sem religião), e dado que o *homem sem a indumentária* (a religião sem a Igreja) também não está bem protegido, necessitam igualmente de certas formalidades de uma Igreja que, na sua situação actual, seria muitíssimo conveniente ao fim último: pode, pois, considerar-se como muito feliz o pensamento de uma muito boa cabeça desta nação, Bendavid, de aceitar publicamente a religião de *Jesus* (provavelmente com o seu veículo, o *Evangelho*), mas também como a única proposta cuja realização depressa tornaria este povo conspícuo, mesmo sem se imiscuir noutras matérias de fé como um povo instruído, de boas maneiras e apto para todos os direitos da condição civil, cuja fé poderia igualmente ser sancionada pelo governo; haveria que deixar-lhe a liberdade de interpretação (da Torá e do Evangelho) para distinguir o modo de Jesus, como judeu, falar a judeus da maneira como, enquanto mestre moral, falava aos homens em geral. – A eutanásia do judaísmo é a pura religião moral, com o abandono de todos os velhos dogmas, dos quais alguns se devem, todavia, conservar ainda no cristianismo (como fé messiânica): diferença sectária que, por fim, se deve também esvanecer e suscitar, pelo menos em espírito – o que se chama a conclusão do grande drama da transformação religiosa na Terra (a restauração de todas as coisas), pois haverá um só pastor e um só rebanho.

* * *

Quando, porém, se pergunta não só o que é o cristianismo, mas como é que o seu mestre deve agir para que ele venha realmente a encontrar-se no coração dos homens (tarefa que se confunde com esta: que fazer para que a fé religiosa torne ao mesmo tempo os

tenha provavelmente considerado as mínimas dentre elas como essenciais à sua fé, honrará isso a sua boa *vontade*? Eis algo que estes têm de pessoalmente resolver.

homens melhores?), o fim é decerto o mesmo, e não pode ocasionar qualquer distinção de seitas; a escolha do meio para o conseguir pode, todavia, suscitá-la, porque se pode conceber mais de *uma* causa para um só e mesmo efeito; por conseguinte, pode assim suscitar a diversidade e a disputa das opiniões sobre se isto ou aquilo é conforme ao fim e divino, portanto uma separação em princípios que, em geral, concernem ao essencial (na acepção subjectiva) da religião.

Uma vez que os meios para tal fim não podem ser empíricos – porque então agem, sem dúvida, sobre o acto, mas não sobre a disposição de ânimo –, o problema acima citado, para quem olha todo o *supra-sensível* ao mesmo tempo como *sobrenatural*, deve transmutar-se na questão seguinte. Como é possível a restauração (enquanto consequência da conversão pela qual alguém diferente se torna um homem novo) mediante o imediato influxo divino, e que deve o homem fazer para desta última se acercar? Afirmo que, sem consultar a história (enquanto capaz de apresentar opiniões, mas não a sua necessidade), se pode *a priori* predizer que unicamente este problema suscitará uma inevitável diversidade de seitas naqueles para quem é uma bagatela recorrer a causas sobrenaturais em vista de um efeito natural; mais ainda, que esta cisão é também a única qualificada para a denominação de duas seitas religiosas diferentes; com efeito, as outras, que erroneamente assim se chamam, são apenas seitas eclesiais e não dizem respeito ao íntimo da religião. – Mas todo o problema consiste, primeiro, na *discussão* da questão, em segundo lugar, na *solução* e, em terceiro, na *prova* de que esta satisfaz o que é exigido pela última. Por isso:

l) A questão (que o honesto *Spener* propunha com ardor a todos os mestres da Igreja) é a seguinte: A exposição da religião deve ter por fim tornar-nos *outros*, e não apenas homens melhores (como se já fôssemos bons, e apenas negligentes quanto ao grau). Esta proposição foi oposta aos *ortodoxistas* (nome não mal excogitado), que estabelecia o modo de se tornarem agradáveis a Deus na fé na pura doutrina da revelação e nas observâncias escritas pela Igreja

(oração, prática eclesial e sacramentos), além de uma conduta honrosa (mesclada, sem dúvida, de transgressões, mas que podem sempre e repetidamente ser compensadas por aquelas). – A questão funda-se, pois, de todo na razão.

2) A solução, porém, revelou-se plenamente *mística:* Como se podia esperar do sobrenaturalismo em princípios da religião, o qual, porque o homem está por natureza morto nos pecados, não permite esperar melhoria alguma das forças próprias, nem sequer da originária e inalterável disposição moral da sua natureza que, embora *supra-sensível*, se denomina todavia carne, já que a sua acção não é ao mesmo tempo *sobrenatural*, caso em que a sua causa imediata seria unicamente o espírito (de Deus). – Ora a solução mística de tal problema divide os fiéis em duas seitas quanto ao *sentimento* das influências sobrenaturais: uma, em que o sentimento deve ser de uma espécie que *esmaga o coração* (contrição); a outra, de uma espécie que *enternece* (dissolvendo-se na feliz comunhão com Deus), pelo que a solução do problema (de maus fazer homens bons) parte de dois pontos de vista opostos ("em que o querer é bom, mas a realização deficiente"). Numa seita, importa apenas *soltar-se* em si da dominação do mal e, em seguida, o princípio bom apresentar-se-á por si mesmo; na outra, acolher o princípio bom na sua disposição de ânimo e então, graças a uma influência sobrenatural, o mal já não encontrará para si lugar algum e apenas o bem reinará.

A ideia de uma metamorfose moral do homem, mas só possível graças à influência sobrenatural, já há muito foi talvez *agitada* nas cabeças dos fiéis, mas só muito recentemente é que se expressou e originou, na doutrina da conversão, a diferença que existe entre a seita de *Francke-Spener* e a seita morávia de *Zinzendorf* (o pietismo e o moravianismo).

Segundo a *primeira* hipótese, a separação do bem e do mal (de que se encontra mesclada a natureza humana) tem lugar mediante uma operação sobrenatural, a contrição e o acabrunhamento do coração na *penitência*, enquanto dor (*moeror animi*) a confinar de muito perto

com o desepero mas que, contudo, só se pode alcançar, no seu grau necessário, pela influência de um espírito celeste; o próprio homem é que o deve implorar, ao entristecer-se por não conseguir assaz entristecer-se (portanto, a aflição não pode vir-lhe inteiramente do coração). Ora esta "descida aos infernos do autoconhecimento – como diz o falecido Hamann – abre o caminho para a deificação". Efectivamente, depois que o ardor da penitência atingiu a sua altura máxima, abre-se a *brecha* e o régulo dos *regenerados* brilha sobre as escórias que decerto o envolvem, mas não o mancham, apto, numa boa conduta, para o uso agradável a Deus. – Esta transformação radical começa, pois, por um *milagre* e desemboca no que habitualmente se costuma olhar como natural, porque a *razão* o prescreve, a saber, numa conduta moralmente boa. Mas porque, inclusive no mais enlevado vôo de uma imaginação de tom místico, não se pode libertar o homem de todo o agir pessoal, sem plenamente o transformar numa máquina, a *oração* fervorosa contínua é o que ainda lhe incumbe fazer (tanto quanto se pode considerar em geral como um fazer), e a cujo respeito apenas pode a si prometer tal efeito sobrenatural. No entanto, também aqui se apresenta o escrúpulo: Visto que a oração, como se diz, só pode ser ouvida enquanto ocorre na fé, mas esta é também um efeito da graça, i.e., algo a que o homem não pode chegar pelas forças próprias, anda às voltas com os seus meios de graça e, por fim, não sabe em rigor como com a coisa há-de lidar.

De acordo com a opinião da *segunda* seita, o primeiro passo que o homem, ao tornar-se consciente da sua condição pecadora, dá para o melhor ocorre de modo inteiramente natural pela *razão*, a qual, ao apresentar-lhe na lei moral o espelho em que ele vislumbra a sua abjecção, utiliza para o bem a disposição moral a fim de o levar à decisão de dela fazer doravante a sua máxima: mas a execução de semelhante intento é um *milagre*. O homem desvia-se da bandeira do mau espírito e junta-se à do bom – o que é uma coisa fácil. Mas persistir nesta, não recair de novo no mal, progredir, ao invés, sempre mais no bem, eis o facto de que ele é naturalmente incapaz, mais ainda, nada de menos se exige do que o sentimento de uma comu-

nidade sobrenatural e até a consciência de um trato contínuo com um espírito celeste; em que entre ele e o último não pode decerto faltar, de um lado, a censura e, do outro, a demanda do perdão sem que, no entanto, seja de recear uma rotura ou uma recaída (para fora da graça): se apenas se deliberar cultivar ininterruptamente este trato, que é igualmente uma oração incessante.

Expõe-se aqui, pois, uma dupla teoria mística do sentimento como chave do problema: tornar-se um homem novo – onde não se trata do *objecto* e do fim de toda a religião (a conduta agradável a Deus, pois a tal respeito ambas as partes concordam), mas das condições *subjectivas* sob as quais unicamente adquirimos a força para em nós realizar aquela teoria; e onde, em seguida, se não pode falar de virtude (que seria um termo vão), mas apenas de *graça*, porque ambos os partidos concordam em que tal não pode aqui ocorrer de modo natural, mas ambos de novo se separam, porque uma parte tem de travar o *temível* combate com o mau espírito para se soltar da sua violência, e a outra acha tal desnecessário, mais ainda, repreensível como santidade mediante as obras, e conclui então uma aliança com o espírito bom, já que a aliança anterior com o mau (enquanto *pactum turpe*) não pode, em contrapartida, suscitar qualquer protesto; pois a regeneração, enquanto revolução sobrenatural e radical na condição da alma, enquanto ocorrendo de uma vez por todas, poderia também, decerto

externamente, em virtude dos sentimentos tão contrastados entre si dos dois partidos, tornar manifesta uma diferença de seita.[12]

3) A *prova* de que assim, se tiver lugar o que se exigiu no Nº2, se resolverá o problema Nº1,é impossível. De facto, o homem deveria demonstrar que nele se realizou uma experiência sobrenatural, a qual é em si mesma uma contradição. Poderia, quando muito, admitir-se que o homem teria em si mesmo feito uma experiência (por exemplo, de determinações novas e melhores da vontade), de uma transformação que ele não sabe explicar de outro modo a não ser por milagre, portanto de algo sobrenatural. Mas uma experiência, da qual nem sequer se pode convencer que é, de facto, experiência, porque (enquanto sobrenatural) não pode reduzir-se a regra alguma da natureza do nosso entendimento, nem comprovar-se, é uma interpretação de certas sensações, a cujo respeito não se sabe o que com elas se há-de fazer, se terão um objecto efectivo relevante para o conhecimento ou se serão simples devaneios. Querer *sentir* a influência imediata da divindade como tal é uma pretensão autocontraditória, porque a ideia desta divindade reside apenas na razão. – Aqui está, pois, um problema, juntamente com a sua solução, sem qualquer prova possível; portanto, aqui jamais se irá buscar algo de racional.

Importa ainda indagar se a Bíblia não conterá um outro princípio de solução do problema de Spener, como os dois princípios de seita

[12] Que fisionomia poderia ter um povo inteiro que (no caso de semelhante coisa ser possível) fosse educado numa destas seitas? Pois é indubitável que algum se apresentaria assim, porque impressões muitas vezes repetidas, sobretudo antinaturais, sobre o ânimo se expressam no gesto e no tom da linguagem, e as posturas acabam por se tornar traços estáveis do rosto. Faces *beatas* ou, como lhes chama o senhor Nikolai, *bentas*, distingui-lo-iam (não justamente para vantagem sua) de outros povos civilizados e despertos; tal é, com efeito, o contorno da piedade em caricatura. Não foi, porém, o desprezo da piedade que fez do nome dos Pietistas um nome de seita (a que está sempre associado um certo desdém), mas a pretensão imaginária e, não obstante toda a aparência de humildade, orgulhosa de sobressaírem como filhos do céu, sobrenaturalmente favorecidos, embora a sua conduta, tanto quanto se pode ver, não ostente a mínima superioridade, na moralidade, à dos que eles chamam filhos do mundo.

aduzidos; princípio que poderia substituir a infecundidade do princípio eclesiástico da simples ortodoxia. Na realidade, não só salta aos olhos que com ele se depara na Bíblia, mas é também conclusivamente certo que só por tal princípio, e pelo cristianismo nele contido, é que este livro pôde adquirir a sua tão ampla esfera de acção e a duradoura influência sobre o mundo, acção que nenhuma doutrina da revelação (como tal), nenhuma fé no milagre, nem a voz unânime de tantos fiéis teria alguma vez suscitado, porque não promanaria então da alma do próprio homem e, por conseguinte, haveria de lhe ter permanecido sempre estranha.

Há, de facto, em nós algo que jamais podemos deixar de admirar, se alguma vez o vislumbrarmos, e tal é ao mesmo tempo o que eleva a *humanidade,* na ideia, a uma dignidade que não seria de suspeitar no *homem*, enquanto objecto da experiência. Não nos admiramos por sermos seres sujeitos às leis morais e determinados pela nossa razão à sua observância, inclusive com sacrifício de todos os confortos da vida a elas antagónicos, porque obedecer a tais leis radica objectivamente na ordem natural das coisas como objecto da razão pura: sem ocorrer sequer alguma vez ao comum e são entendimento inquirir de onde nos possam vir essas leis, a fim de adiar porventura a sua observância, até conhecermos a sua origem, ou duvidar da sua verdade. – Mas que tenhamos igualmente o *poder* de, com a nossa natureza sensível, fazer à moral tão grande sacrifício, que *possamos* também aquilo que com tanta facilidade e clareza apreendemos, que o *devamos,* semelhante superioridade do homem *supra-sensível* em nós sobre o homem *sensível*, daquele frente ao qual o último (quando se chega ao conflito) *nada* é, embora aos seus próprios olhos ele seja certamente *tudo*, esta disposição moral em nós, inseparável da humanidade, é um objecto da mais elevada *admiração*, que, quanto mais longamente se olha este ideal verdadeiro (não imaginário) tanto mais e sempre ela cresce: pelo que são desculpáveis os que, desencaminhados pela sua incompreensibilidade, têm este *supra-sensível* em nós, justamente porque prático, por *sobrenatural*, i.e., por algo que não está sequer em nosso poder e nos pertence como próprio, mas

antes pela influência de um espírito outro e diverso. Mas engana-se muito, porque então o efeito deste poder não poderia ser acto nosso, portanto também não nos poderia ser imputado, e tal poder não seria o nosso. – Ora a utilização da ideia deste poder, ínsito em nós de modo incompreensível, e a inculcação de tal ideia, desde a mais tenra juventude e, em seguida, na exposição pública, encerram a verdadeira solução do problema (do homem novo); e, inclusive, a Bíblia nada mais parece ter tido em vista, a saber, não parece apontar para experiências sobrenaturais e sentimentos arrebatados que houvessem de operar esta revolução em vez da razão, mas para o Espírito de Cristo, a fim de o fazermos nosso, como Ele o manifestou na doutrina e no exemplo ou, melhor ainda, a fim de apenas lhe facultarmos espaço, visto que já em nós reside com a originária disposição moral. E, entre o *ortodoxismo* sem alma e o *misticismo* que mata a razão, a doutrina bíblica da fé, tal como pela razão consegue desabrochar a partir de nós próprios, é assim a verdadeira doutrina religiosa, fundada no *criticismo* da razão prática, agindo com força divina no coração de todos os homens para a sua melhoria de raiz e unindo-os numa Igreja universal (embora invisível).

* * *

Mas o que deveras interessa nesta observação é a resposta à questão: Poderia o governo conferir a uma seita de fé emotiva a sanção de uma Igreja ou tolerá-la e protegê-la, não a honrando, porém, com aquela prerrogativa, sem agir contra o seu propósito peculiar? Se é permitido admitir (como com razão se pode, de facto, fazer) que não é tarefa do governo preocupar-se com a beatitude futura dos súbditos e indicar-lhes para tal o caminho (pois deve deixar-lhes esse cuidado, já que até o príncipe, de modo habitual, vai buscar a sua religião própria ao povo e aos seus mestres), então o seu intento só pode ser o de ter, graças a este meio (a fé eclesial), súbditos dóceis e moralmente bons.

Para semelhante fim, não sancionará, primeiro, nenhum *naturalismo* (fé eclesial sem Bíblia), porque nele não haveria nenhuma forma eclesial sujeita à influência do governo – o que contradiz o

pressuposto. – A ortodoxia bíblica seria, então, aquilo a que ele ligaria os mestres públicos do povo; por causa dela, estes ficariam, por seu turno, sujeitos ao juízo das Faculdades de que se trata, pois, de outro modo surgiria um clericalismo, i.e., uma dominação dos trabalhadores da fé eclesial, para governar o povo segundo os seus propósitos. Mas não confirmaria pela sua autoridade o *ortodoxismo*, i.e., a opinião de que a fé eclesial é suficiente para a religião; porque este considera como secundários os princípios naturais da moralidade, já que a última é antes o apoio essencial com que o governo deve poder contar, se pretende ter confiança no seu povo[13] . Por fim, ainda menos pode elevar o misticismo, enquanto opinião do povo de conseguir partilhar por si da inspiração sobrenatural, à categoria de uma fé eclesial pública, porque nada de público é e, por isso, se subtrai de todo à influência do governo.

[13] O que apenas pode interessar o Estado em questões de religião é para que é que importa manter os seus mestres, ou seja, ter cidadãos úteis, bons soldados e, em geral, súbditos fiéis. Se, para tal, optar pela urgência da ortodoxia em doutrinas estatutárias de fé e semelhantes meios de graça, ele pode aqui ser muito mal sucedido. Com efeito, sendo a aceitação destes estatutos uma coisa fácil e, para o homem de pensamento mais perverso, muito mais fácil do que para o bom, uma vez que, pelo contrário, a melhoria moral da disposição de ânimo exige muito e prolongado esforço mas ele foi ensinado a esperar a sua beatitude do primeiro meio, não tem, pois, muito escrúpulo em transgredir (todavia com precaução) o seu dever, porque tem à mão um meio infalível de escapar ao castigo da justiça divina (só que não deve atrasar-se), graças à sua fé exacta em todos os mistérios e à utilização urgente dos meios de graça; em contrapartida, se a doutrina da Igreja visasse justamente a moralidade, o juízo da sua consciência soaria de modo inteiramente diverso, a saber, que por todo o mal, por ele feito, e que não conseguiu compensar, teria de responder diante de um juiz futuro, sem afastar este destino em virtude de qualquer meio eclesial, de qualquer fé arrancada pela angústia, e ainda de tal oração (*desine fata deum flecti sperare precando* [“desiste de esperar que, pela oração, o deus altere o destino”]). – Ora em que fé é que o Estado tem maior garantia?

CONCLUSÃO DA PAZ
e a Resolução da Disputa das Faculdades

Nas controvérsias que concernem simplesmente à razão pura, mas prática, a Faculdade filosófica tem, sem contestação, a prerrogativa de fazer a exposição e, quanto ao [elemento] formal, a da *instrução do* processo; mas no tocante ao material, incumbe à teológica ocupar a cátedra, que indica a precedência, não porque possa reclamar porventura, nas coisas da razão, mais discernimento do que as restantes, mas porque concerne à preocupação humana mais importante e, por isso, tem o título de Faculdade *superior (todavia*, só enquanto *prima inter pares*). – Mas ela não fala em nome das leis da pura religião racional cognoscivel *a priori* (pois então se rebaixaria e desceria para o banco filosófico), mas segundo prescrições *estatutárias* de fé, contidas num livro, de preferência chamado *Bíblia,* i.e., num código da revelação de uma aliança antiga e nova dos homens com Deus, há muitos séculos concluída, cuja autenticidade enquanto fé histórica (não precisamente moral, porque esta poderia de igual modo ir buscar-se à filosofia) deve, no entanto, esperar-se mais do efeito, que a leitura da Bíblia pode ter sobre o coração dos homens, do que do exame crítico das doutrinas e narrativas nela contidas, cuja *interpretação* não se deixa também à razão natural dos leigos, mas somente à sagacidade dos peritos na Escritura[14] .

[14] No sistema católico-romano da fé eclesial há, quanto a este ponto (a leitura

A fé bíblica é uma fé histórica *messiânica*, que tem por fundamento um livro da aliança de Deus com Abraão, e consiste numa fé eclesial messiânica *moisaica* e *evangélica,* que relata a origem e os destinos do povo de Deus de um modo tão completo que, começando por aquilo que na história universal em geral é primeiríssimo e a que nenhum homem assistiu, a saber, a origem do mundo (no *Génesis*) prossegue até ao fim de todas as coisas (no *Apocalipse*) – o que decerto se não pode esperar de mais ninguém excepto de um autor divinamente inspirado; – mas, ao mesmo tempo, apresenta-se uma inquietante cabala de números no tocante às mais importantes épocas da cronologia sagrada, que poderia enfraquecer bastante a fé na autenticidade desta *narração histórica* bíblica[15] .

da Bíblia), maior consequência do que no protestante. – O pregador reformado, La Coste, diz aos seus correligionários: "Ide buscar a Palavra divina à própria fonte (à Bíblia), onde a podeis recolher mais pura e não falsificada; mas na Bíblia nada mais encontrareis além do que nós nela encontramos. – Ora, caros amigos, dizei-nos antes o que encontrais na Bíblia, para não buscarmos nela de um modo desnecessário e, no fim, o que julgávamos ter descoberto seja por vós declarado como interpretação incorrecta." – A Igreja católica, na proposição "Fora da Igreja (católica) não há salvação", expressa-se também de modo mais consequente do que a Protestante, quando esta diz que se pode, como católico, ser também bem-aventurado. Pois se assim é (diz Bossuet), então escolhe-se com maior segurança, ao alinhar pela primeira. De facto ,nenhum homem pode exigir ser ainda mais feliz do que feliz.

[15] 70 meses apocalípticos (e neste ciclo há 4), de 29 anos e meio cada um, dá 2065 anos. Retiremos cada 49º ano, o grande ano do repouso (42 neste decurso temporal), permanece exactamente 2023 como o ano em que Abraão partiu do país de Canaã, que Deus lhe dera, para o Egipto. – Daí até à ocupação do país pelos filhos de Israel, 70 semanas apocalípticas (=490 anos); multipliquemos por 4 estas semanas - anos (=1960), mais 2023, o que dá, segundo o cálculo de p. Petau, o ano do nascimento de Cristo (=3983) com tanta exactidão que nem sequer um ano falta. – 70 anos mais tarde, a destruição de Jerusalém (também uma época mística). – Ma Bengel, *In Ordine Temporum*, p. 9, *ibd.*, p. 218 ss., aduz 3939 como a data do nascimento de Cristo? Mas tal nada altera na santidade do *numerus septenarius*, pois o número de anos desde o chamamento de Deus a Abraão até ao nascimento de Cristo é 1960, o que perfaz 4 períodos apocalípticos, cada um com 490, ou ainda 40 períodos apocalípticos, cada qual de 7 vezes 7 = 49 anos. Ora se de cada quadragésimo nono se tira o *grande* ano de repouso e de cada *grande*

Um código da vontade divina *estatutária* (portanto procedente de uma revelação), não extraída da razão humana mas, todavia, quanto ao fim último plenamente em uníssono com ela, enquanto razão moralmente prática, a Bíblia, seria o mais poderoso órgão da orientação do homem e do cidadão para o bem temporal e eterno, se se pudesse apenas atestar como palavra de Deus e documentar-se a sua autenticidade. – A tal circunstância, porém, opõem-se muitas dificuldades.

Com efeito, se Deus falar realmente ao homem, este nunca consegue *saber* se é Deus que lhe fala. É absolutamente impossível que, por meio dos sentidos, o homem tenha de apreender o infinito, distingui-lo dos seres sensíveis e *reconhecê-lo* em qualquer coisa. – Mas, em alguns casos, pode muito bem convencer-se de que *não* pode ser Deus aquilo cuja voz ele julga ouvir; pois se o que nestes casos lhe é proposto for contrário à lei moral, então, por majestoso que se lhe afigure o fenómeno e ultrapassando até toda a natureza, deve ele tê-lo por ilusão[16] .

---

ano de repouso, o quadringentésimo nonagésimo, um ano (no todo 44), restam exactamente 3939. – Por isso, os anos 3983 e 3939, enquanto anos diferentes atribuídos ao nascimento de Cristo, só são diferentes em virtude de o último surgir quando, no tempo do primeiro, o que pertence ao tempo das 4 grandes épocas, é diminuído do número dos anos de repouso. Segundo Bengel, o quadro da história sagrada apresentaria este aspecto:

2023: Promessa a Abraão de possuir o país de Canaã;
2502: Respectiva tomada de posse;
2981: Consagração do primeiro templo;
3460: Ordem dada para a construção do segundo templo;
3939: Nascimento de Cristo.

O ano do dilúvio pode também calcular-se *a priori*. A saber, 4 épocas de 490 anos (=70x7) fazem 1960. Tiremos cada sétimo ano (=280), restam 1680. Tiremos destes 1680 cada septuagésimo ano (=24), resta 1656 como o ano do dilúvio. – Deste ano até ao chamamento de Abraão por Deus há 366 anos completos, entre os quais um ano bissexto.

Que se deve dizer a tal respeito? Teriam porventura os números sagrados determinado o curso do mundo? O *Cyclus iobilaeus* de Franck gira igualmente à volta deste centro da cronologia mística.

[16] Pode servir de exemplo o mito do sacrifício que Abraão quis fazer, por ordem divina, mediante a imolação e a cremação do seu único filho (a pobre criança teve

Ora a autenticação da Bíblia como fé messiânico-evangélica, que serve de norma na doutrina e no exemplo, não se pode considerar como originada na ciência divina dos seus autores (pois foi sempre um homem exposto ao erro possível), mas deve olhar-se como dimanada do efeito do seu conteúdo sobre a moralidade do povo, por parte dos mestres saídos deste mesmo povo, como em si (cientificamente) néscios, por conseguinte, da pura fonte da universal religião racional, presente em todo o homem comum, a qual, justamente por esta simplicidade, devia exercer sobre o seu coração a mais extensa e poderosa influência. – A Bíblia foi um veículo seu que, graças a certas prescrições estatutárias, conferiu ao exercício da religião na sociedade civil uma *forma* como a um governo; e a autenticidade deste código, enquanto divino (complexo de todos os nossos deveres como mandamentos divinos), legitima-se, pois, e documenta-se a si mesmo no tocante ao seu espírito (o moral); mas no que respeita à letra (o estatutário), os regulamentos contidos no livro não precisam de qualquer legitimação, porque não pertencem ao essencial (*principale*), mas só ao acrescentado (*accessorium*). – Fundar, porém, a origem deste livro na inspiração dos seus autores (*deus ex machina*) para santificar também os seus estatutos inessenciais enfraquecerá, em vez de fortificar, a confiança no seu valor moral.

A autenticação de semelhante Escritura como divina não pode derivar-se de nenhuma narrativa histórica, mas só da sua força comprovada de fundar a religião nos corações humanos e, se ela degenerasse em virtude de certos preceitos (antigos ou recentes), a restabelecer de novo na sua pureza, graças à sua simplicidade – obra esta que, por isso, não cessa de ser acção da *natureza* e consequência da cultura moral progressiva no curso geral da *Providência* e, como tal, necessita de ser elucidada para que a existência deste livro não seja atribuída *incredulamente* ao simples acaso nem, de um modo

ainda, sem saber, de transportar a lenha). A esta pretensa voz divina Abraão deveria responder: "É de todo certo que não devo matar o meu bom filho; mas não estou seguro de que tu, que me apareces, sejas Deus, e que tal te possas tornar, mesmo se esta voz ressoasse a partir do céu (visível)."

supersticioso, a um *milagre*, ficando a razão, em ambos os casos, à margem.

A conclusão a tirar é esta:

A Bíblia contém em si mesma um fundamento legitimador da sua divindade (moral), suficiente no propósito prático, graças à influência que deve sempre exercer no coração dos homens, como texto de uma doutrina sistemática de fé, tanto na exposição catequética como homilética, para a conservar como órgão, não só da universal e interior religião racional, mas também como legado (Novo Testamento) de uma doutrina de fé estatutária, servindo de fio condutor para tempos imensuráveis; ainda que porventura, do ponto de vista teórico, lhe faltem muitas ou poucas provas para os eruditos que indagam teorética e historicamente a sua origem, e para o tratamento crítico da sua história. – A *divindade* do seu conteúdo moral compensa assaz a razão do carácter humano da narrativa histórica que, ilegível aqui e além como um velho pergaminho, se deve tornar inteligível mediante acomodações e conjecturas em consonância com o todo, e justifica assim a proposição de que a Bíblia, *como se fora uma revelação divina*, merece ser conservada, utilizada moralmente e subpor como meio de direcção à religião.

A impudência dos génios fogosos que imaginam ser já agora demasiado grandes para este fio condutor da fé eclesial, quer se sintam arrebatados, como teofilantropos, em igrejas públicas, para tal construídas ou, enquanto místicos, com a lâmpada das revelações íntimas, depressa faria lamentar ao governo de, na sua leniência, ter descurado este grande meio de criação e controlo da ordem e tranquilidade civis, e de o ter deixado em mãos frívolas. – Não é também de esperar que, se a Bíblia que temos viesse a perder o seu crédito, uma outra se elevaria em seu lugar; pois milagres públicos não se realizam duas vezes na mesma coisa: o fracasso do primeiro, quanto à duração, priva de toda a fé o seguinte; – embora, por outro lado, não se deva atender aos gritos dos *alarmistas* (o reino está em perigo) se, em certos estatutos da Bíblia que concernem mais a formalidades da Escritura do que ao seu teor interno de fé, algo se houvesse de cen-

surar aos seus autores: porque a interdição do exame de uma doutrina é contrária à liberdade religiosa. – Mas é superstição que uma fé histórica seja um dever e tenha relevância para a beatitude[17] .

À *exegese bíblica* (*hermeneutica sacra*), já que não se pode abandonar aos leigos (pois concerne a um sistema científico), deve exigir-se, simplesmente no que na religião é estatutário, que o exegeta declare se o seu veredicto se deve entender como *autêntico* ou como *doutrinal*. – No primeiro caso, a interpretação há-de ajustar-se literalmente (no sentido filológico) ao sentido do autor; mas, no segundo, o exegeta tem a liberdade de atribuir (filosoficamente) à passagem o sentido que ela toma na exegese, num propósito moralmente

[17] A *superstição* é a tendência para no que se presume acontecer de modo não natural se pôr uma maior confiança do que naquilo que é susceptível de explicação segundo leis naturais – seja no físico ou no moral. – Pode, pois, levantar-se a questão de se é a fé na Bíblia (como empírica) ou, inversamente, a moral (como pura fé racional e religiosa) que tem de servir de fio condutor ao mestre. Por outras palavras, é a doutrina de Deus porque se encontra na Bíblia, ou está na Bíblia porque é de Deus? – A primeira proposição, como se vê, é inconsequente, porque a autoridade do livro se deve aqui pressupor para demonstrar o carácter divino da sua doutrina. Por isso, pode ter lugar apenas a segunda proposição, a qual, porém, não é susceptível de demonstração alguma (*supernaturalium non datur scientia*). – Eis um exemplo. – Os discípulos da fé moisaico-messiânica viram esvanecer-se de todo, após a morte de Jesus, a sua esperança fundada na aliança de Deus com Abraão ("Esperávamos que Ele libertaria Israel"); com efeito, só aos filhos de Abraão fora, na sua Bíblia, prometida a salvação. Ora, estando os discípulos reunidos na festa do Pentecostes, aconteceu que um deles teve a ideia feliz, adequada à subtil exegese judaica, de que também os pagãos (Gregos e Romanos) se poderiam considerar como admitidos nesta aliança, se acreditassem no sacrifício que Abraão quis fazer a Deus do seu filho único (como símbolo do único sacrifício da salvação do mundo); pois seriam então filhos de Abraão na fé (primeiramente com e, em seguida, sem a circuncisão). – Não admira que esta descoBerta, a qual, numa grande assembleia popular, rasgava uma tão vasta perspectiva, tenha sido acolhida com o maior júbilo, como se fora um efeito imediato do Espírito Santo, e que haja sido considerada como um milagre e ingressado enquanto tal na história bíblica (*Actos dos Apóstolos*), em que não faz parte da religião acreditar nela como num facto e impor esta fé à razão natural dos homens. Portanto, a obediência, imposta pelo temor, em relação a semelhante fé eclesial como exigida para a salvação, é superstição.

prático (para a edificação do discípulo); com efeito, a fé numa simples proposição histórica é em si mesma morta. – Ora a primeira pode muito bem ser assaz importante para os peritos da Escritura e, indirectamente, também para o povo num certo propósito pragmático, mas o alvo genuíno da doutrina religiosa, formar homens moralmente melhores, pode deste modo não só falhar-se, mas até impedir-se. – De facto, os autores sagrados, enquanto homens, podem também ter errado (se não se admitir, ao longo de toda a Bíblia, um permanente e incessante milagre) como, por exemplo, S.Paulo, com a sua predestinação, que ele transpõe ingenuamente da doutrina moisaico-messiânica para a evangélica, embora se encontre num grande embaraço acerca da incompreensibilidade da rejeição de certos homens, ainda antes do seu nascimento; se, pois, se admite a hermenêutica dos peritos na Escritura como revelação incessantemente feita ao intérprete, causar-se-á dano permanente à divindade da religião. – Por isso, só a interpretação *doutrinal*, que não deseja saber (empiricamente) que sentido o autor sagrado associou às suas palavras, mas o que a razão (*a priori*), do ponto de vista moral, tem por doutrina na Bíblia, a propósito de uma passagem enquanto texto, é o único método bíblico-evangélico da instrução do povo na verdadeira religião interior e universal, distinta da fé eclesial particular como fé histórica; e então tudo se passa com honestidade e franqueza, sem ilusão, ao passo que o povo *enganado* na sua intenção (que deve ter) por uma fé histórica, que ninguém a si pode demonstrar, em vez de ter a fé moral (a única beatificante), pode acusar o seu mestre.

No tocante à religião de um povo, instruído a venerar a Sagrada Escritura, a sua interpretação doutrinal, que se refere ao seu (do povo) interesse moral – à edificação, à melhoria moral e, portanto, à salvação – é ao mesmo tempo a autêntica, a saber, Deus quer ver assim compreendida a sua vontade revelada na Bíblia. Pois não se trata aqui de um governo civil, mantendo o povo sob a disciplina (político), mas de um governo que visa o íntimo da disposição moral (portanto divino). O Deus que fala mediante a nossa própria razão (moralmente prática) é um intérprete infalível, universalmente com-

preensível, desta sua palavra, e não pode haver de modo algum nenhum outro exegeta legítimo da sua palavra (por exemplo, de modo histórico), porque a religião é um puro assunto da razão.

* * *

E, por isso, os teólogos da Faculdade têm o dever e, por conseguinte, a competência de manter a fé bíblica; sem todavia lesar a liberdade que os filósofos têm de a submeter sempre à crítica da razão, os quais, no caso de uma ditadura (do édito de religião) poder ser concedida, talvez por pouco tempo à Faculdade superior, melhor se acautelam, graças à fórmula solene: *provideant consules, ne quid respublica detrimenti capiat* ["providenciem os cônsules que a república não sofra detrimento algum"].

APÊNDICE

Questões histórico-bíblicas sobre o uso prático e o tempo presumível da duração deste livro sagrado

Que, em toda a mudança das opiniões, ele ainda continuará a ser por muito tempo objecto de apreço é o que garante a sabedoria do governo, cujo interesse, quanto à concórdia e à tranquilidade do povo num Estado, se encontra aqui em estreita conexão. Mas propiciar-lhe a eternidade ou fazê-lo passar também, quiliasticamente, para um novo reino de Deus na Terra, eis o que ultrapassa todo o nosso poder de predição. – Que aconteceria, pois, se a fé eclesial houvesse um dia de ficar sem este grande meio de orientação do povo?

Quem é o redactor dos livros bíblicos (do Antigo e do Novo Testamento) e em que época foi constituído o cânon?

Serão sempre necessários conhecimentos de filologia antiga para a conservação da norma de fé uma vez aceite, ou será a razão, um dia, capaz de regular o uso desta para a religião, por si mesma e com universal concordância?

Possuem-se suficientes documentos da autenticidade da Bíblia segundo a versão dita dos Setenta, e de que época se podem datar com segurança? Etc.

A utilização prática, sobretudo pública, deste livro na pregação é, sem dúvida, a que contribui para a melhoria dos homens e a animação dos seus motivos morais (para a edificação). Todo o outro intento lhe deve ser inferior, quando aqui se chega à colisão. – Há, pois, que admirar-se de esta máxima poder ter sido contestada, e que um tratamento *parafrástico* de um texto, se não foi preferido ao *parenético,* tenha, pelo menos, conseguido eclipsá-lo. – Não é a erudição escriturística e o que, graças a ela, da Bíblia *se extrai*, mediante conhecimentos filológicos que muitas vezes são apenas conjecturas falhadas, mas o que nela se *introduz* com um modo moral de pensar (portanto segundo o Espírito de Deus) e doutrinas que nunca enganam e jamais podem ficar também sem efeito salutar, eis o que deve guiar a exposição ao povo: a saber, tratar o texto *apenas* (pelo menos *sobretudo*) como recomendação a toda a melhoria dos costumes que aí se pode conceber, sem ter o direito de indagar qual a tenção que os autores sagrados em tal poderiam ter tido. – Uma prédica (como cada qual deve ser) virada para a edificação, como fim último, deve desenvolver a instrução a partir dos *corações* dos ouvintes, a saber, da aptidão moral natural, inclusive do homem mais ignorante, se é que a disposição de ânimo assim operante há-de ser pura. Os *testemunhos* da Escritura aqui implicados não devem ser também provas históricas, para *confirmar* a verdade destas doutrinas (pois a razão moralmente activa não necessita delas, e o conhecimento empírico não o consegue), mas simplesmente exemplos da aplicação dos princípios racionais práticos a factos da história sagrada, para tornar mais vivaz a sua verdade; o que é em toda a Terra uma vantagem muito apreciável para o povo e o Estado.

APÊNDICE

De uma pura mística na Religião[18]

Aprendi, na *Crítica da Razão pura*, que a filosofia não é uma ciência das representações, conceitos e ideias, ou uma ciência de todas as ciências, ou ainda algo de semelhante, mas uma ciência do homem, do seu representar, pensar e agir; – deve apresentar o homem em todas as suas partes constitutivas, tal como é e deve ser, i.e., tanto segundo as suas determinações naturais como também segundo a sua condição de moralidade e liberdade. Ora era aqui que a antiga filosofia assinalava ao homem um ponto de vista inteiramente incorrecto no mundo, ao fazer dele, neste último, uma máquina que, como tal, deveria ser de todo dependente do mundo, ou das coisas exteriores e das circunstâncias; fazia, portanto, do homem uma parte quase simplesmente *passiva* do mundo. – Apareceu agora a *Crítica da Razão* e atribuiu ao homem no mundo uma existência plenamente *activa*. O próprio homem é originariamente criador de todas as suas representações e conceitos, e deve ser o único autor de todas as suas acções. Aquele "*é*" e este "*deve*" conduzem a duas determinações

[18] Numa carta anexa à sua dissertação - *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam.* Auctore Carol. Arnold, Willmans, Bielefelda-Guestphalo, Halis Saxonum 1797 – que eu, com a sua permissão, aqui apresento, omitindo as fórmulas de cortesia da Introdução e do Fim, e que revela este homem jovem, votado agora à medicina, como alguém de quem há muito a esperar também noutros ramos da ciência. Contudo, não estou disposto a admitir incondicionalmente a semelhança da minha concepção com a sua.

inteiramente diversas no homem. Observamos, portanto, também no homem dois elementos plenamente distintos, a saber, de um lado, a sensibilidade e o entendimento e, do outro, a razão e a livre vontade, que se diferenciam entre si de um modo essencial. Na natureza, tudo *é*; não se fala nela de *deve* algum; mas sensibilidade e entendimento propõem-se sempre determinar o que *é* e como *é*; devem, pois, ser destinados para a natureza, para este mundo terrestre e, por conseguinte, a ele pertencem. A razão quer incessantemente ir para o supra-sensível, [saber] como ele *poderá ser* para além da natureza sensível: embora faculdade teórica, não parece ser todavia destinada a esta sensibilidade; mas a vontade livre consiste, sem dúvida, numa independência quanto às coisas exteriores; estas não devem ser para o homem móbiles do agir; portanto, menos ainda pertence ela à natureza. Mas onde [situá-la] então? O homem deve ser determinado para dois mundos de todo diversos, em primeiro lugar, para o reino dos sentidos e do entendimento, portanto para este mundo terrestre; em seguida, porém, também ainda para um outro mundo, que não conhecemos, para o reino da moralidade.

No tocante ao entendimento, este já está por si, graças à sua forma, confinado ao mundo terrestre; de facto, consiste apenas em categorias, i.e., modos de manifestação que só podem referir-se a coisas sensíveis. As suas fronteiras estão-lhe, pois, rigorosamente fixadas. Onde cessam as categorias, cessa também o entendimento, porque elas é que primeiro o formam e constituem. (Uma prova da determinação simplesmente terrestre ou natural do entendimento parece-me ser também esta: na natureza, tendo em conta os poderes do entendimento, encontramos uma escada desde o homem mais inteligente até ao animal mais bronco (podemos, pois, olhar ainda o instinto também como uma espécie de entendimento, porquanto a vontade livre não pertence ao simples entendimento.) Mas não acontece assim no concernente à moralidade, que cessa onde cessa a humanidade, e que originariamente é em todos os homens a mesma coisa. Por isso, o entendimento deve pertencer unicamente à natureza e, se o homem tivesse só entendimento, sem razão e sem vontade livre

ou sem moralidade, em nada se distinguiria dos animais, e talvez se encontrasse apenas no topo da sua escala, ao passo que agora, pelo contrário, na posse da moralidade, como ser livre, é absoluta e essencialmente diferente dos animais, inclusive do mais inteligente (cujo instinto actua, muitas vezes, de modo mais nítido e firme do que o entendimento dos homens). – Mas este entendimento é uma faculdade inteiramente activa do homem; todas as suas representações e conceitos são apenas criações *suas*, o homem pensa originariamente com o seu entendimento e cria assim, para si, o *seu* mundo. As coisas exteriores são unicamente causas ocasionais da operação do entendimento, excitam-no para a acção, e o produto desta acção são representações e conceitos. Por conseguinte, as coisas a que se reportam as representações e os conceitos não podem ser o que o nosso entendimento representa; pois este apenas pode criar representações e os *seus* objectos, mas não coisas reais, i.e., coisas que é impossível ao entendimento conhecer por meio destas representações e conceitos, como elas poderão em si ser; as coisas que os nossos sentidos e o nosso entendimento representam são antes em si apenas fenómenos, i.e., objectos dos nossos sentidos e do nosso entendimento, que são o produto do encontro das causas ocasionais e da operação do entendimento, pelo que não são todavia uma aparência, mas, na vida prática, podemos, quanto a nós, olhá-las como coisas reais e objectos das nossas representações; justamente porque temos de supor, como causas ocasionais, coisas efectivas. A ciência da natureza fornece um exemplo. Coisas externas actuam sobre um corpo capaz de acção e estimulam-no assim à acção; o resultado é a vida. – Mas que é a vida? É o reconhecimento físico da sua própria existência no mundo e da sua relação com as coisas externas; o corpo vive em virtude de reagir às coisas exteriores, considera-as como o seu mundo e utiliza-as para o seu fim, sem se preocupar mais com a sua essência. Sem coisas externas, este corpo não seria um corpo vivo e, sem a capacidade activa do corpo, as coisas exteriores não seriam o seu mundo. O mesmo acontece com o entendimento. Só graças ao seu encontro com as coisas externas é que surge este seu mundo; sem coisas exteriores,

estaria morto – mas, sem entendimento, não haveria representações, sem representações não haveria objectos e, sem estes, não existiria este seu mundo; de modo análogo, com um outro entendimento, existiria também um outro mundo – o que se torna claro mediante o exemplo dos loucos. O entendimento é assim o criador dos seus objectos e do mundo que neles consiste; mas de tal sorte que coisas reais são as causas ocasionais da sua acção e, portanto, das representações.

Ora estas forças naturais do homem distinguem-se assim essencialmente da razão e da vontade livre. Ambas constituem igualmente faculdades activas, mas as causas ocasionais da sua acção não devem ir buscar-se ao mundo sensível. A razão, como faculdade teorética, não pode, pois, ter aqui quaisquer objectos, os seus efeitos podem unicamente ser ideias, i.e., representações da razão a que não correspondem objectos alguns, porque não são coisas reais, mas talvez apenas jogos do entendimento que são as causas ocasionais da sua acção. A razão, enquanto faculdade teorética especulativa, não pode, pois, utilizar-se aqui neste mundo sensível (e, consequentemente, porque nele todavia se encontra como tal, estará destinada a um outro mundo), mas tão-só como faculdade prática, em vista da vontade livre. Ora esta é simples e unicamente prática; consiste essencialmente em que a sua acção não deve ser reacção, mas uma acção pura objectiva, ou em que os móbiles da sua acção não se hão-de confundir com os seus objectos; deve, portanto, agir independentemente das representações do entendimento, porque tal originaria um seu modo de operação transtornado e corrompido, como igualmente independente das ideias da razão especulativa; como nada de real lhes corresponde, facilmente podem suscitar uma falsa e infundamentada determinação da vontade. Por isso, o motivo da acção da vontade livre deve ser algo que se encontra radicado na essência interior do próprio homem e é inseparável da liberdade da vontade. Ora tal é a lei moral, que nos arranca tão completamente à natureza e sobre ela nos eleva que, como seres morais, não precisamos das coisas naturais para causas e móbiles da acção da vontade nem as podemos olhar como móbiles do nosso querer; pelo contrário, para o seu lugar

entra apenas a pessoa moral da humanidade. Aquela lei garante-nos, pois, uma propriedade unicamente peculiar ao homem e que o distingue de todos os restantes elementos da natureza, a moralidade, pela qual somos seres independentes e livres, e ela própria se funda, por seu turno, nesta liberdade. – Tal moralidade, e não o entendimento, é que primeiro faz do homem um homem. Embora o entendimento seja uma faculdade plenamente activa e, nesta medida, autónoma, precisa todavia, para a sua acção, das coisas exteriores e está a elas simultaneamente confinado; em contrapartida, a vontade livre é de todo independente e deve ser determinada unicamente pela lei interior, i.e., o homem apenas por si mesmo, enquanto se elevou à sua dignidade originária e à sua independência de tudo o que não é a lei. Se, pois, este nosso entendimento nada seria sem as suas coisas externas, pelo menos *este entendimento*, razão e vontade livre permanecem as mesmas, seja qual for o seu âmbito de acção. (Poderia aqui tirar-se, com alguma verosimilhança, a conclusão, decerto hiperfísica, "de que com a morte do corpo humano morre também este seu entendimento e desaparece com todas as suas representações, conceitos e conhecimentos terrestres, porque tal entendimento só é utilizável para coisas terrenas e sensíveis e, logo que o homem pretende elevar-se ao supra-sensível, de imediato cessa aqui todo o uso do entendimento e entra, em compensação, o uso da razão"? Eis uma ideia que, mais tarde, encontrei, não afirmada, mas pensada só de modo obscuro, nos místicos e que, sem dúvida, contribuiria para o sossego e, porventura, também para a melhoria moral de muitos homens. O entendimento depende tão pouco do homem quanto o corpo. Conformamo-nos com uma compleição física defeituosa, porque se sabe que ela nada é de essencial – um corpo bem constituído só tem vantagens aqui na Terra. Supondo que se generaliza a ideia de que o mesmo sucederia com o entendimento, não seria isso vantajoso para a moralidade dos homens? A mais recente doutrina natural do homem harmoniza-se muito com esta ideia, quando se olha o entendimento apenas como algo dependente do corpo e como um produto da acção cerebral. Cf. os escritos fisiológicos de Reil.

As opiniões antigas sobre a materialidade da alma poderiam assim reconduzir-se a algo de real.)

O decurso ulterior da investigação crítica das faculdades da alma humana levantou a questão natural: a ideia inevitável, e que não se pode suprimir, de um Autor do mundo e, portanto, de nós mesmos e da lei moral, terá um fundamento válido, já que todo o fundamento teorético é, por sua natureza, impróprio para a consolidação e a garantia daquela ideia? Daqui brotou a tão bela prova moral da existência de Deus que, para cada qual, mesmo se não quisesse, deve ser, em segredo, clara e assaz demonstrativa. Da ideia de um Criador por ela estabelecida manou, por último, a ideia prática de um legislador moral universal para todos os nossos deveres, como autor da lei moral que em nós habita. Esta ideia propõe ao homem um mundo inteiramente novo. Ele sente-se criado para um outro reino diverso do reino dos sentidos e do entendimento – a saber, para um reino moral, para um reino de Deus. Reconhece agora os seus deveres ao mesmo tempo como mandamentos divinos, e surge nele um novo conhecimento, um novo sentimento, a saber, a religião. – Chegara eu, venerável Senhor, a este ponto no estudo dos vossos escritos quando conheci uma classe de homens que se denominam Separatistas, mas que a si mesmos se chamam *místicos*, nos quais encontrei a vossa doutrina posta em prática quase à letra. No princípio, foi decerto difícil encontrá-la na linguagem mística desta gente; mas, após uma busca assídua, consegui. Reparei que estes homens viviam sem qualquer culto divino; rejeitavam tudo o que se chama *serviço* religioso e que não consiste no cumprimento dos seus deveres; que se consideravam a si mesmos como homens religiosos, mais ainda, como cristãos e, no entanto, não olhavam a Bíblia como seu código, mas falavam tão-só de um cristianismo interior, que em nós habita desde a eternidade. – Sondei a conduta desta gente e descobri (exceptuando as ovelhas ranhosas que se encontram em todos os rebanhos, por causa do seu egoísmo) disposições morais puras e uma consequência quase estóica nas suas acções. Examinei a sua doutrina e os seus princípios e reencontrei, no essencial, toda a vossa moral e doutrina religiosa, todavia,

com a diferença constante de terem a lei interior, como a chama, por uma revelação interna e, por conseguinte, Deus por seu autor. É verdade que olham a Bíblia como um livro que, de algum modo em que não insistem, é de orgem divina; mas, inquirindo com maior precisão, descobre-se que inferem a origem da Bíblia, primeiro, da concordância desta última, e das doutrinas nela contidas, com a sua lei interior. Pois se, por exemplo, se lhes perguntar – porquê? – a sua resposta é esta: Ela legitima-se no meu íntimo, e assim a descobrireis também, se obedecerdes à ordem da vossa lei interior ou às doutrinas da Bíblia. Eis porque a não consideram como um código, mas apenas como uma confirmação histórica em que reencontram o que neles originariamente está sedimentado. Numa palavra, estas pessoas (perdoai-me a expressão) seriam verdadeiros kantianos, se fossem filósofos. Mas, na sua maioria, pertencem à classe dos comerciantes, artífices e camponeses; todavia, de tempos a tempos, encontrei alguns também nas ordens superiores e entre os eruditos; jamais, porém, entre os teólogos, para quem esta gente é um verdadeiro cisco nos olhos; porque não vêem o seu culto por ela apoiado e, no entanto, não lhe pode fazer mal algum, por causa da sua conduta exemplar e da sua submissão em todo o ordenamento civil. Estes Separatistas não se distinguem dos Cuáqueros nos seus *princípios* religiosos, mas na sua aplicação à vida comum. De facto, vestem-se, por exemplo, segundo o costume e pagam todos os impostos tanto do Estado como da Igreja. Entre os seus elementos cultos, jamais encontrei fanatismo, mas antes um argumentar e um juízo livres e sem preconceitos sobre objectos religiosos.

SEGUNDA SECÇÃO

O CONFLITO DA FACULDADE FILOSÓFICA

COM A FACULDADE DE DIREITO

Questão Renovada: estará o Género Humano em constante Progresso para o melhor?

1. Que se quer aqui saber?

Exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, portanto uma história *pré-anunciadora* que, se não se guia pelas leis naturais conhecidas (como eclipses do Sol e da Lua), se denomina *divinatória* e, todavia, natural, mas se não se puder obter de nenhum outro modo a não ser por comunicação e extensão sobrenaturais da perspectiva do futuro, *augural* (profética)[19] . – De resto, não se trata aqui também da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão novas raças suas), mas da *história moral* e, decerto, não de acordo com o *conceito de género* (*singulorum*), mas segundo o *todo* dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o *género* humano (em geral) progride constantemente para o melhor.

[19] De quem atamanca na profecia (fá-lo sem conhecimento ou probidade) diz-se: É um *adivinho*; desde a Pítia à cigana.

2. Como é que tal se pode saber?

Enquanto narrativa histórica divinatória do que está iminente no futuro: portanto enquanto descrição, possível *a priori*, dos eventos que então hão-de acontecer. – Mas como é possível uma história *a priori*? – Resposta: Se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia.

Profetas judeus bem fizeram em predizer que cedo ou tarde, não só a decadência, mas a total ruína ameaçava o seu Estado; com efeito, eles próprios foram os autores deste seu destino. – Como condutores do povo, tinham onerado a sua constituição com tantos fardos eclesiais e civis daí decorrentes que o seu Estado se tornou de todo inepto para se manter por si mesmo, sobretudo no meio dos povos vizinhos, e as jeremíadas dos seus sacerdotes tiveram, pois, naturalmente de se desvanecer no ar; porque estes persistiam com teimosia no seu propósito de uma constituição insustentável, por eles próprios estabelecida e, por isso, podia o desfecho ser por eles previsto com infabilidade.

Os nossos políticos, no âmbito da sua influência, fazem outro tanto e são igualmente felizes no seu presságio. – Importa, dizem eles, tomar os homens como são, e não como pedantes ignaros do mundo ou benévolos fantasistas sonhando que deviam ser. Mas o '*como são*' deveria significar: o que deles *fizemos* por um injusto constrangimento, por desígnios traiçoeiros sugeridos ao governo, i.e., obstinados e inclinados à sublevação; e então, sem dúvida, quando ele larga um pouco as rédeas, tristes consequências se produzem que justificam a profecia dos homens de Estado pretensamente sábios.

Ocasionalmente, há também eclesiásticos que predizem o total colapso da religião e a iminente aparição do Anticristo, enquanto fazem justamente o que é necessário para o introduzir, porque não pensam inculcar na sua congregação os princípios morais que levam precisamente ao melhor, mas instituem como dever essencial ob-

servâncias e a fé histórica, que só indirectamente tal devem operar; pode assim, decerto, surgir a unanimidade mecânica como numa constituição civil, mas não a da disposição de ânimo moral; em seguida, porém, queixam-se da irreligiosidade que eles próprios fabricaram e que também, sem particular dom da profecia, conseguiram pré-anunciar.

3. Divisão do conceito do que se pretende conhecer previamente como futuro

Os casos que poderiam conter uma predição são três. O género humano está ou em incessante *regressão* para o pior, ou em constante *progressão* para o melhor na sua determinação moral, ou em eterna *detença* no estádio actual do seu valor moral entre os diversos membros da criação (com que se identifica a eterna rotação em círculos à volta do mesmo ponto).

A *primeira* asserção pode denominar-se *terrorismo* moral, a segunda, *eudemonismo* (que se designaria também por *quiliasmo,* olhando a meta da progressão numa vasta perspectiva), mas a *terceira, abderitismo*; porque, em virtude da impossibilidade de uma verdadeira detença no moral, um movimento ascensional perpetuamente mutável e um recair tão iterativo e profundo (por assim dizer, uma eterna oscilação) nada mais decide do que se o sujeito permanecesse no mesmo lugar e em repouso.

a. Da concepção terrorista da história dos homens

O desmoronamento para o pior não pode durar constantemente no género humano; pois, num certo grau seu, ele aniquilar-se-ia a si mesmo. Por isso, no incremento de grandes atrocidades que se acastelam como montanhas e dos males que lhes correspondem, diz-se: Não pode tornar-se pior; o último Juízo está à porta, e o piedoso visionário sonha já com a restauração de todas as coisas e com um mundo renovado, após este ter perecido no fogo.

b. Da concepção eudemonista da história dos homens

Pode sempre admitir-se que a massa do bem e do mal, ínsita na nossa natureza, permanece sempre a mesma na disposição, e não pode nem aumentar nem diminuir no mesmo indivíduo; – e como haveria de aumentar também na disposição esta quantidade de bem, já que tal deveria ocorrer mediante a liberdade do sujeito e, neste caso, ele precisaria, por seu turno, de um fundo maior do bem do que alguma vez possui? – Os efeitos não podem ultrapassar o poder da causa agente; e, por isso, a quantidade de bem mesclada no homem com o mal não pode ir além de uma certa medida deste bem, acima da qual ele se poderia elevar pelo seu trabalho e avançar, assim, sempre para o melhor. O eudemonismo, com as suas vivas esperanças, parece, pois, ser insustentável e prometer pouco em prol de

uma história profética dos homens, quanto à constante progressão na senda do bem.

c. Da hipótese do abderitismo do género humano sobre a predeterminação da sua história

Esta opinião poderia, porventura, ter do seu lado a maioria dos votos. A tolice solícita é o carácter da nossa espécie. Ingressa-se depressa na senda do bem, não para aí se ficar, mas, de modo a não estar vinculado a um fim único, ainda que tal aconteça só para variar, inverte-se o plano do progresso, edifica-se para se poder demolir e impõe-se a si mesmo o esforço sem esperança de rolar até ao cume a pedra de Sísifo para novamente a deixar resvalar. – O princípio do mal na disposição natural do género humano parece, pois, não tanto estar amalgamado (mesclado) com o bem quanto, pelo contrário, ser neutralizado um pelo outro; a consequência seria a inércia (que aqui se chama inacção): uma actividade vazia, para fazer alternar o bem e o mal mediante avanço e recuo de modo que todo o jogo do comércio do nosso género consigo mesmo no globo se houvesse de considerar como um puro jogo burlesco – o que aos olhos da razão não lhe pode procurar maior valor do que têm as outras espécies animais que praticam este jogo com menos custos e sem dispêndio de inteligência.

4. Pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso

Se se constatasse que o género humano, considerado no seu todo, avançou e progrediu durante tão longo tempo, ninguém, contudo, pode garantir que irrompeu, justamente agora, em virtude da disposição física da nossa espécie, a época da sua regressão; e inversamente, se se recuar e, com queda acelerada, se desembocar no pior, não há que desesperar de encontrar o ponto de inflexão (*punctum flexus contrarii*) em que, graças à disposição moral da nossa espécie, o curso desta se vire de novo para o melhor. Lidamos, de facto, com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão* e que, do sentimento dos males que a si próprios infligiram, sabem tirar, quando tal piora, um móbil reforçado para fazer ainda melhor do que se encontrava antes daquela situação. – Mas "pobres mortais (diz o Abade Coyer), entre vós nada é constante a não ser a inconstância!"

Deve-se talvez igualmente à nossa errada escolha do ponto de vista sob o qual consideramos o curso humano das coisas que este se nos afigure tão insensato. Os planetas, vistos da Terra, ora recuam, ora se detêm, ora avançam. Mas se o ponto de vista se tiver a partir do Sol, o que só a razão consegue fazer, eles prosseguem constantemente no seu curso regular, de acordo com a hipótese copernicana. Agrada, porém, a alguns, aliás não tolos, aferrar-se rigidamente ao seu modo de explicação dos fenómenos e ao ponto de vista que uma vez adoptaram; ainda que a tal respeito se enredassem até ao absurdo nos ciclos e epiciclos de Tycho. – Mas a desgraça consiste justamente em não conseguirmos colocar-nos neste ponto de vista, quando interessa a previsão de acções livres. De facto, seria o ponto de vista da *Providência*, que está para além de toda a sabedoria humana e que também se estende às acções *livres* do homem, que por este podem decerto ser *vistas,* mas não *previstas* com certeza (para o olho divino,

não há aqui diferença alguma); porque, no último caso, ele carece da conexão segundo leis naturais, mas, no tocante a acções *livres* futuras, tem de dispensar esta orientação ou indicação.

Se ao homem se pudesse atribuir uma vontade inata e invariavelmente boa, embora limitada, ele poderia vaticinar com certeza a progressão da sua espécie para o melhor, porque ela diria respeito a um evento que ele próprio pode produzir. Mas, em face da mescla do bem e do mal na disposição, e cuja proporção ele não conhece, não sabe que efeito daí pode esperar.

5. Importa, todavia, associar a qualquer experiência a história profética do género humano

Na espécie humana, deve ocorrer qualquer experiência que, enquanto evento, indica uma constituição e aptidão suas para ser *causa* do progresso para o melhor e (já que tal deve ser o acto de um ser dotado de liberdade) seu *autor*; mas a partir de uma causa dada não se pode predizer um acontecimento como efeito, quando se produzem as circunstâncias que nele colaboram. Que estas últimas, porém, se devam produzir em qualquer momento é o que, decerto, se pode predizer em geral, como no cálculo da probabilidade em jogo; mas não se pode determinar se tal ocorrerá na minha vida e se farei uma experiência sua, que confirme aquela predição. – Importa, pois, indagar um acontecimento que aponte, de modo indeterminado quanto ao tempo, para a existência de semelhante causa e também para o acto da sua causalidade no género humano, e que permita inferir a progressão para o melhor, como consequência inelutável, inferência que, em seguida, se poderia estender à história do tempo passado (de que se

esteve sempre em progresso); porém, de maneira que aquele acontecimento não se deva olhar como sua causa, mas somente como indicativo, como *sinal histórico* (signum *rememorativum, demonstrativum, prognosticon)*, e poderia, por isso, demonstrar a *tendência* do género humano, olhada no seu *todo*, i.e., não segundo os indivíduos (pois tal proporcionaria uma enumeração e uma contagem intermináveis), mas quanto ao modo como na Terra se encontram divididos em povos e Estados.

6. De um acontecimento do nosso tempo que prova esta tendência moral do género humano

Este acontecimento não consta, digamos, de acções ou crimes importantes, cometidos pelos homens, pelos quais o que era grande entre os homens se tornou pequeno, ou o que era pequeno se fez grande; e que assim se desvanecem, como que por magia, antigos e brilhantes edifícios políticos e, em seu lugar, surgem outros, como das profundezas da terra. Não, nada disso. É simplesmente o modo de pensar dos espectadores que se trai *publicamente* neste jogo de grandes transformações, e manifesta, no entanto, uma participação tão universal e, apesar de tudo, desinteressada dos jogadores num dos lados, contra os do outro, inclusive com o perigo de se lhes tornar muito desvantajosa esta parcialidade, demonstra assim (por causa da universalidade) um carácter do género humano no seu conjunto e, ao mesmo tempo (por causa do desinteresse), um seu carácter moral, pelo menos, na disposição, carácter que não só permite esperar a progressão para o melhor, mas até constitui já tal progressão, na medida em que se pode por agora obter o poder para tal.

A revolução de um povo espiritual, que vimos ter lugar nos nossos dias, pode ter êxito ou fracassar; pode estar repleta de miséria e de atrocidades de tal modo que um homem bem pensante, se pudesse esperar, empreendendo-a uma segunda vez, levá-la a cabo com êxito, jamais se resolveria, no entanto, a realizar o experimento com semelhantes custos – mas esta revolução, afirmo, depara nos ânimos de todos os espectadores (que não se encontram enredados neste jogo), com uma *participação segundo* o desejo, na fronteira do entusiasmo, e cuja manifestação estava, inclusive, ligada ao perigo, que não pode, pois, ter nenhuma outra causa a não ser uma disposição moral no género humano.

A causa moral aqui interveniente é dupla: primeiro, é a do *direito* de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do *fim* (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si *legítima* e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva – tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana, pelo menos segundo a ideia[20] , portanto apta para ingressar na condição graças à qual é afastada a guerra (fonte de todos os males e corrupção dos costumes), e assim se assegura negativamente ao género humano,

[20] Com isto, porém, não se pretende dizer que um povo dotado de uma constituição monárquica se arrogue o direito de acalentar secretamente em si o desejo de a modificar; com efeito, a sua posição, talvez muito difundida na Europa, pode recomendar-lhe aquela constituição como a única na qual ele consegue manter-se entre poderosos vizinhos. A murmuração dos súbditos, não por causa do íntimo do governo, mas do seu comportamento em face do exterior, caso ele criasse porventura obstáculos às aspirações republicanas, não é demonstração alguma do descontentamento do povo contra a sua própria constituição, mas antes do amor por ela, porque ele está tanto mais garantido contra um perigo particular quanto mais os outros povos criam regimes republicanos. – No entanto, sicofantas caluniadores, para se tornarem importantes, tentaram fazer passar este palavrório inocente por paixão de novidades, jacobinismo e agitação que ameaça o Estado; embora não houvesse o mínimo fundamento para tal alegação e, sobretudo, num país que estava afastado mais de cem milhas do palco da revolução.

em toda a sua fragilidade, o progresso para o melhor, pelo menos, não ser perturbado na progressão.

Portanto, isto e a participação no bem com *paixão,* o *entusiasmo,* embora não seja de inteiramente aprovar, porque toda a paixão enquanto tal merece censura, ocasiona todavia, graças a esta história, a observação, importante para a antropologia: o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal*, decerto ao puramente moral, por exemplo o conceito de direito, e não pode enxertar-se no interesse próprio. Os adversários dos revolucionários não conseguiram, mediante recompensas pecuniárias, chegar ao zelo e à grandeza de alma que neles o simples conceito de direito suscitava, e até o conceito de honra da antiga nobreza guerreira (algo de análogo ao entusiasmo) se esvaneceu diante das armas dos que tinham em vista o *direito* do povo a que pertenciam[21] , e se consideravam como seus defensores;

[21] De semelhante entusiasmo pela afirmação do direito no género humano pode dizer-se: *postquam ad arma Vulcania ventum est, - mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit* ["mas depois que se recorreu às armas do deus Vulcano – a espada mortal quebrou-se como frágil gelo: *Eneida*, XII, 739-41] – Porque é que um soberano jamais ousou dizer abertamente que, diante ele, não reconhecia nenhum *direito* ao povo; que este deve simplesmente a sua felicidade à *benevolência* de um governo que lha proporciona, e que toda a presunção do súbdito a um direito perante ele (porque tal direito encerra em si o conceito de uma resistência permitida) é absurda, mais ainda, punível? – A razão é que semelhante declaração pública indignaria contra ele todos os súbditos, embora, como ovelhas dóceis, conduzidas por um senhor benévolo e compreensivo, bem alimentadas e energicamente defendidas, não tenham de se queixar de algo que falte ao seu bem-estar. – De facto, ao ser dotado de liberdade não basta a fruição da amenidade da vida que, por meio de outrem (e aqui do governo), também lhe pode caber em parte; mas o que importa é o *princípio* segundo o qual ele a obtém. Porém, o bem-estar não tem princípio algum, nem para quem o recebe, nem para aquele que o reparte (um põe o bem-estar nisto, outro naquilo); porque se trata do [elemento] *material* da vontade, que é empírico e, por isso, insusceptível da universalidade de uma regra. Um ser dotado de liberdade não pode e, por isso, não deve, na consciência da sua superioridade frente ao animal irracional, exigir, segundo o princípio *formal* do seu arbítrio, nenhum outro governo para o povo a que pertence a não ser um governo em que o povo é co-legislador, i.e., o direito dos homens que devem obedecer tem de necessariamente preceder toda a consideração do bem-estar, e tal é uma coisa

exaltação com que, em seguida, simpatizava o público, espectador externo, sem ter a menor intenção de cooperação.

7. História profética da humanidade

Deve haver no princípio algo de *moral* que a razão apresenta como puro, mas ao mesmo tempo, em virtude da grande influência e que faz época, também como algo que põe diante dos olhos da alma do homem o dever reconhecido e que concerne ao género humano no todo da sua união (*non singulorum sed universorum)*, cujo êxito conseguido e as tentativas a seu respeito são por ele aclamados com tão universal e desinteressada simpatia. – Este acontecimento não é o fenómeno de uma revolução, mas (como se expressa o Sr. Erhard) da *evolução* de uma constituição de *direito natural* que, decerto, não se conquista ainda só ao preço de combates furiosos – porque a guerra interna e externa destrói toda a constituição *estatutária* até então existente –; leva, no entanto, a aspirar a uma constituição que não pode ser belicosa, ou seja, a constituição republicana: esta pode ser tal ou pela sua *forma política*, ou também apenas segundo o *modo de governo*, fazendo administrar o Estado na unidade do chefe (do monarca) em analogia com as leis que um povo a si mesmo daria de acordo com os universais princípios do direito.

sagrada, superior a todo o preço (de utilidade) e que nenhum governo, por benéfico que seja, pode lesar. – Este direito, no entanto, é sempre apenas uma ideia, cuja realização está restringida à condição da consonância dos seus *meios* com a moralidade, que o povo não pode transgredir – o que não pode ter lugar mediante a revolução, que é sempre injusta. – *Reinar* autocraticamente e, no entanto, *governar* à maneira republicana, i.e., no espírito do republicanismo e analogamente a ele, tal é o que contenta um povo em relação à sua constituição.

Afirmo agora que posso predizer ao género humano, mesmo sem o espírito de um visionário, segundo os aspectos e os augúrios dos nossos dias, a consecução deste fim e, ao mesmo tempo, a sua progressão para o melhor e não mais de todo regressiva. Com efeito, semelhante fenómeno *não mais se esquece* na história da humanidade, porque revelou na natureza humana uma disposição e uma faculdade para o melhor que nenhum político, com a sua subtileza, extrairia do decurso das coisas até agora, e que só a natureza e a liberdade, reunidas no género humano segundo princípios internos do direito, podiam prometer, mas, quanto ao tempo, só de um modo indeterminado e como um acontecimento contingente.

Se, porém, não se alcançasse também agora a meta intentada neste acontecimento, se a revolução, ou a reforma, da constituição de um povo viesse por fim a fracassar ou se, após outorgada por algum tempo, tudo retornasse de novo à senda anterior (como agora alguns políticos vaticinam), aquela predição filosófica nada perde, apesar de tudo, da sua força. – De facto, tal acontecimento é demasiado grande, demasiado entretecido com o interesse da humanidade e, segundo a sua influência, demasiado propalado no mundo em todas as suas partes para, entre os povos, não ter de ser despertado na memória e na repetição de novos intentos desta índole, em qualquer ocasião de circunstâncias favoráveis; porque então, num assunto tão importante para o género humano, a constituição intentada deve finalmente, numa época qualquer, alcançar a solidez que a instrução mediante a múltipla experiência não deixaria de operar nos ânimos de todos.

É, pois, uma proposição não só bem intencionada e muito recomendável no propósito prático, mas válida, apesar de todos os incrédulos, também para a mais severa teoria: que o género humano progrediu sempre para o melhor e assim continuará a progredir no futuro – tal [ocorrência], se não se olhar apenas para o que pode acontecer num povo qualquer, mas também para a sua difusão em todos os povos da Terra, abre a perspectiva para um tempo interminável, contanto que não tenha lugar, após a primeira época de uma rev-

olução natural que (segundo Camper e Blumenbach) sepultou, ainda antes de haver homens, apenas o reino animal e vegetal, uma segunda revolução que assim lida igualmente com a espécie humana a fim de deixar que outras criaturas entrem em cena, etc. Pois, para a omnipotência da natureza, ou antes, da Causa suprema a nós inacessível, o homem é, por seu turno, apenas uma bagatela. Mas que os soberanos da sua própria espécie assim o considerem e como tal o tratem, quer carregando-o como animal, simples instrumento dos seus propósitos, quer dispondo-os uns contra os outros nos seus conflitos para os deixar massacrar – eis o que não é bagatela alguma, mas a inversão do *fim último* da criação.

8. Da dificuldade das máximas respeitantes à progressão para o melhor universal quanto à sua publicidade

A *ilustração do povo* é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos no tocante ao Estado a que pertence. Porque aqui se trata somente de direitos naturais e derivados do bom senso comum, os respectivos arautos e intérpretes no meio do povo não são os oficiais professores de direito, estabelecidos pelo Estado, mas professores livres, i.e., os filósofos que, justamente por causa desta liberdade que a si mesmos facultam, são objecto de escândalo para o Estado, o qual apenas pretende reinar, e difamados, sob o nome de *iluministas*, como gente perigosa para o Estado.

Embora a sua voz não se dirija *familiarmente* ao povo (que de tal e dos seus escritos pouco ou nenhum caso faz), mas *respeitosamente*

ao Estado, e este é implorado para tomar a peito a sua necessidade do direito – o que não pode ocorrer por nenhum outro caminho a não ser o da publicidade, se um povo inteiro quer apresentar as suas queixas (*gravamen*). Por isso, a *interdição* da publicidade impede o progreso de um povo para o melhor, mesmo no que concerne à menor das suas exigências, a saber, o seu simples direito natural.

Uma outra dissimulação, embora fácil de descobrir, mas todavia ordenada ao povo pela lei, é a da verdadeira natureza da sua constituição. Seria uma ofensa à majestade do povo britânico dizer-lhe: É uma *monarquia absoluta*; mas quer-se que seja uma constituição *limitadora* da vontade do monarca por meio das duas Câmaras do Parlamento enquanto representante do povo; e, no entanto, cada qual sabe muito bem que a influência do monarca sobre estes representantes é tão grande e tão infalível que pelas mencionadas Câmaras nada mais é decidido excepto o que ele quer e propõe pelo seu ministro; em seguida, este propõe também resoluções, acerca das quais sabe e *faz* de modo que o contradigam (por exemplo, por causa do tráfico dos Negros), a fim de proporcionar uma prova aparente da liberdade do Parlamento. – Esta apresentação da natureza das coisas comporta em si o engano de que a verdadeira constituição conforme ao direito não mais é procurada, porque se imagina ter com ela deparado num exemplo já existente, e uma publicidade enganadora ilude o povo com a simulação de uma *monarquia constitucional,* graças à lei dele

dimanada[22] , ao passo que os seus representantes, conquistados pelo suborno, o submeteram em segredo a um *monarca absoluto*.

* * *

A ideia de uma constituição em consonância com o direito natural dos homens, a saber, que os que obedecem à lei devem ao mesmo tempo, na sua união, ser legisladores, está subjacente a todas as formas políticas, e o Estado que, concebido em conformidade com ele, graças a puros conceitos racionais, se chama um *ideal* platónico (*respublica noumenon*), não é uma quimera vazia, mas a norma eterna para toda a constituição civil em geral, e afasta toda a guerra. Uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis de liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; é, portanto, um dever ingressar nela; mas provisoriamente (porque isso não ocorrerá tão cedo) é dever dos monarcas, embora reinem *autocraticamente*, governar, no entanto, de modo *republicano* (não democrático), i.e., tratar o povo segundo princípios conformes ao

[22] Uma causa, cuja natureza não se discerne de imediato, descobre-se pelo efeito que inevitavelmente lhe está anexo. – Que é um monarca *absoluto*? É aquele a cuja ordem, quando diz "Deve haver guerra", logo a guerra tem lugar. – Que é, pelo contrário, um monarca de poder limitado? Aquele que antes deve consultar o povo se deve ou não haver guerra; e se o povo diz "Não é necessária a guerra", então a guerra não ocorre. – Com efeito, a guerra é uma situação em que *todas* as forças do Estado estão à disposição do soberano. Ora o monarca da Grã-bretanha levou a cabo muitas guerras sem para tal buscar aquele consentimento. Por isso, este rei é um monarca absoluto – o que decerto, segundo a constituição, não deveria ser; mas ele pode ir sempre além dela porque, graças justamente às forças do Estado, por ter em seu poder todas as funções e dignidades, pode estar seguro da aprovação dos representantes do povo. Mas este sistema de corrupção não deve, com certeza, ter publicidade, para ser bem sucedido. Permanece, pois, sob o véu muito transparente do segredo.

espírito das leis de liberdade (como um povo de matura razão a si mesmo as prescreveria), se bem que quanto à letra não seja consultado acerca da sua acquiescência.

9. Que lucro trará ao género humano o progresso para o melhor?

Não uma quantidade sempre crescente da *moralidade* na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da sua *legalidade* em acções conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem; i.e., nos *actos* bons dos homens, que se tornarão sempre mais numerosos e melhores, portanto nos fenómenos da condição moral do género humano, é que se poderá situar apenas o ganho (o resultado) da sua refundição em vista do melhor. – Com efeito, temos apenas dados *empíricos* (experiências) para fundar este vaticínio: ou seja, a causa física das nossas acções enquanto acontecem, que são também elas próprias fenómenos, e não a causa moral, que contém o conceito do dever do que importava ter lugar, conceito que só pode estabelecer-se de um modo puro, *a priori*.

Pouco a pouco, diminuirá a violência por parte dos poderosos e aumentará a docilidade quanto às leis.Haverá, porventura, na sociedade mais beneficência e menos rixas nos processos, maior confiança na palavra dada, etc., quer por amor da honra, quer por interesse pessoal bem entendido; e tal estender-se-á, por fim, aos povos na sua relação externa recíproca até à sociedade cosmopolita, sem que se possa minimamente ampliar o fundamento moral no género humano; para isso exigir-se-ia também uma espécie de nova criação (influxo sobrenatural). – De facto, não devemos também a nós prometer demasiado a propósito dos homens no seu progresso para o mel-

hor para, com razão, não incorrermos no escárneo do político, que de bom grado tomaria esta esperança pelo devaneio de uma cabeça exaltada[23] .

10. Em que ordem apenas se pode esperar o progresso para o melhor?

A resposta é: Não graças ao curso das coisas *de baixo para cima*, mas *de cima para baiso*. – Esperar que, por meio da formação da juventude na instrução doméstica e, em seguida, nas escolas, desde as mais baixas às superiores, numa cultura intelectual e moral, reforçada pelo ensino religioso, se chegue por último não só a educar bons cidadãos, mas a educar para o bem o que ainda pode progredir e conservar-se, é um plano que dificilmente permite esperar o êxito desejado. Com efeito, o povo julga que os custos da educação da sua juventude não devem ser suportados por ele, mas pelo Estado e, em contrapartida, o Estado não tem, por seu lado, dinheiro a mais para pagar a mestres capazes e cumprindo com prazer as suas

[23] É, no entanto, *doce* imaginar constituições políticas que correspondem às exigências da razão (sobretudo sob o ponto de vista do direito); mas é *temerário* propô-las, e *punível* sublevar o povo para a abolição da que agora existe.

A *Atlântida* de Platão, a *Utopia* de Morus, a *Oceana* de Harrington e a *Severambia* de Allais foram sucessivamente trazidas à cena, mas jamais foram intentadas (excepto o monstro falhado da república despótica de Cromwell). – Com estas criações políticas aconteceu o mesmo que com a criação do mundo: nenhum homem assistiu nem a tal podia estar presente porque, de outro modo, deveria ter sido o seu próprio criador. Esperar um dia, por tarde que seja, a realização de um produto político, como aqui se imagina, é um doce sonho; aproximar-se sempre mais dele é não só *pensável* mas, até onde se pode harmonizar com a lei moral, é o *dever*, não dos cidadãos, mas do chefe de Estado.

funções (como se queixa Büsching), porque precisa dele todo para a guerra; e o mecanismo inteiro desta educação não tem nexo algum, se não for projectado e posto em acção segundo um plano reflectido do poder político soberano, de acordo com esse seu propósito, e se não se mantiver sempre também em conformidade com ele; para tal seria, decerto, necessário que o Estado, de tempos a tempos, se reformasse a si mesmo e, tentando a evolução em vez da revolução, avançasse de modo permanente para o melhor. Mas visto que são também *homens* os que devem realizar esta educação, portanto homens que tiveram igualmente de para tal ser educados, há que pôr a esperança da sua progressão, em face da fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, unicamente numa sabedoria do Alto (que se denomina Providência, quando nos é invisível), como condição positiva; mas para o que aqui se pode esperar e exigir dos *homens* é de esperar simplesmente uma sabedoria negativa para o fomento de tal fim, a saber, que se vejam forçados a tornar a *guerra*, o maior obstáculo do moral, que leva sempre este a retroceder, primeiro, paulatinamente mais humana, em seguida, mais rara e, por fim, a desvanecer-se de todo como guerra ofensiva, de modo a enveredar por uma constituição que, por sua natureza, sem se enfraquecer, e fundada em genuínos princípios de direito, possa avançar com consistência para o melhor.

CONCLUSÃO

Um doente, a quem o médico animava, de dia para dia, com uma cura próxima, dizendo-lhe uma vez que o pulso batia melhor, outra que a expectoração e, na terceira, que o suor fazia prever a melhoria, etc., recebeu a visita de um amigo seu. "Então, amigo, como vai a tua enfermidade?" Foi a primeira questão. "Como é que há-de ir? *Morro, só de melhorar!*" – Não quero mal a quem, perante os males do Estado, começa a desanimar da salvação do género humano e da sua progressão para o melhor; apenas me fio no remédio heróico que Hume menciona e que poderia operar uma cura rápida. – "Quando agora (diz ele) vejo as nações em guerra umas com as outras, é como se visse dois indivíduos ébrios espancando-se com cacetes numa loja de porcelanas. Pois não só levarão muito tempo a curar-se das mossas que fazem um ao outro, mas devem ainda pagar todos os prejuízos que causaram. "*Sero sapiunt Phryges* ['Tarde se tornam sábios os Frígios']. As consequências dolorosas da guerra actual, porém, podem forçar o adivinho político a confessar uma orientação iminente do género humano para o melhor, que já agora está em perspectiva.

TERCEIRA SECÇÃO:

O CONFLITO DA FACULDADE FILOSÓFICA COM A FACULDADE DE MEDICINA

Do poder que o ânimo tem, pelo simples propósito, de ser senhor dos seus sentimentos mórbidos

Uma carta em resposta ao Sr. Conselheiro áulico e professor Ufeland

Que os meus agradecimentos pelo dom do Vosso instrutivo e agradável livro *Da Arte de prolongar a Vida humana,* a mim enviado a 12 de Dezembro de 1796, tivessem também de ser calculados para uma longa vida, poderíeis talvez ter motivo para inferir, a partir da data da minha resposta do mês de Janeiro *deste* ano, se o ter envelhecido não trouxesse já consigo o *adiamento* (*procrastinatio*) mais frequente de resoluções importantes, por exemplo a da morte, que se nos anuncia sempre mais cedo e que se leva a esperar mediante pretextos inesgotáveis.

Pedis-me "um juízo sobre o Vosso esforço por abordar moralmente o físico do homem; por apresentar todo o homem, mesmo o físico, como um ser calculado em vista da moralidade, e por mostrar a cultura moral como indispensável à perfeição física da natureza humana que existe em toda a parte só na disposição". E acrescentais: "Pelo menos, posso asseverar que não eram opiniões preconcebidas, mas fui induzido a este tratamento de modo irresistível pelo trabalho e pela investigação". – Semelhante visão do assunto trai o filósofo, e não o simples arrazoador subtil; um homem que, qual director da

Convenção francesa, não só vai buscar os *meios* de execução (técnica) ordenados pela razão como a experiência os oferece, com habilidade, em prol da sua ciência médica, mas também como membro legislador no corpo dos médicos, à razão pura, que sabe ordenar ao que *ajuda*, com habilidade, e também com sabedoria, o que ao mesmo tempo em si é *dever*: de modo que a filosofia moral prática fornece simultaneamente uma panaceia que, decerto, não serve a todos para tudo, mas não pode todavia faltar em receita alguma.

Ora este meio universal concerne apenas à *dietética*, i.e., age apenas *negativamente*, como arte de *impedir* enfermidades. Mas semelhante arte pressupõe uma Faculdade que só a filosofia pode proporcionar, ou o seu espírito, que importa pura e simplesmente pressupor. A este último se refere o problema dietético supremo, contido nesta proposição:

Do poder que o ânimo do homem tem de, graças ao simples propósito firme, ser senhor dos seus sentimentos mórbidos.

Os exemplos que confirmam a possibilidade desta expressão não os posso ir buscar à experiência de *outros*, mas apenas à experiência feita em mim próprio; porque ela promana da consciência de si e só ulteriormente é que se pode perguntar a outros se não terão também percepcionado isso em si. – Vejo-me, pois, forçado a deixar expressar-se o meu *Eu* – o que na exposição dogmática[24] revela indiscrição; merece, porém, o perdão, se não se tratar da experiência comum, mas de um experimento ou observação interior, que devo primeiro ter feito a mim próprio a fim de submeter ao juízo de outrem algo que não lhe ocorre por si, e sem a tal ser induzido. – Seria uma arrogância repreensível querer entreter outros com a história interior do jogo dos meus pensamentos, que conteria certamente uma importância subjectiva (para mim), mas nenhuma importância objec-

[24] Na exposição dogmática prática, por exemplo, da observação de si mesmo, que visa os deveres respeitantes a cada qual, o orador do púlpito não diz *Eu*, mas *Nós*. Em quem relata, na sensação privada (na confissão que o paciente faz ao seu médico) ou na experiência particular em si mesmo, ele deve, porém, expressar-se através do Eu.

tiva (válida para todos). Mas se esta atenção a si mesmo e a percepção daí resultante não são tão comuns, mas um assunto que necessita e merece que cada qual a ele seja convidado, então o inconveniente de entreter outros com os seus sentimentos particulares pode, pelo menos, desculpar-se.

Antes, pois, de me apresentar com o resultado da minha auto-observação no tocante à dietética, devo ainda notar algo sobre a maneira como o Senhor Ufeland expõe a tarefa da *dietética*, i.e., da arte de *prevenir* doenças, por oposição à *terapêutica*, a arte de as *curar*.

Ela é para ele "a arte de prolongar a vida humana".

Vai ele buscar esta designação àquilo que os homens mais ardentemente desejam, embora houvesse de ser talvez menos desejável. De bom grado expressariam ao mesmo tempo dois desejos, a saber, *viver longamente* e em *boa saúde*; o primeiro desejo, porém, não tem o último por condição necessária, mas é incondicionado. Deixai um doente no hospital sofrer e passar fome, na sua cama, durante anos, e ouvi-o muitas vezes desejar que a morte venha antes libertá-lo deste flagelo; dita-lho porventura a sua razão, mas o instinto natural quer outra coisa. Embora faça um aceno à morte como ao seu libertador (*Jovi liberatori*), exige, contudo, sempre ainda um pequeno prazo, e tem sempre qualquer pretexto para o *adiamento* (*procrastinatio*) do seu decreto peremptório. A decisão do suicida, tomada em desenfreada indignação, de pôr fim à sua vida não constitui nenhuma excepção, pois é o efeito de uma emoção exaltada até à loucura. – Das duas promessas feitas ao cumprimento do dever filial ("a fim de prosperares e viveres por longo tempo na Terra") a última contém o motivo mais forte, inclusive no juízo da razão, a saber, como dever cuja observância é ao mesmo tempo *meritória*.

O dever de *honrar a velhice* não se funda propriamente no cuidado módico que se exige dos jovens para com a fraqueza dos velhos, pois não é motivo algum do *respeito* que lhes é devido. A idade quer também ser olhada como algo de *meritório*; porque se lhe concede uma *veneração*. Não é porque os anos de Nestor trazem ao mesmo tempo consigo, graças à múltipla e longa experiência, uma *sabedoria*

adquirida para dirigir o mundo jovem, mas simplesmente, contanto que ela não seja manchada por desonra alguma, porque o homem que tão longamente se conservou, i.e., por tanto tempo se subtraiu à mortalidade como à mais humilhante sentença que pode ser proferida sobre um ser racional ("És pó e em pó te hás-de tornar") e alcançou, por assim dizer, a imortalidade, porque tal homem, afirmo eu, se manteve em vida durante tanto tempo e se estabeleceu como exemplo.

Com a saúde, enquanto segundo desejo natural, as coisas são, pelo contrário, apenas melindrosas. Pode alguém *sentir*-se saudável (julgar segundo o sentimento agradável da sua vida), mas nunca *saber* que está de saúde. – Toda a causa da morte natural é enfermidade, quer se sinta quer não. – Há muitos de quem se diz, sem deles se pretender escarnecer, que estão para sempre *adoentados*, e jamais poderão tornar-se *doentes*; o seu regime é um desviar-se e um retornar sempre alternante do seu modo de vida, e aguentam-no por muito tempo na vida, se não quanto às manifestações de energia, pelo menos relativamente à duração. A quantos dos meus amigos ou conhecidos eu não sobrevivi, os quais, com um modo de vida ordenado e adoptado de uma vez por todas, se vangloriavam de uma plena saúde, ao passo que o germe da morte (a doença), prestes a desenvolver-se, residia neles despercebido, e aquele que se *sentia* saudável não *sabia* que estava doente; com efeito, a *causa* de uma morte natural não pode chamar-se de outro modo a não ser enfermidade. Mas a *causalidade* não se pode sentir, para tal requer-se o entendimento, cujo juízo pode ser erróneo; ao passo que o sentimento é infalível, mas só tem este nome quando alguém se *sente* doente; se, porém, não se *sente* também assim, o sentimento pode residir ocultamente no homem e pronto para um iminente desenvolvimento; por conseguinte, a falta deste sentimento não permite nenhuma outra expressão do homem para o seu bem-estar a não ser a de que está *aparentemente* de saúde. Por conseguinte, a vida longa, se se olhar para trás, só pode testemunhar a saúde *gozada*, e a dietética terá, antes de mais, de demonstrar a sua habilidade ou ciência na arte de

prolongar a vida (não de a *gozar*): como também pretendeu dizer o Senhor Ufeland.

Princípio da Dietética

A dietética não deve ter em conta a *comodidade*, pois este cuidado das suas forças e sentimentos é efeminação, i.e., tem apenas por consequência a fraqueza e a indolência, é um desvanecimento progressivo da força vital por falta de exercício; tal como dela ocorre um esgotamento em virtude do seu uso demasiado frequente e excessivo. O *estoicismo*, como princípio da dietética (*sustine et abstine*), pertence, pois, à *filosofia* prática, não só como *doutrina da virtude*, mas também como *medicina*. – Esta é *filosófica*, se unicamente o poder da razão no homem, ao dominar as suas impressões sensíveis por um princípio que ele a si próprio faculta, determina o modo de vida. Pelo contrário, se para despertar ou afugentar estas sensações busca a ajuda *fora de si*, em meios corporais (da farmácia ou da cirurgia), é simplesmente empírica e mecânica.

O *calor,* o *sono*, a *assistência* cuidadosa de quem não está doente são mimos da comodidade.

1) Segundo a experiência em mim próprio, não posso concordar com a prescrição: "Há que manter quentes a cabeça e os pés". Pelo contrário, acho mais conveniente conservá-los frios (os Russos acrescentam também o peito); justamente por precaução, *para ele não arrefecer*. – É, sem dúvida, mais cómodo lavar os pés em água tépida do que fazê-lo no Inverno com água quase gelada; mas, em compensação, escapa-se ao mal da atonia das artérias em partes tão afastadas do coração – o que, na velhice, arrasta consigo, muitas

vezes, uma doença dos pés doravante incurável. – Manter quente o ventre, sobretudo no tempo frio, seria mais próprio da prescrição dietética do que da comodidade, porque ele contém em si intestinos que, num longo trajecto, devem impelir uma matéria não líquida; a tal pertence a chamada *cinta* (uma larga faixa que segura o baixo ventre e sustém os seus músculos) nos velhos, mas não precisamente por causa do calor.

2) Dormir *longamente* ou (de novo graças à sesta) *muito* é, sem dúvida, poupar-se a outras tantas adversidades que a vida em geral traz consigo no estado de vigília, e é assaz estranho desejar uma vida longa para, na sua maior parte, a passar a dormir. Mas, e é o que aqui em rigor importa, este pretenso meio de vida longa, a comodidade, contradiz-se no seu propósito. De facto, o acordar e o adormecer de novo alternados, nas longas noites de Inverno, paralisam, esmoiem e, pela ilusão do repouso, esgotam todo o sistema nervoso: por conseguinte, a comodidade é aqui uma causa do encurtamento da vida. – A cama é o ninho de uma multidão de doenças.

3) *Tratar-se* ou fazer tratar-se na velhice, apenas para poupar as suas forças, através da evitação da incomodidade (por exemplo, sair no mau tempo) ou, em geral, na transferência para outrem do trabalho que pessoalmente se poderia fazer, para assim prolongar a vida, tal solicitude opera justamente o contrário, a saber, o envelhecimento prematuro e o encurtamento da vida. – Também dificilmente se demonstraria que as pessoas de idade muito provecta tenham sido, na maioria, *casadas*. – Em certas famílias, a longevidade é hereditária, e a acasalação em semelhante família pode muito bem fundar uma raça familiar deste tipo. Não é igualmente um mau princípio político para o fomento dos casamentos enaltecer a vida matrimonial como uma vida longa, embora a experiência forneça, proporcionalmente, apenas escassos exemplos dos que, lado a lado, se tornaram sumamente velhos; a questão aqui, porém, é só a propósito do fundamento fisiológico da longevidade – como dela dispõe a natureza –, e não do

fundamento político, como a conveniência do Estado exige que esteja de acordo, segundo o seu propósito, a opinião pública. – De resto, *filosofar*, sem justamente por isso ser filósofo, é também um meio para afugentar certos sentimentos desagradáveis e, ao mesmo tempo, uma *agitação* do ânimo que introduz um interesse na sua ocupação, interesse independente das contingências externas e que, justamente por isso, embora apenas como jogo, é todavia poderoso e íntimo, e não deixa estagnar-se a força vital. Em contrapartida, a *filosofia* que tem o seu interesse no fim último da razão no seu todo (fim que é uma unidade absoluta) traz consigo um sentimento de força e capaz de compensar em certa medida o enfraquecimento corporal da velhice, graças à apreciação racional do valor da vida. – Mas novas perspectivas que se abrem para o alargamento dos seus conhecimentos, embora não sejam do âmbito da filosofia, prestam todavia o mesmo serviço, ou algo de análogo; e enquanto o matemático aí depara com um interesse *imediato* (não como num instrumento para outro intuito), é nesta medida também filósofo e saboreia o benefício de semelhante estimulação das suas forças numa vida rejuvenescida e prolongada sem fadiga.

Mas também simples brincadeiras numa situação livre de preocupações prestam, enquanto substitutos, quase o mesmo serviço em cabeças limitadas, e os que estão sempre inteiramente ocupados em nada fazer também em geral se tornam velhos. – Um homem muito idoso encontrava um grande interesse em que os numerosos relógios de mesa do seu quarto tocassem sempre um após outro, e nunca ao mesmo tempo – o que o ocupava bastante, ao longo do dia, a ele e ao relojoeiro, e fazia ganhar dinheiro a este último. Outro descobriu uma ocupação suficiente em dar de comer e tratar das suas aves canoras para encher o tempo entre as suas próprias refeições e o sono. Uma mulher idosa e abastada descobriu como ocupar o tempo na roda de fiar, no meio de conversas banais e, por isso, na sua idade muito avançada, lamentava, como se fora a propósito da perda de uma boa sociedade, que corria o perigo de morrer de tédio, pois já não podia sentir o fio entre os seus dedos.

Mas, para que o meu discurso sobre a vida longa também Vos não aborreça e se torne assim perigoso, quero agora pôr um limite à loquacidade de que se costuma sorrir como de um defeito da velhice, embora não se censure.

1. Da hipocondria

A fraqueza de se abandonar com desalento aos seus sentimentos mórbidos em geral, sem um objecto determinado (portanto sem a tentativa de deles se tornar senhor por meio da razão) – a *hipocondria caprichosa* (*hypochondria vaga*)[25] , que não tem sede determinada no corpo e é uma criatura da imaginação e, por isso, poderia também denominar-se a doença *fictícia* – em que o paciente julga observar em si todas as doenças com que depara nos livros, é justamente o contrário daquela faculdade do ânimo que consiste em controlar os seus sentimentos doentios, o desalento em cismar sobre males que *poderiam* suceder aos homens sem lhes poder resistir, caso ocorressem: uma espécie de loucura à qual pode estar subjacente qualquer matéria patogénica (flatulência ou obstrução) que, porém, não é imediatamente sentida no modo de afectar a sensibilidade, mas simulada, como mal iminente, pela imaginação ilusiva; então, o auto-verdugo (*heautontimorumenos*), em vez de se animar a si mesmo, apela em vão para a ajuda do médico; porque só ele, graças à dietética do jogo do seu pensamento, pode eliminar as representações importunas que involuntariamente surgem, e certamente de males contra os quais nada se poderia organizar, se realmente se apresentassem. – A quem é acometido por esta enfermidade, e enquanto o for, não se pode exigir que, graças ao simples propósito, se torne senhor dos seus

[25] Diferente da hipocondria *tópica* (*hypochondria intestinalis*).

sentimentos doentios. Com efeito, se tal pudesse, não seria hipocondríaco. Um homem sensato não *tolera* semelhante hipocondria; se tem inquietações que podem descambar para manias, i.e., males por si mesmo excogitados, pergunta a si próprio se nelas haverá um objecto. Se não encontrar nenhum que possa fornecer uma razão com fundamento para tal inquietação, ou se discernir que, embora exista realmente um, nada contudo é possível fazer para afastar o seu efeito, passa, com esta sentença do seu sentimento interior, à ordem do dia, ou seja, deixa ficar esse afogo (simplesmente tópico) no seu lugar e (como se nada lhe dissesse respeito) dirige a sua atenção para os afazeres com que tem de lidar.

Por causa do meu peito raso e estreito, que deixa pouco espaço para o movimento do coração e dos pulmões, tenho uma disposição natural para a hipocondria que, outrora, se abeirou do tédio de viver. Mas a reflexão de que a causa desta opressão do coração era talvez unicamente mecânica e irremediável, cedo levou a que eu dela não fizesse caso e, enquanto me sentia oprimido no peito, reinava na cabeça a calma e a hilaridade, que em sociedade não deixava também de se comunicar, não segundo caprichos variáveis (como é hábito nos hipocondríacos), mas de um modo intencional e natural. E visto que nos alegramos mais da vida pelo uso livre que dela se *faz* do que pela sua *fruição,* os trabalhos do espírito podem opor um outro género de fomento do sentimento vital aos estorvos que concernem apenas ao corpo. A opressão persistiu em mim, pois a sua causa reside na minha constituição corporal, mas tornei-me senhor da sua influência sobre os meus pensamentos e acções, desviando a atenção desse sentimento, como se ele me não dissesse respeito.

1. Do Sono

O que os Turcos, segundo os seus princípios da predestinação, dizem da sobriedade, a saber, que no princípio do mundo foi medida a cada homem a porção que comeria na vida e, se consumir em grandes quinhões a parte que lhe foi destinada, terá de contar com um tempo mais curto para *comer,* portanto para *existir*, pode igualmente, numa dietética, servir de regra, como *ensinamento para crianças* (pois, no gozo, também os homens serão, muitas vezes, tratados pelos médicos como crianças). Ou seja, desde o início, a cada homem foi medida pelo destino a sua porção de *sono*, e quem, na idade de homem, atribuir demasiado tempo da sua vida ao sono (mais de um terço) não pode prometer a si mesmo uma longa duração para dormir, i.e., para viver e envelhecer. – Quem concede ao sono, como doce fruição no dormitar (a *siesta* dos Espanhóis) ou como abreviação do tempo (nas longas noites de Inverno), muito mais de um terço do seu tempo de vida, ou o mede igualmente aos bocados (com intervalos), e não num trecho por cada dia, engana-se relativamente à sua *quantidade de vida*, quer quanto ao grau quer quanto à duração. – Ora, visto que só dificilmente um homem desejará não ter necessidade de sono em geral (donde se depreende que sente a vida longa como um longo tormento, pois na medida em que dormiu assim se poupou a suportar moléstias), convém mais, quer para o sentimento quer para a razão, pôr de lado este terço, vazio de fruição e de actividade, e deixá-lo à indispensável restauração da natureza; todavia com uma medida exacta do tempo em que deve começar e da sua respectiva duração.

Entre os sentimentos mórbidos encontra-se o de não poder dormir no tempo determinado e habitual, ou também de não conseguir manter-

se acordado; mas sobretudo o primeiro: estender-se na cama com esse propósito e, no entanto, permanecer sem sono. – O conselho habitual que o médico dá é o de expulsar da cabeça todos os *pensamentos*; mas estes, ou outros em seu lugar, regressam e mantêm acordado. Não existe nenhum outro conselho dietético a não ser que, na percepção ou consciencialização interna de qualquer pensamento que se agita, dele se desvie imediatamente a atenção (como se com os olhos fechados estes se virassem para o outro lado); graças à interrupção de todo o pensamento que se percepciona, surge progressivamente uma confusão das representações, suprime-se por ela a consciência da situação corporal (exterior) e sobrevém uma ordem inteiramente diversa, a saber, um jogo involuntário da imaginação (no estado são, o *sonho*) em que, em virtude da habilidade admirável da organização animal, se *relaxa* para os movimentos da animalidade, mas se *agita* intimamente para o movimento vital, e graças aos *sonhos,* que, embora deles nos não recordemos ao acordar, não podem todavia estar ausentes: pois, se de todo faltassem, se a força nervosa que parte do cérebro, sede das representações, não estivesse em consonância com a força muscular dos intestinos, a vida não poderia conservar-se um só instante. Por isso, é provável que todos os animais sonhem quando dormem.

Mas nem todo o que se estende na cama e se apronta a dormir conseguirá, por vezes, chegar a adormecer, não obstante todo o desvio mencionado dos seus pensamentos. Neste caso, sentirá no cérebro algo de *espasmódico* (convulsivo), o que igualmente se harmoniza bem com a observação de que um homem, ao acordar, tem cerca de meia polegada mais do que se tivesse permanecido na cama e apenas em estado de vigília. – Visto que a insónia é um defeito da velhice débil, e o lado esquerdo, olhado em geral, é o mais fraco[26] , eu sen-

[26] Alega-se de modo inteiramente erróneo que, no tocante à força no uso dos seus membros externos, importa apenas o exercício e um hábito cedo contraído, para fazer de um ou de outro lado do corpo o mais robusto ou o mais fraco; para manejar no combate o sabre com o braço direito ou o esquerdo, para que o cavaleiro, apoiando-se no estribo, salte para o cavalo da direita para a esquerda ou

tia, há cerca de um ano, estes acessos convulsivos e excitações muito sensíveis deste género (embora não movimentos reais e visíveis das extremidades assim afectadas como espasmos), que, segundo a descrição de outros, tive de considerar como ataques de *gota* e ir à busca de um médico. Ora, devido à impaciência de me sentir incomodado no sono, depressa recorri a um meio estóico, esforçando-me por fixar o meu pensamento em qualquer objecto indiferente, por mim escolhido, fosse ele qual fosse (por exemplo, no nome de Cícero, que continha muitas representações secundárias) e por desviar a minha atenção daquela sensação; depois, e até com rapidez, esta embotou-se e a sonolência levou a melhor; e a qualquer hora, em acessos periódicos deste tipo nas pequenas interrupções do sono nocturno, consigo repetir isto com resultado igualmente bom. Mas de que não se tratava de dores simplesmente imaginárias conseguiu convencer-me o rubor muito vivo dos dedos do pé esquerdo que se revelou na manhã seguinte. – Estou certo de que muitos ataques de *gota,* contanto que o regime da fruição não se oponha demasiado, mais ainda, *cãibras* e até acessos *epilépticos* (não só nas mulheres e nas crianças, que não têm semelhante força de resolução), mas também a *podagra* mal afamada como incurável, poderiam, em cada novo ataque seu, ser detidos por esta firmeza na deliberação (de desviar a sua atenção de tal sofrimento) e até, a pouco e pouco, suprimidos.

inversamente, etc. Mas a experiência ensina que quem, para os seus sapatos, deixa tomar o pé esquerdo como medida, se o sapato se ajusta exactamente ao pé esquerdo, é demasiado apertado para o direito, sem que se possa atribuir a culpa aos pais, que não teriam instruído melhor os seus filhos; a vantagem do pé direito sobre o esquerdo pode também ver-se no facto de que quem pretende passar por cima de um fosso bastante profundo, apoia o pé esquerdo e passa com o direito; caso contrário, corre o risco de cair no fosso. Que o soldado de infantaria prussiano seja treinado a *alinhar* com o pé esquerdo não contradiz esta afirmação, mas antes a confirma; de facto, põe este pé à frente, como sobre um *hypomochlium* [calço de alavanca] para, com o lado direito, suscitar o ímpeto do ataque, que ele executa com o direito contra o esquerdo.

3. Do comer e do beber

No estado de saúde e na juventude, o mais conveniente, no tocante à fruição, e de acordo com a duração e a quantidade, é consultar simplesmente o *apetite* (fome e sede); mas no enfraquecimento que sobrevém com a idade, o *hábito* de um modo de viver comprovado e julgado salutar, i.e., fazer todos os dias o que um dia se fez, é o princípio dietético mais favorável a uma longa vida, com a condição, porém, de que o sustento admita, quando o apetite se recusa, as excepções devidas. – O apetite recusa, na velhice, a abundância do líquido (a absorção de sopas ou de muita água), sobretudo ao sexo masculino: pelo contrário, exige alimento mais resistente e bebidas mais excitantes (por exemplo, vinho), quer para fomentar o movimento *vermiforme* dos intestinos (que, entre todas as vísceras, parecem ter mais *vita propria* porque, quando ainda quentes, se arrancam ao animal e se despedaçam, rastejam ainda como vermes, cujo trabalho se pode não só sentir, mas até ouvir), quer para introduzir ao mesmo tempo na circulação do sangue elementos que, pela sua estimulação, são úteis para manter em circulação a engrenagem do movimento sanguíneo.

Mas nas pessoas idosas, a água precisa de mais tempo para, uma vez no sangue, fazer o longo percurso da sua separação da massa sanguínea, através dos rins, para a bexiga, se não contém em si elementos assimilados ao sangue (como o vinho) e que trazem consigo uma estimulação dos vasos sanguíneos para a eliminação; mas este último é então utilizado como remédio e o seu uso artificial não pertence, em rigor, à dietética. Não ceder logo ao capricho do apetite de beber água (à sede), que em grande parte é apenas hábito, e um *firme propósito* feito a este respeito encaminham esta estimulação para a medida da necessidade natural de acrescentar líquidos aos alimentos sólidos, e cuja fruição em abundância é recusada na velhice, inclusive pelo instinto natural. Não se dorme bem, pelo menos não

profundamente, com o excesso de água, porque o calor do sangue é assim diminuído.

Perguntou-se muitas vezes se, assim como apenas se pode permitir um sono nas vinte e quatro horas, não haveria, segundo a regra dietética, que admitir para o mesmo número de horas uma só refeição, ou se não seria *melhor* (mais saudável) recusar algo ao apetite no almoço para, em contrapartida, poder comer à noite. O último caso é decerto melhor para abreviar o tempo. – Também tenho este por mais salutar nos chamados melhores anos da vida (a meia idade); o primeiro, porém, na idade mais avançada. Com efeito, visto que o período da operação dos intestinos em vista da digestão é, sem dúvida, mais lento na velhice do que nos anos da juventude, pode pensar-se que marcar à natureza um novo programa (numa refeição da noite), enquanto o primeiro período da digestão ainda não decorreu, será prejudicial à saúde. – Pode assim encarar-se o estímulo para o jantar, após o enfartamento suficiente do meio-dia, como um sentimento *mórbido*, de que é possível tornar-se senhor mediante um firme propósito, a fim de nem sequer já se sentir a veleidade a seu respeito.

4. Do sentimento mórbido derivado do pensamento fora de tempo

Para um erudito, o *pensar* é um alimento sem o qual, quando *acordado* e *sozinho,* não pode viver; ora aquele pode consistir no *estudar* (leitura de livros) ou no *reflectir* (meditar e inventar). Mas, ao comer ou ao passear, ocupar-se ainda laboriosamente com um pensamento determinado, incomodar ao mesmo tempo com dois trabalhos a cabeça e o estômago, ou a cabeça e os pés, suscita, por um lado, a hipocondria e, por outro, a vertigem. Por conseguinte, a fim de se

ser senhor, mediante a dietética, deste estado mórbido, nada mais se exige do que fazer alternar o trabalho mecânico do estômago ou dos pés com a ocupação espiritual do pensar e, durante este tempo (consagrado à restauração), refrear o pensar intencional e deixar o curso ao livre jogo da imaginação (análogo a um jogo mecânico); mas, para isso, exige-se de quem estuda uma resolução tomada de modo geral e firme da *dieta no pensar*.

Depara-se com sentimentos mórbidos quando, numa refeição sem sociedade, se ocupa ao mesmo tempo com a leitura de livros ou a reflexão, porque a energia vital, mediante o trabalho da cabeça, é desviada do estômago que se importuna. O mesmo acontece quando esta reflexão se associa ao trabalho esgotante dos pés (no passeio)[27] . (Pode ainda acrescentar-se a *elucubração*, se não é habitual.) Contudo, os sentimentos doentios derivados destes trabalhos intelectuais empreendidos fora de tempo (*invita Minerva*) não são ainda de natureza tal que se possam eliminar imediatamente e num instante pela simples resolução, mas só a pouco e pouco por desabituação, em virtude de um princípio oposto; e aqui ir-se-á falar apenas dos primeiros.

[27] Os estudiosos dificilmente se podem abster de se entreterem a si mesmos e sozinhos com a reflexão em passeios solitários. Mas descobri em mim próprio e ouvi dizer a outros, por mim interrogados, que o pensar estrénuo ao *andar* depressa fatiga; pelo contrário, quando alguém se abandona ao livre jogo da imaginação, o movimento restaura. Tal acontece ainda mais se, neste movimento misturado com a reflexão, se conversa com outrem, porque então depressa se vê obrigado a continuar, sentado, o jogo dos seus pensamentos. – O passeio ao ar livre tem justamente como propósito *distender*, graças à mudança dos objectos, a sua atenção votada a cada objecto particular.

5. Da supressão e do impedimento de acidentes mórbidos pela resolução de interferir na respiração

Há poucos anos ainda, era visitado, de tempos a tempos, pela constipação e pela tosse, acidentes que me eram tanto mais incómodos quanto aconteciam, por vezes, ao ir para a cama. Indignado, por assim dizer, com esta perturbação do sono da noite, decidi-me, no tocante ao primeiro acidente, a respirar pelo nariz, com os lábios firmemente fechados; de início, consegui tal pelo nariz apenas com um ligeiro silvo e, como não cedi nem afrouxei, com uma corrente de ar sempre mais forte, por fim, plena e livre, e daí em diante adormecia logo. – Quanto à *tosse*, esta expiração por assim dizer convulsiva e entremeada de aspirações (não contínuas como no riso) e ressoando às sacudidelas, tosse que na Inglaterra o homem comum chama tosse de velho (quando se está na cama), era-me tanto mais incómoda porque surgia, por vezes, logo após o aquecimento do leito e retardava o adormecimento. Ora, para impedir esta tosse que se excita na laringe pela estimulação do ar aspirado com a boca aberta[28]

[28] Não deveria o ar da atmosfera, ao circular pela trompa de Eustáquio (portanto com os lábios fechados) e ao depor oxigénio ao longo deste desvio pelas cercanias do cérebro, suscitar também o sentimento agradável de órgãos vitais fortificados? Seria como *beber* ar que, embora não tenha odor algum, fortalece todavia os nervos olfactivos e os vasos absorventes da vizinhança. Não se depara em qualquer altura com esta fruição aprazível do ar; por vezes, durante o passeio, constitui um verdadeiro conforto bebê-lo a longos tragos – o que não é facultado pela aspiração com a boca aberta. – Mas é da maior importância dietética *habituar-se* a respirar pelo nariz, com os lábios fechados, a fim de que não se realize de outro modo no mais profundo sono e se acorde logo que tal acontece com a boca aberta e, por assim dizer, em sobressalto; como experimentei, por vezes, no início, antes de para mim se ter tornado hábito respirar deste modo. – Se se for obrigado a caminhar a passos largos ou a subir, requer-se uma maior força da resolução para não se desviar daquela regra e moderar antes o seu passo do que fazer uma excepção; igualmente, quando se trata de um movimento forte, que, por exemplo,

, não seria precisa uma operação mecânica (farmacêutica), mas apenas uma operação directa do espírito, a saber, apartar totalmente a *atenção* desta estimulação e dirigi-la com esforço para qualquer objecto (como, antes, nos acessos convulsivos); e assim se impedia a expulsão do ar, o que – como nitidamente o sentia – empurrava o sangue para o rosto, mas ao mesmo tempo o cuspo (*saliva*) fluente, suscitado pela mesma excitação, impedia o efeito de tal estimulação, a saber, a expulsão do ar e levava a engulir este elemento húmido. – Eis uma operação do ânimo, para a qual se requer um grau muito elevado de firme deliberação, mas que é por isso tanto mais benéfica.

um educador pretende suscitar nos seus educandos, importa que este os deixe executar o movimento em silêncio, sem a respiração frequente pela boca. Os meus jovens amigos (antigos ouvintes) enalteceram esta máxima dietética como excelente e salutar, e não a consideraram uma bagatela, por ser um simples remédio caseiro, que torna dispensável o médico. – É ainda notável que, segundo parece, quando se *fala* durante muito tempo, a *aspiração* ocorra também pela boca tantas vezes aberta, por conseguinte, aquela regra é transgredida sem dano; na realidade, não é assim. De facto, ela também tem lugar pelo *nariz*. Com efeito, se este na altura estivesse obstruído, dir-se-ia que o orador fala pelo nariz (um som muito desagradável), quando na realidade não falaria pelo nariz, e ao invés, que não fala pelo nariz, quando efectivamente o faz: como observa, com humor e justeza, o Senhor Conselheiro Áulico Lichtenberg. – Eis também a razão pela qual quem fala durante longo tempo e em voz alta (o conferente ou o pregador) pode aguentar bem uma hora sem rouquidão na garganta; pois a sua *aspiração* ocorre, em rigor, pelo nariz, e não pela boca, pela qual se leva a cabo unicamente a *expiração*. – Uma vantagem acessória do hábito de respirar com os lábios constantemente fechados quando ao menos, só consigo mesmo, não se está em vias de discorrer é a de que a *saliva*, constantemente segregada e humedecendo a garganta, age ao mesmo tempo como meio digestivo (*stomachale*), e talvez ainda (engulida) como laxativo; se se tiver uma decisão bastante firme para não a desperdiçar mediante o mau hábito.

6. Das consequências do hábito de respirar com os lábios fechados

A consequência *imediata* é que ele persiste também no sono, e acordo logo em sobressalto se, por acaso, ao abrir os lábios, tem lugar pela boca uma aspiração; vê-se assim que o sono, e com ele o sonho, não é uma ausência tão completa do estado de vigília que não se imiscue também em tal situação alguma atenção nas suas condições: como, de facto, também se pode admitir que os que na noite anterior se propuseram levantar habitualmente mais cedo (por exemplo, para ir passear), *despertam* também mais cedo; porque foram, provavelmente, despertados pelos relógios da cidade que terão, pois, ouvido durante o sono e a que devem ter prestado atenção. A consequência *indirecta* deste hábito louvável é que a tosse involuntária e forçada (não a *libertação* pela tosse de um muco enquanto expectoração intencional) é impedida em ambos os casos e, portanto, também uma enfermidade, graças ao simples poder da resolução. – Descobri até que acometido uma vez, depois de apagada a luz (e acabado justamente de me deitar) por uma forte sede, tinha, para a extinguir bebendo água, de ir às escuras a um outro compartimento e buscar às apalpadelas o jarro da água, e ocorreu-me então a ideia de fazer diferentes e fortes aspirações com a elevação do peito e, por assim dizer, *beber* o ar pelo nariz; deste modo, a sede extinguiu-se de todo em escassos segundos. Era uma estimulação mórbida, que foi eliminada por uma excitação contrária.

CONCLUSÃO

Os acidentes mórbidos, a cujo respeito o ânimo tem o poder de se tornar senhor do seu sentimento pela simples vontade firme do homem, como poder superior do animal racional, são todos de índole espasmódica (convulsiva); mas, em contrapartida, não se pode dizer que todos os acidentes deste género se possam impedir ou suprimir só pela resolução firme. – Com efeito, alguns são de tal natureza que as tentativas de os submeter à força da resolução reforçam antes a dor convulsiva; foi o que se passou comigo, pois a enfermidade, que há cerca de um ano foi descrita no *Jornal de Copenhaga*[29] como "catarro epidémico, acompanhado de *opressão de cabeça*" (em mim velha mais de um ano, mas de sensação semelhante), desorganizou-me, por assim dizer, quanto aos meus próprios trabalhos intelectuais, pelo menos, enfraqueceu-me e embotou-me, e visto que tal opressão acometeu a natural fraqueza da idade, só cessará simultaneamente com a vida.

A condição doentia do paciente que acompanha e dificulta o pensar, enquanto este é um insistir no conceito (em representações ligadas à unidade da consciência) produz o sentimento de um estado espasmódico do órgão do pensar (o cérebro) como de uma pressão que, sem dúvida, não enfraquece o pensar e a reflexão, nem a memória quanto ao anteriormente pensado, mas deve na exposição (oral ou escrita) assegurar a sólida conexão das representações na sua sucessão temporal contra a dispersão; produz até um estado espasmódico involuntário do cérebro, como uma incapacidade de manter, na mudança das representações que se seguem umas às outras, a unidade da sua respectiva consciência. Por isso, acontece-me que, como em todo

[29] Considero-a uma espécie de gota que se arrojou ao cérebro.

o discurso tal se passa sempre, ao preparar (o ouvinte ou o leitor) primeiramente para o que pretendo dizer, lhe indiquei em perspectiva o objecto *para onde* me quero dirigir, em seguida, remeti-o para aquilo *de que* eu partira (sem estas duas referências, não haveria qualquer coerência do discurso) e devo agora ligar o último ao primeiro, tenho de interrogar de repente o meu ouvinte (ou tacitamente a mim próprio): Onde é que eu estava? De onde parti? Defeito que não é tanto um defeito do espírito, e também não apenas da memória, quanto da *presença de espírito* (na coordenação), i,e., uma *dispersão* involuntária e uma falha muito penosa; pode certamente evitar-se com esforço em escritos (sobretudo nos filosóficos, porque nem sempre aí se pode tão facilmente olhar para trás e ver donde se partiu), embora não se possa de todo remediar com todo o esforço.

O caso do matemático que, na intuição, consegue colocar diante de si os seus conceitos ou os seus substitutos (símbolos das grandezas e dos números) e estar seguro de que tudo é exacto, por longe que tenha ido, difere do de quem trabalha na disciplina da filosofia, sobretudo da filosofia pura (Lógica e Metafísica), que deve manter o seu objecto pairando diante de si no ar e tem de o representar e examinar, não só parcialmente, mas sempre ao mesmo tempo num todo do sistema (da razão pura). Não é, pois, de admirar se um metafísico se torna mais depressa *inválido* do que quem estuda noutro ramo, e também do que filósofos de ofício; todavia, importa que haja alguns que se consagrem inteiramente àquela porque, sem metafísica, não pode em geral existir filosofia alguma.

Há que também explicar assim como é que alguém se pode vangloriar de ser saudável *para a sua idade,* embora no tocante a certos afazeres que lhe incumbem deva antes inscrever-se na lista dos doentes. Com efeito, visto que a *impotência* impede ao mesmo tempo o uso e, com este, o desgaste e o esgotamento da força vital, e ele confessa viver, por assim dizer, apenas num grau inferior (como um ser que vegeta), ou seja, poder comer, andar e dormir, o que se diz saudável para a sua existência animal, mas doente no tocante à ex-

istência civil (obrigada a ocupações públicas), i.e., inválido, semelhante candidato à morte de nenhum modo, pois, se contradiz.

A arte de prolongar a vida humana leva a que, por último, se seja apenas tolerado entre os vivos – o que não é justamente a condição mais divertida.

Mas nisto eu próprio tenho culpa. Porque não quero eu dar também lugar ao mundo jovem que se esforça por subir, e reduzir, para viver, o aprazimento habitual da vida? Porque alargar invulgarmente, mediante renúncias, uma vida débil e lançar, pelo meu exemplo, na confusão as listas fúnebres em que, decerto, está incluída sobre o corte dos mais fracos por natureza e sobre a duração provável da sua vida? E porque submeter tudo o que, outrora, se chamava destino (ao qual com humildade e devoção se sujeitavam) ao próprio propósito firme, que dificilmente será aceite como regra dietética universal, segundo a qual a razão exerce directamente uma força salutar, e jamais desalojará as fórmulas terapêuticas da oficina?

POSFÁCIO

Posso, sem dúvida, intimar o autor de *A Arte de prolongar a Vida humana* (em particular também a vida literária) a pensar também com benevolência em proteger os *olhos* dos leitores (sobretudo do número, hoje grande, das leitoras que se ressentirão ainda mais do inconveniente das lunetas); move-se-lhes hoje, de todos os lados, uma caça por causa da miserável afectação dos impressores (pois as letras, como pinturas, nada de absolutamente belo têm em si); e para que semelhante mal, como em Marrocos, onde uma grande parte dos habitantes da cidade é cega devido ao reboco branco de todas as casas, não se propague também a nós por uma razão análoga, que se sujeitem antes os impressores às leis da polícia. – Em contrapartida, a *moda* actual pretende outra coisa, a saber:

1) Que se imprima, não com tinta preta mas *cinzenta* (porque o contraste com o belo papel branco é mais suave e mais agradável).

2) Com caracteres Didot, de pés estreitos, e não com caracteres Breitkopf que corresponderiam melhor ao seu nome *Buchstabe* (por assim dizer, bastão de faia para se manter firme).

3) Com caracteres romanos (e até itálicos), uma obra de conteúdo alemão, a cujo respeito Breitkopf disse, com razão, que ninguém aguenta a sua leitura durante tanto tempo com os seus olhos do que se fosse em caracteres góticos.

4) Com caracteres tão pequenos quanto possível, para que os caracteres ainda mais pequenos (de dimensão ainda mais reduzida para os olhos) das notas a acrescentar em baixo permaneçam legíveis.

A fim de impedir semelhante balbúrdia, sugiro que se tome por modelo a impressão da *Revista Mensal de Berlim* (texto e notas);

pois, seja qual for o trecho em que se pegar, os olhos consumidos pela miserável leitura acima mencionada sentir-se-ão notavelmente fortalecidos com este panorama[30] .

[30] Tive a experiência de um *acidente doentio dos olhos* (não, em rigor, de uma doença dos olhos) que me aconteceu, primeiro, nos meus quarenta anos, mais tarde, de tempos a tempos e com vários anos de intervalo, mas agora várias vezes num ano; este fenómeno consiste em que na folha que leio todas as letras de súbito se confundem e se misturam, graças a uma certa claridade nela difundida, tornando-se assim de todo ilegíveis. Esta situação, que não dura mais de seis minutos, poderia tornar-se muito perigosa para um pregador, habituado a ler no papel o seu sermão; mas em mim, no meu auditório de Lógica ou Metafísica em que, após uma preparação conveniente, se pode falar numa livre exposição (de cabeça), nada mais surgiu do que a preocupação de que tal acidente pudesse ser o sinal precursor da cegueira; a tal respeito encontro-me neste momento sereno porque, na ocorrência deste acidente agora mais frequente do que outrora, não apercebi a mínima deficiência na claridade no meu único olho são (pois o esquerdo já perdeu a visão há cerca de cinco anos). – Ocorreu-me casualmente a ideia de, quando tal fenómeno se produzia, fechar os olhos, mais ainda, para melhor afastar a luz exterior, de pôr sobre eles a minha mão, e vi então uma figura, muito clara, desenhada numa folha como que com fósforo na obscuridade, semelhante à que representa o último trimestre no calendário, mas com uma borda recortada no lado convexo, a qual, a pouco e pouco, perdeu claridade e se desvaneceu no tempo supra mencionado. – Gostaria de saber se esta observação foi igualmente feita por outros, e como se deveria explicar tal fenómeno, que poderia muito bem não ter a sua sede nos olhos – visto que a imagem não se move ao mesmo tempo que eles e se vê sempre no mesmo lugar –, mas no *sensorium commune*. É ao mesmo tempo estranho que se possa *perder* um olho (numa duração que calculo em cerca de três anos), *sem dar por isso*.

[Nota do Tradutor]

A versão deste texto de Kant (a partir da edição de Wilhelm Weischedel) foi publicada, pela primeira vez, em 1993. Propõe-se agora ao público internauta, expurgada de algumas deficiências (faltas de palavras, gralhas, giros de frase menos elegantes ou confusos). A revisão fez-se pela edição da Academia, Vol. VII.

O FIM DE TODAS AS COISAS

I. KANT

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

Apresentação

O opúsculo de Kant, *O fim de todas as coisas,* é apenas, de certo modo, uma espécie de corolário à sua obra capital *A religião nos limites da simples razão* (1793). Nesta, a redução da religião à moral leva o filósofo a expor de modo simbólico os princípios da religião cristã, a propor a distinção entre fé histórica (fé eclesial, que é desvalorizada porque de índole feiticista) e a fé da razão (fé moral), a encarar as verdades reveladas como simples auxiliares da religião enquanto sentimento moral. Trata-se de uma religião sem culto, puro "serviço de corações", em que tudo o que é histórico e sobrenatural se circunscreve à medida do homem com a sua razão e se subordina à sua realização moral, enquanto ortopraxia. A dimensão eclesiológica sofre idêntica restrição moral, já que a Igreja se converte num "ser ético comum", aliás em ligação com a singular interpretação kantiana da cristologia, em que o Jesus histórico é substituído pela ideia da humanidade como ser moral.

Esta tendência para reconduzir a religião à moralidade, a teologia à antropologia, desnudando-a de todo o elemento místico, de toda a prática litúrgica e cultual, faz-se igualmente sentir no presente ensaio, que foi escrito na mesma altura e deriva claramente do mesmo fluxo de ideias e de inspiração. Difere simplesmente o objecto: não se fala da religião em geral, aborda-se tão-só a doutrina que, tradicionalmente, se refere aos Novíssimos (morte, juízo, inferno e paraíso). Respeitoso para com o cristianismo (que, no entanto, empobrece e desfigura), coerente consigo mesmo, Kant expurga o tema do Juízo de todos os resquícios míticos e reduz a sua substância à exigência e ao veredicto da razão moral.

Artur Morão

O FIM DE TODAS AS COISAS (1794)

I. KANT

É uma expressão corrente, sobretudo na linguagem religiosa, aplicar a um homem que está a morrer a expressão de que ele passa *do tempo à eternidade.*

Esta expressão nada diria se por *eternidade* se entendesse aqui um tempo que se estende até ao infinito; porque assim o homem nunca sairia do tempo, antes passaria constantemente de um a outro. Deve, pois, entender-se por ela um *fim de todo o tempo,* com a ininterrupta duração do homem. Mas tal duração (olhada a sua existência como grandeza) considerar-se-á, todavia, como uma grandeza de todo incomparável *(duração noúmenon)* com o tempo, da qual não podemos fazer conceito algum (excepto apenas negativo). – Tem em si esta ideia algo de horrendo porque leva, por assim dizer, à beira de um abismo do qual, para quem nele se despenha, nenhum retomo é possível («No implacável lugar, que nada atrás deixa volver, com fortes braços o segura a eternidade», *Haller*); e, no entanto, este pensamento tem também algo de atraente, pois não se pode deixar de para ele dirigir sempre o olhar aterrado *[nequeunt expleri corda tuendo*[1] *,* Virgílio]. É o *sublime* terrível, em parte pela sua obscuridade, em que a imaginação costuma agir com maior poder do que na claridade da luz. Por fim, deve entrelaçar-se

[1] «Não conseguem os corações saciar-se de ver".

também de um modo admirável com a razão humana universal, porque com ele se depara, revestido de uma ou de outra maneira, no meio de todos os povos capazes de raciocinar, e em todas as épocas. – Ao observarmos a passagem do tempo à eternidade (ideia que, no plano teórico, considerada como ampliação do conhecimento pode ter, ou não, realidade objectiva), tal como a razão a representa para si na perspectiva moral, embatemos no *fim de todas as coisas,* enquanto seres no tempo e objectos de possível experiência. Mas tal fim (*Ende*) é ao mesmo tempo, na ordem moral dos fins (*Zwecke*), o começo de uma persistência dessas mesmas coisas enquanto *supra-sensíveis,* por conseguinte, como seres não sujeitos às condições temporais e, portanto, eles e o seu estado não são susceptíveis de nenhuma outra determinação da sua natureza, excepto a determinação moral.

Os *dias* são, por assim dizer, filhos do tempo porque o dia seguinte, com o seu conteúdo, é produto do anterior. Assim como o último filho dos seus pais se chama o filho mais novo (*jüngstes Kind*), assim a nossa língua [o alemão] teve gosto em chamar ao último dia o *dia novíssimo* (*jüngste Tag*) [o dia do Juízo Final]. Tal dia ainda pertence ao tempo, porque nele *acontece* algo (não pertencente à eternidade, onde nada mais acontece, porque seria a continuação do tempo): isto é, a prestação de contas pelo homem em relação ao seu comportamento em toda a sua vida temporal. É um *dia de Juízo;* o veredicto do perdão ou da condenação pronunciado pelo Juiz do Mundo é, pois, o fim verdadeiro de todas as coisas no tempo e, simultaneamente, o começo da eternidade (bem-aventurada ou infeliz) em que a sorte a cada um repartida permanece tal como lhe foi declarada no instante do veredicto (da sentença). O dia novíssimo contém também em si, ao mesmo tempo, *o juízo final.* – Se, porém, entre as *últimas coisas* se houver de contar ainda o fim do mundo, tal como este nos surge na sua forma actual, ou seja, a queda das estrelas do céu como uma abóbada, o desmoronamento do próprio céu (ou o seu desaparecimento como um livro enrolado), o incêndio de ambos, a criação de um novo céu e de uma nova terra para morada dos bem-aventurados, e do inferno para lugar dos

condenados, então o dia do Juízo não seria decerto o último dia, mas muitos outros diferentes se lhe seguiriam. Como, porém, a ideia de um fim de todas as coisas não vai buscar a sua origem ao raciocínio sobre o curso *físico,* mas sobre o curso moral das coisas no mundo e só assim é suscitada, este último curso pode apenas relacionar-se com o supra-sensível (só compreensível no campo da moralidade); também assim a ideia da eternidade. Pelo que a representação das últimas coisas que devem ocorrer *após* o dia novíssimo só pode considerar-se como uma materialização deste último, juntamente com as suas consequências morais, de resto, não teoricamente conceptualizáveis para nós.

Importa, porém, notar que, desde os tempos mais antigos, houve dois sistemas referentes à eternidade futura: um, o dos *unitários,* que atribui a *todos* os homens (purificados por penitências mais ou menos longas) a felicidade eterna; o outro, o dos *dualistas*[2] , que adjudica a alguns eleitos a bem-aventurança, e a todos os restantes a condenação eterna. Com efeito, um sistema segundo o qual todos seriam destinados à condenação não poderia ter lugar porque, de outro modo, não haveria nenhuma razão justificativa por que é que em geral teriam sido criados; a *aniquilação* de todos indicaria, porém, uma sabedoria falhada que, insatisfeita com a sua própria obra, não conhece nenhum outro meio para remediar as suas deficiências a não ser destruí-la. – Aos dualistas depara-se, apesar de tudo, sempre a mesma dificuldade que impede pensar numa condenação eterna de todos os homens, porquanto se po-

[2] Semelhante sistema baseava-se na antiga religião persa (de Zoroastro) na suposição de dois seres primordiais concebidos em luta eterna um com o outro: o princípio bom, *Ormuzd,* e o mau, *Ahriman*. – É extraordinário que a língua de dois países muitos afastados um do outro, e ainda mais afastados da actual língua alemã, na designação desses dois seres primordiais seja o alemão. Lembro-me de ter lido em *Sonnerat* que em *Ava* (no país dos Birmanes) o princípio bom se chamava *Godeman* (palavra que parece também encontrar-se no nome Darius Godomannus); e visto que a palavra Ahriman tem um som análogo a *arge Man* (homem mau), o persa actual contém ainda uma certa quantidade de palavras originalmente alemãs, pode constituir uma tarefa 8para os investigadores da Antiguidade rastrear o fio condutor do parentesco 8linguístico até à origem dos actuais conceitos 8*religiosos* de muitos povos.

[Cf.*Sonnerats Reise*, Livro 2, Cap. 2. B.]

deria perguntar: para que é que se criaram uns poucos, ou até porque é que se teria criado apenas um só, se ele houvesse de existir unicamente para ser votado à condenação eterna? Não é isso muito pior do que não existir de todo?

Sem dúvida, tanto quanto o discernimos, tanto quanto a nós próprios nos podemos indagar, o sistema dualista (mas só sob a direcção de um Ser originário sumamente bom) tem em si um princípio preponderante, do ponto de vista *prático,* para cada homem a si mesmo se julgar (embora não tenha competência para julgar os outros). De facto, tanto quanto a si mesmo se conhece, a razão não lhe deixa mais nenhuma outra vista sobre a eternidade a não ser a que a sua própria consciência moral lhe abre no fim da vida, a partir do modo de vida que, até então, levou. Mas para fazer do sistema dualista um *dogma,* portanto, para o transformar numa proposição teórica em si mesma (objectivamente) válida, ele é, enquanto simples juízo da razão, muitíssimo insuficiente. Pois que homem se conhece a si mesmo, quem conhece tão perfeitamente os outros para decidir se, quando das causas do seu modo de vida pretensamente bem conduzido separa tudo o que se chama o mérito da felicidade, por exemplo o seu temperamento benigno congénito, a força natural maior das suas potências superiores (do entendimento e da razão, para dominar os seus impulsos), ademais, também ainda a oportunidade pela qual o acaso lhe poupou felizmente muitas provações que afectaram outrem; se separar tudo isso do seu verdadeiro carácter (como necessariamente deve descontar, para a este valorizar de um modo justo porque, enquanto dom feliz, não o pode atribuir ao seu próprio mérito), quem quererá então decidir, digo eu, se aos olhos que tudo vêem do Juiz Universal um homem, segundo os seus valores morais íntimos, tem ainda alguma superioridade em relação a outrem? Não seria, talvez, uma presunção absurda em tão superficial autoconhecimento proferir um juízo tanto em vantagem própria sobre o seu valor moral (e o destino merecido) como sobre o de qualquer outro indivíduo? – Por conseguinte, o sistema dos unitários e o dos dualistas, ambos considerados como dogmas, parecem superar inteiramente

o poder especulativo da razão humana e reconduzir-nos a limitar aquelas ideias da razão apenas às condições do uso prático. Com efeito, diante de nós, nada vislumbramos que, desde já, nos possa informar sobre o nosso destino num mundo futuro, excepto o juízo da própria consciência moral, isto é, o que o nosso presente estado moral, tanto quanto o conhecemos, nos permite a este respeito julgar de um modo racional; a saber, que princípios da nossa conduta vital, que encontrámos em nós dominando até ao seu termo (sejam eles princípios do bem ou do mal), também após a. morte continuarão a ser predominantes, sem que tenhamos a mínima razão para supor, nesse futuro, uma modificação dos mesmos. Devemos, pois, esperar também para a eternidade as consequências correspondentes ao mérito ou à culpa, sob o domínio do bom ou do mau princípio. Nesta perspectiva, é prudente então agir como se uma outra vida, e o estado moral com que terminamos a presente juntamente com as suas consequências, fosse inalterável com a entrada nela. Do ponto de vista prático, o sistema que se deve admitir será, portanto, o dualista, sem contudo querer decidir qual dos dois, na perspectiva teórica e meramente especulativa, merece a preferência, tanto mais que o unitário parece embalar-nos excessivamente numa certeza indiferente.

Mas porque é que os homens *em geral* esperam *um fim* do mundo? E se este lhes for concedido, porquê justamente um fim acompanhado de terror (para a maior parte do género humano)?... O fundamento da *primeira* questão parece consistir em que a razão lhes diz que a duração do mundo só tem valor na medida em que os seres racionais são nele adequados ao fim último da sua existência; se tal fim último não houvesse de se alcançar, a própria criação parecer-lhes-ia privada de finalidade: como um espectáculo que não tem nenhum desfecho e não dá a conhecer nenhuma intenção racional. A *última* questão funda-se na opinião acerca da natureza corrompida do género humano[3]

[3] Em todos os tempos, sábios (ou filósofos) que tais se julgam, sem a disposição de se dignarem ter em conta o lado bom da natureza humana, esgotaram-se a fazer comparações adversas e, em parte, repugnantes para representar de um modo abjecto

, que seria imensa até à perda da esperança. Dar um fim ao género humano e, claro está, um fim horrível seria a única medida adequada à suprema sabedoria e justiça (segundo a maioria dos homens). – Por isso, os *sinais precursores do Juízo Final* (como é que uma imaginação excitada por uma grande espera iria ficar sem sinais e maravilhas?) são todos de natureza atemorizante. Uns vêem-nos na injustiça prevalecente, na opressão dos pobres pelo insolente deboche dos ricos e na perda universal da fidelidade e da fé; ou nas guerras sangrentas que lavram em todos os confins da Terra, etc., numa palavra, na decadência moral e no rápido crescimento de todos os vícios, juntamente com os males que os acompanham, e tais que, como crêem, os tempos antigos nunca viram. Outros, pelo contrário, contemplam o fim em estranhas transformações da natureza em terramotos, tempestades e inundações, ou em cometas e prodígios atmosféricos.

Na realidade, os homens sentem, não sem motivo, o fardo da sua existência, embora a causa dele sejam eles próprios. A razão disso, se-

o nosso mundo terreno, a morada dos homens. 1 – Como uma *hospedaria* (caravansará), no juízo de um derviche: onde cada hóspede, na sua viagem da vida, deve compreender que bem depressa será expulso por outro que se lhe segue. 2 – Como uma *penitenciária*; apreciam esta opinião os sábios brâmanes, tibetanos e outros do Oriente (até mesmo Platão): um lugar de punição e purificação dos espíritos expulsos do céu, almas humanas ou animais no estado presente. 3 – Como um *manicómio, o*nde não só cada qual aniquila as suas próprias intenções, mas um causa ao outro todo o sofrimento imaginável e, além disso, considera como a maior honra a habilidade e o poder de fazer isso. Por fim, 4 – como uma *cloaca*, para onde se arremessa toda a imundície dos outros mundos. Original é, de certa maneira, a última concepção e deve-se a um humorista persa, que transpôs para o céu o paraíso, a morada do primeiro casal humano, em cujo jardim havia bastantes árvores fornecidas de muitos e esplêndidos frutos; o que sobrava desaparecia por uma imperceptível evaporação. Exceptuava-se uma única árvore no meio do jardim, que produzia um fruto atraente, mas não transudava. Como os nossos primeiros pais se deixaram tentar por ele, sem atender à proibição de o saborear, não houve outra saída para que não manchassem o céu excepto a de um anjo que lhes mostrou de longe a Terra, com as seguintes palavras: Eis a latrina de todo o universo e, logo a seguir, os conduziu para ali a fim de satisfazerem as suas necessidades; e após os ter abandonado, regressou ao céu. Assim teria surgido na Terra o género humano.

gundo me parece, reside aqui. – Naturalmente, com os progressos do género humano, a cultura dos talentos, da destreza e do gosto (com a sua consequência, a opulência) leva a melhor sobre o desenvolvimento da moralidade; e semelhante estado é justamente o mais gravoso e o mais perigoso, tanto para os bons costumes como para o bem-estar físico, porque as necessidades crescem muito mais depressa do que os meios para as satisfazer. Mas a disposição moral da humanidade, que [como a horaciana *poena pede claudo*[4]] vai sempre atrás dela claudicando, há-de um dia (como é de esperar sob a orientação de um sábio governador do mundo) ultrapassar a humanidade que, na sua corrida apressada, se perde e muitas vezes tropeça; deve, pois, nutrir-se a esperança, mesmo após a demonstração experimental da superioridade da moralidade da nossa época em comparação com todas as anteriores, de que o Juízo Final terá lugar mais com o passamento de Elias do que com uma descida aos infernos, semelhante à da facção de Coret, e trará consigo o fim de todas as coisas na Terra. Só que esta fé heróica na virtude não parece ter, subjectivamente, uma influência tão poderosa e universal sobre os espíritos para os levar à conversão, como a fé numa aparição acompanhada de terror, que se concebe como antecipando as últimas coisas.

* * *

Observação: Lidamos (ou jogamos) aqui tão-só com ideias que a razão para si mesma cria, cujos objectos (quando elas os têm) se situam de todo para lá do nosso círculo de visão; embora excedam o conhecimento especulativo, nem por isso se devem, contudo, considerar como vazias em todas as relações; do ponto vista prático, são-nos dadas pela própria razão legisladora, não para cismarmos acerca dos seus objectos sobre o que são em si e segundo a sua natureza, mas para as pensarmos

[4] «O castigo, com o pé coxo.»

em vista dos princípios morais dirigidos para o fim último de todas as coisas (e assim elas, que de outro modo seriam inteiramente vazias, obtêm uma realidade prática objectiva): – temos, pois, diante de nós um campo *livre* para dividir este produto da nossa própria razão, a saber, o conceito universal de um fim de todas as coisas segundo a relação que ele tem com a nossa faculdade de conhecimento, e classificar as ideias que lhe estão subordinadas.

O conjunto divide-se então: 1 – no fim *natural*[5] de todas as coisas, segundo a ordem do fim moral da Sabedoria divina, que nós (do ponto de vista prático) podemos *bem conhecer;* 2) no seu fim *místico* (sobrenatural), na ordem das causas eficientes, acerca das quais *nada compreendemos*; 3) no fim *antinatural* (invertido) de todas as coisas por nós próprios suscitado, porque *entendemos mal o* fim último. Tais fins propõem-se nas três secções; a primeira acabou de ser tratada e falta-nos ainda seguir as outras duas.

* * *

No *Apocalipse* (X, 5-6), «um anjo levanta a sua mão ao céu e jura por Aquele que vive eternamente, que criou o céu, etc., *que doravante não haverá mais tempo».*

Se não se admitir que este anjo «com a sua voz de sete trovões» (V, 3) quis proferir uma absurdidade, deve com isso ter querido dizer que doravante não haverá *modificação* alguma; pois, se no mundo existisse ainda alteração, existiria ainda também o tempo, porque aquela pode apenas ter lugar no tempo e, sem o seu pressuposto, não se pode pensar.

Representa-se aqui, pois, um fim de todas as coisas como objecto dos sentidos, do qual não podemos fazer conceito algum: porque nos

[5] Chama-se (*formaliter*) natural o que se segue necessariamente segundo as leis de uma certa ordem, sejam elas quais forem; logo, também as morais (portanto, não apenas as físicas). Ao natural contrapõe-se o *não-natural*, que pode ser ou o sobrenatural ou o contranatural. O que é necessário em virtude de causas *naturais* deveria representar-se também como *materialiter* natural (fisicamente necessário).

perdemos inevitavelmente em contradições, ao pretendermos dar um único passo do mundo dos sentidos para o inteligível. É o que, deste modo, aqui acontece, porque o instante que constitui o fim do primeiro deve igualmente ser o início do outro e, portanto, este deve inserir-se como aquele numa única e mesma série temporal – o que é contraditório.

Mas dizemos também que pensamos uma duração como *infinita* (como eternidade), não porque tenhamos, por exemplo, um conceito definível da sua grandeza – isso é impossível, pois lhe falta totalmente o tempo como medida dela –, mas porque esse conceito é apenas um conceito negativo da duração eterna; onde não há tempo, também não pode existir *fim algum,* pelo que não avançamos um palmo no nosso conhecimento, mas dir-se-á apenas que a razão, no propósito (prático) de alcançar o fim último, jamais se satisfaz no caminho das constantes transformações; e quando o busca com o princípio da inacção e da imutabilidade do estado dos entes mundanos, também não se satisfaz no tocante ao seu uso *teórico,* antes se enredaria na total ausência de pensamento. Nada lhe resta então, excepto pensar numa transformação que se prossegue até ao infinito (no tempo), em constante progresso para um fim último, progresso em que a *disposição de ânimo* (algo de supra-sensível, portanto invariável no tempo, e não, como aquele, um fenómeno) permanece e é firmemente a mesma. A regra do uso prático, segundo esta ideia, significa apenas o seguinte: devemos adoptar a nossa máxima como se, em todas as modificações que se estendem até ao infinito, desde o bom ao melhor, o nosso estado moral não se submetesse, segundo a disposição de ânimo (o *homo noumenon,* «cuja conduta é no céu») a nenhuma alteração no tempo.

Mas pensar que algum dia há-de irromper um ponto do tempo em que cessa toda a transformação (e com ela o próprio tempo) é uma representação que revolta a imaginação; porque então a natureza inteira se tornaria rígida e, por assim dizer, petrificada; o pensamento e o sentimento derradeiros ficariam então fixos no sujeito pensante e seriam sempre os mesmos sem mudança. Para um ser que só no tempo se pode

tornar consciente da sua existência e da grandeza desta (enquanto duração), semelhante vida, ainda que se possa chamar outra vida, surgirá como análoga à aniquilação, pois um ser para se pensar em tal estado deve pensar em geral em alguma coisa; mas o *pensar* contém um reflectir que só no tempo pode ocorrer. – Os habitantes do outro mundo são, pois, representados segundo a diversidade do lugar que habitam (o céu ou o inferno), como se entoassem sempre a mesma canção, o seu Aleluia, ou os mesmos lamentos eternos (XIX, 1-6, XX, 15) – por tal meio se deve indicar a completa ausência de toda a mudança no seu estado.

No entanto, esta ideia, por mais que ultrapasse a nossa capacidade de apreensão, tem um parentesco estreito com a razão na relação prática. Mesmo se aqui, na vida, admitirmos o estado moral e físico do homem nas melhores condições, a saber, o de incessante progresso e aproximação ao bem supremo (para ele estabelecido como objectivo), não pode todavia (mesmo com a consciência e mutabilidade da sua disposição) associar a *satisfação* à perspectiva de uma modificação eternamente duradoira do seu estado (tanto moral como físico). Com efeito, o estado em que agora se encontra continua a ser sempre um mal em comparação com o melhor, para cujo ingresso se prepara; e a representação de um progresso infinito em direcção ao fim último é, ao mesmo tempo, a perspectiva de uma série infinita de males que, embora sejam decerto superados pelo maior bem, impedem a ocorrência da satisfação, a qual ele só pode pensar para si, mediante a obtenção derradeira do fim último.

O homem que a este respeito se põe a magicar enreda-se na *mística* (pois a razão, em virtude de não se contentar facilmente com o seu uso imanente, isto é, prático, mas de bom grado se aventurar a algo de transcendente, tem também os seus mistérios), onde a sua razão não se compreende nem a si mesma nem o que quer, mas prefere o devaneio em vez de se conservar, como convém a um habitante intelectual do mundo sensível, dentro dos limites deste. Daí dimana a monstruosidade do sistema de *Laokiun* sobre *o bem supremo,* que consistirá no

nada, isto é, na consciência de se *sentir* absorvido no abismo da divindade através da fusão com ela, portanto mediante a aniquilação da sua personalidade: para terem a sensação prévia de semelhante estado, os filósofos chineses esforçam-se, em quartos escuros e com os olhos fechados, por pensar e sentir este *nada.* Daí *o panteísmo* (dos Tibetanos e de outros povos orientais) e o *espinosismo* gerado, em seguida, a partir da sublimação metafísica daquele. Ambos se irmanam intimamente com o antiquíssimo *sistema da emanação* de todas as almas humanas a partir da divindade (e da sua derradeira reabsorção na mesma)**.** Tudo isto apenas para que os homens possam, finalmente, fruir de uma *tranquilidade eterna* que, para eles, constitui o suposto fim bem-aventurado de todas as coisas; na realidade, é um conceito com o qual se extingue para eles, ao mesmo tempo, o entendimento e todo o pensamento.

* * *

O fim *(Ende)* de todas as coisas que passam pela mão dos homens é, mesmo nos seus fins *(Zwecke)* bons, uma *loucura*: é o uso de meios para fins que a estes são directamente contrários. A *sabedoria,* isto é, a razão prática na adequação das suas medidas cabalmente correspondentes ao fim último de todas as coisas, ao bem supremo, só existe em Deus; e só o não agir visivelmente contrário à ideia dela é que se poderia chamar, mais ou menos, a sabedoria humana. Mas a garantia contra a insensatez, que o homem só pode esperar alcançar por tentativas e pela frequente alteração dos seus planos, é mais «uma jóia que até o melhor dos homens só pode perseguir a ver se, porventura, a *conseguirá agarrar,* mas nunca deve ter a persuasão egoísta de a ter alcançado e, muito menos ainda, proceder como se dela já se *tivesse apoderado.* – Daí também os projectos que se modificam de época para época, muitas vezes contraditórios, de meios convenientes para tomar *mais pura e ao mesmo tempo mais poderosa a religião num povo inteiro,* de tal modo que se pode bem exclamar: Pobres mortais, nada em vós é estável a não ser a instabilidade!

Se, porém, com estas tentativas se avançou, por fim, até ao ponto de a comunidade ser capaz e se inclinar a dar ouvidos não só às doutrinas piedosas tradicionais, mas também à razão prática por elas esclarecida (como é absolutamente necessário a uma religião); se (à maneira humana) os sábios, no meio do povo, fazem projectos sem ser por estipulações entre eles estabelecidas (como se formassem um clero), mas como concidadãos e concordam assim, na maioria das vezes, em demonstrar de modo insuspeitável que, para eles, se trata da verdade; e se o povo também na totalidade (embora não nos mínimos pormenores) toma interesse pela exigência geralmente sentida e não baseada na autoridade do necessário cultivo da sua disposição moral, então nada mais parece aconselhável do que deixá-los fazer e prosseguir no seu curso, pois, no tocante à *ideia* que perseguem, eles estão no bom caminho. Relativamente ao êxito dos meios escolhidos em vista do melhor fim último, ele continua sempre inseguro, pois pode não ter lugar segundo o curso da natureza, e é aconselhável deixá-lo à *Providência.* Por mais *incrédulo* que se queira ser, onde é absolutamente impossível prever com certeza o êxito decorrente de certos meios empregues segundo toda a sabedoria humana (que, para merecer tal nome, deve apenas dirigir-se para o campo moral), importa todavia crer, de modo prático, na cooperação da Sabedoria divina no curso da natureza, a não ser que se prefira renunciar ao seu fim último. – Objectar-se-á decerto: já muitas vezes se afirmou que o plano presente é o melhor; há que nele doravante permanecer para sempre; isto é já um estado para a eternidade. «Quem (segundo este conceito) é bom será sempre bom, e quem (contra tal conceito) é mau será sempre mau.» *(Apoc.,* XX, 11.) É como se a eternidade, e com ela o fim de todas as coisas, já agora tivesse acontecido; – e no entanto, desde então, sempre se propuseram novos planos, dos quais o mais novo é, muitas vezes, apenas o restabelecimento de um antigo, e também não hão-de faltar para o futuro *mais* projectos *últimos.*

Estou de tal modo consciente da minha incapacidade de aqui fazer uma nova e feliz tentativa, que preferia antes dar o conselho, para

o qual não se requer decerto uma grande capacidade de invenção, de deixar as coisas como finalmente estão e se revelaram, durante quase uma geração, sofrivelmente boas nas suas consequências,. Mas porque esta opinião poderia não ser a dos homens de grande ou empreendedor espírito, seja-me permitido observar modestamente não tanto o que deveriam fazer, mas aquilo a cuja infracção teriam de prestar atenção; de outro modo, iriam agir contra a sua própria intenção (mesmo que esta fosse a melhor).

O cristianismo, além da maior consideração que a santidade das suas leis irresistivelmente infunde, tem ainda em si algo *digno de amor.* (Não me refiro aqui à amabilidade da pessoa que nos ganhou para si com grande sacrifício, mas à própria coisa, a saber, a constituição moral que Ele fundou; pois aquela amabilidade só desta pode derivar). O respeito é, sem dúvida, o que vem em primeiro lugar porque, sem ele, também não existe nenhum amor verdadeiro, embora sem amor se possa, no entanto, nutrir grande consideração por alguém. Quando, porém, não se trata só da representação do dever, mas do cumprimento do dever, quando se indaga o fundamento subjectivo das acções do qual, se for possível prevê-lo, se deve esperar primeiro o que o homem fará, e não apenas o fundamento objectivo, isto é, o que ele deve fazer**,** o amor será então, enquanto livre acolhimento da vontade de outrem submetido às suas máximas, um complemento indispensável da imperfeição da natureza humana (para tomar necessário o que a razão prescreve mediante a lei): pois o que alguém não faz de bom grado fá-lo de modo tão mesquinho e também com pretextos sofísticos sobre o mandamento do dever que, sem a participação do amor, não se poderia contar muito com este enquanto móbil.

Se ao cristianismo, para o tornar muito bom, se acrescentar ainda alguma autoridade (mesmo se for a divina), por bem intencionado que seja o seu propósito e realmente bom o seu fim, então esvanece-se a sua amabilidade, pois é uma contradição *ordenar* a alguém que não só faça alguma coisa, mas também que a faça de *bom grado*.

O cristianismo tem em vista fomentar o amor ao cumprimento do seu dever em geral e também o suscita, porque o seu fundador não fala na qualidade de um comandante que exige obediência à sua vontade, mas na qualidade de um amigo dos homens, que põe no coração dos seus semelhantes a sua própria vontade bem entendida, isto é, segundo a qual eles agiriam por si mesmos na liberdade, se se examinassem como é justo.

Portanto, do modo de pensar *liberal* – igualmente distante do sentimento servil e da ausência de cadeias – é que o cristianismo espera o *resultado* para a sua doutrina, graças à qual será possível ganhar para si os corações dos homens, cujo entendimento já está iluminado pela representação da lei do seu dever. O sentimento da liberdade na escolha do fim último é o que toma digna de amor a legislação. – Por conseguinte, embora o seu mestre anuncie também *castigos,* tal não se deve entender, pelo menos não é adequado à natureza peculiar do cristianismo explicá-lo assim, como se tais castigos houvessem de se tornar o móbil para o cumprimento dos mandamentos; se, de facto, assim fosse, o cristianismo deixaria de ser digno de amor. Mas isto deve interpretar-se apenas como uma advertência afectuosa, proveniente da boa-vontade do legislador, para que os homens se guardem do dano que proviria inevitavelmente da violação da lei [pois, *lex est res surda et inexorabilis*[6]

, Lívio]; o que aqui ameaça não é o cristianismo enquanto máxima de vida livremente aceite, mas a lei. A lei, enquanto ordem invariável que reside na natureza das coisas, não deixa ao arbítrio do próprio Criador decidir, desta ou daquela maneira, as suas consequências.

Quando o cristianismo promete *recompensas* (por exemplo, «Alegrai-vos e consolai-vos, no céu tudo vos será retribuído»), tal não deve interpretar-se, de acordo com o modo de pensamento liberal, como se fosse uma proposta para, por assim dizer, subornar os homens em vista de uma conduta vital boa, porque então o cristianismo deixaria novamente de ser por si mesmo digno de amor. Apenas uma exigência das

[6] A lei é algo de surdo e inexorável.

acções que brotam de motivos desinteressados se pode opor a quem faz a exigência de impor respeito ao homem; mas, sem reverência, não existe nenhum verdadeiro amor. Por conseguinte, não se deve atribuir àquela promessa o sentido de que as recompensas se deveriam considerar como o móbil das acções. O amor pelo qual um modo de pensar liberal se prende a um benfeitor não se guia pelo bem que o necessitado recebe, mas orienta-se apenas pela bondade da *vontade* de quem está inclinado a reparti-lo: mesmo que para isso não tenha poder ou seja impedido de o levar a cabo por outros motivos, que a consideração do bem geral do mundo consigo traz.

Tal é a amabilidade moral que o Cristianismo consigo traz; ela, por entre algumas coacções que lhe foram exteriormente acrescentadas na frequente mudança das opiniões, continua ainda a brilhar e preservou-o da aversão que, de outro modo, o teria afectado; e (o que é notável) na época da maior ilustração, que entre os homens alguma vez existiu, apresenta-se sempre numa luz tanto mais clara.

Se o Cristianismo alguma vez chegasse ao extremo de deixar de ser digno de amor (o que bem poderia acontecer se ele, em vez da mansidão de espírito, se armasse com uma autoridade impositiva), então, porque nas coisas morais não há neutralidade alguma (e ainda menos a coligação de princípios opostos), a repulsa e a insubordinação contra ele deveriam ser o modo de pensamento dominante entre os homens; e o *Anticristo* que, de qualquer modo, é considerado o precursor do juízo final iniciaria o seu domínio, embora curto (provavelmente baseado no temor e no egoísmo). Mas então, porque o cristianismo estaria *destinado* a ser a religião universal – para tal se tornar, porém, não seria *favorecido* pelo destino – teria lugar, sob o aspecto moral, o *fim* (invertido) de *todas as coisas*.

[Nota do Tradutor]

A versão presente é a correcção e a melhoria da que já fora publicada há cerca de vinte anos. O texto original alemão figura no vol. VIII da edição da Academia.

Band VIII: *Abhandlungen nach 1781*,
1912, 2. Aufl. 1923, *Nachdruck* 1969
Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler.

Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”

I. KANT

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

Apresentação

O opúsculo de I. Kant *Resposta à pergunta: Que é o iluminismo?* (1784) é, como se sabe, um texto clássico. Por razões várias.

- É um dos manifestos mais 'interessantes' da Ilustração europeia. Como tal, figura não só como um dos mais contundentes apelos ao exercício autónomo da razão, à liberdade de pensamento, mas constitui ainda uma expressão sintomática de um momento fundamental na estruturação da consciência moderna, com o seu afã de novidade, de expansão e conquista do mundo e da natureza, de destruição da ordem estática das sociedades, mas também com o seu desprezo da tradição, com a vertigem do solipsismo.

- É, por outro lado, um texto-alvo no recente debate sobre o projecto da modernidade e a reacção pós-moderna (assim na obra de M. Foucault e de J. Habermas, entre outros).

- Propõe ainda, de certo modo, um ideal imperativo e inatingível – precisamente a consecução da genuína e plena ilustração intelectual – e disso Kant parece dar-se conta no final do ensaio, embora permaneça, contra o que promove, enredado nos preconceitos da sua época, a saber, uma versão algo abstracta da razão arrancada ao húmus da história, encarada sem os nexos relacionais que ligam os seres humanos no seu destino; a inatenção ao papel quase transcendental da linguagem na estruturação do pensamento; a falta de consideração do vínculo entre razão e autoridade (nas suas múltiplas formas), além da pedante convicção de que as idades anteriores aos tempos modernos mergulhavam na 'menoridade culpada'.

Estas observações, e muitas outras que se poderiam aduzir, não serão um obstáculo para apreciar a luminosidade deste opúsculo, merecidamente famoso; mesmo apesar dos seus limites, encerra ainda uma exigência moral de auto-iluminação, que nunca é bastante.

Artur Morão

[A481] Resposta à pergunta: "Que é o Iluminismo?"

(1784)

(3 Dez., 1783, p. 516)*

I. KANT

Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade *é por culpa própria*, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.

A preguiça e a cobardia são as causas de os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio *(naturaliter maiorennes)*,[482] continuarem, todavia, de bom grado menores durante toda a vida; e também de a outros se tornar tão fácil assumir-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um director espiritual que em vez de mim tem consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida. Porque a imensa maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e também muito perigosa é que os tutores de bom grado tomaram a seu cargo a superintendência deles. Depois de terem, primeiro, embrutecido

* A indicação da página da "Berlinische Monatsschrift" refere-se à seguinte nota na frase: "Será aconselhável ratificar posteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?" do Sr. Preg. Zöllner: *"Que é o Iluminismo?"* Esta pergunta, quase tão importante como esta "*Que é a Verdade?*", deveria receber uma resposta antes de se começar a esclarecer! E, no entanto, em nenhum lugar a vi ainda respondida".

os seus animais domésticos e evitado cuidadosamente que estas criaturas pacíficas ousassem dar um passo para fora da carroça em que as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça, se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo não é assim tão grande, pois acabariam por aprender muito bem a andar. Só que um tal exemplo intimida e, em geral, gera pavor perante todas as tentativas ulteriores.

É, pois, difícil a cada homem desprender-se da menoridade que para ele se tomou [483] quase uma natureza. Até lhe ganhou amor e é por agora realmente incapaz de se servir do seu próprio entendimento, porque nunca se lhe permitiu fazer semelhante tentativa. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes, do mau uso dos seus dons naturais são os grilhões de uma menoridade perpétua. Mesmo quem deles se soltasse só daria um salto inseguro sobre o mais pequeno fosso, porque não está habituado ao movimento livre. São, pois, muito poucos apenas os que conseguiram mediante a transformação do seu espírito arrancar-se à menoridade e encetar então um andamento seguro.

Mas é perfeitamente possível que um público a si mesmo se esclareça. Mais ainda, é quase inevitável, se para tal lhe for concedida a liberdade. Sempre haverá, de facto, alguns que pensam por si, mesmo entre os tutores estabelecidos da grande massa que, após terem arrojado de si o jugo da menoridade, espalharão à sua volta o espírito de uma estimativa racional do próprio valor e da vocação de cada homem para pensar por si mesmo. Importante aqui é que o público, antes por eles sujeito a este jugo, os obriga doravante a permanecer sob ele quando por alguns dos seus tutores, pessoalmente incapazes de qualquer ilustração, é a isso [484] incitado. Semear preconceitos é muito danoso, porque acabam por se vingar dos que pessoalmente, ou os seus predecessores, foram os seus autores. Por conseguinte, um público só muito lentamente consegue chegar à ilustração. Por meio de uma revolução talvez se possa levar a cabo a queda do despotismo pessoal e da opressão gananciosa ou dominadora, mas nunca uma verdadeira reforma do modo de pensar. Novos preconceitos, justamente como os antigos, servirão de rédeas à grande massa destituída de pensamento.

Mas, para esta ilustração, nada mais se exige do que *a liberdade*; e, claro está, a mais inofensiva entre tudo o que se pode chamar liberdade, a saber, a de fazer um *uso público* da sua razão em todos os elementos. Agora, porém, de todos os lados ouço gritar: *não raciocines!* Diz o oficial: não raciocines,

mas faz exercícios! Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita! (Apenas um único senhor no mundo diz: *raciocinai* tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual é a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que o não impede, antes o fomenta? Respondo: o uso *público* da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração [485]; mas *o uso privado* da razão pode, muitas vezes, coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se entrave assim notavelmente o progresso da ilustração. Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto *erudito*, dela faz perante o grande público do *mundo letrado.* Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo *cargo público* ou função a ele confiado. Ora, em muitos assuntos que têm a ver com o interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo em virtude do qual alguns membros da comunidade se comportarão de um modo puramente passivo com o propósito de, mediante uma unanimidade artificial, serem orientados pelo governo para fins públicos ou de, pelo menos, serem impedidos de destruir tais fins. Neste caso, não é decerto permitido raciocinar, mas tem de se obedecer. Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera também como elemento de uma comunidade total, e até da sociedade civil mundial, portanto, na qualidade de um erudito que se dirige por escrito a um público em entendimento genuíno, pode certamente raciocinar sem que assim sofram qualquer dano os negócios a que, em parte, como membro passivo, se encontra sujeito. Seria, pois, muito pernicioso se um oficial, a quem o seu superior ordenou algo, quisesse em serviço sofismar em voz alta [486] acerca da inconveniência ou utilidade dessa ordem; tem de obedecer, mas não se lhe pode impedir de um modo justo, enquanto perito, fazer observações sobre os erros do serviço militar e expô-las ao seu público para que as julgue. O cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; e uma censura impertinente de tais obrigações, se por ele devem ser cumpridas, pode mesmo punir-se como um escândalo (que poderia causar uma insubordinação geral). Mas, apesar disso, não age contra o dever de um cidadão se, como erudito, ele expuser as suas ideias contra a inconveniência ou também a injustiça de tais prescrições. Do mesmo modo, um clérigo está obrigado a ensinar os instruendos de catecismo e a sua comunidade em conformidade com o símbolo da Igreja, a cujo serviço se encontra, pois ele foi admitido com esta condição. Mas, como erudito,

tem plena liberdade e até a missão de participar ao público todos os seus pensamentos cuidadosamente examinados e bem-intencionados sobre o que de erróneo há naquele símbolo, e as propostas para uma melhor regulamentação das matérias que respeitam à religião e à Igreja. Nada aqui existe que possa constituir um peso na consciência. Com efeito, o que ele ensina em virtude da sua função, como ministro da Igreja, expõe-no como algo em relação [487] ao qual não tem o livre poder de ensinar segundo a sua opinião própria, mas está obrigado a expor segundo a prescrição e em nome de outrem. Dirá: a nossa Igreja ensina isto ou aquilo; são estes os argumentos comprovativos de que ela se serve. Em seguida, ele extrai toda a utilidade prática para a sua comunidade de preceitos que ele próprio não subscreveria com plena convicção, mas a cuja exposição se pode, no entanto, comprometer, porque não é de todo impossível que neles resida alguma verdade oculta. De qualquer modo, porém, não deve neles haver coisa alguma que se oponha à religião interior, pois se julgasse encontrar aí semelhante contradição, então não poderia em consciência desempenhar o seu ministério; teria de renunciar. Por conseguinte, o uso que um professor contratado faz da sua razão perante a sua comunidade é apenas um *uso privado*, porque ela, por maior que seja, é sempre apenas uma assembleia doméstica; e no tocante a tal uso, ele como sacerdote não é livre e também o não pode ser, porque exerce uma incumbência alheia. Em contrapartida, como erudito que, mediante escritos, fala a um público genuíno, a saber, ao mundo, por conseguinte, o clérigo, no uso *público* da sua razão, goza de uma liberdade ilimitada de se servir da própria razão e de falar em seu nome próprio. É, de facto, um absurdo, que leva à perpetuação dos absurdos, que os tutores do povo [488] (em coisas espirituais) tenham de ser, por sua vez, menores.

Mas não deveria uma sociedade de clérigos, por exemplo, uma assembleia eclesiástica ou uma venerável *classis* (como a si mesma se denomina entre os Holandeses) estar autorizada sob juramento a comprometer-se entre si com um certo símbolo imutável para assim se instituir uma interminável supertutela sobre cada um dos seus membros e, por meio deles, sobre o povo, e deste modo a eternizar? Digo: isso é de todo impossível. Semelhante contrato, que decidiria excluir para sempre toda a ulterior ilustração do género humano, é absolutamente nulo e sem validade, mesmo que fosse confirmado pela autoridade suprema por parlamentos e pelos mais solenes tratados de paz. Uma época não se pode coligar e conjurar para colocar a seguinte num estado em

que se tornará impossível a ampliação dos seus conhecimentos (sobretudo os mais urgentes), a purificação dos erros e, em geral, o avanço progressivo na ilustração. Isso seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste justamente neste avanço. E os vindouros têm toda a legitimidade para recusar essas resoluções decretadas de um modo incompetente e criminoso. A pedra de toque [489] de tudo o que se pode decretar como lei sobre um povo reside na pergunta: poderia um povo impor a si próprio essa lei? Seria decerto possível, na expectativa, por assim dizer, de uma lei melhor, por um determinado e curto prazo, para introduzir uma certa ordem. Ao mesmo tempo, facultar-se-ia a cada cidadão, em especial ao clérigo, na qualidade de erudito, fazer publicamente, isto é, por escritos, as suas observações sobre o que há de erróneo nas instituições anteriores; entretanto, a ordem introduzida continuaria em vigência até que o discernimento da natureza de tais coisas se tivesse de tal modo difundido e testado publicamente que os cidadãos, unindo as suas vozes (embora não todas), poderiam apresentar a sua proposta diante do trono a fim de protegerem as comunidades que, de acordo com o seu conceito do melhor discernimento, se teriam coadunado numa organização religiosa modificada, sem todavia impedir os que quisessem ater-se à antiga. Mas é de todo interdito coadunar-se numa constituição religiosa pertinaz, por ninguém posta publicamente em dúvida, mesmo só durante o tempo de vida de um homem e deste modo aniquilar, por assim dizer, um período de tempo no progresso da humanidade para o melhor e torná-lo infecundo e prejudicial para a posteridade. Um homem, para a sua pessoa, [490] e mesmo então só por algum tempo, pode, no que lhe incumbe saber, adiar a ilustração; mas renunciar a ela, quer seja para si, quer ainda mais para a descendência, significa lesar e calcar aos pés o sagrado direito da humanidade. O que não é lícito a um povo decidir em relação a si mesmo menos o pode ainda um monarca decidir sobre o povo, pois a sua autoridade legislativa assenta precisamente no facto de na sua vontade unificar a vontade conjunta do povo. Quando ele vê que toda a melhoria verdadeira ou presumida coincide com a ordem civil, pode então permitir que em tudo o mais os seus súbditos façam por si mesmos o que julguem necessário fazer para a salvação da sua alma. Não é isso que lhe importa, mas compete-lhe obstar a que alguém impeça à força outrem de trabalhar segundo toda a sua capacidade na determinação e fomento da mesma. Constitui até um dano para a sua majestade imiscuir-se em tais assuntos,ao honrar com a inspecção do seu governo os escritos em que

os seus súbditos procuram clarificar as suas ideias, quer quando ele faz isso a partir do seu discernimento superior, pelo que se sujeita à censura '*Caesar non est supra grammaticos*' [1] quer também, e ainda mais, quando rebaixa o seu poder supremo a ponto de, no seu Estado, apoiar o despotismo espiritual de alguns tiranos [491] contra os demais súbditos.

Se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa *época esclarecida?* – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do *Iluminismo*. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela se possam apenas vir a pôr de, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem actuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados. Assim considerada, esta época é a época do Iluminismo, ou o século de *Frederico*.

Um príncipe que não acha indigno de si dizer que tem por *dever* nada prescrever aos homens em matéria de religião, mas deixar-lhes aí a plena liberdade, que, por conseguinte, recusa o arrogante nome de *tolerância*, é efectivamente esclarecido e merece ser encomiado pelo mundo grato e pela posteridade como aquele que, pela primeira vez, libertou o género humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e concedeu a cada qual a liberdade de se [492] servir da própria razão em tudo o que é assunto da consciência. Sob o seu auspício, clérigos veneráveis podem, sem prejuízo do seu dever ministerial e na qualidade de eruditos, expor livre e publicamente ao mundo para que este examine os seus juízos e as suas ideias que, aqui ou além, se afastam do símbolo admitido; mas, mais permitido é ainda a quem não está limitado por nenhum dever de ofício. Este espírito de liberdade difunde-se também no exterior, mesmo onde entra em conflito com obstáculos externos de um governo que a si mesmo se compreende mal. Com efeito, perante tal governo brilha um exemplo de que, no seio da liberdade, não há o mínimo a recear pela ordem pública e pela unidade da comunidade. Os homens libertam-se pouco a pouco da brutalidade, quando de nenhum modo se procura, de propósito, conservá-los nela.

[1] "César não está acima dos gramáticos."

Apresentei o ponto central do Iluminismo, a saída do homem da sua menoridade culpada, sobretudo nas *coisas de religião*, porque em relação às artes e às ciências os nossos governantes não têm interesse algum em exercer a tutela sobre os seus súbditos; por outro lado, a tutela religiosa, além de ser mais prejudicial, é também a mais desonrosa de todas. Mas o modo de pensar de um chefe de Estado, que favorece a primeira, vai ainda mais além e discerne que mesmo no tocante à sua *legislação* [493] não há perigo em permitir aos seus súbditos fazer uso público da sua própria razão e expor publicamente ao mundo as suas ideias sobre a sua melhor formulação, inclusive por meio de uma ousada crítica da legislação que já existe; um exemplo brilhante que temos é que nenhum monarca superou aquele que admiramos.

Mas também só aquele que, já esclarecido, não receia as sombras e que, ao mesmo tempo, dispõe de um exército bem disciplinado e numeroso para garantir a ordem pública – pode dizer o que a um Estado livre não é permitido ousar: *raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes; mas obedecei!* Revela-se aqui um estranho e não esperado curso das coisas humanas; como, aliás, quando ele se considera em conjunto, quase tudo nele é paradoxal. Um grau maior da liberdade civil afigura-se vantajosa para a liberdade do *espírito* do povo e, no entanto, estabelece-lhe limites intransponíveis; um grau menor cria-lhe, pelo contrário, o espaço para ela se alargar segundo toda a sua capacidade. Se a natureza, sob este duro invólucro, desenvolveu o germe de que delicadamente cuida, a saber, a tendência e a vocação para *o pensamento livre*, então ela actua também gradualmente sobre o modo do sentir do povo (pelo que este se tornará cada vez mais [494] capaz de *agir segundo a liberdade)* e, por fim, até mesmo sobre os princípios do *governo* que acha salutar para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que uma *máquina*, segundo a sua dignidade[2]

Königsberg na Prússia, 30 de Setembro de 1784.

I. Kant

[2]Na publicação semanal *Notícias de Büsching* de 13 de Setembro, leio hoje, dia 30 do mesmo mês, o anúncio da "*Berlinische Monatsschrift*" deste mês, onde se inseriu a resposta do senhor Mendelssohn à mesma pergunta. Esta ainda não me chegou às mãos; de outro modo, teria retido a presente resposta que, agora, apenas se pode encontrar aqui como tentativa de mostrar até que ponto o acaso originou uma coincidência dos pensamentos.

[**Nota do Tradutor**]

O número entre parêntesis recto indica a página da edição alemã. O texto original pode encontrar-se nos *electro-sítios* seguintes:

– http://www2.fh-augsburg.de/ Harsch/germanica/Chronologie/18Jh/Kant/kan_aufk.html

– http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=1366&kapitel=1

– http://wings.buffalo.edu/litgloss/kant/text.shtml

O que é Esclarecimento?

Immanuel Kant

Esclarecimento [Aufklärung] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento.

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (naturaliter maiorennes), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta etc., então não preciso esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranquilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro.

É difícil portanto para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, estes instrumentos mecânicos do uso racional, ou antes do abuso, de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está habituado a este movimento livre. Por isso são muitos poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura.

Que porém um público se esclareça [aufkläre] a si mesmo é perfeitamente possível; mais que isso, se lhe for dada a liberdade, é quase inevitável. Pois econtrar-se-ão sempre alguns indivíduos capazes de pensamento próprio, até entre os tutores estabelecidos da grande massa, que, depois de terem sacudido de si mesmos o jugo da menoridade, espalharão em redor de si o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo. O interessante nesse caso é que o público, que anteriormente foi conduzido por eles a este jugo, obriga-os daí em diante a permanecer sob ele, quando é levado a se rebelar por

alguns de seus tutores que, eles mesmos, são incapazes de qualquer esclarecimento. Vê-se assim como é prejudicial plantar preconceitos, porque terminam por se vingar daqueles que foram seus autores ou predecessores destes. Por isso, um público só muito lentamente pode chegar ao esclarecimento. Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento.

Para este esclarecimento porém nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, exclamar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocinei, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz: raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!). Eis aqui por toda a parte a limitação da liberdade. Que limitação, porém, impede o esclarecimento? Qual não o impede, e até mesmo favorece? Respondo: o uso público de sua razão deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento entre os homens. O uso privado da razão pode porém muitas vezes ser muito estreitamente limitado, sem contudo por isso impedir notavelmente o progresso do esclarecimento. Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto *sábio*, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado. Ora, para muitas profissões que se exercem no interesse da comunidade, é necessário um certo mecanismo, em virtude do qual alguns membros da comunidade devem comportar-se de modo exclusivamente passivo para serem conduzidos pelo governo, mediante uma unanimidade artificial, para finalidades públicas, ou pelo menos devem ser contidos para não destruir essa finalidade. Em casos tais, não é sem dúvida permitido raciocinar, mas deve-se obedecer. Na medida, porém, em que esta parte da máquina se considera ao mesmo tempo membro de uma comunidade total, chegando até a sociedade constituída pelos cidadãos de todo o mundo, portanto na qualidade de sábio que se dirige a um público, por meio de obras escritas de acordo com seu próprio entendimento, pode certamente raciocinar, sem que por isso sofram os negócios a que ele está sujeito em parte como membro passivo. Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a que seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. Deve obedecer. Mas, razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto homem versado no assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, e expor essas observações ao seu público, para que as julgue. O cidadão não pode se recusar a efetuar o pagamento dos impostos que sobre ele recaem; até mesmo a desaprovação impertinente dessas obrigações, se devem ser pagas por ele, pode ser castigada como um escândalo (que poderia causar uma desobediência geral). Exatamente, apesar disso, não age contrariamente ao dever de um cidadão se, como homem instruído, expõe publicamente suas ideias contra a inconveniência ou a injustiça dessas imposições. Do mesmo modo também o sacerdote está obrigado a fazer seu sermão aos discípulos do catecismo ou à comunidade, de conformidade com o credo da Igreja a que serve, pois foi admitido com esta condição. Mas, enquanto sábio, tem completa liberdade, e até mesmo o dever, de dar conhecimento ao público de todas as suas ideias, cuidadosamente examinadas e bem intencionadas, sobre o que há de errôneo naquele credo, e expor suas propostas no sentido da melhor instituição da essência da religião e da Igreja. Nada existe aqui que possa constituir um peso na consciência. Pois aquilo que ensina em decorrência de seu cargo como funcionário da Igreja, expõe-no como algo em relação ao qual não tem o livre poder de ensinar como melhor lhe pareça, mas está obrigado a expor segundo a

prescrição de um outro e em nome deste. Poderá dizer: nossa igreja ensina isto ou aquilo; estes são os fundamentos comprobatórios de que ela se serve.

Tira então toda utilidade prática para sua comunidade de preceitos que ele mesmo não subscreveria com inteira convicção, em cuja apresentação pode contudo se comprometer, porque não é de todo impossível que em seus enunciados a verdade esteja escondida. Em todo caso, porém, pelo menos nada deve ser encontrado aí que seja contraditório com a religião interior. Pois se acreditasse encontrar esta contradição não poderia em sã consciência desempenhar sua função, teria de renunciar. Por conseguinte, o uso que um professor empregado faz de sua razão diante de sua comunidade é unicamente um uso privado, porque é sempre um uso doméstico, por grande que seja a assembleia. Com relação a esse uso ele, enquanto padre, não é livre nem tem o direito de sê-lo, porque executa uma incumbência estranha. Já como sábio, ao contrário, que por meio de suas obras fala para o verdadeiro público, isto é, o mundo, o sacerdote, no uso público de sua razão, goza de ilimitada liberdade de fazer uso de sua própria razão e de falar em seu próprio nome. Pois o fato de os tutores do povo (nas coisas espirituais) deverem ser eles próprios menores constitui um absurdo que dá em resultado a perpetuação dos absurdos.

Mas não deveria uma sociedade de eclesiásticos, por exemplo, uma assembleia de clérigos, ou uma respeitável classe (como a si mesma se denomina entre os holandeses) estar autorizada, sob juramento, a comprometer-se com um certo credo invariável, a fim de por este modo de exercer uma incessante supertutela sobre cada um de seus membros e por meio dela sobre o povo, e até mesmo a perpetuar essa tutela? Isto é inteiramente impossível, digo eu. Tal contrato, que decidiria afastar para sempre todo ulterior esclarecimento do gênero humano, é simplesmente nulo e sem validade, mesmo que fosse confirmado pelo poder supremo, pelos parlamentos e pelos mais solenes tratados de paz. Uma época não pode se aliar e conjurar para colocar a seguinte em um estado em que se torne impossível para esta ampliar seus conhecimentos (particularmente os mais imediatos), purificar-se dos erros e avançar mais no caminho do esclarecimento. Isto seria um crime contra a natureza humana, cuja determinação original consiste precisamente neste avanço. E a posteridade está portanto plenamente justificada em repelir aquelas decisões, tomadas de modo não autorizado e criminoso. Quanto ao que se possa estabelecer como lei para um povo, a pedra de toque está na questão de saber se um povo se poderia ter ele próprio submetido a tal lei. Seria certamente possível, como se à espera de lei melhor, por determinado e curto prazo, e para introduzir certa ordem. Ao mesmo tempo, se franquearia a qualquer cidadão, especialmente ao de carreira eclesiástica, na qualidade de sábio, o direito de fazer publicamente, isto é, por meio de obras escritas, seus reparos a possíveis defeitos das instituições vigentes. Estas últimas permaneceriam intactas, até que a compreensão da natureza de tais coisas se tivesse estendido e aprofundado, publicamente, a ponto de tornar-se possível levar à consideração do trono, com base em votação, ainda que não unânime, uma proposta no sentido de proteger comunidades inclinadas, por sincera convicção, a normas religiosas modificadas, embora sem detrimento dos que preferissem manter-se fiéis às antigas. Mas é absolutamente proibido unificar-se em uma constituição religiosa fixa, de que ninguém tenha publicamente o direito de duvidar, mesmo durante o tempo de vida de um homem, e com isso por assim dizer aniquilar um período de tempo na marcha da humanidade no caminho do aperfeiçoamento, e torná-lo infecundo e prejudicial para a posteridade. Um homem sem dúvida pode, no que respeita à sua pessoa, e mesmo assim só por algum tempo, na parte que lhe incumbe, adiar o esclarecimento. Mas renunciar a ele, quer para si mesmo quer ainda mais para sua descendência, significa ferir e calcar aos pés os sagrados direitos da humanidade. O que, porém, não é lícito a um povo decidir com relação a si mesmo, menos ainda um monarca poderia decidir sobre ele, pois

sua autoridade legislativa repousa justamente no fato de reunir a vontade de todo o povo na sua. Quando cuida de toda melhoria, verdadeira ou presumida, coincida com a ordem civil, pode deixar em tudo o mais que seus súditos façam por si mesmos o que julguem necessário fazer para a salvação de suas almas. Isto não lhe importa, mas deve apenas evitar que um súdito impeça outro por meios violentos de trabalhar, de acordo com toda sua capacidade, na determinação e na promoção de si. Causa mesmo dano a sua majestade quando se imiscui nesses assuntos, quando submete à vigilância do seu governo os escritos nos quais seus súditos procuram deixar claras suas concepções. O mesmo acontece quando procede assim não só por sua própria concepção superior, com o que se expõe à censura: *Ceaser non est supra grammaticos*, mas também e ainda em muito maior extensão, quando rebaixa tanto seu poder supremo que chega a apoiar o despotismo espiritual de alguns tiranos em seu Estado contra os demais súditos.

Se for feita então a pergunta: “vivemos agora uma época esclarecida [aufgeklärten]”?, a resposta será: “não, vivemos em uma época de esclarecimento”. Falta ainda muito para que os homens, nas condições atuais, tomados em conjunto, estejam já numa situação, ou possam ser colocados nela, na qual em matéria religiosa sejam capazes de fazer uso seguro e bom de seu próprio entendimento sem serem dirigidos por outrem. Somente temos claros indícios de que agora lhes foi aberto o campo no qual podem lançar-se livremente a trabalhar e tornarem progressivamente menores os obstáculos ao esclarecimento geral ou à saída deles, homens, de sua menoridade, da qual são culpados. Considerada sob este aspecto, esta época é a época do esclarecimento ou o século de Frederico.

Um príncipe que não acha indigno de si dizer que considera um dever não prescrever nada aos homens em matéria religiosa, mas deixar-lhes em tal assunto plena liberdade, que portanto afasta de si o arrogante nome de tolerância, é realmente esclarecido [aufgeklärt] e merece ser louvado pelo mundo agradecido e pela posteridade como aquele que pela primeira vez libertou o gênero humano da menoridade, pelo menos por parte do governo, e deu a cada homem a liberdade de utilizar sua própria razão em todas as questões da consciência moral. Sob seu governo os sacerdotes dignos de respeito podem, sem prejuízo de seu dever funcional expor livre e publicamente, na qualidade de súditos, ao mundo, para que os examinasse, seus juízos e opiniões num ou noutro ponto discordantes do credo admitido. Com mais forte razão isso se dá com os outros, que não são limitados por nenhum dever oficial. Este espírito de liberdade espalha-se também no exterior, mesmo nos lugares em que tem de lutar contra obstáculos externos estabelecidos por um governo que não se compreende a si mesmo. Serve de exemplo para isto o fato de num regime de liberdade a tranquilidade pública e a unidade da comunidade não constituírem em nada motivo de inquietação. Os homens se desprendem por si mesmos progressivamente do estado de selvageria, quando intencionalmente não se requinta em conservá-los nesse estado.

Acentuei preferentemente em matéria religiosa o ponto principal do esclarecimento, a saída do homem de sua menoridade, da qual tem a culpa. Porque no que se refere às artes e ciências nossos senhores não têm nenhum interesse em exercer a tutela sobre seus súditos, além de que também aquela menoridade é de todas a mais prejudicial e a mais desonrosa. Mas o modo de pensar de um chefe de Estado que favorece a primeira vai ainda além e compreende que, mesmo no que se refere à sua legislação, não há perigo em permitir a seus súditos fazer uso público de sua própria razão e expor publicamente ao mundo suas ideias sobre uma melhor compreensão dela, mesmo por meio de uma corajosa crítica do estado de coisas existentes. Um brilhante exemplo disso é que nenhum monarca superou aquele que reverenciamos.

Mas também somente aquele que, embora seja ele próprio esclarecido, não tem medo de sombras e ao mesmo tempo tem à mão um numeroso e bem disciplinado exército para garantir a tranquilidade pública, pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ousar: raciocinais tanto quanto quiserdes e sobre qualquer coisa que quiserdes; apenas obedecei! Revela-se aqui uma estranha e não esperada marcha das coisas humanas; como, aliás, quando se considera esta marcha em conjunto, quase tudo nela é um paradoxo. Um grau maior de liberdade civil parece vantajoso para a liberdade de espírito do povo e no entanto estabelece para ela limites intransponíveis; um grau menor daquela dá a esse espaço o ensejo de expandir-se tanto quanto possa. Se portanto a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao pensamento livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de agir de acordo com a liberdade), e finalmente até mesmo sobre os princípios do governo, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é mais do que simples máquina, de acordo com a sua dignidade.

autor: Immanuel Kant

Que significa orientar-se no pensamento?

I. KANT

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

Apresentação

A expressão "orientar-se" não é, feitas as contas, a mais frequente no vocabulário kantiano. Mas tem uma característica muito marcada: é forte, incisiva e surge, na pena de Kant, como uma obrigação intelectual e moral. Intima a uma espécie de conversão, não esporádica mas incessante. É sinal de salubridade do entendimento, pedra-de-toque – gosta ele de repetir – para deslindar usos inadequados da razão, que nos induzem a afirmar mais do podemos ou devemos.

Vários são os motivos por que o mestre de Königsberg advoga a indispensável necessidade de se orientar no pensamento: no uso especulativo da razão ela servirá para evitar, sobretudo em plena noite do supra-sensível, atitudes alumbradas e fantasmáticas, cujo resultado é destronar a razão como única e verdadeira exegeta do nosso discurso em face dos sofismas que nos seduzem; no pensamento lógico, ela alivia da contradição e das inconsequências em que sempre podemos incorrer, e contrapõe-se ainda ao devaneio da necessidade de supor e de presumir de modo translúcido uma Inteligência criadora em face da ordem cósmica.

Mas, neste percurso, o guia será sempre a necessidade subjectiva da razão que se faz sentir, mais no seu uso prático, do que no teórico, porque naquele se lida com a moralidade, a liberdade, a urgência de conferir realidade objectiva ao conceito de bem supremo, cerne e fito da vida moral. A sua expressão é, portanto, a fé racional, baseada apenas nos dados da razão pura, num assentimento subjectivamente suficiente, nunca equivalente ao saber, mas assente, todavia, em motivos objectivamente válidos. Tal fé não equivale à crença histórica; nunca será um saber; é simples pressuposto, postulado, fundado na necessidade do seu uso no propósito prático. É ela que orienta e vai à frente.

Por outro lado, a verdadeira liberdade de pensamento brota apenas da submissão às leis que a razão a si mesma dá. Quando tal não acontece, acabará por entrar em cena a coacção civil, a tutoria espiritual que fomenta o infantilismo e a cegueira ideológica ou o

uso sem lei que nasce do capricho, do delírio, do génio vagabundo e entregue às suas cismas. Outro desfecho pode ser a incredulidade, que rouba às leis morais toda a sua força, e ao dever todo o seu peso, abrindo assim caminho à intervenção da autoridade civil, com o seu interdito da liberdade pensar ou de comunicar o pensamento. De facto, "a liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma". Assim se compreende que, aos olhos de Kant, a fé racional, com a sua exigência intrínseca, esteja ao serviço da melhoria do mundo – o que leva a entrever de novo, aqui e noutros lugares, o laço profundo que ele estabelece entre política e moralidade.

Tal é o núcleo essencial deste pequeno ensaio, publicado em 1786 no jornal *Berlinische Monatsschrift*.

Artur Morão

Que singifica orientar-se no pensamento? (1786)

I. KANT

Por mais alto que elevemos os nossos conceitos e, além disso, por mais que abstraiamos da sensibilidade, estão-lhes sempre associadas representações da *imaginação,* cuja determinação peculiar é torná-los – a eles que não são derivados da experiência – aptos para o *uso na experiência.* Como quereríamos nós, pois, dar também sentido e significação aos nossos conceitos, se não lhes estivesse subjacente uma intuição (que, afinal, deve ser sempre um exemplo tirado de qualquer experiência possível)? Se, depois, omitirmos da acção concreta do entendimento a mistura da imagem, primeiro, da percepção contingente pelos sentidos, em seguida, até mesmo a pura intuição sensível em geral, restará o puro conceito do entendimento, cujo âmbito está agora alargado e contém uma regra do pensamento em geral. Deste modo se constituiu a própria lógica geral; e no uso empírico do nosso entendimento e da razão, talvez residam ainda, ocultos, muitos métodos heurísticos de pensar que, se soubéssemos como extraí-los cuidadosamente da experiência, poderiam enriquecer a filosofia com muitas máximas úteis, mesmo no pensamento abstracto.

Desta espécie é o princípio que, tanto quanto sei, expressamente admitiu o falecido Mendelssohn, apenas nos seus últimos escritos *(Morgenstunden* [Horas matinais], pp. 165-166, e *Briefe an Lessings Freunde* [Cartas aos Amigos de Lessing], pp. 33 e 67*);*

a saber, a máxima da necessidade de se *orientar,* no uso especulativo da razão (em que ele, aliás, quanto ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis, confiava muito, até à evidência da demonstração), mediante um certo meio de direcção, a que ele chamava ora o *senso comum (Horas matinais),* ora *a sã razão,* ora o *simples entendimento humano (Aos Amigos de Lessing).*

Quem teria podido pensar que esta confissão haveria de ser tão nociva, não só à sua benéfica opinião acerca do poder do *uso especulativo* da razão nas coisas da teologia (o que efectivamente era inevitável), mas que também a sã razão comum, na ambiguidade em que ele deixou o exercício desta faculdade em oposição à especulação, estaria em perigo de servir de princípio ao entusiasmo fantasista e ao total destronamento da razão? E, contudo, foi o que aconteceu na disputa entre *Mendelssohn* e *Jacobi,* sobretudo pelas conclusões não triviais do arguto autor dos *Resultados*[1]. Como não quero atribuir a nenhum dos dois a intenção de porem a circular um tão nocivo modo de pensar, considerarei de preferência o empreendimento do último como um *argumentum ad hominem,* de que é legítimo servir-se, como simples arma de defesa, para utilizar os pontos fracos que o adversário fornece em sua própria desvantagem. Mostrarei, por outro lado, que *somente* a razão, e não um pretenso e misterioso sentido da verdade, nenhuma intuição esfuziante sob o nome de fé, na qual se possam enxertar a tradição ou a Revelação, sem a consonância da razão, mas, como firmemente e com justo fervor asseverou Mendelssohn, apenas a autêntica e pura razão humana é que, de facto, se afigura necessária e recomendável para servir de orientação; no entanto, a elevada pretensão do seu poder especulativo, sobretudo o seu aspecto puramente imperativo (por demonstração), deve decerto rejeitar-se e, na medida em que é especulativa, nada mais se lhe deve deixar do que a função de

[1] Jacobi, *Briefe über die Lehre des Spinoza.* Breslau, 1785. Jacobi, *Wider Mendelssohns Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza*, Leipzig, 1786. – *Die Resultate der jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, Kritisch untersucht von einem Frewilligen. Ibidem*

purificar o conceito da razão comum das contradições, e de defender as máximas de uma sã razão contra os seus próprios ataques sofísticos. – O conceito alargado e mais exactamente determinado do *orientar-se* pode ajudar-nos a expor com clareza a máxima da sã razão, nas suas adaptações ao conhecimento dos objectos suprasensíveis.

Orientar-se, no genuíno significado da palavra, quer dizer, a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, ou seja, *o ponto inicial.* Se vejo o Sol no céu e sei que agora é meio-dia, sei encontrar o Sul, o Oeste, o Norte e o Oriente. Mas, para esse fim, preciso do sentimento de uma diferença quanto ao meu próprio *sujeito,* a saber, a diferença entre a direita e a esquerda. Dou-lhe o nome de *sentimento* porque, exteriormente, estes dois lados não apresentam na intuição nenhuma diferença notável. Sem essa faculdade, ao traçar um círculo, sem a ele referir qualquer diferença dos objectos, mas distinguindo todavia o movimento que vai da esquerda para a direita daquele que se faz em sentido oposto e determinando assim, *a priori,* uma diferença na posição dos objectos, eu não saberia se devia situar o Ocidente à direita ou à esquerda do ponto Sul do horizonte e, por conseguinte, deveria completar o círculo através do Norte e do Oriente, até chegar de novo ao Sul. Portanto, oriento-me *geograficamente* em todos os dados objectivos do céu só por meio de um princípio *subjectivo* de diferenciação; e se um dia, por milagre, todas as constelações conservassem, umas em relação às outras, a mesma configuração e a mesma posição, mas apenas a direcção delas, que antes era oriental, se tomasse agora ocidental, nenhum olho humano perceberia, na noite estrelada seguinte, a menor alteração, e mesmo o astrónomo, se só prestasse atenção ao que diz e não simultaneamente ao que sente, ficaria inevitavelmente *desorientado.* Em seu auxilio, porém, e de modo muito natural, surge a faculdade diferenciadora estabelecida pela natureza, mas tornada habitual pelo exercício frequente, mediante o sentimento da direita e da esquerda; e se fixar os olhos na Estrela Polar, não só notará

a modificação ocorrida, mas também poderá *orientar-se,* apesar de tal modificação.

Posso, pois, alargar o conceito geográfico do processo de se orientar e entender por ele o seguinte: orientar-se em geral num espaço dado, por conseguinte, *de um modo puramente matemático.* Oriento-me às escuras num quarto que me é conhecido, quando consigo agarrar um único objecto, cujo lugar tenho na memória. Mas aqui, evidentemente, nada me ajuda, a não ser o poder de determinação das posições segundo um princípio de diferenciação *subjectiva,* pois não vejo os objectos cujo lugar devo encontrar, e se alguém, por brincadeira, tivesse posto todos os objectos na mesma ordem, uns em relação aos outros, mas colocasse à esquerda o que antes estava à direita, eu não poderia encontrar-me num quarto em que todas as paredes fossem inteiramente iguais. Mas orientar-me-ia, logo a seguir, pelo simples sentimento de uma diferença entre os meus dois lados, o direito e o esquerdo. É o que justamente acontece quando, à noite, tenho de caminhar e de tomar a direcção correcta em ruas que me são conhecidas, mas nas quais não distingo agora casa alguma.

Posso, por fim, ainda ampliar mais este conceito, porque não consistiria então apenas na capacidade de se orientar no espaço, isto é, matematicamente, mas *no pensamento* em geral*,* isto é, *de modo teórico.* Sem custo se pode adivinhar, por analogia, que isto deveria ser uma tarefa da razão pura, dirigir o seu uso, quando, ao partir de objectos conhecidos (da experiência), ela quiser estender-se para lá de todos os limites da experiência, e não encontra nenhum objecto da intuição, mas apenas espaço para a mesma; pois que a razão na determinação da sua própria faculdade de julgar já não se encontra então em condições de submeter os seus juízos a uma máxima determinada[2] em conformidade com princípios objectivos do conhecimento, mas apenas de harmonia com um prin-

[2] *Orientar-se* no pensamento em geral significa, pois, em virtude da insuficiência dos princípios objectivos da razão, determinar-se no assentimento segundo um princípio subjectivo da mesma razão.

cípio subjectivo de diferenciação. Este meio subjectivo, que então ainda lhe resta, é apenas o sentimento da *necessidade (Bedürfnis)* própria da razão. É possível resguardar-se de todos os erros, se não nos aventurarmos a julgar, quando não se sabe o que é exigido para um juízo determinado. Pelo que a ignorância em si mesma é, sem dúvida, a causa dos limites, mas não dos erros, no nosso conhecimento. Mas se não for tão arbitrário querer ou não julgar sobre algo de um modo determinado, se uma necessidade real e, de facto, em si mesma inerente à razão tomar necessário o juizo e, no entanto, a carência do saber nos limita em relação aos elementos requeridos para o juízo, toma-se então necessária uma máxima segundo a qual proferimos o nosso juízo; porque a razão quer ser pacificada. Se, pois, já previamente se decidiu que aqui não pode haver nenhuma intuição de objectos, nem sequer de algo a eles semelhante, pela qual possamos representar com os nossos conceitos alargados o objecto que lhes é adequado, garantindo assim a sua real possibilidade, nada mais nos resta fazer do que, em primeiro lugar, examinar o conceito com o qual queremos aventurar-nos para lá de toda a experiência possível e ver se também ele está isento de contradições; e, em seguida, submeter a *relação* do objecto com os objectos da experiência aos conceitos puros do entendimento; deste modo, ainda não damos ao objecto um carácter sensível, mas pensamos algo de supra-sensível, pelo menos, útil para o uso empírico da nossa razão. Com efeito, sem esta precaução, não poderíamos fazer uso algum de semelhante conceito; em vez de pensar, sucumbiríamos ao devaneio.

Só que, mediante o simples conceito, nada ainda se conseguiu em relação à existência deste objecto e da sua efectiva religação com o mundo (a totalidade de todos os objectos da experiência possível). Surge aqui, porém, o *direito da necessidade* da razão, como fundamento subjectivo, para pressupor e admitir algo que ela, com fundamentos objectivos, não pode pretender saber e, por conseguinte, para se *orientar* no pensamento apenas pela sua própria ne-

cessidade, no incomensurável espaço do supra-sensível, para nós todo nimbado de uma densa noite.

É possível pensar muitas coisas supra-sensíveis (pois os objectos dos sentidos não cumulam o campo inteiro de toda a possibilidade), onde a razão não sente, porém, necessidade alguma de até elas se estender e, muito menos, de assumir a sua existência. A razão encontra nas causas do mundo, que se manifestam aos sentidos (ou são, pelo menos, da mesma espécie das que se lhes revelam), ocupação bastante para ainda com tal fim ter precisão de puros seres espirituais da natureza; a sua aceitação seria, pelo contrário, desvantajosa ao seu uso. Como, de facto, nada sabemos das leis segundo as quais tais seres podem actuar, mas sabemos muito dos outros, isto é, dos objectos dos sentidos que, pelo menos, podemos ainda esperar deles ter experiência: então, mediante tal pressuposto, causar-se-ia antes dano ao uso da razão. Não há, pois, nenhuma necessidade, antes é simples bisbilhotice que a nada mais conduz senão ao devaneio, investigar tais coisas ou divertir-se com fantasmagorias desta espécie. Algo de inteiramente diverso é ocupar-se do conceito de um primeiro *Ser primordial* como inteligência suprema e, ao mesmo tempo, como sumo Bem. Pois, não só a nossa razão sente já uma necessidade de pôr o *conceito* do ilimitado como fundamento do conceito[3] de tudo o que é limitado,

[3] Uma vez que a razão, relativamente à possibilidade de todas as coisas, precisa de supor a realidade como dada, e considera a diversidade das coisas apenas como limites provenientes das negações que lhe são inerentes, vê-se forçada a pôr como fundamento uma possibilidade única, a saber, a do ser ilimitado como originário e a considerar todos os outros como derivados. Uma vez que a possibilidade geral de uma coisa qualquer se deve também encontrar essencialmente na totalidade da existência, pois, pelo menos o princípio da determinação geral só assim torna viável a diferença entre o possível e o real da nossa razão, encontramos deste modo um motivo subjectivo da necessidade, isto é, uma exigência da nossa própria razão, de estabelecer como fundamento de toda a possibilidade a existência de um Ser (supremo) absolutamente real. É deste modo que surge a prova *cartesiana* da existência de Deus. Ao sustentarem-se como se fossem objectivos princípios subjectivos, a fim de pressupor algo para o uso da razão (que, no fundo, permanece sempre apenas um uso empírico) – admite-se, por conse-

portanto de todas as outras coisas, mas semelhante necessidade incide também no pressuposto da existência do mesmo conceito, sem o qual não se pode fornecer nenhuma razão satisfatória da contingência da existência das coisas no mundo, e menos ainda da finalidade e da ordem que, por toda a parte, se encontra em grau tão admirável (no pequeno, porque está próximo de nós, ainda mais do que naquilo que é grande). Sem admitir um Criador inteligente, é impossível, sem cair em puros absurdos, aduzir ao menos um fundamento *inteligente* dessas coisas; e, embora não possamos demonstrar a impossibilidade de uma tal finalidade sem uma primeira *causa* primordial *inteligente* (pois então teríamos razões objectivas suficientes desta afirmação e não precisaríamos de apelar para razões subjectivas), permanece assim, apesar de tudo, nesta carência de discernimento, uma razão subjectiva suficiente para *admitir* a causa originária, em virtude de a razão *necessitar* de pressupor

guinte, uma *necessidade* em lugar do *discernimento.* É o que acontece com esta e também com todas as provas do digno *Mendelssohn,* nas suas *Morgenstunden* [Horas matinais]. Em nada contribuem para uma demonstração, mas nem por isso são absolutamente inúteis. Não mencionando, pois, a excelente oportunidade que estes desenvolvimentos, extremamente sagazes, das condições subjectivas do uso da nossa razão proporcionam ao pleno conhecimento desta nossa faculdade, são nesse sentido exemplos duradoiros: por isso, o assentimento em virtude de motivos subjectivos do uso da razão, quando nos faltam os objectivos e somos, no entanto, compelidos a julgar, é sempre ainda de grande importância. Não devemos é fazer passar por *livre discernimento* o que unicamente é uma *suposição* imperativa, para não expormos sem necessidade ao adversário, com o qual nos embrenhámos em *dogmatizações,* fraquezas de que ele se poderá servir em desvantagem nossa. Mendelssohn, sem dúvida, não pensava que *o dogmatizar* com a razão pura no campo do supra-sensível fosse o caminho directo para o devaneio filosófico e que apenas a crítica da mesma faculdade da razão a poderia curar de raiz de tal mal. A disciplina do método escolástico (por exemplo, o de Wolff que ele, por isso, também recomendava), em virtude de todos os conceitos se terem de determinar por definições e todos os passos se haverem de justificar mediante princípios, pode decerto impedir por algum tempo semelhante dano, mas de nenhum modo o poderá de todo prevenir. Com efeito, com que direito se pretende impedir a razão de ir ainda mais longe no campo onde, segundo a sua própria confissão, tão bem sucedida foi? E onde estão, pois, os limites perante os quais se deve deter?

algo que lhe é inteligível para, a partir dele, explicar o fenómeno dado, já que tudo aquilo a que ela pode associar um conceito não socorre semelhante necessidade.

Mas a necessidade da razão pode considerar-se de duas maneiras: *primeiro,* no seu uso *teórico* e, *em segundo lugar,* no seu uso *prático.* Acabei justamente de mencionar a primeira necessidade; mas vê-se bem que ela é apenas condicional, isto é, devemos admitir a existência de Deus, se quisermos julgar as causas primeiras de tudo o que é contingente, sobretudo na ordem dos fins realmente estabelecidos no mundo. Muito mais importante é a necessidade da razão no seu uso prático, porque é incondicionada e somos forçados então a pressupor a existência de Deus, não apenas se *queremos* julgar, mas porque *devemos julgar.* O puro uso prático da razão consiste na prescrição das leis morais. Mas todas elas conduzem à ideia do *sumo bem* que é possível no mundo, a saber, a *moralidade,* na medida em que apenas é possível pela *liberdade;* por outro lado, as leis morais referem-se também ao que não depende simplesmente da liberdade humana, mas também da *natureza,* a saber, a máxima *beatitude,* na medida em que esta se reparte em proporção da primeira. A razão necessita, pois, de admitir um tal bem supremo *dependente* e, em vista disso, uma inteligência suprema como sumo Bem *independente:* não é, claro está, para daí derivar o aspecto obrigatório das leis morais ou os motivos para o seu cumprimento (não teriam então valor moral algum, se o seu móbil dimanasse de algo diferente da própria moral, que por si é apodicticamente certa); mas apenas para dar realidade objectiva ao conceito de bem supremo, isto é, para que este, juntamente com toda a vida ética, se considere apenas um puro ideal, se em nenhum lado existe aquilo cuja ideia acompanha indissoluvelmente a moralidade.

Não é, portanto, o *conhecimento,* mas a *necessidade* sentida[4] da razão aquilo por que *Mendelssohn* (sem o saber) se orientava no pensamento especulativo. E, visto que este meio de orientação não é um princípio objectivo da razão, um princípio de discernimento, mas um princípio puramente subjectivo (isto é, uma máxima) do único uso que lhe é permitido pelos seus limites, uma consequência da necessidade, e que *para ela* constitui o fundamento total da determinação do nosso juízo sobre a existência do Ser supremo, do qual se faz apenas um uso contingente, é orientar-se nas tentativas especulativas sobre o mesmo objecto: por isso Mendelssohn errou aqui, em virtude de conceder a tal especulação um tão grande poder de por si conseguir tudo só através da demonstração. A necessidade do primeiro meio só poderia ter lugar, se se admitiu plenamente a insuficiência do último; reconhecimento a que finalmente o teria levado a sua agudeza intelectual se, com uma mais longa duração de vida, lhe tivesse também sido dada a agilidade do espírito, mais própria dos anos de juventude, para facilmente modificar o velho e habitual tipo de pensamento, em conformidade com a transformação do estado das ciências. Mas, entretanto, cabe-lhe o mérito de persistir em buscar a pedra-de-toque final para a admissibilidade de um juízo aqui, como em toda a parte, *unicamente na razão,* quer esta seja guiada na escolha das suas proposições pelo discernimento [intelectual] ou pela simples necessidade e pelas máximas da sua própria vantagem. Chamou ele à razão, no seu último uso, a comum razão humana; pois esta tem sempre primeiramente diante dos olhos o seu próprio interesse, enquanto é preciso já ter saído dos trilhos naturais para o esquecer e divisar ociosamente entre conceitos numa consideração retrospectiva e objectiva, a fim de simplesmente estender o seu saber, seja ele necessário ou não.

[4] A razão não sente; discerne a sua deficiência e, mediante *a tendência para o conhecimento,* realiza o sentimento da necessidade. Passa-se aqui o mesmo que com o sentimento moral, o qual não produz lei moral alguma, pois esta brota inteiramente da razão; mas o sentimento moral é causado ou produzido pela lei moral, portanto pela razão, na medida em que a vontade compelida e, no entanto, livre requer motivos determinados.

Mas visto que a expressão – *pretensão da sã razão –,* na questão presente, continua ainda a ser equívoca e se pode tomar, ou como o próprio Mendelssohn a entendeu mal, enquanto juízo derivado de um *discernimento racional,* ou como a parece compreender o autor dos *«Resultados»,* enquanto juízo de *inspiração racional:* será necessário, então, dar a esta fonte do acto de julgar uma outra designação e nenhuma lhe é mais adequada do que a de *fé racional.* Qualquer fé, mesmo a de natureza histórica, deve ser *racional* (pois a derradeira pedra-de-toque da verdade é sempre a razão); só que uma fé racional é a que não se funda em nenhuns outros dados excepto os que estão contidos na razão pura. Toda a *fé* é, pois, um assentimento subjectivamente suficiente, mas no plano objectivo com *consciência* da sua insuficiência; portanto, contrapõe-se ao *saber.* Por outro lado, se considerarmos algo como verdadeiro por motivos objectivos, embora com a consciência da sua insuficiência, por conseguinte, meramente opinado, então esta opinião pode, mediante um complemento progressivo com motivos da mesma espécie, tomar-se finalmente um saber. Em contrapartida, se os motivos do assentimento não forem, segundo a sua natureza, objectivamente válidos, então a fé nunca se tornará um saber, seja qual for o uso da razão. A crença histórica, por exemplo, acerca da morte de um grande homem que algumas cartas relatam *pode tornar-se um saber* se as próprias autoridades do lugar nos informam acerca do seu túmulo, testamento, etc. Portanto, algo pode considerar-se, isto é, crer-se como historicamente verdadeiro apenas com base em testemunhos, por exemplo, que há no mundo uma cidade chamada Roma; e, no entanto, quem nunca lá esteve pode dizer: *sei,* e não apenas, *creio* que existe uma Roma; tudo isto se ajusta muito bem. Pelo contrário, a pura *fé racional* nunca se pode transformar num saber através de todos os dados naturais da razão e da experiência, porque o fundamento de ter por verdadeiro é aqui simplesmente subjectivo, a saber, é uma exigência necessária da razão (e sempre existirá, enquanto houver homens) *pressupor,* mas não demonstrar a existência de um Ser supremo. Esta necessidade da razão rela-

tivamente ao seu uso *teórico,* que a satisfaz, nada mais seria do que uma pura *hipótese racional, isto* é, uma opinião, que seria suficiente para se ter por verdadeira em virtude de motivos subjectivos; pois, *para explicar determinadas acções,* nunca se pode esperar outro princípio a não ser esse e a razão exige um fundamento explicativo. Em contraposição, a *fé racional* que se baseia na necessidade do seu uso no propósito *prático* poderia chamar-se um *postulado* da razão: não como se fosse um discernimento que satisfaria todas as exigências lógicas em relação à certeza, mas porque semelhante assentimento (pois, no homem, tudo se julga bem apenas no aspecto moral) não é inferior[5] em grau a nenhum saber, embora seja totalmente distinto do saber quanto à natureza.

Uma pura fé racional é, então, o poste indicador ou a bússola pela qual o pensador especulativo se orienta nas suas incursões racionais no campo dos objectos supra-sensíveis, e que pode mostrar ao homem de razão comum e, no entanto, (moralmente) sã, o seu caminho de todo adequado à plena finalidade da sua determinação, tanto do ponto de vista teórico como prático; e esta fé racional é também o que se pode pôr na base de qualquer outra fé, e até de toda a Revelação.

O *conceito* de Deus e até a convicção da sua *existência* só podem encontrar-se na razão, só dela promanam e não nos advêmnem por inspiração, nem ainda por uma notícia dada até pela autoridade máxima. Se me ocorrer uma intuição imediata de semelhante jaez que a natureza, tanto quanto a conheço, me não pode proporcionar, deverá então um conceito de Deus servir-me de fio condutor para ver se o fenómeno se harmoniza também com tudo o que se exige para as características de uma divindade. Embora eu não

[5] À *firmeza* da fé é inerente a consciência da sua *invariabilidade.* Posso, pois, estar plenamente seguro de que ninguém me poderá refutar a proposição: *Deus existe;* onde iria ele buscar tal discernimento? Por conseguinte, as coisas não se passam com a fé racional como com a crença histórica, a respeito da qual é sempre possível descobrir provas em contrário e na qual se deve estar sempre preparado para mudar de opinião, se é que importa alargar o nosso conhecimento das coisas.

discirna como é possível que um fenómeno qualquer represente, mesmo só quanto à qualidade, o que apenas se pode sempre pensar mas nunca se deixa intuir, contudo, é pelo menos bastante claro que, só para julgar se é Deus o que me aparece, que actua interior ou exteriormente no meu sentimento, o deverei considerar à luz do meu conceito racional de Deus e, em seguida, examinar não só se lhe é adequado, mas simplesmente se não o contradiz. Justamente assim: inclusive, se em tudo aquilo em que Ele imediatamente se me revela nada se encontrar que contradiga esse conceito, ainda assim tal fenómeno, intuição, revelação imediata, ou seja qual for o modo como essa representação se denomine, nunca demonstraria a *existência* de um Ser, cujo conceito (se não for determinado de um modo inequívoco e, por conseguinte, não se submeter à mescla de toda a ilusão possível) exige a *infinitude* segundo a grandeza, para o distinguir de toda a criatura; conceito, porém, a que nenhuma experiência ou intuição pode ser adequada e, portanto, também nunca poderá demonstrar inequivocamente a existência de um tal ser. Portanto, através de uma intuição qualquer, ninguém se pode primeiramente convencer da existência do Ser supremo; a fé racional deve vir à frente e, em seguida, certos fenómenos ou manifestaçõess poderiam dar azo à investigação para sabermos se o que nos fala, ou se nos exibe, se ajusta bem a ser considerado como uma divindade e se, após exame, confirma aquela fé.

Se, pois, se negar à razão o direito que lhe compete de falar em primeiro lugar nas coisas que concernem aos objectos suprasensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica assim aberta uma ampla porta a todo o devaneio, superstição, e inclusive ao ateísmo. E, no entanto, na polémica entre Jacobi e Mendelssohn, tudo *parece* apontar para a subversão não sei bem se apenas do *discernimento racional* e do saber (por meio de uma suposta força na especulação), ou se também até da *fé racional* e, em troca, para a instituição de uma outra fé que qualquer um pode estabelecer a seu bel-prazer. Quase se deveria tirar esta última conclusão ao assistir-se à proposta do conceito *espinosista* de Deus como o

único que se harmoniza com todos os princípios da razão e é, no entanto, um conceito repreensível. Com efeito, se é inteiramente compatível com a fé racional admitir que a própria razão especulativa nem sequer é capaz de discernir a *possibilidade* de um ser tal como devemos pensar Deus, então ele não se pode harmonizar[6] com nenhuma fé e, sobretudo, com nenhum assentimento a uma existência, de modo que a razão compreenda a *impossibilidade* de um objecto e, no entanto, possa reconhecer, a partir de outras fontes, a realidade do mesmo objecto.

[6] É difícil compreender como é que os eruditos mencionados conseguiram encontrar na *Crítica da Razão Pura* um encorajamento ao espinosismo. A crítica corta totalmente as asas do dogmatismo no tocante ao conhecimento dos objectos supra-sensíveis, e o espinosismo é a este respeito tão dogmáticoo que compete mesmo com o matemático, em relação ao rigor da demonstração. A crítica demonstra que o quadro dos conceitos puros do entendimento deveria conter todos os elementos do pensamento puro; o espinosismo fala de pensamentos que, no entanto, se pensam a si mesmos e, por isso, de um acidente, que todavia existe para si como sujeito: um conceito que não se encontra no entendimento humano e que também nele se não pode intoduzir. A crítica mostra que, para afirmar a possibilidade de um ser, mesmo pensado, não basta ainda que no seu conceito nada exista de contraditório (embora, em caso de necessidade, seja decerto permitido admitir tal possibilidade); mas o espinosismo pretende discernir a impossibilidade de um ser cuja ideia consta tão-só de puros conceitos do entendimento, dos quais se eliminaram apenas todas as condições da sensibilidade e nos quais, portanto, nunca se pode encontrar contradição alguma. Mas não consegue, todavia, apoiar por meio de nada essa pretensão, que vai além de todos os limites. Por isso mesmo é que o espinosismo leva directamente ao devaneio. Em contrapartida, não há nenhum meio seguro de arrancar pela raiz todo o entusiasmo delirante a não ser a determinação dos limites da capacidade da pura razão. – Um outro erudito depara ainda na *Crítica* da *Razão Pura* com o *cepticismo,* embora a crítica vise estabelecer algo de certo e determinado relativamente ao âmbito do nosso conhecimento *a priori.* Do mesmo modo encontra ele uma *dialéctica* nas investigações críticas que, no entanto, visam dissolver e extirpar para sempre a inevitável dialéctica em que a razão pura, conduzida em toda a parte de um modo dogmático, se enreda e implica. Os neoplatónicos, que se chamavam eclécticos porque sabiam encontrar por toda a parte nos antigos autores as suas próprias fantasias quando de antemão as tinham em si introduzido, procediam justamente assim; nada há, pois, de novo debaixo do Sol.

Homens de capacidades espirituais e de vistas largas! Admiro o vosso talento e aprecio muito o vosso sentimento humano. Mas reflectistes bem sobre o que fazeis e até onde se chegará com os vossos ataques à razão? Quereis, sem dúvida, que a *liberdade de pensar* se mantenha incólume, pois, sem ela depressa acabariam os vossos livres ímpetos de génio. Vejamos o que naturalmente se irá passar com essa liberdade de pensamento se um procedimento, tal como o que iniciais, se tomar prevalecente.

À liberdade de pensar contrapõe-se, *em primeiro lugar,* a *coacção civil.* Há decerto quem diga: a liberdade de *falar* ou de *escrever* pode ser-nos tirada por um poder superior, mas não a liberdade de *pensar.* Mas quanto e com que correcção *pensaríamos* nós se, por assim dizer, não pensássemos em comunhão com os outros, aos quais comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus! Pode, pois, muito bem dizer-se que o poder exterior, que arrebata aos homens a liberdade de *comunicar* publicamente os seus pensamentos, lhes rouba também a liberdade de *pensar*: o único tesouro que, não obstante todos os encargos civis, ainda nos resta e pelo qual apenas se pode criar um meio contra todos os males desta situação.

Em segundo lugar, a liberdade de pensar toma-se também no sentido de que se opõe à *pressão sobre a consciência moral;* quando, sem qualquer poder em matéria de religião, há cidadãos que se constituem tutores dos outros e, em vez de argumentos, sabem banir todo o exame da razão mediante uma impressão inicial sobre os ânimos, através de fórmulas de fé prescritas e acompanhadas pelo angustiante temor do *perigo de uma inquirição pessoal.*

Em terceiro lugar, a liberdade de pensamento significa ainda que a razão não se submete a nenhumas outras leis a não ser àquelas que *ela a si mesmo dá;* e o seu contrário é a máxima de um *uso sem lei* da razão (para assim, como imagina o génio, ver mais longe do que sob a restrição imposta pelas leis). A consequência que daí se tira é naturalmente esta: se a razão não quer submeter-se à lei, que ela a si própria dá, tem de se curvar sob o jugo das

leis que um outro lhe dá; pois, sem lei alguma, nada, nem sequer a maior absurdidade, se pode exercer durante muito tempo. Por conseguinte, a consequência inevitável da *declarada* inexistência de lei no pensamento (a libertação das restrições impostas pela razão) é esta: a liberdade de pensar acaba por se perder e, porque a culpa não é de alguma infelicidade mas de uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido genuíno da palavra, é *confiscada.*

O curso das coisas é mais ou menos este: a princípio, o *génio* compraz-se no seu ímpeto audacioso, porque deitou fora o fio com que a razão habitualmente o dirigia. Logo a seguir, fascina também outros mediante decisões imperiosas e grandes expectativas e parece ter-se sentado doravante num trono, que a vagarosa e pesada razão tão mal adornava, embora o génio continue a usar a linguagem dela. A máxima da invalidade, então aceite, de uma razão supremamente legisladora é aquilo que nós, homens comuns, chamamos o *entusiasmo delirante;* mas os favoritos da benevolente natureza dão-lhe o nome de *iluminação.* Como, entretanto, depressa surgirá entre estes uma confusão de linguagem, pois só a razão pode imperar validamente a todos, e agora cada qual segue a sua inspiração, por fim, factos provenientes de inspirações interiores serão confirmados por testemunhos exteriores, e de tradições que de início eram escolhidas e, com o tempo, se tornaram documentos impositivos, surgiu, numa palavra, a total submissão da razão aos factos, isto é, à *superstição,* porque esta, ao menos, não se pode reduzir a uma forma *legal e* entrar assim num estado de repouso.

No entanto, porque a razão humana aspira sempre à liberdade, o seu primeiro uso de uma liberdade, de que durante muito tempo se desacostumou, quando rompe as cadeias, degenerará em abuso e confiança temerária na independência do seu poder em relação a toda a limitação, numa convicção do domínio absoluto da razão especulativa, que nada admite a não ser o que se pode justificar por razões *objectivas* e pela convicção dogmática, negando com audácia tudo o mais. A máxima da independência da razão em re-

lação à sua *própria necessidade* (renúncia à fé racional) chama-se então *incredulidade*: não é uma incredulidade histórica, pois não se pode pensar como deliberada, logo, também não como responsável (porque cada qual deve crer num facto que é tão suficientemente comprovado como uma demonstração matemática, quer queira quer não); mas é uma *incredulidade racional,* um inconveniente estado do espírito humano que priva as leis morais, primeiro, de toda a força de móbil sobre o coração e, com o tempo, até de toda a autoridade, suscitando assim o modo de pensar que se chama *livre pensamento,* isto é, o princípio de não reconhecer mais nenhum dever. Entra aqui em acção a autoridade, para que os próprios assuntos civis não entrem na maior desordem; e, visto que o meio mais rápido e mais enérgico é para ela o melhor, a autoridade suprime a liberdade de pensar e, tal como às outras actividades, também sujeita esta aos regulamentos do país e assim a liberdade de pensamento, ao querer agir de modo absolutamente independente das leis da razão, acaba por se destruir a si mesma.

Amigos do género humano e do que para ele é mais sagrado! Aceitai o que, após um exame cuidadoso e honesto, vos parecer mais digno de fé quer sejam factos, quer princípios de razão; somente não impugneis à razão o que dela faz o supremo bem na terra, isto é, o privilégio de ser a derradeira pedra-de-toque da verdade[7] . Caso contrário, indignos de tal liberdade, também decerto a

[7] *Pensar por si mesmo* significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo *é a Ilustração (Aufklárung).* Não lhe incumbem tantas coisas como imaginam os que situam a ilustração nos *conhecimentos*; pois ela é antes um princípio negativo no uso da sua faculdade de conhecer e, muitas vezes, quem dispõe de uma riqueza excessiva de conhecimentos é muito menos esclarecido no uso dos mesmos. Servir-se da sua *própria* razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra adoptada do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desavarecer a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir os conhecimentos para a ambos refutar com razões objectivas. Serve-se, de facto,

perdereis, e esta infelicidade arrasta ainda a outra parte inocente da cabeça que, de outro modo, estaria disposta a servir-se legalmente da sua liberdade e a contribuir assim, de forma conveniente, para a melhoria do mundo.

[Nota do Tradutor]

A tradução aqui proposta corrige e aperfeiçoa uma anterior, editada há cerca de vinte anos. O ensaio original em língua alemã pode encontrar-se no electro-sítio seguinte, que apresenta o texto tal como foi publicado no *Berlinische Monatschrift*:

- Universitätsbibliothek Bilefeld

A edição de referência é, no entanto, a da Academia:

Band VIII: *Abhandlungen nach 1781*,
1912, 2. Aufl. 1923, Nachdruck 1969
Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler

apenas da máxima da *autoconservação* da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em *sujeitos individuais* por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão. Mas esclarecer uma *época é* muito enfadonho, pois depara-se com muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem e, em parte, dificultam aquele tipo de educação.

SOBRE A EXPRESSÃO CORRENTE:
Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática

Immanuel Kant

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

Apresentação

Kant propõe-se, neste ensaio, rebater as possíveis objecções dos práticos contra a teoria. Em três campos: na moral, na esfera política e no direito internacional.

A teoria, antes de passar à prática, exige sempre um acto adicional da faculdade de julgar, graças ao qual o homem prático possa discernir se se tratará, ou não, de um caso da regra. De facto, seria contraditório que uma teoria que reclama a sua validade para a experiência estivesse em contradição com a prática.

Por isso, na primeira parte, o filósofo, ao admitir uma distinção rigorosa entre dever e felicidade, critica a posição de Ch. Garve, que tem a busca da felicidade por um dos motivos da acção moral. Verdade é que o ambiente cultural não reconhece, por ignorância ou por oportunismo, o valor da teoria mas, segundo o cânon da razão (no campo prático), o valor da prática assenta inteiramente na teoria que lhe está subjacente, e as condições empíricas, logo contingentes, do cumprimento da lei não se podem transformar em condições da própria lei. Na esfera moral, a teoria oferece à prática, *a priori* e de modo incondicional, não só a sua lei, mas também um fio condutor seguro para os "juízos do são entendimento humano" – o que não acontece com as doutrinas que vêem na demanda da felicidade o motivo da acção, porque nesse domínio reina a incerteza, a divergência e a confusão.

A segunda parte impugna Hobbes, na legitimação que este faz da rebelião contra o chefe de Estado, como se fosse permitido ao súbdito resistir pela violência à violência; primeiro, tal gesto é em si contraditório e, depois, é uma violação do contrato originário em que, segundo a exigência razão, radica a convivência dos homens entre si.

Na terceira, Kant retoma, mais uma vez, a sua reflexão filosófica sobre a história, relativamente ao progresso da humanidade no seu todo. Contra Moses Mendelssohn, que desvaloriza esta questão, ele assere que a miséria e a necessidade, resultantes das guerras

permanentes, levarão os Estados, mesmo contra sua vontade, a entrar ou numa constituição cosmopolita ou, então, numa condição jurídica de federação, de acordo com um direito internacional por todos reconhecido.

Nos três casos, será sempre a teoria que deve formar e imbuir a prática; na moral, a lei e o dever; nos outros dois casos, o direito, para que se evite a arbitrariedade e a injustiça que envenenam a convivência dos homens. Confiar sobretudo em considerações de ordem pragmática é uma receita para a ruína da moral e do direito, sem verdadeira força para evitar o desastre.

Artur Morão

Sobre a expressão corrente: *Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática* (1793)

I. Kant

Índice

I. Da relação da teoria à prática na moral em geral 7
II. Da relação da teoria à prática no direito político 19
III. Da relação da teoria à prática no direito das gentes 39

Dá-se o nome de *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições que, todavia, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Ao invés, chama-se *prática* [práxis] não cada operação, mas apenas a realização de um fim pensada como execução de certos princípios de procedimento, representados na sua generalidade.

É evidente que entre a teoria e a prática se requer ainda um elemento intermédio de ligação e da transição de uma para a outra, por mais completa que a teoria possa também ser; ao conceito de entendimento, que contém a regra, deve efectivamente acrescentar-se um acto da faculdade de julgar, mediante o qual o prático distingue se algo é, ou não, um caso da regra; e visto que à faculdade

de julgar não se podem propor sempre de novo regras pelas quais tenha de se orientar na subsunção (porque isso iria até ao infinito), pode haver teóricos que na sua vida jamais conseguem tornar-se práticos, porque a sua faculdade de juízo é deficiente: por exemplo médicos ou juristas, que fizeram bons estudos, mas que ao terem de dar um conselho não sabem como se devem comportar. – Mas também onde se depara com este dom da natureza pode haver ainda uma lacuna nas premissas; isto é, a teoria pode ser incompleta e o seu complemento pode talvez ter lugar só através de tentativas e de experiências ainda por fazer, a partir das quais o médico ao sair da escola, o agricultor ou o fiscal, pode e deve abstrair para si novas regras e completar assim a sua teoria. Não era, pois, por culpa da teoria se ela tinha pouco valor para a prática, mas sim porque *não* havia aí teoria *bastante* que o homem deveria ter aprendido da experiência, e que é a verdadeira teoria, mesmo quando ele não está por si a fornecer e, como professor, a expor de modo sistemático em proposições universais, não podendo, por conseguinte, ter pretensões ao nome de teórico da medicina, da agricultura e coisas do género. – Ninguém pode, portanto, passar por versado na prática de uma ciência e, no entanto, desprezar a teoria, sem mostrar que é um ignorante no seu ramo: pois julga poder avançar mais do que lhe permite a teoria, mediante tacteios em tentativas e experiências, sem reunir certos princípios (que constituem justamente o que se chama teoria) e sem formar para si, a propósito da sua ocupação, uma totalidade (que, quando tratada de um modo sistemático, se chama sistema).

Importa, todavia, tolerar ainda mais que um ignorante apresente na sua pretensa prática a teoria como inútil e supérflua do que ver um espertalhão admitir que ela é valiosa para a escola (a fim de exercitar a cabeça), mas afirmar ao mesmo tempo que na prática tudo é diferente; que ao sair da escola para o mundo se apercebe de ter andado atrás de ideias vazias e de sonhos filosóficos; numa palavra, que o que é plausível na teoria não tem valor algum para a prática. (É o que muitas vezes se exprime assim: esta ou aquela

proposição vale decerto *in thesi*, mas não *in hypothesi*.) Ora, seria apenas objecto de riso o maquinista empirista ou o artilheiro que respectivamente quisesse impugnar a mecânica geral ou a teoria matemática dos projécteis, sustentando que a teoria a seu respeito está decerto pensada com subtileza, mas não tem validade na prática, pois na aplicação a experiência fornece resultados inteiramente diversos da teoria (de facto, se à primeira se acrescentasse ainda a teoria da fricção e à segunda a da resistência do ar, portanto de maneira geral ainda mais teoria, elas harmonizar-se-iam inteiramente com a experiência). Mas o caso é de todo diferente quando se lida com uma teoria respeitante a objectos da intuição, ou com uma teoria em que esses objectos só se representam mediante conceitos (com objectos da matemática e objectos da filosofia): conceitos esses que, *pensados* talvez de modo perfeito e irrepreensível (do lado da razão), mas não podendo porventura ser *dados*, simplesmente são ideias vazias, das quais na prática ou não se pode fazer uso algum ou, então, um uso que lhe seria prejudicial. Por conseguinte, em tais casos essa expressão comum poderia ter muito bem a sua adequada correcção.

Mas, numa teoria que se funda no *conceito de dever*, elimina-se o receio por causa da idealidade vazia deste conceito. Não seria, pois, um dever intentar um certo efeito da nossa vontade, se ele não fosse possível também na experiência (quer se pense como realizado ou como aproximando-se constantemente do seu cumprimento); deste tipo de teoria se fala no presente tratado. Com efeito, é a propósito desta última que não raro, para escândalo da filosofia, se alega que o que nela pode haver de justo é, no entanto, sem valor para a prática: e, claro está, num tom altivo e depreciativo, cheio de arrogância, em querer reformar, mediante a experiência, a própria razão até naquilo em que ela põe a sua mais alta glória; e em conseguir ver mais longe e com maior segurança uma pseudo-sabedoria, com olhos de toupeira fixados na experiência, do que com os olhos concedidos a um ser que foi feito para se manter de pé e contemplar o céu. Ora, na nossa época rica de sentenças e

vazia de acção, esta máxima que se tomou muito comum causa o maior dano quando diz respeito a algo de moral (dever de virtude ou de direito). Aqui, de facto, lidamos com o cânon da razão (no campo prático), onde o valor da prática se funda inteiramente na sua conformidade com a teoria que lhe está subjacente, e tudo está perdido se as condições empíricas e, por conseguinte, contingentes do cumprimento da lei se tornarem condições da própria lei, e se uma prática que se avalie por um sucesso provável segundo a experiência *até agora adquirida* pretender, pois, controlar a teoria que por si mesma subsiste.

Faço a divisão deste tratado de acordo com os três diferentes pontos de vista a partir dos quais o homem de bem, que sentencia tão ousadamente sobre teorias e sistemas, costuma avaliar o seu objecto; portanto, numa tríplice qualidade: 1) como *homem privado* mas, no entanto, homem prático (*Geschäftsmann*); 2) como *homem político* (*Staatsmann*); 3) como *homem do mundo* (ou cidadão do mundo em geral). Ora, estas três personagens concordaram em atirar-se ao *homem da escola*, que elabora a teoria para todos eles e para seu proveito, a fim de o reconduzir – pois julgam compreender melhor essa vantagem – à sua escola (*illa se jactet in aula!* [Que se orgulhe lá nesse domínio!"]) como um pedante que, impróprio para a prática, apenas barra o caminho à sua sabedoria experimentada.

Apresentaremos, pois, a relação da teoria à prática em três números: *primeiro*, na *moral* em geral (em vista do bem de cada *homem*); *em segundo lugar*, na *política* (em relação ao bem dos Estados); *em terceiro lugar*, sob o ponto de vista cosmopolita (em vista do bem do *género humano* no seu conjunto e, claro está, enquanto ele se concebe em progresso para o mesmo na série das gerações de todos os tempos futuros). Mas, por razões que emanarão do próprio tratado, o título desses números formular-se-á assim: relação da teoria à prática na moral, no *direito político* e no *direito das gentes*.

I

DA RELAÇÃO DA TEORIA À PRÁTICA NA MORAL EM GERAL (em resposta a algumas objecções do Sr. Prof. Garve[1])

Antes de abordar o ponto peculiar que está em litígio, relativo ao que, no uso de um e mesmo conceito, pode valer apenas para a teoria ou para a prática, irei comparar a minha teoria, tal como a expus noutro lugar, com a exposição que dela propõe o senhor Garve, para previamente ver se também nos entendemos.

A. À guisa de introdução, definira eu previamente a moral como uma ciência que nos ensina como devemos, não tornar-nos felizes, mas dignos da felicidade[2]. Não deixei aí de observar que assim não se exigia ao homem que teria, ao tratar-se do cumprimento do dever, de *renunciar* ao seu fim natural, a felicidade; pois ele não pode fazer isso, como também nenhum ser racional finito em geral; mas, quando sobrevém o *mandamento* do dever, devia *abstrair* inteiramente de tal consideração; devia absolutamente não fazer dela *a condição* do cumprimento da lei que lhe é prescrita pela razão;

[1] *Ensaios sobre os diversos objectos da moral e da literatura*, por C. H. Garve, 1ł Parte, pp. 111-116. Dou o nome de *objecções* à contestação das minhas proposições que este homem digno faz a propósito daquilo em que ele deseja (como espero) entender-se comigo; e não de ataques, que como afirmações impugnadoras levariam à defesa: nem aqui para tal há lugar, nem em mim disposição.

[2] Merecer ser feliz é a qualidade de uma pessoa fundada no próprio querer do sujeito, em conformidade com a qual uma razão legisladora universal (tanto da natureza como do livre querer) se harmonizaria com todos os fins desta pessoa. É, pois, inteiramente distinto da habilidade em conseguir uma felicidade. Com efeito, nem sequer é digno desta e do talento que a natureza para isso lhe repartiu, se tiver uma vontade que não se harmonize com o único querer em consonância com uma legislação universal da razão, e que nele não se possa conter (isto é, que contradiz a moralidade).

mais ainda, devia, tanto quanto lhe é possível, procurar tomar-se consciente de que nenhum *móbil* derivado dessa fonte se imiscui imperceptivelmente na determinação do dever: o que se conseguirá se o dever se representar mais em ligação com os sacrifícios que custa a sua observância (a virtude) do que com as vantagens que ele nos proporciona: a fim de para si representar o mandamento do dever em toda a sua autoridade, que exige uma obediência incondicionada, se basta a si mesma e não precisa de nenhuma outra influência.

a. Mas eis como o Sr. Garve exprime a minha proposição: "eu teria afirmado que a observância da lei moral sem qualquer consideração pela felicididade é *o único fim último* do homem, que ela se deve ver como o único fim do Criador". (Segundo a minha teoria, o único fim do Criador não é nem a moralidade do homem por si, nem apenas a felicidade por si, mas o soberano bem possível no mundo, que consiste na união e no acordo dos dois.)

B. Além disso, advertira eu também que o conceito de dever, para se fundar, não precisa de nenhum fim particular, antes *suscita*, pelo contrário, um outro fim para a vontade do homem, a saber: contribuir por todos os meios para o *soberano bem* possível no mundo (a felicidade geral no universo, associada à mais pura moralidade e conforme com ela) – o que, por estar decerto em nosso poder de um lado, mas não dos dois, impõe à razão, *do ponto de vista prático*, a fé num Senhor moral do universo e numa vida futura. Não é como se apenas sob o pressuposto destas duas coisas o conceito geral de dever recebesse de imediato "consistência e solidez", ou seja, um fundamento seguro e a força que um *móbil* requer, mas para que ele receba também um *objecto* só no ideal da razão pura[3]. Pois que o dever em si nada mais é do que a

[3] A necessidade de admitir como fim último de todas as coisas um *soberano bem* no mundo, possível também mediante a nossa colaboração, não é uma necessidade proveniente da falta de motivos morais, mas da carência de condições exteriores, nas quais apenas se pode produzir, em conformidade com esses motivos, um objecto como fim em si mesmo (como *fim último* moral). Sem um fim

restrição da vontade à condição de uma legislação universal, possível mediante uma máxima admitida, seja qual for o fim deste querer (por conseguinte, também a felicidade); mas aqui abstrair-se-á totalmente de tal objecto e também de cada fim que se possa ter. Por isso, na questão do *princípio* da moral pode omitir-se de todo e deixar-se de lado (como episódica) a doutrina do *soberano bem* enquanto fim último de uma vontade determinada pela moral e conforme às suas leis; como também transparece na sequência, ao abordar-se o verdadeiro ponto de lítigio, não se lhe presta atenção, mas apenas à moral universal.

b. O Sr. Garve expõe estas proposições com os seguintes ter-

qualquer, não pode, de facto, haver vontade alguma; embora, ao tratar-se apenas da obrigação legal das acções, seja preciso abstrair dele e só a lei constitua o princípio determinante da vontade. Mas nem todo o fim é moral (por exemplo, não o é o fim da felicidade pessoal); este deve ser desinteressado; mas a necessidade de um fim último estabelecido pela razão pura e englobando o conjunto de todos os fins sob um princípio (um mundo como bem supremo e possível também através da nossa cooperação) é uma necessidade da vontade desinteressada, que *se estende* ainda além da observação das leis formais até à produção de um objecto (o bem supremo). – Eis uma determinada vontade de tipo peculiar, a saber, mediante a ideia da totalidade dos fins, onde como fundamento se estabelece que, se nos encontrarmos em certas relações morais com coisas do mundo, devemos sempre obedecer à lei moral; e a isso acrescenta-se ainda o dever de fazer tudo o que está em nosso poder para que exista semelhante situação (um mundo conforme aos fins morais supremos). O homem concebe-se a este respeito por analogia com a divindade, a qual, embora subjectivamente não tenha necessidade de nenhuma coisa exterior, não pode todavia pensar-se como encerrando-se em si mesma, mas antes determinada pela consciência da sua total suficiência a produzir fora de si o bem supremo; necessidade essa (que no homem é dever) impossível de ser representada *por nós* no Ser soberano, excepto como necessidade moral. Por conseguinte, no homem, o móbil que reside na ideia do soberano bem possível no mundo através da sua colaboração também não é a felicidade pessoal aí intentada, mas apenas esta ideia como fim em si mesmo, por conseguinte, a sua prossecução por dever. De facto, ela não contém pura e simplesmente a perspectiva da felicidade, mas tão-só a de uma proporção entre tal felicidade e o mérito do sujeito, seja ele qual for. Mas uma determinação da vontade, que se limita a ela e também à sua intenção de participar num todo assim, esta condição, *não é interessada*.

mos: "O homem virtuoso não pode nem deve jamais perder de vista aquela perspectiva (da felicidade própria) – porque, de outro modo, perderia totalmente o caminho para o mundo invísivel, para a convicção da existência de Deus e da imortalidade; convicção essa que, segundo esta teoria, é todavia abolutamente necessária para dar *solidez e consistência ao sistema moral*"; e para condensar a totalidade da afirmação que me é atribuída, conclui assim: "O homem piedoso, em virtude desses princípios, esforça-se incessantemente por ser digno da felicidade, mas *enquanto* é verdadeiramente virtuoso jamais se esforça por ser feliz." (A palavra *enquanto* introduz aqui uma ambiguidade, que importa antes de mais desfazer. Pode significar tanto como *no acto* em que ele, como virtuoso, se submete ao seu dever, e então, esta proposição harmoniza-se perfeitamente com a minha teoria. Ou então: se ele em geral é apenas virtuoso e, portanto, até mesmo quando não se trata de dever e contra ele não há oposição, o homem virtuoso não deve ter consideração alguma pela felicidade; ora isto contradiz inteiramente as minhas afirmações.)

Tais objecções não passam, pois, de mal-entendidos (de facto, não as posso considerar como interpretações tendenciosas), cuja possibilidade deveria espantar, se a propensão do homem para seguir o curso habitual do seu pensamento, mesmo na avaliação do pensamento de outrem, e para introduzir neste o primeiro, não explicasse suficientemente esse fenómeno.

A este tratamento polémico do princípio moral acima mencionado segue-se uma afirmação dogmática do contrário. O Sr. Garve raciocina assim de modo analítico: "Na ordem dos *conceitos*, é preciso que a percepção e a distinção dos estados, pelas quais se dá a um a preferência sobre o outro, precedam a escolha de um entre eles e, por conseguinte, a pré-determinação de um certo fim. Mas um estado que um ser dotado da consciência de si e do seu estado *prefere* a outras maneiras de ser, quando tal estado está presente e é percebido, é um *bom* estado; e uma série de tais bons estados é o conceito mais geral que a palavra *felicidade* exprime." – E ainda:

"Uma lei pressupõe motivos, os motivos por sua vez pressupõem uma percepção prévia da diferença entre um estado melhor e um estado menos bom. Esta diferença percepcionada é o elemento do conceito da felicidade, etc." E ainda: "*Da felicidade*, no sentido mais geral da palavra, bro*tam os motivos de todo o esforço*; portanto, também para a obediência à lei moral. Devo, primeiro, saber em geral que algo é bom, antes de poder indagar se o cumprimento dos deveres morais se inscreve sob a rubrica do bem: o homem deve ter um *móbil* que o ponha em movimento, *antes* de se lhe propor um objectivo[4] para o qual este movimento se deva dirigir."

Este argumento não passa de um jogo com a ambiguidade da palavra *bem*, quer porque se opõe enquanto bom em si e incondicionado ao mal em si, quer porque se compara enquanto sempre apenas condicionahnente bom com um bem menor ou superior, pois o estado da escolha deste último só pode ser um estado comparativamente melhor, mas que pode, no entanto, ser mau em si mesmo. – A máxima que prescreve observar incondicionalmente, sem qualquer consideração por um fim tomado como princípio, uma lei do livre arbítrio (isto é, o dever) que impera categoricamente distingue-se de modo essencial, isto é, *segundo a espécie*, da máxima que nos prescreve seguir o fim (que em geral se chama felicidade) a nós proposto pela própria natureza como motivo para um certo modo de agir.

A primeira máxima é, de facto, boa em si mesma, mas não a segunda; esta, em caso de colisão com o dever, pode ser muito má. Pelo contrário, se se tomar por fundamento um certo fim, portanto, se nenhuma lei impera incondicionalmente (mas apenas sob a condição deste fim), duas acções opostas podem ambas ser boas de modo condicional, e só uma será melhor do que outra (a qual se

[4] É nisto precisamente que eu insisto. O móbil que o homem pode ter, antes de lhe ser proposto um objectivo (fim), só pode ser manifestamente a própria lei, pelo respeito que ela inspira (sem determinar que fins se podem ter e alcançar mediante a obediência a ela). Com efeito, a lei, rem relação ao elemento formal do arbítrio, é justamente a única coisa que resta, quando deixei de lado a matéria do arbítrio (o objectivo, como o chama o Sr. G.).

poderia, pois, dizer comparativamente má); com efeito, não diferem uma da outra pela espéce, mas *apenas segundo o grau*. E o mesmo se passa com todas as acções cujo motivo não é a lei incondicionada da razão (dever), mas um fim arbitrariamente posto por nós como fundamento, pois pertence ao conjunto de todos os fins, cuja obtenção se chama felicidade; e uma acção pode contribuir mais e outra menos para a minha felicidade, por conseguinte, pode ser melhor ou pior do que a outra. – Porém, a *preferência* de um estado da determinação da vontade em relação a outro é apenas um acto da liberdade (*res merae facultatis*, como dizem os juristas), no qual não se toma em consideração se esta (determinação da vontade) é em si boa ou má, portanto, é equivalente em relação aos dois.

Um estado que se encontra em conexão com um certo *fim dado*, que eu prefiro a qualquer outro *da mesma espécie*, é um estado comparativamente melhor, a saber, no domínio da felicidade (que a *razão* nunca reconhece como *bem* a não ser de um modo simplesmente condicionado, contanto que dela se seja digno). Mas o estado em que, no caso de colisão de certos fins meus com a lei moral do dever, sou consciente de preferir este último, não é apenas um estado melhor, mas o único que em si é bom: é um bem de um campo totalmente diverso, onde não se têm em consideração os fins que se me podem oferecer (nem, por conseguinte, o seu conjunto, a felicidade) e onde o que constitui o princípio determinante do arbítrio não é a sua matéria (um objecto que lhe é dado como fundamento), mas a simples forma da legalidade universal da sua máxima. – Por conseguinte, de nenhum modo se pode dizer que cada estado, que eu *prefiro* a todo o outro modo de ser, deve por mim ser incluído na felicidade. Pois, em primeiro lugar, devo estar certo de que não ajo contra o meu dever; só depois me é permitido olhar à volta em busca da felicidade, contanto que eu a possa conciliar com o meu estado moralmente (e não fisicamente) bom[5].

[5] A felicidade compreende tudo (e também nada mais do que) o que a natureza nos pode proporcionar; mas a virtude inclui tudo o que ninguém, a não

A vontade deve decerto ter motivos; estes, porém, não são objectos referidos ao *sentimento físico* propostos como fins, antes são apenas a própria *lei* incondicionada: a predisposição da vontade para se encontrar sob tal lei, como constrangimento incondicionado, chama-se o *sentimento moral*, que não é causa, mas efeito da determinação da vontade, e dele não teríamos em nós a mínima percepção se aquele constrangimento não ocorresse em nós com antecedência. Daí, pois, o velho refrão de que este sentimento, portanto o prazer, que nós transformamos em fim, constitui a causa primeira da determinação da vontade, por conseguinte, a felicidade (de que aquela é um elemento) constitui o fundamento de toda a necessidade objectiva de agir, logo, de toda a obrigação – semelhante refrão faz parte das *bagatelas* subtis. Porque não é possível deixar de inquirir na especificação de uma causa para um certo efeito, acaba-se por se fazer do efeito a causa de si mesmo.

Chego agora ao ponto que aqui verdadeiramente nos preocupa: a saber, estabelecer e examinar por meio de exemplos o pretenso interesse, contraditório em filosofia, da teoria e da prática. A melhor prova é aqui fornecida pelo Sr. Garve, no seu tratado já mencionado. Começa por dizer (ao falar da diferença que eu encontro entre uma doutrina sobre como devemos ser felizes e outra sobre o modo como devemos tomar-nos dignos da felicidade): "Confesso, pela minha parte, que compreendo muito bem esta divisão das ideias na minha *cabeça*, mas não encontro no meu *coração* a divisão dos desejos e dos esforços; e que também me é incompreensível como é que qualquer homem se pode tomar consciente de

ser o próprio homem, a si pode dar ou arrebatar. Se, pelo contrário, se quisesse objectar que pelo afastamento em relação à última o homem pode, pelo menos, atrair sobre si censuras e a pura auto-reprovação moral, portanto a insatisfação, pode então tornar-se infeliz – talvez isso se possa conceder. Mas deste puro descontentamento moral (derivado não das consequências da acção desvantajosas para esse homem, mas da sua própria infracção à lei) só é capaz o virtuoso, ou quem está em vias de o vir a ser. Por conseguinte, o descontentamento não é a causa, mas apenas o efeito de ele ser virtuoso; e o motivo de ser virtuoso não podia depreender-se da infelicidade (se assim se quiser chamar à dor procedente de uma má acção).

ter absolutamente afastado a sua ânsia de felicidade e de assim ter cumprido o dever de um modo totalmente desinteressado."

Respondo, antes de mais, a este último ponto. Concedo de bom grado que nenhum homem se pode tornar consciente, com plena certeza, de *ter cumprido* o seu dever de um modo inteiramente desinteressado, pois isso cabe à experiência interna, e para esta consciência do seu estado de alma seria preciso ter uma representação perfeitamente clara de todas as representações marginais e de todas as considerações associadas ao conceito de dever mediante a imaginação, o hábito e a inclinação, representação que em nenhum caso se pode exigir; a inexistência de algo (portanto também de uma vantagem secretamente pensada) não pode em geral ser também objecto da experiência. Mas que o homem *tenha de cumprir* o seu dever de um modo totalmente desinteressado e deva de todo separar do conceito do dever a sua ânsia de felicidade para ter aquele em toda a sua pureza, disso é ele consciente com a máxima clareza; ou, se ele julga não o ser, pode exigir-se-lhe que se torne tal, tanto quanto está em seu poder; pois é precisamente nesta pureza que se depara com o verdadeiro valor da moralidade, e é preciso que ele também disso seja capaz. Porventura, nunca um homem cumpriu de um modo totalmente desinteressado (sem mistura de outros móbiles) o seu dever conhecido e por ele venerado; talvez ninguém chegue tão longe, mesmo com o maior esforço. Mas pode certamente, ao inquirir em si mesmo com o mais cuidadoso auto-exame, tomar-se consciente não só da ausência de tais motivos concorrentes, mas até da abnegação de muitos motivos que impedem a ideia do dever, portanto, a máxima de tender para aquela pureza: disso é ele capaz; e isto é também suficiente para a sua observância do dever. Pelo contrário, transformar em máxima o fomento da influência de tais motivos, sob o pretexto de que a natureza humana não tolera semelhante pureza (o que ele, todavia, também não pode afirmar com certeza) é a morte de toda a moralidade.

Quanto à breve confissão anterior do Sr. Garve, de que não encontra no seu coração aquela divisão (na realidade, separação), não

tenho escrúpulo algum em contradizê-lo na sua auto-acusação e em tomar a defesa do seu coração contra a sua cabeça. Como homem honesto, deparava ele sempre, de facto, com essa divisão no seu coração (nas determinações da sua vontade); mas não queria apenas harmonizar-se na sua cabeça com os habituais princípios das explicações psicológicas (que estabelecem todos como fundamento o mecanismo da necessidade natural), em vista da especulação e da apreensão do que é incompreensível (inexplicável), a saber, a possibilidade de imperativos categóricos (tais como os do dever)[6].

Mas quando o Sr. Garve, por fim, diz – "Semelhantes distinções subtis das ideias *obscurecem-se* já na *reflexão* sobre objectos particulares; *desvanecem-se de todo*, porém, quando se trata da acção, quando se devem aplicar aos desejos e às intenções. Quanto mais simples, mais rápido e mais desprovido de representações claras é o passo pelo qual, da consideração dos motivos passamos ao agir real, tanto menos possível é conhecer de modo exacto e seguro o peso preciso acrescentado por cada motivo para orientar o passo nesta, e não na outra direcção" – tenho de o contradizer com clareza e veemência.

O conceito do dever em toda a sua pureza é não só, sem comparação, mais simples, mais claro, mais compreensível e mais natural para quem quer que seja, no uso prático, do que todo o motivo precedente da felicidade ou confundido com ela e a ela referido (o

[6] O Sr. Prof. Garve (nas suas *Anotações ao livro de Cícero sobre os deveres*, p. 69, ed. de 1783) fez esta notável confissão, digna da sua subtileza: "Segundo a sua convicção mais profunda, a liberdade permanecerá sempre insolúvel e nunca será explicada." De nenhum modo se pode deparar com uma prova da sua realidade, nem numa experiência imediata, nem numa experiência mediata; e, sem prova alguma, também não é possível admiti-la. Ora, visto que uma demonstração sua não se pode levar a cabo a partir de razões somente teóricas (pois deveriam procurar-se na experiência), por conseguinte, a partir de proposições racionais simplesmente práticas, mas também não tecnicamente práticas (porque exigiram então, de novo, razões tiradas da experiência), portanto, só a partir de proposições moralmente práticas: pode perguntar-se porque é que o Sr. Garve não recorreu ao conceito de liberdade para, ao menos, salvar a possibilidade de tais imperativos.

que exige sempre muita arte e reflexão), mas também, no próprio juízo da mais comum razão humana, se for a ela só e, decerto com a separação ou até mesmo a oposição a esse motivo, à vontade dos homens que tal conceito se referir, constitui um motivo de acção mais poderoso, mais premente e mais promissor de êxito do que todos os que se tiram do último princípio egoísta. – Seja, por exemplo, este caso: alguém tem nas suas mãos um bem que outrem lhe confiou (*depositum*), o seu proprietário morreu e os seus herdeiros nada disso sabem nem podem saber. Apresente-se este caso a uma criança de oito ou nove anos; e acrescente-se ao mesmo tempo que o detentor do depósito, surpreendido justamente nesse tempo (sem culpa sua) com a ruina total da sua fortuna, se vê rodeado de uma família, mulher e filhos, triste e esmagada pela miséria, e que poderia instantaneamente sair de tal indigência se ele se apropriasse daquele depósito; acrescente-se ainda que ele é filantropo e caritativo, ao passo que os herdeiros são ricos duros e, além disso, faustosos e perdulários, a tal ponto que era como se ao mar se lançasse este suplemento à sua fortuna. E pergunte-se então se, nestas circunstâncias, se pode ter como permitido o uso do depósito em proveito próprio. A criança interrogada dirá decerto como resposta: não! E em vez de todas as razões, poderá apenas dizer, é injusto, ou seja, opõe-se ao dever. Nada é mais claro, mas não certamente no sentido de que, mediante a restituição, ele favoreceria a sua própria felicidade. Pois, se esperasse da intenção em relação à ultima a determinação da sua decisão poderia, por exemplo, pensar assim: "Se tu, sem teres solicitado, restituis o bem de outrem, que tens em teu poder, aos seus verdadeiros proprietários, é provável que eles te recompensem pela tua probidade; ou, se tal não acontecer, adquirirás para ti uma boa e ampla reputação, que te pode vir a ser muito proveitosa. Tudo isto, porém, é muito incerto. Por outro lado, ocorrem ainda muitas reflexões: se quisesses desviar o que te foi confiado para subitamente te subtraíres à pressão das circunstâncias, atrairias sobre ti a suspeita, se dele fizesses um uso rápido; perguntar-se-ia como e por que via tão depressa terias chegado a

uma melhoria da tua situação; mas se quisesses levar isso a efeito devagar, então a tua miséria tomar-se-ia entretanto tão grande que se tomaria irremediável." – Por conseguinte, a vontade que se orienta pela máxima da felicidade oscila entre os seus móbiles sobre o que deve decidir; olha, de facto, para o êxito e este é muito incerto; é preciso ter uma boa cabeça para se desenvencilhar do embaraço de razões e contra-razões e não se enganar no balanço. Se, pelo contrário, a vontade se interrogar sobre qual é aqui o dever, não está confusa quanto à resposta que a si mesma deve dar, mas sabe logo o que tem de fazer. Mais, se o conceito do dever tiver para ela algum valor, sente até um desgosto em aventurar-se a um cálculo das vantagens que lhe poderiam advir da sua transgressão, como se ela aqui ainda não tivesse escolha. Que, portanto, essas distinções (as quais, como justamente se mostrou, não são tão subtis como pretende o Sr. Garve, antes estão escritas com os mais grosseiros e mais ilegíveis caracteres na alma do homem) se desvaneçam inteiramente, como ele diz, quando se trata da acção – eis o que contradiz a experiência própria de cada um. Não decerto aquela que apresenta a história das máximas tiradas de um ou de outro princípio, pois tal história prova infelizmente que, na sua maioria, as máximas provêm do egoísmo; mas a experiência, que só pode ser interna, de que nenhuma ideia eleva mais o ânimo humano e o estimula até ao entusiasmo do que precisamente a de uma pura disposição moral que honra o dever acima de tudo, luta com os inumeráveis males da vida e até com as suas tentaçõess sedutoras e, no entanto (como com razão se admite que o homem é disso capaz), sobre elas triunfa. Que o homem seja consciente de que pode porque deve – isso revela nele um abismo de disposições divinas que lhe fazem sentir, por assim dizer, um tremor sagrado perante a grandeza e a sublimidade do seu verdadeiro destino. E se, muitas vezes, se chamasse a atenção do homem e ele se habituasse a despojar inteiramente a virtude de toda a riqueza do seu espólio de vantagens tiradas da observação, e a representá-la para si em toda a sua pureza; se, no ensino privado e público, se transformasse em

princípio fazer assim dela uso constante (um método de inculcar os deveres que quase sempre se descurou), a moralidade dos homens bem depressa haveria de melhorar. Se a experiência histórica ainda não quis, até agora, provar o bom êxito das doutrinas da virtude, a culpa cabe precisamente ao falso pressuposto de que o móbil tirado da ideia do dever é em si mesmo demasiado subtil para a concepção comum, ao passo que, pelo contrário, a ideia mais grosseira, derivada de certas vantagens a esperar neste mundo e até num mundo futuro, da observância da lei (sem atender à própria lei como móbil), actuaria com mais força sobre o ânimo; e ao facto de até agora se ter dado a preferência, para princípio da educação e da pregação no púlpito, à ânsia pela felicidade, em confronto com aquilo de que a razão faz a condição suprema, isto é, merecer ser feliz. *Preceitos* sobre o modo de se tomar feliz ou, pelo menos, de poder prevenir o dano próprio não são, pois, mandamentos nenhuns; não vinculam absolutamente ninguém; e cada um, após ter sido advertido, pode escolher o que lhe parece bom, se consente em admitir aquilo que o concerne. Os males, que em seguida lhe poderiam advir da negligência do conselho que lhe foi dado, não tem motivo para os considerar como castigos; estes incidem, de facto, apenas na vontade livre, mas contrária à lei; a natureza e a inclinação, porém, não podem dar leis à liberdade. Inteiramente diferente é o que se passa com a ideia do dever, cuja transgressão, mesmo sem tomar em consideração as desvantagens daí decorrentes, age imediatamente sobre o ânimo e torna o homem condenável e punível aos seus próprios olhos.

Existe, pois, aqui uma prova clara de que, na moral, tudo o que é correcto para a teoria deve também valer para a prática. – Na sua qualidade de homem como ser submetido pela própria razão a certos deveres, cada qual é um homem prático (*Geschäftsmann*); e uma vez que, como homem, nunca é demasiado velho para a escola da sabedoria, não pode, sob pretexto de pela experiência estar mais bem instruído sobre o que é um homem e sobre o que dele se pode exigir, rejeitar para a escola o adepto da teoria, com soberbo

desdém. Pois, toda esta experiência de nada lhe serve para se subtrair à prescrição da teoria; quando muito, pode ensinar-lhe apenas o modo de a conseguir realizar melhor e de forma mais universal, se ela se tiver aceitado nos seus princípios; é apenas destes últimos que aqui se fala, e não da habilidade pragmática.

II

DA RELAÇÃO DA TEORIA À PRÁTICA NO DIREITO POLÍTICO (Contra *Hobbes*)

Entre todos os contratos pelos quais uma multidão de homens se religa numa sociedade (*pactum sociale*), o contrato que entre eles estabelece uma *constituição civil* (*pactum unionis civilis*) é de uma espécie tão peculiar que, embora tenha muito em comum, quanto à *execução*, com todos os outros (que visam a obtenção em comum de qualquer outro fim), se distingue todavia essencialmente de todos os outros no princípio da sua instituição (*constitutionis civilis*). A união de muitos homens em vista de um fim (comum) qualquer (que todos *têm*) encontra-se em todos os contratos de sociedade; mas a união dos homens que neles próprios é um fim (que cada qual *deve ter*), portanto, a união em toda a relação exterior dos homens em geral, que não podem deixar de se enredar em influência recíproca, é um dever incondicionado e primordial: tal união só pode encontrar-se numa sociedade enquanto ela radica num estado civil, isto é, constitui uma comunidade (*gemein Wesen*). Ora o fim, que em semelhante relação externa é em si mesmo um dever e até a suprema condição formal (*conditio sine qua non*) de todos os restantes deveres externos, é o direito dos homens *sob leis públicas de coacção*, graças às quais se pode determinar a cada um o que é seu e garanti-lo contra toda a intervenção de outrem.

Mas o conceito de um direito externo em geral decorre inteiramente do conceito da *liberdade* na relação externa dos homens entre si e nada tem a ver com o fim, que todos os homens de modo natural têm (o intento da felicidade), nem com a prescrição dos meios para aí chegar, pelo que também este último fim não deve absolutamente mesclar-se naquela lei como seu princípio determinante. O *direito* é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal; e o direito público é o conjunto das leis exteriores que tomam possível semelhante acordo universal. Ora, visto que toda a restrição da liberdade pelo arbítrio de outrem se chama coacção, segue-se que a constituição civil é uma relação de homens livres, que (sem dano da sua liberdade no todo da sua religação com os outros) se encontram todavia sujeitos a leis coercivas: porque a própria razão o quer assim e, sem dúvida, a razão que legifera a priori, a qual não toma em consideração qualquer fim empírico (todos os fins desta espécie se encontram englobados no nome geral de felicidade); a propósito deste mesmo fim e do que cada qual nele pretende pôr, os homens pensam de modos muito diversos, pelo que a sua vontade não se pode reconduzir a um princípio comum, logo, também não a lei externa alguma que se harmonize com a liberdade de cada qual..

Por isso, o estado civil, considerado simplesmente como situação jurídica, funda-se nos seguintes princípios a priori:

1. A liberdade de cada membro da sociedade, como homem;
2. A igualdade deste com todos os outros, como súbdito.
3. A independência de cada membro de uma comunidade, como cidadão.

Estes princípios não são, em rigor, leis que o Estado já instituído dá, mas leis segundo as quais unicamente é possível uma instituição estável, de acordo com os puros princípios racionais do direito humano externo em geral. Por conseguinte:

1. A *liberdade* como homem, cujo princípio para a constituição

de uma comunidade eu exprimo na fórmula: Ninguém me pode constranger a ser feliz à sua maneira (como ele concebe o bem-estar dos outros homens), mas a cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros (isto é, ao direito de outrem) aspirarem a um fim semelhante, e que pode coexistir com a liberdade de cada um, segundo uma lei universal possível. – Um governo que se erigisse sobre o princípio da benevolência para com o povo à maneira de um pai relativamente aos seus filhos, isto é, um governo *paternal* (*imperium paternale*), onde, por conseguinte, os súbditos, como crianças menores que ainda não podem distinguir o que lhes é verdadeiramente útil ou prejudicial, são obrigados a comportar-se apenas de modo passivo, a fim de esperarem somente do juízo do chefe do Estado a maneira como *devem* ser felizes, e apenas da sua bondade que ele também o queira – um tal governo é o maior *despotismo* que pensar se pode (constituição, que suprime toda a liberdade dos súbditos, os quais não têm, portanto, direito algum). Não é o governo *paternal*, mas um governo *patriótico* (*imperium, non paternale, sed patrioticum*), o único concebível para homens capazes de direitos, ao mesmo tempo em relação com a benevolência do soberano. Com efeito, o modo de pensar é *patriótico* quando cada qual no Estado (sem exceptuar o chefe) considera a comunidade como o seio materno, ou o país como o solo paterno de que provém e no qual nasceu, e que deixará também atrás de si como um penhor precioso para unicamente preservar os direitos do mesmo mediante leis da vontade comum, mas não para se sentir autorizado a dispor dele segundo o seu capricho incondicional. – Este direito da liberdade advém-lhe, a ele que é membro de uma comunidade, enquanto homem, ou seja, enquanto ser que em geral é capaz de direitos.

2. A *igualdade* enquanto súbdito, cuja fórmula se pode estabelecer assim: Cada membro da comunidade possui um direito de coacção sobre todos os outros, exceptuando apenas o chefe de Es-

tado (porque ele não é membro desse corpo, mas o seu criador ou conservador), o qual é o único que tem o poder de constranger, sem ele próprio estar sujeito a uma lei coerciva. Porém, todo aquele que num Estado se encontra sob leis é súbdito, portanto, sujeito ao direito de constrangimento, como todos os outros membros do corpo comum; a única excepção (pessoa física ou moral) é o chefe do Estado, pelo qual se pode exercer toda a coacção de direito. Se, de facto, ele pudesse também ser constrangido, não seria o chefe do Estado e a série ascendente da subordinação iria até ao infinito. Mas se fossem duas (pessoas isentas do constrangimento), nenhuma delas se encontraria sob leis coercivas, e uma nada de contrário ao direito poderia fazer à outra – o que é impossível.

No entanto, esta igualdade universal dos homens num Estado, como seus súbditos, é de todo compatível com a maior desigualdade na qualidade ou nos graus da sua propriedade, na superioridade quer física quer intelectual sobre os outros ou em bens de fortuna que lhe são exteriores e em direitos em geral (de que pode haver muitos) em relação aos outros; pelo que o bem-estar de um depende muito da vontade do outro (o do pobre depende da do rico), um deve obedecer (como a criança aos pais, ou a mulher ao homem) e o outro dá-lhe ordens, um serve (como jornaleiro), o outro paga, etc. Mas, segundo o direito (que enquanto expressão da vontade geral só pode ser um único e que concerne à forma do direito, não à matéria ou ao objecto sobre o qual se tem um direito), são, enquanto súbditos, todos iguais; porque nenhum pode constranger a quem quer que seja, excepto mediante a lei pública (e o seu executor, o chefe do Estado), mas através desta também todos os outros se lhe contrapõem em igual medida; ninguém, porém, pode perder esta faculdade de constrangimento (portanto, a posse de um direito contra outrem) a não ser em virtude do seu próprio crime, e também a ela não pode renunciar, ou seja, por meio de um contrato; por conseguinte, ninguém pode, mediante um acto jurídico, fazer que não tenha direito algum, mas apenas deveres:

privar-se-ia assim efectivamente do direito de fazer um contrato e, por conseguinte, este suprimir-se-ia a si mesmo.

Ora, da ideia da igualdade dos homens num corpo comum como súbditos decorre ainda esta fórmula: Cada membro desse corpo deve poder chegar a todo o grau de uma condição (que pode advir a um súbdito) a que o possam levar o seu talento, a sua actividade e a sua sorte; e é preciso que os seuss co-súbditos não surjam como um obstáculo no seu caminho, em virtude de uma prerrogativa hereditária (como privilegiados numa certa condição) para o manterem eternamente a ele e à sua descendência numa categoria inferior à deles.

Pois, já que todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal, e já que o direito público (numa comunidade) é tão-só o estado de uma legislação efectiva, conforme a este princípio e apoiada pela força, em virtude da qual todos os que, como súbditos, fazem parte de um povo se encontram num estado jurídico (*status juridicus*) em geral, isto é, num estado de igualdade de acção e reacção de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal de liberdade (a tal se chama o estado civil): por isso mesmo, o *direito inato* de cada qual neste estado (isto é, anteriormente a todo o acto jurídico do mesmo), quanto ao poder de constranger quem quer que seja a permanecer no interior das fronteiras da consonância do uso da sua liberdade com a minha, é universalmente *o mesmo*. Ora, visto que o nascimento não *é um acto* de quem nasce, portanto, não lhe está adscrita nenhuma desigualdade do estado jurídico nem qualquer submissão a leis coercivas excepto a que lhe é comum com todos os outros, enquanto súbdito do único poder legislativo supremo, não pode haver nenhum privilégio inato de um membro do corpo comum, enquanto co-súbdito, sobre os outros e ninguém pode transmitir o privilégio do *estado* que ele possui no interior da comunidade aos seus descendentes; por conseguinte, também não pode, como se por nascimento estivesse qualificado para a condi-

ção senhorial, impedir coercivamente os outros de chegarem por seu próprio mérito aos graus superiores da hierarquia (do superior e do inferior, dos quais, porém, nenhum é *imperans* e o outro *subjectus*). Pode transmitir tudo o que é coisa (não concernente à personalidade) e que se pode adquirir como propriedade e também ser por ele alienado, e suscitar assim numa linhagem de descendentes uma desigualdade considerável dos meios de fortuna entre os membros de um corpo comum (mercenário e locatário, proprietário fundiário e trabalhadores agrícolas); só não pode é impedir estes de subir a condições semelhantes, se o seu talento, a sua actividade e a sua sorte tal tornarem possível. Pois, de outro modo, ser-lhe-ia permitido constranger sem, por seu turno, ser constrangido de novo pela reacção dos outros, e ir além do grau de co-súbdito. – Desta igualdade também não pode sair nenhum homem que vive num estado jurídico de uma comunidade, a não ser em virtude do seu próprio crime, mas nunca mediante contrato ou por violência de guerra (*occupatio belica*); não pode efectivamente, por meio de qualquer acto jurídico (nem o seu nem o de outrem), deixar de ser o seu próprio senhor e ingressar na classe dos animais domésticos, que se empregam, como se quiser, para todos os usos e nesse estado se mantêm sem o seu consentimento, durante o tempo que se quiser, embora com a reserva de que se não mutilem ou matem (reserva que, por vezes, até é sancionada pela religião, como entre os Indianos). Pode supor-se que o homem é feliz em todo o estado se unicamente tiver consciência de que apenas se deve a ele (ao seu poder ou à sua vontade expressa) ou a circunstâncias que ele não pode censurar a ninguém, e não à vontade irresistível de outrem, se não ascender ao mesmo escalão dos outros, os quais, como seus co-súbditos, não têm quanto ao direito sobre ele vantagem alguma[7].

[7] Se à palavra gracioso (*gnädig*) se quiser associar um conceito determinado [diferente de benevolente (*gütig*), benéfico (*wohltätig*), tutelar (*schützend*), etc.], só se pode atribuir àquele a cujo respeito nenhum direito de constrangimento é possível. Pelo que só o chefe da *administração do Estado*, que produz e reparte todo o bem possível segundo as leis públicas (de facto, o soberano que as dá é, por assim dizer, invisível; ele é a própria lei personificada, e não o agente).

3. A *independência* (*sibisufficientia*) de um membro da comunidade como *cidadão*, isto é, como colegislador. Relativamente ao ponto da própria legislação, todos os que são livres e iguais sob leis públicas já existentes não se devem considerar como iguais no tocante ao direito de dar estas leis. No entanto, os que não são capazes deste direito estão, enquanto membros do corpo comum, obrigados à observância de tais leis e, por isso mesmo, participam na protecção que elas garantem; só que não como *cidadãos*, mas como *protegidos*. – Todo o direito depende, de facto, das leis. Mas uma lei pública que determina para todos o que lhes deve ser juridicamente permitido ou interdito é o acto de um querer público, do qual promana todo o direito e que, por conseguinte, não deve por si mesmo cometer injustiças contra ninguém. Ora, a este respeito, nenhuma outra vontade é possível a não ser a de todo o povo (já que todos decidem sobre todos e, por conseguinte, cada um sobre si mesmo): pois, só a si mesmo é que alguém pode causar dano. Mas se for outrem, a simples vontade de um indivíduo diferente nada sobre ele pode decidir que possa não ser injusto; a sua lei exigiria, pois, ainda uma outra lei que limitasse a sua legislação, portanto

Pode receber o título de *gracioso senhor* (*gnädiger Herr*), enquanto é o único em relação ao qual nenhum direito coercivo é possível. Por isso, numa aristocracia como, por exemplo, em Veneza, o *Senado* é o único gracioso senhor; os nobres que o constituem são, no seu conjunto, súbditos, sem exceptuar sequer o *Doge* (pois só o *Grande Conselho* é o soberano) e, no tocante ao exercício do direito, são iguais a todos os outros, isto é, no sentido de que cabe ao súbdito um direito de coerção relativamente a cada um deles. Os príncipes (pessoas a que cabe um direito sucessório ao governo), nesta perspectiva e em virtude daquelas pretensões também decerto se chamam (por cortesia) graciosos senhores; mas, quanto ao seu título de propriedade, são todavia co-súbditos, em relação aos quais até ao menor dos seus servidores pode caber, por meio do chefe do Estado, um direito de constrangimento. Num Estado só pode haver, pois, um único gracioso senhor. Mas, no tocante às graciosas damas (justamente elegantes), podem assim considerar-se em virtude de a sua *condição*, juntamente com o seu *sexo* (portanto, apenas em relação ao sexo *masculino*), lhes dar direito a este título, e isso graças ao refinamento dos costumes (chamado galanteria), segundo o qual o sexo masculino julga honrar-se tanto mais quanto mais vantagens sobre si concede ao belo sexo.

nenhuma vontade particular pode ser legisladora para um corpo comum. Na realidade, os conceitos de liberdade externa, de igualdade e de *unidade* da vontade de todos concorrem para a formação deste conceito, e a independência é a condição desta unidade, já que o voto se exige quando a liberdade e a igualdade se encontram reunidas). Chama-se lei fundamental à que apenas pode provir da vontade geral (unida) do povo, ou *contrato originário*.

Ora, quem tem o direito de voto nesta legislação chama-se *cidadão* (*citoyen*), isto é, cidadão do Estado (*Staatsbürger*), e não cidadão da cidade (*bourgeois*). A única qualidade que para tal se exige, além da qualidade *natural* (de não ser nem criança nem mulher), é ser o *seu próprio senhor* (*sui iuris*), por conseguinte, é possuir alguma *propriedade* (a que se pode juntar também toda a habilidade, ofício, talento artístico ou ciência) que lhe faculte o sustento; nos casos em que ele recebe dos outros os meios de viver, é necessário que os adquira apenas mediante a *alienação* (*Veräusserung*) do que é *seu*[8], e não pelo consentimento a outros dado para utilizarem as suas forças, portanto, ele a ninguém deve servir em sentido próprio a não ser à comunidade. Ora, neste ponto, as associações de ofícios e os grandes (ou pequenos) proprietários são todos iguais entre si, a saber, cada um tem direito apenas a um

[8] Quem compõe uma obra (*opus*) pode passá-la a outro por *alienação* (*Veräusserung*) como se fosse sua propriedade. Mas a *prestatio operae* não é uma alienação. O empregado doméstico, o empregado de armazém, o jornaleiro e até o cabeleireiro são simples *operarii*, não *artífices* (no sentido mais lato da palavra), e também não membros do Estado; não são, pois, qualificados para serem cidadãos. Embora aquele que eu encarrego de preparar a minha lenha de aquecimento e o alfaiate a quem dou o pano para fazer uma peça de vestuário pareçam encontrar-se a meu respeito em relações de todo semelhantes, aquele distingue-se deste, como o cabeleireiro do fazedor de perucas (a quem posso igualmente fornecer os cabelos para esse fim), portanto, como o jornaleiro se distingue do artista ou do artífice, o qual faz uma obra que lhe pertence, enquanto não for remunerado. O último, ao exercer um ofício, troca com outro a sua propriedade (*opus*), o primeiro, o uso das suas forças, que concede a outro (*operam*). – Confesso que é difícil determinar os requisitos para se poder ter a pretensão ao estado de um homem que é o seu próprio senhor.

voto. Pois, no tocante aos últimos, sem sequer levantar a questão de como lhes foi possível caber a propriedade de mais terra do que a que podem explorar com as suas mãos (a aquisição por conquista de guerra não é, de facto, uma aquisição primitiva), e de como foi possível que muitos homens, que de outro modo no seu conjunto teriam podido adquirir um estado persistente de propriedade, se viram assim constrangidos a pôr-se ao serviço daquele para poderem viver – seria já contradizer o precedente princípio da igualdade se uma lei lhes concedesse o privilégio do seu estado, de modo que os seus descendentes ou haviam de permanecer sempre grandes proprietários (de feudos), sem lhes ser permitido vender ou partilhar os seus bens por herança e, portanto, para utilidade de mais alguns no povo, ou então, em tais partilhas, ninguém poderia adquirir algo a não ser que pertencesse a uma certa classe de homens arbitrariamente constituída para isso. Ou seja, o grande proprietário suprime tantos proprietários mais pequenos com os seus sufrágios quantos os que poderiam ocupar o seu lugar; por isso, ele não vota em seu nome e, portanto, tem apenas um voto. Porém, uma vez que só da capacidade, da actividade e da sorte de cada membro do corpo comum é que importa fazer depender a possibilidade de cada qual adquirir uma parte e todos a totalidade, mas esta distinção não se pode ter em conta na legislação geral, é preciso avaliar o número dos votos aptos para a legislação segundo as cabeças dos que se encontram na condição de possidentes, e não segundo a importância das posses.

Mas é também preciso que todos os que têm o direito de voto se harmonizem entre si quanto à lei da justiça pública, pois, de outro modo surgiria um conflito de direito entre os que não concordam e os primeiros, conflito que, para ser decidido, exigiria ainda também um princípio de direito mais elevado. Se, pois, não se pode esperar a unanimidade de um povo inteiro, se portanto apenas se pode prever como alcançável uma maioria de votos e, claro está, não a partir dos votantes directos (num povo grande), mas apenas dos delegados enquanto representantes do povo, então o próprio princípio

que consiste em contentar-se com esta maioria, e enquanto princípio admitido com o acordo geral, portanto, mediante um contrato, é que deverá ser o princípio supremo do estabelecimento de uma constituição civil.

COROLÁRIO

Eis, pois, um *contrato originário* no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, portanto de todo legítima, e também uma comunidade. – Mas este contrato (chamado *contractus originarius* ou *pactum sociale*), enquanto coligação de todas as vontades particulares e privadas num povo numa vontade geral e pública (em vista de uma legislação simplesmente jurídica), não se deve de modo algum pressupor necessariamente como um *facto* (e nem sequer é possível pressupô-lo); como se, por assim dizer, houvesse primeiro de se provar a partir da história que um povo, em cujo direito e obrigações entrámos enquanto descendentes, tivesse um dia de haver realizado efectivamente semelhante acto e nos houvesse legado oralmente ou por escrito uma notícia segura ou um documento a seu respeito, para assim se considerar ligado a uma constituição civil já existente. Mas é uma *simples ideia* da razão, a qual tem todavia a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade colectiva de um povo inteiro, e a considerar todo o súbdito, enquanto quer ser cidadão, como se ele tivesse assentido pelo seu sufrágio a tal vontade. É esta, com efeito, a pedra de toque da legitimidade de toda a lei pública. Se, de facto, esta for de tal modo constituída que é *impossível* a um povo inteiro *poder* proporcionar-lhe o seu consentimento (se, por exemplo, ela estabelece que uma certa classe de *súbditos* deve possuir hereditariamente o privilégio da *nobreza*), não é justa; mas se for *apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa: supondo também que o povo

se encontra agora numa situação ou numa disposição do seu modo de pensar tal que, se ele fosse inquirido a seu respeito, recusaria provavelmente o seu consentimento[9].

Mas esta restrição vale evidentemente só para o juízo do legislador, não do súbdito. Se, pois, um povo sujeito a uma determinada legislação agora efectiva viesse ajuizar que a sua felicidade iria muito provavelmente ficar comprometida, que é que deveria fazer por si? Não deve ele resistir? A resposta só pode ser esta: nada pode fazer por si a não ser obedecer. Pois aqui não se trata da felicidade que o súbdito pode esperar de uma instituição ou de um governo da comunidade, mas sobretudo apenas do direito que, por este meio, se deve garantir a cada qual: eis o princípio supremo de onde devem derivar todas as máximas que concernem a uma comunidade e que não é limitado por nenhum outro. Em relação à primeira (a felicidade), nenhum princípio universalmente válido se pode aduzir como lei. Com efeito, tanto as circunstâncias de tempo como também a ilusão cheia de contradições recíprocas e, ademais, sempre mutável, em que cada um põe a sua felicidade (ninguém lhe pode prescrever onde a deve colocar) tomam impossível todo o princípio firme e por si mesmo inadequado para servir de base à legislação. A proposição – *salus publica suprema civitatis lex est* ["O bem público é a suprema lei do Estado."] – conserva intacto o seu valor e a sua autoridade, mas a salvação pública que, *antes de mais*, importa ter em conta é justamente a constituição legal que garante a cada um a sua liberdade mediante leis; pelo que fica ao arbítrio de cada um buscar a sua felicidade no caminho que

[9] Se, por exemplo, se decretasse um imposto de guerra proporcional para todos os súbditos, estes não poderiam, lá por ele ser pesado, dizer que é injusto, porque talvez a guerra, segundo a sua opinião, seria desnecessária: não têm competência para sobre isso julgar; mas, porque permanece sempre *possível* que ela seja inevitável e o imposto indispensável, é necessário que ela se imponha como legítima no juízo dos súbditos. Mas se, nessa guerra, certos proprietários fossem importunados por contribuições, enquanto outros da mesma condição eram poupados, fácil é de ver que um povo inteiro não poderia consentir em semelhante lei, e é autorizado, pelo menos, a fazer protestos contra a mesma, porque não pode considerar justa a desigual repartição dos encargos.

lhe parecer melhor, contanto que não cause dano à liberdade legal geral, por conseguinte, ao direito dos outros co-súbditos.

Se o poder supremo estabelece leis que visam directamente a felicidade (o bem-estar dos cidadãos, a população, etc.), isso não acontece com o fito de estabelecer uma constituição civil, mas como meio de *garantir o estado jurídico* sobretudo contra os inimigos externos do povo. É necessário que, a tal respeito, o chefe de Estado tenha o poder para ele próprio e só ele julgará se uma coisa assim é necessária para a prosperidade do corpo comum, indispensável para garantir a sua força e solidez, tanto internamente como contra os inimigos exteriores; mas não é para tornar o povo feliz, por assim dizer, contra a sua vontade, antes apenas para fazer que ele exista como comunidade[10]; na apreciação de se foi *com prudência* que se tomou, ou não, determinada medida, o legislador pode decerto enganar-se, mas não quando ele se interroga sobre se a lei se harmoniza, ou não, também com o princípio do direito; pois então dispõe, claro está, *a priori* como que de uma bitola infalível da ideia do contrato originário (e não precisa, como no princípio da felicidade, de esperar por experiências que tenham primeiro de o aconselhar acerca da conveniência dos seus meios). De facto, contanto que não haja contradição em que um povo inteiro dê por voto o seu assentimento a uma tal lei, por muito penoso que lhe seja aceitá-la, esta lei é conforme ao direito. Mas se uma lei pública for conforme a este último, portanto *irrepreensível* no tocante ao direito, então está-lhe também associada a autoridade para constranger e, por outro lado, a proibição de se opor à vontade do legislador, mesmo sem ser pela violência, isto é, o poder no Estado que dá à lei o seu efeito é também *irresistível*, e não existe nenhuma comunidade que tenha uma existência de direito sem semelhante poder, que suprime toda a resistência interna, pois esta teria lugar segundo

[10] Aqui se inscrevem certas proibições de importação, para fomentar a produção dos meios de vida no interesse dos súbditos, e não para vantagem dos estrangeiros e estímulo do zelo de outrem, porque o Estado, sem o bem-estar do povo, não disporia de forças suficientes para se opor aos inimigos externos ou se manter a si mesmo como comunidade.

uma máxima que, uma vez universalizada, aniquilaria toda a constituição civil e o estado em que unicamente os homens podem estar na posse dos direitos em geral.

Daí se depreende que toda a oposição ao poder legislativo supremo, toda a sedição para transformar em violência o descontentamento dos súbditos, toda a revolta que desemboca na rebelião, é num corpo comum o crime mais grave e mais punível, porque arruína o seu próprio fundamento. E esta proibição é incondicional, de tal modo que mesmo quando o poder ou o seu agente, o chefe do Estado, violou o contrato originário e se destituiu assim, segundo a compreensão do súbdito, do direito de ser legislador, porque autorizou o governo a proceder de modo violento (tirânico), não é todavia permitido ao súbdito resistir pela violência à violência. Eis a razão: numa constituição civil já existente, o povo já não tem por direito a decisão de determinar como é que ela deve ser administrada. Pois, supondo que ele tem esse direito e, claro está, o direito de se opor à decisão do efectivo chefe de Estado, quem decidirá de que lado está o direito? Não pode ser nenhum dos dois, como juiz em causa própria. Seria preciso haver ainda então um chefe acima do chefe, que decidisse entre este e o povo – o que é contraditório. – Também aqui não pode interferir um direito de necessidade (*ius in casu necessitatis*) que, de qualquer modo, enquanto pretenso *direito* de cometer uma *infracção* ao direito na extrema indigência (física), é um contra-senso[11], mesmo que forneça a chave para le-

[11] Não há nenhum *casus necessitatis* a não ser na ocorrência de haver conflito de deveres, a saber, um *incondicional* e o outro (decerto talvez importante, mas apesar de tudo) *condicional*; por exemplo, se se tratar de desviar uma infelicidade do Estado pela traição de um homem que se encontra a respeito de outro numa relação como, por exemplo, a de pai e filho. Desviar o mal do Estado é um dever incondicional, mas desviar a infelicidade de um homem é apenas um dever condicionado (contanto que ele não seja culpado de um crime contra o Estado). Se o filho denunciasse o projecto do pai à autoridade, fá-lo-ia talvez com a maior repugnância, mas compelido pela necessidade (moral). – Mas se, a propósito de alguém que empurra outro náufrago da sua tábua para conservar a própria vida, se dissesse que tal direito lhe coube graças à sua necessidade (física), isso é inteiramente falso. Pois conservar a minha vida é apenas um dever

vantar a barreira que limita o poder próprio do povo. De facto, o chefe de Estado, para justificar o seu duro procedimento em relação aos súbditos, pode também argumentar a partir da sua obstinação, tal como eles podem justificar a sua revolta mediante a queixa de sofrerem um tratamento que lhes é indevido; e, neste caso, quem é que irá decidir? Quem se encontra na posse da suprema administração pública da justiça, e tal é justamente o chefe de Estado; é o único que o pode fazer e, por conseguinte, na comunidade ninguém pode ter o direito de lhe contestar essa posse.

Encontro, no entanto, homens respeitáveis que afirmam o direito do súbdito a resistir pela força ao seu chefe em certas circunstâncias, entre as quais quero aqui citar apenas o muito cauteloso, preciso e modesto *Achenwall*, nas suas lições de Direito Natural[12]. Diz ele: "Se o perigo que ameaça a comunidade e proveniente da mais longa tolerância da injustiça do soberano é maior do que o que se pode recear do recurso às armas contra ele, então o povo pode resistir-lhe, eximir-se ao seu contrato de submissão a favor desse direito e destroná-lo como tirano." E conclui: "O povo regressa deste modo (relativamente ao seu precedente soberano) ao estado de natureza."

Creio de bom grado que nem *Achenwall* nem qualquer dos homens honestos que sobre este ponto argumentaram em concordância com ele teriam alguma vez aconselhado ou aprovado numa qualquer ocorrência empreendimentos tão perigosos; e também dificilmente se pode duvidar de que, se as insurreições pelas quais a Suíça ou os Países Baixos unidos ou ainda a Grã-Bretanha al-

condicional (se tal puder ocorrer sem crime); mas é um dever incondicional não a tirar a outrem, que não me prejudica, e que nem sequer me põe em perigo de perder a minha. Contudo, os professores de direito civil geral procedem de modo inteiramente consequente ao conceder autorização jurídica a este socorro na necessidade. Pois a autoridade não pode ligar nenhum *castigo* à interdição, porque tal pena deveria ser a morte. Mas seria uma lei absurda ameaçar com a morte alguém que, em circunstâncias perigosas, não se entregasse de bom grado à morte.

[12] *Ius naturae* – Editio quinta. Pars posterior, §§203/106.

cançaram a sua actual constituição, tão auspiciosamente celebrada, tivessem fracassado, os leitores da sua história veriam no suplício dos seus autores, agora enaltecidos, apenas o castigo merecido de grandes criminosos de Estado. Com efeito, o êxito imiscui-se habitualmente na nossa apreciação dos fundamentos do direito; embora aquele seja incerto, estes são certos. Mas é claro que, no tocante a estes últimos – mesmo se se admitir que mediante tal insurreição nenhuma injustiça se comete em relação ao soberano do país (o qual teria, porventura, infringido uma *joyeuse entrée* enquanto contrato fundamental efectivo com o povo) – o povo, mediante este modo de buscar o seu direito, teria todavia agido com a máxima ilegitimidade; pois ela (tomada como máxima) torna insegura toda a constituição jurídica e introduz o estado de uma plena ausência de leis (*status naturalis*), onde todo o direito cessa ou, pelo menos, deixa de ter efeito. – A propósito da propensão de tantos autores bem pensantes para falar a favor do povo (para sua própria perda), quero apenas notar que a sua causa é, em parte, a ilusão habitual de, ao falar-se do princípio do direito, se substituir aos seus juízos o princípio da felicidade; e em parte também, onde não se pode encontrar nenhum instrumento de um contrato *efectivamente* proposto à comunidade, aceite pelo seu soberano e por ambos sancionado, eles admitiram a ideia de um contrato originário, que subjaz sempre à razão como algo que tem de se produzir efectivamente e pensaram deste modo preservar para o povo o direito de a ele se eximir por si mesmo, no caso de uma violação grosseira, segundo o seu próprio juízo[13].

[13] Seja qual for a violação do contrato real entre o povo e o soberano, em tal caso o povo não pode reagir instantaneamente como *comunidade*, mas apenas por facção. Pois a constituição até então vigente foi destruída pelo povo; deve, antes de mais, ter lugar a organização numa nova comunidade. Irrompe então aqui o estado da anarquia com todos os seus horrores que, pelo menos, através dele são possíveis; e a injustiça, que aqui tem lugar, é então o que um partido inflige a outro no seio do povo, como se depreende claramente do exemplo citado, em que os súbditos sublevados daquele Estado quiseram, por fim, impor à força aos outros uma constituição que teria sido muito mais opressiva do que a que

Vê-se claramente aqui que mal faz, mesmo no direito civil, o princípio da felicidade (a qual efectivamente não é susceptível de nenhum principio determinado); causa igualmente dano na moral, mesmo na melhor opinião que a seu respeito o docente tenha em vista. O soberano quer fazer o povo feliz segundo a sua própria ideia e transforma-se em déspota; o povo não se quer deixar privar da pretensão humana universal à própria felicidade e torna-se rebelde. Se, antes de mais, se tivesse inquirido o que incumbe ao direito (onde os princípios se estabelecem *a priori* e nenhum empirista os pode atamancar), a ideia do contrato social manter-se-ia no seu prestígio incontestável: não, porém, enquanto facto (como quer *Danton*), sem o qual ele declara nulos e sem validade todos os direitos que se encontram na constituição civil efectivamente existente e toda a propriedade), mas somente como o princípio racional para a apreciação de toda a constituição jurídica pública em geral. E compreender-se-ia que, antes de a vontade geral existir, o povo não possui nenhum direito de constrangimento relativamente ao seu soberano, porque só por meio deste é que ele pode coagir juridicamente; mas, uma vez que ela existe, também nenhuma coacção se deve exercer por parte do povo contra o soberano, porque então o próprio povo seria o soberano supremo; portanto, o povo não dispõe de nenhum direito de constrangimento (de resistência em palavras ou em actos) a respeito do chefe de Estado.

Vemos também esta teoria assaz confirmada na prática. Na constituição da Grã-Bretanha, onde o povo tanto preza a sua constituição, como se fosse um modelo para o mundo inteiro, descobrimos que ela não diz absolutamente nada acerca do direito que pertence ao povo, no caso de o monarca violar o contrato de 1688; reserva, pois, secretamente a rebelião contra ele, se este a quisesse infringir, porque não existe lei alguma a tal respeito. De facto, é uma contradição evidente que a constituição contenha a respeito

eles abandonaram; a saber, teriam sido devorados pelos eclesiásticos e aristocratas em vez de, sob um soberano reinando sobre todos, poderem esperar maior igualdade na repartição dos encargos do Estado.

deste caso uma lei que autoriza a derrubar a constituição existente, da qual decorrem todas as leis particulares (supondo também que o próprio contrato é violado); pois ela deveria, então, conter também um poder oposto *publicamente constituído*[14], por conseguinte, um segundo chefe de Estado que defendesse os direitos do povo contra o primeiro, em seguida, também um terceiro, que decidisse entre os dois de que lado está o direito. – De igual modo, esses condutores do povo (ou, se se quiser, tutores), receosos de uma tal acusação se, porventura, o seu empreendimento falhasse, *imputaram* antes ao monarca, afugentado pelo medo que deles tinha, uma renúncia voluntária ao governo, em vez de se arrogarem o direito de o depor, por meio do qual teriam assim posto a constituição em manifesta contradição consigo mesma.

Se a propósito das minhas asserções ninguém me censurar por eu, mediante esta inviolabilidade, adular excessivamente os monarcas, é de esperar também que me poupem a censura de favorecer demasiado o povo, ao afirmar que ele possui também os seus direitos imprescritíveis perante o chefe do Estado, embora estes não possam ser direitos de constrangimento.

Hobbes é de opinião contrária. Segundo ele (*De Cive*, cap. VII, ğ 14), o chefe de Estado de nenhum modo está ligado por contrato ao povo e não pode cometer injustiça contra o cidadão (seja qual for a sua decisão a respeito deste). – Semelhante tese seria totalmente correcta se, por injustiça, se entende a lesão que reconhece ao lesado um *direito de constrangimento* relativamente àquele que comete a injustiça; mas, considerada na sua generalidade, a tese é terrível.

O súbdito não refractário deve poder admitir que o seu soberano não lhe quer fazer injustiça alguma. Por conseguinte, visto

[14] Nenhum direito no Estado pode ser dissimulado, por assim dizer, com perfídia mediante uma restrição secreta; e menos ainda o direito, que o povo se arroga como concernente à sua constituição, pois todas as suas leis se devem pensar como emanadas de uma vontade pública. Por conseguinte, seria preciso, se a constituição autorizasse a rebelião, que para tal se proclamasse publicamente o direito e também o modo de o usar.

que todo o homem tem os seus direitos inalináveis a que não pode renunciar, mesmo se quisesse, e sobre os quais tem competência para julgar, mas como a injustiça de que, na sua opinião, ele é vítima só pode, segundo aquele pressuposto, ter lugar por erro ou por ignorância do poder soberano quanto a certos efeitos das leis, é preciso conceder ao cidadão e, claro está, com a autorização do próprio soberano, a faculdade de fazer conhecer publicamente a sua opinião sobre o que, nos decretos do mesmo soberano, lhe parece ser uma injustiça a respeito da comunidade. Com efeito, admitir que o soberano não pode errar ou ignorar alguma coisa seria representá-lo como agraciado de inspirações celestes e superior à humanidade. Por isso, a *liberdade de escrever* – contida nos limites do respeito e do amor pela constituição sob a qual se vive, mediante o modo liberal de pensar dos súbditos que aquela mesma constituição ainda inspira (e aí são os próprios escritores que se limitam reciprocamente, a fim de não perderem a sua liberdade) – é o único paládio dos direitos do povo. Querer, pois, recusar-lhe também esta liberdade não é apenas tirar-lhe toda a pretensão ao direito relativamente ao chefe supremo (segundo *Hobbes*), mas também subtrair a este último, cuja vontade só em virtude de representar a vontade geral do povo dá ordens aos súbditos como a cidadãos, todo o conhecimento daquilo que ele próprio modificaria, se estivesse informado, e é pô-lo em contradição consigo mesmo. Mas inspirar ao soberano o receio de que pensar por si mesmo e tomar público o seu pensamento pode suscitar a agitação no Estado equivaleria a despertar nele a desconfiança em relação ao seu próprio poder, ou até o ódio contra o seu povo.

Mas o princípio geral, segundo o qual um povo deve julgar negativamente o seu direito, isto é, apenas o que se poderia considerar pela legislação suprema como *não ordenado* com a melhor vontade, está contido nesta proposição: *o que um povo não pode decidir a seu respeito também o não pode decidir o legislador em relação ao povo*.

Se, por exemplo, a questão for esta: Poderá uma lei que ordena

considerar como de invariável duração uma certa constituição eclesiástica já estabelecida considerar-se também como emanando da vontade própria do legislador (da sua intenção)? – Começa-se então por perguntar se é *permitido* a um povo impor a si mesmo uma lei, segundo a qual certos artigos de fé e certas formas da religião externa deverão persistir para sempre, uma vez estabelecidos; se será, pois, permitido interdizer-se a si mesmo na sua descendência, progredir ainda mais na compreensão da religião ou modificar eventuais erros antigos. Torna-se então patente que um contrato originário do povo que fizesse semelhante lei seria em si mesmo nulo e sem validade, porque se opõe ao destino e aos fms da humanidade; por conseguinte, uma lei assim estabelecida não se pode considerar como a vontade própria do monarca, e seria possível fazer-lhe representações contrárias. – Mas em todos os casos, seja qual for a decisão da legislação superior, podem fazer-se a seu respeito juízos gerais e públicos, nunca porém oferecer-lhe resistência por palavras ou por actos.

Em toda a comunidade deve haver uma *obediência* ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas (que concernem ao todo), mas ao mesmo tempo um *espírito de liberdade*, porque, no tocante ao dever universal dos homens, cada qual exige ser convencido pela razão de que semelhante coacção é conforme ao direito, a fim de não entrar em contradição consigo mesmo. A obediência sem o espírito de liberdade é a causa que induz a todas as *sociedades secretas*. É, de facto, uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral; por isso, se a liberdade se favorecesse, eliminar-se-iam aquelas. – E por que outro meio seria também possível fornecer ao governo os conhecimentos que favorecem o seu próprio desígnio fundamental senão o de deixar manifestar-se este espírito da liberdade tão respeitável na sua origem e nos seus efeitos?

* * *

Em nenhum lado uma práxis que passa por cima de todos os puros princípios da razão se pronuncia com mais pretensão sobre a teoria do que na questão acerca das exigências de uma boa constituição política. A causa é esta: uma constituição legal, já há muito existente, habituou pouco a pouco o povo a julgar segundo uma regra a sua felicidade e os seus direitos, de acordo com o Estado em que tudo até então seguiu o seu curso tranquilo; mas, inversamente, não o habituou a apreciar este tipo de Estado segundo os conceitos que acerca de ambos a razão lhe proporciona, antes o acostumou a preferir ainda este estado passivo à situação perigosa de procurar um melhor [onde se verifica o que Hipócrates pretende incutir aos médicos: *iudicium anceps, experimentum periculosum* ("Titubeante é o juízo, perigosa a experiência.")]. Ora, visto que todas as constituições que existem há muito, sejam quais forem os seus defeitos, produzem aqui em toda a sua diversidade o mesmo resultado, a saber, contentar-se com aquela que se tem, nenhuma teoria se aplica quando se olha a *prosperidade do povo*, mas tudo assenta numa prática dócil à experiência.

Mas se na razão existir algo que se pode exprimir pela palavra *direito político* e se, para homens que se encontram entre si no antagonismo da sua liberdade, este conceito tem uma força vinculante, por conseguinte, realidade objectiva (prática), sem ser todavia preciso olhar pelo bem-estar ou pelo incómodo que daí lhes pode provir (e cujo conhecimento se funda apenas na experiência), então baseia-se em princípios *a priori* (pois a experiência não pode ensinar o que é o direito), e há uma *teoria* do direito político, sem cuja consonância nenhuma prática é válida.

Ora, contra isto nada se pode alegar a não ser o seguinte: os homens podem, sem dúvida, ter na cabeça a ideia dos direitos que lhes são devidos, porém, em virtude da dureza do seu coração, seriam incapazes e indignos de ser tratados em conformidade com eles e, por conseguinte, só um poder supremo que proceda segundo regras de prudência os pode e deve manter na ordem. Este salto desesperado (*salto mortale*) é de um tipo tal que, quando não se fala

sequer do direito, mas apenas da força, o povo poderia também tentar a sua e assim tornar insegura toda a constituição legal. Se nada existe que pela razão force ao respeito imediato (como o direito dos homens), então todas as influências sobre o arbítrio dos homens são impotentes para restringir a sua liberdade. Mas se, ao lado da benevolência, o direito fala em voz alta, então a natureza humana não se mostra tão degenerada que a sua voz não se lhes faça ouvir com deferência. [*Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem / Conspexere, silent arrectisque auribus adstant*. ("Então, se virem porventura um homem distinto pela probidade e pelo mérito, calam-se e, fitando as orelhas, ficam de pé."). Virgílio.]

III

DA RELAÇÃO DA TEORIA À PRÁTICA NO DIREITO DAS GENTES SOB O PONTO DE VISTA FILANTRÓPICO UNIVERSAL, ISTO É, COSMOPOLITA[15]

(Contra Moses Mendelssohn)

Haverá que amar o género humano na sua totalidade ou será ele um objecto que se deve considerar com desdém, ao qual decerto (para não se tomar misantropo) se deseja todo o bem, mas nunca todavia se deve esperar nele, por conseguinte, será antes preciso

[15] Não se vê de imediato como é que uma pressuposição universalmente *filantrópica* aponta para uma constituição *cosmopolita* e como esta, por sua vez, funda um *direito das gentes*, o único estado em que as disposições da humanidade que tornam a nossa espécie digna de amor se podem desenvolver de um modo conveniente. – A conclusão desta terceira secção mostrará este encadeamento.

desviar dele os olhos? – A resposta a esta pergunta funda-se na réplica que se der a uma outra: Há na natureza humana disposições a partir das quais se pode inferir que a espécie progredirá sempre em direcção ao melhor, e que o mal dos tempos presentes e passados desaparecerá no bem das épocas futuras? Pois, se assim for, podemos amar a espécie, pelo menos no seu constante acercamento ao bem; caso contrário, deveríamos votar-lhe o ódio ou o desprezo; em contrapartida, a afectação de um universal amor dos homens (que seria então, quando muito, apenas um amor de benevolência, não de complacência), pode dizer o que quiser. De facto, ao que é e permanece mau, sobretudo na violação mútua premeditada dos direitos mais sagrados do homem, não é possível – mesmo com o maior esforço por em si se obrigar ao amor – evitar o ódio, não justamente para fazer mal aos homens, mas para com eles lidar o menos possível.

Moses Mendelssohn era desta última opinião (*Jerusalém*, segunda secção, pp. 44 a 47), que ele contrapõe à hipótese do seu amigo *Lessing* acerca de uma educação divina do género humano. Para ele, é uma quimera "que o todo, a humanidade aqui em baixo, deva na sucessão dos tempos ir sempre em frente e aperfeiçoar-se. – Vemos, diz ele, o género humano no seu conjunto fazer pequenas oscilações; e nunca dá alguns passos em frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais depressa para o seu estado anterior". (Tal é justamente o rochedo de Sísifo; e, tal como os Indianos, toma-se assim a Terra como um lugar de expiação para pecados antigos, de que agora não mais se recordam.) – "O homem vai mais longe, mas a humanidade oscila constantemente entre limites fixos, para cima e para baixo; mas, considerada no seu conjunto, conserva em todas as épocas mais ou menos o mesmo nível de moralidade, a mesma proporção de religião e de irreligião, de virtude e de vício, de felicidade (?) e de miséria." – Ele introduz estas afirmações (p. 46) ao dizer: "Quereis adivinhar quais as intenções que a Providência tem a respeito da humanidade? Não forjeis hipóteses." (Antes chamara-lhes teoria.) "Vede apenas à vossa volta o

que realmente acontece e, se puderdes abarcar com um olhar a história de todos os tempos, vede o que desde sempre aconteceu. Eis o facto; deve ter feito parte do seu desígnio, deve ter sido ratificado ou, pelo menos, admitido no plano da sabedoria."

Sou de outra opinião. – Se é um espectáculo digno de uma divindade ver um homem virtuoso em luta com as contrariedades e as tentações para o mal e vê-lo, no entanto, oferecer resistência, é um espectáculo sumamente indigno, não direi de uma divindade, mas até do homem mais comum, porém bem pensante, ver o género humano a elevar-se de período para período à virtude e, logo a seguir, recair tão profundamente no vício e na miséria. Contemplar por um instante esta tragédia pode talvez ser comovente e instrutivo, mas é preciso que por fim caia o pano. Efectivamente, com o tempo, isso torna-se uma farsa e, embora os actores não se cansem porque são loucos, cansar-se-á o espectador; pois já tem que chegue num ou noutro acto, se puder supor com razões que a peça, sem nunca chegar ao fim, é sem cessar a mesma. O castigo que se segue no fim pode, sem dúvida, se for um simples espectáculo, transformar em aprazíveis, através do desenlace, as sensações desagradáveis. Mas deixar que na realidade vícios sem número (embora se lhes imiscuem virtudes) se amontoem uns sobre os outros, para que algum dia muito se possa castigar, é contrário, pelo menos segundo a nossa ideia, à moralidade de um sábio Criador e governador do mundo.

Poderei, pois, admitir que, dado o constante progresso do género humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, é necessário também concebê-lo em progresso para o melhor, no tocante ao fim moral do seu ser, e que este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará. Não sou obrigado a provar este pressuposto; o adversário é que tem de o demonstrar. Apoio-me, de facto, no meu dever inato, em todo o membro da série das gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, também podia ser tão bom como deveria – de

actuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que se deve também supor a possibilidade) e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro. Ora, é possível também que da história surjam tantas dúvidas quantas se quiserem contra as minhas esperanças que, se fossem comprovativas, poderiam incitar-me a renunciar a um trabalho que, segundo a aparência, é inútil; contudo, enquanto não for possível apenas certificar tudo isso, não me é permitido trocar o dever (como o *Liquidum*) pela regra de prudência (como o *Illiquidum*, porque é uma simples hipótese) de não visar o inexequível; e por mais incerto que eu possa sempre estar e permanecer sobre se importa esperar o melhor para o género humano, isso não pode todavia causar dano à máxima, portanto, também não ao seu pressuposto necessário numa intenção prática de que ele é factível.

A esperança de melhores tempos, sem a qual um desejo sério de fazer algo de útil ao bem geral jamais teria aquecido o coração humano, sempre teve influência na actividade dos que rectamente pensam; e o afável Mendelssohn teve também de ter isso em conta, ao esforçar-se com tanto zelo em prol da ilustração e da prosperidade da nação a que pertencia. Pois, não podia racionalmente esperar que ele próprio e por sua conta apenas trabalhasse, se outros após ele não enveredassem pela mesma senda. No triste espectáculo não tanto dos males que, em virtude das causas naturais, oprimem o género humano, quanto antes dos que os homens fazem uns aos outros, o ânimo sente-se, porém, incitado pela perspectiva de que as coisas podem ser melhores no futuro e, claro está, com uma benevolência desinteressada, pois já há muito estaremos no túmulo e não colheremos os frutos que em parte temos semeado. As razões empíricas contrárias à obtenção destas resoluções inspiradas pela esperança são aqui inoperantes. Pretender, pois, que o que ainda não se conseguiu até agora também jamais se levará a efeito não justifica sequer a renúncia a um propósito pragmático ou técnico (como, por exemplo, a viagem aérea com balões aerostáti-

cos), e menos ainda a um propósito moral que, se a sua realização não for demonstrativamente impossível, se toma um dever. Além disso, há muitas provas de que o género humano no seu conjunto progrediu efectivamente e de modo notável sob.o ponto de vista moral no nosso tempo, em comparação com todas as épocas anteriores (as paragens breves nada podem provar em contrário); e que o barulho acerca do irresístivel abastardamento crescente da nossa época provém precisamente de que, por se encontrar num estádio superior da moralidade, tem diante de si um horizonte ainda mais vasto, e que o seu juízo sobre o que somos, em comparação do que deveríamos ser, portanto, a nossa autocensura se toma tanto mais severa quanto maior o número de estádios da moralidade que, no conjunto do curso do mundo de nós conhecido, já escalámos.

Se perguntarmos agora por que meios se poderia manter este progresso incessante para o melhor, e também acelerá-lo, depressa se vê que este sucesso, que mergulha numa lonjura ilimitada, não depende tanto do que nós fazemos (por exemplo, da educação que damos ao mundo jovem) e do método segundo o qual devemos proceder, para o suscitar, mas do que a *natureza* humana fará em nós e connosco para nos *forçar* a entrar num trilho a que por nós mesmos não nos sujeitaríamos com facilidade. Pois só dela, ou melhor, da *Providência* (porque se exige uma sabedoria superior para a realização deste fim) é que podemos esperar um sucesso que diz respeito ao todo e a partir dele às partes, uma vez que, pelo contrário, os homens com os seus *projectos* saem apenas das partes, mais ainda, permanecem apenas nelas e ao todo enquanto tal, que para eles é demasiado grande, podem decerto estender as suas ideias, mas não a sua influência; e sobretudo porque eles, mutuamente adversos nos seus desígnios, com dificuldade se associariam em virtude de um propósito livre próprio.

Assim como a violência omnilateral e a miséria que daí deriva levaram necessariamente um povo à resolução de se submeter ao constrangimento que a própria razão lhe prescreve como meio, a saber, a lei pública, e a entrar numa constituição *civil*, assim tam-

bém a miséria resultante das guerras permanentes, em que os Estados procuram uma e outra vez humilhar ou submeterse entre si, deve finalmente levá-los, mesmo contra vontade, a ingressar numa constituição *cosmopolita*; ou então, se um tal estado de paz universal (como várias vezes se passou com Estados demasiado grandes) é, por outro lado, ainda mais perigoso para a liberdade, porque suscita o mais terrível despotismo, esta miséria compelirá, no entanto, a um estado que não é uma comunidade cosmopolita sob um chefe, mas é todavia um estado jurídico de *federação*, segundo um *direito das gentes* concertado em comum.

De facto, visto que o avanço da cultura dos Estados, com a simultânea propensão crescente para se engrandecerem à custa dos outros por meio da astúcia ou da violência, multiplicará as guerras e originará despesas cada vez mais elevadas por causa dos exércitos sempre mais numerosos (com soldo permanente), mantidos em pé e na disciplina, equipados de instrumentos bélicos sempre mais numerosos, enquanto o custo de todas as necessidades cresce constantemente sem que se possa esperar um crescimento gradual e a elas proporcionado dos metais que as representam; nenhuma paz dura também o suficiente, de modo a permitir que a economia iguale, enquanto ela dura, as despesas para a guerra seguinte, contra a qual a invenção das dívidas públicas é decerto um remédio engenhoso mas, ao fim e ao cabo, auto-aniquilador: por isso, aquilo que a boa vontade deveria ter feito, mas não fez, fá-lo-á por fim a impotência: que todo o Estado esteja de tal modo internamente organizado que não seja o chefe de Estado, a quem a guerra nada custa (porque à custa de outrem, isto é, do povo a subvenciona), mas o povo, que a paga, a ter o voto decisivo sobre se deve, ou não, haver guerra (para o que se deve decerto pressupor necessariamente a realização da ideia do contrato originário). Com efeito, o povo guardar-se-á, por simples desejo de expansão ou por causa de pretensos insultos meramente verbais, de incorrer no perigo da indigência pessoal, que não afecta o chefe.

E deste modo, também a posteridade (sobre a qual não devem

pesar encargos que ela não mereceu) poderá sempre progredir para o melhor, mesmo no sentido moral, sem que a causa disso seja o amor por ela, mas apenas o amor de cada época por si própria: pois toda a comunidade, incapaz de prejudicar outra pela violência, se deve agarrar apenas ao direito e pode com fundamento esperar que outros, assim igualmente configurados, virão em seu auxílio. Contudo, isto é apenas uma opinião e uma mera hipótese: é incerta como todos os juízos que, a um efeito intentado, mas não inteiramente em nosso poder, querem atribuir a única causa natural que lhe é adequada; e, mesmo enquanto tal, não contém num Estado já existente um princípio que permita ao súbdito impô-lo à força (como antes se mostrou), mas semelhante princípio incumbe apenas aos chefes livres de todo o constrangimento. Embora não pertença à natureza do homem, segundo a ordem habitual, ceder livremente o seu poder, isso não é contudo impossível em circunstâncias prementes, pelo que se pode considerar uma expressão não inadequada dos desejos e esperanças morais dos homens (na consciência da sua impotência) esperar da *Providência* as circunstâncias para tal requeridas; a qual proporcionará ao fim da *humanidade* no conjunto da sua espécie, para a obtenção do seu destino verdadeiro mediante o livre uso das suas forças, segundo o seu alcance, um desenlace, a que se opõem justamente os fins dos *homens* individualmente considerados. O conflito das tendências entre si, de que promana o mal, é que justamente fornece à razão um livre jogo para a todas subjugar e, em vez do mal, que se destrói a si mesmo, fazer reinar o bem que, uma vez existente, se mantém doravante por si mesmo.

* * *

Em nenhum lugar a natureza humana aparece menos digna de ser amada do que nas relações mútuas entre povos inteiros. Nenhum Estado, em relação a outro, se encontra um só instante seguro quanto à sua independência ou propriedade. A vontade de

se subjugarem uns aos outros ou de empequenecerem o que é seu está aí sempre presente e o armamento para a defesa, que muitas vezes torna a paz ainda mais opressiva e mais prejudicial para a prosperidade interna do que a própria guerra, jamais pode afrouxar. Ora, para tal situação nenhum outro remédio é possível a não ser (por analogia com o direito civil ou político dos homens singulares) o direito das gentes, fundado em leis públicas apoiadas no poder, às quais cada Estado se deveria submeter; pois uma paz universal duradoira, graças ao assim chamado *equilíbrio das potências na Europa*, é como a casa de Swift, que fora construída por um arquitecto de um modo tão perfeito, segundo todas as leis do equilíbrio, que imediatamente ruiu quando um pardal em cima dela poisou: é uma pura quimera. – Mas, dir-se-á, "jamais os Estados se submeterão a tais leis coercivas; e o projecto de um Estado universal dos povos, a cujo poder se devem sujeitar livremente todos os Estados para obedecer às suas leis, pode soar agradavelmente na teoria de um *Abbé de St. Pierre* ou de um *Rousseau*, mas não vale para a prática: pois, foi também em todos os tempos escarnecido por grandes estadistas, e ainda mais pelos chefes de Estado, como uma ideia pedante e pueril, saída da escola".

Da minha parte, pelo contrário, confio na teoria que dimana do princípio de direito sobre o que *deve ser* a relação entre os homens e os Estados, e que recomenda aos deuses da Terra a máxima de sempre proceder nos seus conflitos de maneira a ingressarem assim nesse Estado universal dos povos e a suporem também que ele é possível (*in praxi*) e que *pode existir*; mas, ao mesmo tempo, confio igualmente (*in subsidium*) na natureza das coisas, que obriga a ir para onde de bom grado se não deseja (*fata volentem ducunt nolentem trahunt*) ["O destino guia quem lhe obedece, arrasta quem lhe resiste."], pois nesta última é também a natureza humana que se tem em conta: a qual, já que nela permanece sempre ainda vivo o respeito pelo direito e pelo dever, não posso, ou não quero, considerar tão mergulhada no mal que a razão moral prática, após muitas tentativas falhadas, não acabe finalmente por triunfar, e a deva tam-

bém apresentar como digna de ser amada. Pelo que, do ponto de vista cosmopolita, se persiste ainda na afirmação: O que por razões racionais vale para a teoria vale igualmente para a prática.

* * *

[Nota do Tradutor]

A presente versão remodela e melhora em muitos pormenores o texto que já foi editado em 1988, 1990 e 1992.

O original alemão figura na edição da Academia: Vol. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, 1912, 2. ed.. 1923, reimp. 1969, org. por Paul Menzer, Heinrich Maier, Max Frischeisen-Köhler.

Sobre um suposto Direito de Mentir

I. KANT

Tradutor:
Artur Morão

www.lusosofia.net

LusoSofia: press

Apresentação

Será que não abordar o tema da "mentira" equivale a minimizar a "verdade"? De facto, após o idealismo alemão, cujos representantes (Kant, Fichte, Hegel) ainda se referiram à mentira, condenando-a, o tema parece ter esmorecido na boca e na pena dos filósofos, persistindo sobretudo nos tratados de moral que a seu respeito afinaram as distinções e avaliaram, com severidade diversa, os casos da sua ocorrência. Talvez o eclipse crescente da temática da mentira indique – quem sabe? – um hiato entre o acto de filosofar, radical decerto no intuito, mas não tanto na prática, porque a filosofia foi deixando de ser, em grande parte, um "exercício espiritual" que molda a vida.

Nos tempos em que a "virtude" ainda fazia jus ao seu nome e surgia como ideal ou imperativo plasmador da existência (individual e colectiva), a mentira era objecto de análise, de classificação e de reprovação diversamente matizada, mesmo em autores modernos (por ex. Fr. Chr. Baumeister, S. Pufendorf, Hugo Grotius, Chr. Thomasius) que se esforçaram por destrinçar campos distintos – moral, jurídico e político – em que a mentira, como *falsiloquium* e não apenas como *mendacium*, perdeu uma parte do estigma condenatório com que era encarada; "após a virtude", porém, e depois da inflexão causada por Nietzsche e, ultimamente, por Michel Foucault, que reduzem a 'verdade' a simples jogo de poder, a uma espécie de estratégia de domínio, tudo se alterou; dá-se um deslize – ilegítimo – para o simples "ideológico". E numa cultura que, segundo alguns sociólogos (assim os alemães Heiko Ernst e Gerhard Schulze), vive fagueiramente no esplendor (!) dos "sete pecados capitais", a mentira – que sempre lhes serviu de acólito, embora sem pertencer ao septeto – reina serena na era do "simulacro", da simulação e da publicidade.

Surge-nos, pois, quase intolerável, a posição de Kant neste pequeno e denso ensaio, com o seu rigor fechado a qualquer excepção à verdade. Ressoam nele e noutras páginas afins do filósofo (de modo implícito, mas comprovável) alguns acordes agostinia-

nos que, sem contemplações, fustigam a *voluntas fallendi* (a vontade de enganar), o "coração dúplice", que o mestre de Königsberg orquestra com o tema da obrigação moral de veracidade consigo e perante si mesmo, sem olhar às consequências.

Ex ungue leonem... Se pela garra se adivinha e identifica o leão, destas breves páginas e da sua argumentação cerrada e concisa, fruto da maturidade última de Kant, que as escreveu nos seus 73 anos, somos levados ao cerne da sua doutrina moral, com a universalidade e a exigência que a habitam. Se a solução proposta causa desconforto, pois a vida nos seus meandros, e por vezes nos seus becos sem saída, não tem esta clareza, obriga pelo menos a pensar, abre sendas e fendas – que é o fito dos textos filosóficos.

Artur Morão

Sobre um suposto Direito de Mentir por amor à Humanidade (1997)

I. KANT

No escrito – *A França no ano de 1797, Sexta parte, n.1: Das Reacções Políticas* – de Benjamin Constant aparece o seguinte na p. 123:

> O princípio moral "é um dever dizer a verdade", se se tomasse incondicionalmente e de um modo isolado, tornaria impossível qualquer sociedade. Temos disso a prova nas consequências muito directas que deste princípio tirou um filósofo alemão, o qual chega ao ponto de afirmar que seria um crime a mentira dita a um assassino que nos per-guntasse se um amigo nosso, e por ele perseguido, não se teria refugiado na nossa casa.[1]

O filósofo francês refuta este princípio na p. 124 da seguinte maneira. "É um dever dizer a verdade. O conceito de dever é inseparável do conceito do direito. Um dever é o que num ser corresponde aos direitos de outrem. Onde nenhum direito existe também não há deveres. Por conseguinte, dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem direito à verdade.

[1] "I. D. Michaelis, de Gotinga, expôs esta estranha opinião ainda antes *de Kant*. Que neste lugar se fala do filósofo Kant foi-me dito pelo próprio autor deste escrito. K. Fr. Kramer." Confesso aqui que isto foi efectivamente dito por mim em algum lugar, de que agora já não me consigo lembrar. E. Kant.

Nenhum homem, porém, tem o direito a uma verdade que prejudica outro." O *proton pseudos* encontra-se aqui na proposição: "Dizer a verdade é um dever, mas só em relação àquele que tem direito à verdade."

Importa, em primeiro lugar, observar que a expressão "ter direito à verdade" é uma palavra sem sentido. Deve antes dizer-se: o homem tem direito à sua própria *veracidade (veracitas)*, isto é, à verdade subjectiva na sua pessoa. Pois, no plano objectivo, ter direito a uma verdade equivaleria a dizer que depende da sua *vontade*, como em geral no tocante ao meu e ao teu, que uma dada proposição deva ser verdadeira ou falsa – o que proporcionaria então uma estranha lógica.

Ora a *primeira questão* é se o homem, nos casos em que não se pode esquivar à resposta com sim ou não, terá a *faculdade* (o direito) de ser inverídico. A *segunda questão* é se ele não estará obrigado, numa certa declaração a que o força uma pressão injusta, a ser inverídico a fim de prevenir um crime que o ameaça a si ou a outrem.

A veracidade nas declarações, que não se pode evitar, é o dever formal do homem em relação seja a quem for[2], por maior que seja a desvantagem que daí decorre para ele ou para outrem; e se não cometo uma injustiça contra quem me força injustamente a uma declaração, se a falsificar, cometo em geral, mediante tal falsificação, que também se pode chamar mentira (embora não no sentido dos juristas), uma injustiça na parte mais essencial do Direito: isto é, faço, tanto quanto de mim depende, que as declarações não tenham em geral crédito algum, por conseguinte, também que todos os direitos fundados em contratos sejam abolidos e percam a sua força – o que é uma injustiça causada à humanidade em geral.

[2] Não posso aqui tomar mais acutilante o princípio ao ponto de dizer: "A inveracidade é a violação do dever para consigo mesmo." Pois tal princípio pertence à ética; mas aqui fala-se de um dever do direito. – A doutrina da virtude vê naquela transgressão apenas a indignidade, cuja reprovação o mentiroso sobre si faz cair.

Por conseguinte, a mentira define-se como uma declaração intencionalmente não verdadeira feita a outro homem, e não é preciso acrescentar que ela deve prejudicar outrem, como exigem os juristas para a sua definição [*mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius*][3]. Efectivamente ela, ao inutilizar a fonte do direito, prejudica sempre outrem, mesmo se não é um homem determinado, mas a humanidade em geral.

Mas a mentira bem intencionada *pode* também, por um *acaso (casus)*, ser passível de penalidade, segundo as leis civis. Porém, o que apenas por acaso se subtrai à punição pode igualmente julgar-se como injustiça, segundo leis externas. Se, por exemplo, *mediante uma mentira*, a alguém ainda agora mesmo tomado de fúria assassina, o impediste de agir és responsável, do ponto de vista jurídico, de todas as consequências que daí possam surgir. Mas se te ativeres fortemente à verdade, a justiça pública nada em contrário pode contra ti, por mais imprevistas que sejam as consequências. É, pois, possível que, após teres honestamente respondido com um sim à pergunta do assassino sobre a presença em tua casa da pessoa por ele perseguida, esta se tenha ido embora sem ser notada, furtando-se assim ao golpe do assassino e que, portanto, o crime não tenha ocorrido; mas se tivesses mentido e dito que ela não estava em casa e tivesse realmente saído (embora sem teu conhecimento) e, em seguida, o assassino a encontrasse a fugir e levasse a cabo a sua acção, poderias com razão ser acusado como autor da sua morte, pois se tivesses dito a verdade, tal como bem a conhecias, talvez o assassino, ao procurar em casa o seu inimigo, fosse preso pelos vizinhos que acorreram, e ter-se-ia impedido o crime. Quem, pois, mente, por mais bondosa que possa ser a sua disposição, deve responder pelas consequências, mesmo perante um tribunal civil, e por ela se penitenciar, por mais imprevistas que essas consequências possam também ser; porque a veracidade é um dever que tem de se considerar como a base de todos os deveres a

[3] ["A mentira é a declaração falsa em prejuízo de outrem."]

fundar num contrato e cuja lei, quando se lhe permite a mínima excepção, se toma vacilante e inútil.

Ser *verídico* (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não é limitado por quaisquer conveniências.

A observação do Sr. Constant sobre a desconsideração de tais princípios rigorosos e perdidos inultilmente em ideias impraticáveis, princípios portanto repreensíveis, é razoável e ao mesmo tempo correcta. – "Sempre que" (diz ele na p. 123, ao fundo) "um princípio demonstrado como verdadeiro parece inaplicável, isso acontece porque não conhecemos o princípio intermédio, o qual contém o meio da aplicação." Aduz (p. 121) a doutrina da *igualdade* como primeiro elo que forma a cadeia social: "Porque (p. 122) nenhum homem pode ser vinculado a não ser pelas leis para cuja formação contribuiu. Numa sociedade de apertada textura, este princípio pode aplicar-se de modo imediato e, para se tomar habitual, não precisa de nenhum princípio intermédio. Mas numa sociedade muito numerosa, é preciso ainda acrescentar um novo princípio àquele que aqui aduzimos. Este princípio intermédio é que os indivíduos, para a formação das leis, podem contribuir em pessoa, ou por meio de *representantes*. Quem quisesse aplicar o primeiro princípio a uma sociedade numerosa, sem lhe acrescentar o intermédio, levaria infalivelmente a sociedade à ruína. Mas esta circunstância, que apenas testificaria a ignorância ou a inabilidade do legislador, nada provaria contra o princípio." – Ele conclui assim na p. 125: "Um princípio reconhecido como verdadeiro nunca deve, pois, abandonar-se, mesmo se nele, aparentemente, se encontra também um perigo." (E, no entanto, o bom do homem abandonou pessoalmente o princípio incondicional da ve-racidade por causa do perigo que traria à sociedade; porque não conseguiu descobrir nenhum princípio intermédio que servisse para impedir este perigo, e aqui também não há nenhum que efectivamente se deva inserir.)

Se quisermos manter os nomes das pessoas que aqui se citaram, o "filósofo francês" confundiu a acção pela qual alguém *lesa (nocet)* outrem, ao proferir a verdade cuja confissão ele não pode evitar, com a outra pela qual comete contra ele uma *injustiça (laedit)*. Só por *acaso (casus)* é que a veracidade da declaração prejudicava o habitante da casa, e não por uma acção livre (no sentido jurídico). Com efeito, exigir alguém de outrem que, por direito, terá de mentir para sua vantagem teria como consequência uma exigência contrária a toda a legalidade. Cada homem, porém, tem não só um direito, mas até o mais estrito dever à veracidade nas proposições a que não se pode esquivar, mesmo que a si próprio ou aos outros cause dano. Por conseguinte, não é ele que, em rigor, causa dano a quem assim é lesado, antes a causa de tal dano é o acaso. Pois o indivíduo não é aqui livre para escolher, porque a veracidade (quando ele é obrigado a falar) é um dever incondicionado. – Portanto, o "filósofo alemão" não aceitará como seu princípio a proposição (p. 124): "Dizer a verdade é um dever, mas apenas em relação àquele que tem *direito à verdade.*" Em primeiro lugar, por causa da fórmula pouco clara do mesmo princípio, uma vez que a verdade não é uma propriedade a respeito da qual se possa conceder a um indivíduo o direito, e a outro recusá-lo; em seguida, porém, sobretudo porque o dever da veracidade (do qual apenas aqui se fala) não faz qualquer distinção entre pessoas – umas em relação às quais poderíamos ter este dever, ou outras em relação às quais dele também nos poderíamos dispensar – mas porque é um dever incondicionado, que vale em todas as situações.

Ora, a fim de se transitar de uma *metafísica* do direito (que abstrai de todas as condições da experiência) para um princípio da *política* (que aplica estes conceitos aos casos da experiência) e, por meio deste, se chegar à solução de uma tarefa da política, em conformidade com o princípio geral do direito, o filósofo ressaltará: 1) um *axioma*, isto é, uma proposição apodicticamente certa que deriva de modo imediato da definição do direito exterior (consonância da *liberdade* de cada um com a liberdade de todos, segundo uma

lei universal); 2) um *postulado* (da *lei* pública exterior enquanto vontade unificada de todos segundo o princípio da *igualdade*, sem a qual nenhuma liberdade haveria para cada um); 3) um *problema* acerca de como fazer que numa sociedade, por muito grande que seja, se mantenha ainda a harmonia, segundo os princípios da liberdade e da igualdade (a saber, por meio de um sistema representativo) – o que constituirá, então, um princípio da política, cuja organização e ordenamento conterão decretos que, extraídos do conhecimento experiencial dos homens, visam apenas o mecanismo da administração do direito e o modo como este se estabelecerá de acordo com o seu fim. – O direito nunca se deve adaptar à política, mas a política é que sempre se deve ajustar ao direito.

"Um princípio reconhecido como verdadeiro (e eu acrescento: reconhecido *a priori*, por conseguinte, apodíctico) nunca se deve abandonar, seja qual for o perigo aparente que nele se encontre", diz o autor. O que aqui se deve tão-só compreender não é o perigo de (acidentalmente) *causar dano*, mas em geral o de *cometer uma injustiça*: o que aconteceria se eu subordinasse o dever da veracidade, que é totalmente incondicionado e constitui nas declarações a suprema condição do direito, a um dever condicionado e ainda a outras considerações; e embora por uma certa mentira não cause na acção uma injustiça a alguém, contudo violo *em geral* o princípio do direito no tocante a todas as declarações inevitavelmente necessárias (cometo uma injustiça *formaliter*, embora não *materialiter*): o que é ainda muito pior do que cometer uma injustiça contra qualquer indivíduo, porque semelhante acção nem sequer pressupõe no sujeito um princípio para ela.

Quem suporta o pedido de informação que outrem lhe dirige a propósito de se ele, na declaração que agora tem de fazer, quer ou não ser verdadeiro, não admite já com indignação a suspeita contra ele deste modo levantada, isto é, que poderia muito bem ser um mentiroso, mas pede licença para pensar numa possível excepção, é já um mentiroso (*in potentia*) – o que mostra que não reconhece a veracidade como dever em si mesmo, mas reserva para si excep-

ções a uma regra que, segundo a sua essência, não admite excepção alguma, pois que esta seria uma contradição directa da regra consigo mesma. Todos os princípios jurídicos práticos devem conter uma verdade rigorosa, e os princípios aqui designados como intermédios podem apenas conter a determinação próxima da sua aplicação aos casos que ocorrem (segundo as regras da política), mas nunca as excepções àqueles, porque tais excepções aniquilam a universalidade em virtude da qual apenas merecem o nome de princípios.

[Nota do tradutor]

O texto alemão original encontra-se disponível no *electro-sítio* seguinte:

- Zeno.org – Meine Bibliothek