

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA MESTRADO**  
**ANTONIO DJALMA BRAGA JUNIOR**

**A POSSIBILIDADE DE UMA *TRANSIÇÃO (ÜBERGANG)* ENTRE  
LIBERDADE E NATUREZA NA TERCEIRA *CRÍTICA* DE KANT**

**CURITIBA**  
**MAIO/2014**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA MESTRADO**  
**ANTONIO DJALMA BRAGA JUNIOR**

**A POSSIBILIDADE DE UMA *TRANSIÇÃO (ÜBERGANG)* ENTRE  
LIBERDADE E NATUREZA NA TERCEIRA *CRÍTICA* DE KANT**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de Federal do Paraná, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo

**CURITIBA**  
**MAIO/2014**

*"Do fato de devermos pensar a natureza, em certos casos, à luz da finalidade, decorreria a segurança de uma convivência entre natureza e liberdade"*

*Gerard Lebrun*

**Agradeço a Deus**, pelo dom da vida e pela graça que me destes em compreender um pouco mais sobre a importância de Kant e seu sistema *Crítico* para a História da Filosofia. Aos meus familiares que souberam ter paciência nos momentos de minha impaciência. À minha esposa que me acompanhou e me deu forças durante todas as etapas de desenvolvimento desta dissertação. A todos os professores que fizeram parte da minha formação neste mestrado, de modo especial ao prof. Dr. Marco Antonio Valentim, que me ajudou a idealizar um projeto de pesquisa inicial em Kant e ao meu orientador, prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo, que desde o primeiro momento se dispôs, com suas críticas, orientações e observações, a tornar possível a elaboração deste trabalho. E a todos aqueles que de forma direta ou indireta contribuíram para a produção desta dissertação.

Dedico esta obra a todos aqueles que amo e que fazem parte de minha vida, de modo especial à minha esposa, que ao seu modo, me proporcionou a motivação necessária para nunca desistir.

## RESUMO

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant procura estabelecer os fundamentos e os limites da nossa razão dentro do processo de conhecimento da natureza através da compreensão de como a nossa faculdade do entendimento funciona. Mas o seu sistema deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro. Deste modo, Kant procura através da segunda *Crítica* – a *Crítica da Razão Prática* – desenvolver o uso da faculdade da razão no seu sentido prático procurando demonstrar como, através da liberdade, podemos criar leis morais que servem de ideal para a nossa ação sensível. Diante deste panorama, Kant redigiu em 1790 a sua terceira *Crítica* – a *Crítica do Juízo* – na qual procura descrever como funciona a nossa faculdade de julgar, servindo de meio termo entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão. O presente trabalho procurará compreender e contextualizar a necessidade de uma *transição (Übergang)* entre estes dois domínios heterogêneos criado pelo filósofo alemão em suas duas primeiras *Críticas*, a saber, entre *Liberdade* e *Natureza*, para em seguida analisar como é possível esta transição na última *Crítica* kantiana, a partir da tese do simbolismo, do conceito de finalidade e da função dos juízos de gosto no pensamento de Kant.

**PALAVRAS CHAVE:** Natureza – Liberdade – Simbolismo – Finalidade – Juízo de Gosto

## ABSTRACT

In the *Critique of Pure Reason*, Kant seeks to establish the grounds and limits of our reason in the process of knowledge of nature through of clarification of how our faculty of understanding works. However, your system fails to meet the demands of reason in its pure practicality. Thus, Kant seeks through the second *Critique - Critique of Practical Reason* - develop the use of the faculty of reason in its practical sense and seeks to demonstrate how, through freedom, we can create moral laws that serve as ideal for our sensitive action. Facing this scenario, Kant wrote in 1790 his third *Critique - Critique of judgment* - in which attempts to describe how works our faculty of judging, which serves as a middle ground between the faculty of understanding and the faculty of reason. This paper will seek to understand and contextualize the need for a *transition (Übergang)* between these two heterogeneous domains created by the German philosopher in his first two *Critiques*, namely, between Liberty and Nature, and then to analyze how this *transition* is possible in the last Kantian Critique, as from the theory of symbolism, the concept of purpose and of the function of judgments of taste in Kant's thought.

**KEYWORDS:** Nature - Freedom - Symbolism - Purpose - Judgment of Taste

## SUMÁRIO

<b>LISTA DE ABREVIATURAS .....</b>	<b>09</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 A GÊNESE DA DISCUSSÃO ENTRE LIBERDADE E NATUREZA.....</b>	<b>13</b>
1.1 LIBERDADE, NATUREZA E SUAS IMPLICAÇÕES NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO HUMANO.....	13
<b>1.1.1 Kant e a Metafísica.....</b>	<b>17</b>
<b>1.1.2 O Lugar da Metafísica na Arquitetônica da Razão Pura.....</b>	<b>20</b>
<b>1.1.3 As Reformulações da Metafísica.....</b>	<b>23</b>
1.2 LIBERDADE E NATUREZA: DISCUSSÕES PRELIMINARES.....	26
<b>2 LIBERDADE E NATUREZA NA KdU.....</b>	<b>33</b>
2.1 A CONTEMPLAÇÃO ESTÉTICA DO BELO NA KdU .....	39
2.2 A TESE DO SIMBOLISMO DE KANT .....	41
<b>3 LIBERDADE E NATUREZA E A POSSIBILIDADE DE UMA ÜBERGANG.....</b>	<b>49</b>
3.1 O BELO COMO SÍMBOLO DO SUPRASENSÍVEL .....	49
3.2 O CONCEITO DE FINALIDADE COMO ÜBERGANG ENTRE LIBERDADE E NATUREZA .....	58
3.3 A FUNÇÃO DO GOSTO ACERCA DE UMA ÜBERGANG ENTRE NATUREZA E LIBERDADE .....	63
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>70</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>75</b>

## LISTA DE ABREVIATURAS

As obras de Kant que são utilizadas no presente trabalho são citadas de acordo com as edições disponíveis em português (salvo as obras sem edição nesta língua) e de acordo com a edição da Academia, disponível no site [www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html](http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html).

Deste modo, as citações obedecerão ao seguinte modelo: KANT, KdU, V: 35; p. 196, ou seja, primeiramente vem o nome do autor, seguido da abreviação do nome da obra, acompanhado do volume da edição da Academia e o número da página da edição em português. A única exceção é a **Crítica da Razão Pura (KrV)** que obedecerá a sua forma convencional de referência correspondente à primeira “A” e segunda “B” edição.

Os textos sem edição em português apresentam tradução de minha própria autoria.

As abreviaturas das obras de Kant que utilizei no presente trabalho são as seguintes

KrV – *Kritik der reinen Vernunft*– Crítica da razão pura (A 1781, B 1789)

MAN – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* – Princípios metafísicos da ciência da natureza (1786) (AA IV)

GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – Fundamentação da metafísica dos costumes (1785) (AA IV)

MS – *Die Metaphysik der Sitten* – Metafísica dos Costumes (AA VI)

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*– Crítica da razão prática (1788) (AA V)

KdU – *Kritik der Urteilskraft*– Crítica da faculdade de julgar (1790) (AA V)

EEKdU – *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*– Primeira introdução à Crítica da faculdade de julgar (publicação póstuma) (AA XX)

## INTRODUÇÃO

Sabe-se que o sistema crítico kantiano representa um desejo profundo de construir uma arquitetura própria da razão. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant procura estabelecer os fundamentos e o limite da nossa razão no interior do processo de conhecimento da natureza através da compreensão de como a nossa faculdade do entendimento funciona. Mas o seu sistema deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro. Deste modo, Kant procura através da segunda *Crítica* – a *Crítica da Razão Prática* – desenvolver o uso da faculdade da razão no seu sentido prático e procura demonstrar como, através da liberdade, podemos criar leis morais que servem de ideal para a nossa ação sensível. Diante deste panorama, Kant redigiu em 1790 a sua terceira *Crítica* – a *Crítica da Faculdade de Julgar* – na qual procura descrever como funciona a nossa faculdade de julgar, que serve de meio termo entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão.

O presente trabalho procurará compreender e contextualizar a necessidade de uma *transição* (*Übergang*) entre estes dois domínios heterogêneos criado pelo filósofo alemão em suas duas primeiras *Críticas*, a saber, entre *Liberdade* e *Natureza*, para em seguida analisar como é possível esta transição na última *Crítica* kantiana, a partir da tese do simbolismo, do conceito de finalidade e da função dos juízos de gosto no pensamento de Kant.

Deste modo, em um primeiro momento, apresentaremos os pressupostos preliminares desta discussão entre liberdade e natureza e suas implicações na produção do conhecimento humano, tal como, o impacto que esta análise de Kant provocou na *Metafísica tradicional*. A gênese dessa discussão, portanto, perpassará pela compreensão de como Kant reformula a metafísica ao longo do seu empreendimento crítico e o lugar desta disciplina na *Arquitetônica da Razão Pura*, que está exposta na primeira *Crítica*.

Logo depois, procuraremos compreender como liberdade e natureza são pensadas por Kant na terceira *Crítica*, principalmente através da análise da *Segunda Introdução* e pelas teses desenvolvidas ao longo da **KdU**, a saber, a tese do interesse na contemplação estética do belo e a tese do simbolismo.

Por fim, procurar-se-á analisar como é possível pensarmos a possibilidade de uma *Übergang* nos textos de Kant e, mais especificamente, a partir da **Crítica do**

**Juízo**, através do exame da contemplação estética sobre o belo e as diversas interpretações sobre este assunto, seja em relação a tese do belo como *suprassensível*, seja no modo de compreender o conceito de *finalidade* e suas implicações diante de tal problema.

Diante deste panorama, procuraremos ao longo deste trabalho fundamentar que Kant se preocupa realmente com uma *Übergang* entre *Liberdade* e *Natureza* principalmente a partir do texto da **Segunda Introdução** da **KdU**, não do ponto de vista de uma solução teórica, mas do ponto de vista do uso prático da razão na tentativa de atualizar o propósito pensado pela liberdade no mundo dos sentidos. Demonstraremos que Kant realiza isso mantendo a integridade de cada domínio, admitindo, todavia, que deverá existir a necessidade de influência da liberdade na natureza. Como poderemos perceber, esta ideia será central para a teoria moral de Kant que verá nas leis morais (leis próprias do reino da liberdade) um *fim terminal* que deve existir como condição de possibilidade da natureza.

O fato de pressupormos a possibilidade de realização deste *fim* ditado pela lei moral é o que leva Kant à necessidade de pensar esta *Übergang*. Tomando como pressuposto a ideia de que o agente moral deve buscar racionalmente este propósito da moralidade, perceberemos que, então, a natureza deve ter um fundamento suprassensível. Como esperamos deixar claro, veremos que é impossível nos textos de Kant, pensarmos em qualquer forma de determinação do mundo sensível no suprassensível. No entanto, o inverso é possível, levando em conta que existem consequências produzidas na natureza que são determinadas pela liberdade, sendo que esta natureza é o local por excelência onde o *fim moral* pode ser realizado.

Ao analisarmos as implicações desta tese procuraremos demonstrar que os intérpretes de Kant não são unânimes em descrever a possibilidade desta *Übergang*. Paul Guyer verá na tese do simbolismo, descrita no § 59 da **KdU** de Kant, a possibilidade de realizar esta *Übergang* entre liberdade e natureza, quando analisa a passagem de que o belo é o *símbolo* do moralmente bom. Diante de sua argumentação, veremos que o modo como compreende o conceito de *símbolo* extrapola a textualidade kantiana e demonstra uma hipótese interpretativa que vai além do que o próprio Kant descreveu, incorrendo no erro também de pensar que a arte pode ser tomada como um *símbolo palpável* da liberdade da vontade.

Embora se possa perceber uma possibilidade de fundamentarmos esta *Übergang* na tese do simbolismo – isto é, se esta tese for bem compreendida, tomando como fundamento o texto do Kant e não as investidas interpretativas de Guyer – procuraremos defender neste trabalho que a *transição* entre estes domínios terá como principal referência a análise dos *juízos de gosto*, que são os juízos estéticos acerca do belo, e dos *juízos de finalidade*, pois são eles que nos obrigam a considerar a natureza como algo que não está atrelado à uma causalidade determinista e que pode ser compreendido como um entendimento organizador da natureza que nos possibilita pensá-la de maneira única para nós. Para esta análise, utilizaremos a argumentação de Gerard Lebrun com o intuito de descrever esta possibilidade mediante o conceito de *finalidade* e analisaremos a interpretação de Henry Allison para entendermos qual a *função do gosto* neste processo de *transição* entre liberdade e natureza.

## 1 A GÊNESE DA DISCUSSÃO ENTRE NATUREZA E LIBERDADE.

Este primeiro capítulo tem como objetivo apresentar os pressupostos da discussão presente no sistema *Crítico* de Kant acerca da possibilidade de uma transição, ou melhor, de uma *Übergang* entre os domínios da liberdade e da natureza, domínios heterogêneos que estão separados por um abismo aparentemente intransponível e que são oriundos dos conceitos trabalhados por Kant em suas duas primeiras obras *Críticas*, a saber, a **Crítica da Razão Pura (KrV)** e a **Crítica da Razão Prática (KpV)**, mas que na **Segunda Introdução da Crítica do Juízo (KdU)**, são abordados de maneira diferente, de modo que se possa pensar no estabelecimento de uma ponte entre estes domínios diferentes. Por que somente na **KdU** Kant se preocupa com uma *Übergang* deste tipo? É o que pretendemos descobrir também com a presente investigação.

Como se pode notar, o texto que servirá de base para esta discussão acerca de uma *Übergang* entre liberdade e natureza, será a o texto da **Segunda Introdução à KdU**. Não obstante, é possível verificar quatro textos anteriores à publicação deste, no qual Kant se refere a esta *Übergang*, muito embora não com o mesmo sentido compreendido no texto da **Segunda Introdução**.

Mas, antes de analisarmos este texto e, mais propriamente dito, o corpo da **Crítica do Juízo** de Kant, com suas implicações e definições de como esta *Übergang* é possível, precisamos esclarecer alguns pressupostos que estão presentes na discussão da liberdade e natureza e que servirão de base para melhor compreendermos estes dois domínios heterogêneos. O primeiro passo a ser dado a partir deste momento, é analisar qual o impacto do conceito de natureza na primeira *Crítica* de Kant, principalmente suas implicações no que tange à produção de um conhecimento teórico realizado pelo entendimento, a reformulação que este promove na *Metafísica Tradicional* e a necessidade de uma arquitetura da razão pura; logo em seguida, analisaremos de modo preliminar como este abismo gerado pode ser pensado através de uma *Übergang*.

### 1.1 LIBERDADE, NATUREZA E SUAS IMPLICAÇÕES NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO HUMANO

A **Crítica da Razão Pura** promoveu uma verdadeira revolução no campo das ciências alterando significativamente o rumo a ser tomado por seus pesquisadores. A partir desta obra, uma nova concepção de conhecimento e de verdade surgem, abrindo precedentes até então inimagináveis. Nela vemos a busca de Kant por determinar como são possíveis *juízos sintéticos a priori* e a tentativa de estabelecer uma nova base para o conhecimento humano. Apresentando uma subdivisão em dois grandes momentos, a **KrV** procura estabelecer as bases de uma *Doutrina Transcendental dos Elementos* para em seguida, concentrar suas forças em uma *Doutrina Transcendental do Método*.

Para melhor compreendermos as implicações que esta discussão provocou no modo a compreender a produção do conhecimento humano, se faz necessário analisar alguns conceitos-chaves da teoria do conhecimento de Kant.

Na introdução a **KrV** Kant define que o conhecimento começa com a experiência e procura definir que só podemos conhecer os objetos que afetam os nossos sentidos. Se não fosse assim,

(...) que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. (KANT, KrV, B 1)

Como dissemos, Kant argumenta que embora todo e qualquer conhecimento comece com a experiência, isso não prova que este deriva por completo da experiência. O conhecimento é uma junção da experiência com a nossa própria capacidade de conhecer. Ele está se referindo aqui às *formas puras da intuição* e às *categorias*, que compõem a condição de possibilidade de todo e qualquer conhecimento. Diante disso, podemos falar de um conhecimento *a priori* que se distinguirá radicalmente de um conhecimento empírico, que nos é dado *a posteriori*.

Em relação aos conhecimentos *a priori*, Kant descreverá aqueles que serão denominados *puros* por não misturar nada de empírico a ele. Os juízos da matemática servirão de exemplos extraídos das ciências de um conhecimento que pode ser considerado *a priori* e *puro*. Outro modo de fundamentar a existência deste

tipo de conhecimento poderá ser extraído, segundo Kant, da ideia de que estes princípios são

(...) imprescindíveis para a própria possibilidade da experiência, por conseguinte, expor a sua necessidade *a priori*. Pois onde iria a própria experiência buscar a certeza, se todas as regras, segundo as quais progride, fossem continuamente empíricas e, portanto, contingentes? Seria difícil, por causa disso, dar a essas regras o valor de primeiros princípios. Neste lugar, podemos nos bastar com ter exposto, a título de fato, juntamente com os seus critérios, o uso puro da nossa capacidade de conhecer. (KANT, KrV, B 6)

Ante essa premissa, um dos maiores e inevitáveis problemas que a razão pura deverá enfrentar será a explicação do conhecimento (ou possibilidade dele) de *Deus*, da *liberdade* e da *imortalidade*. Até o tempo de Kant, a ciência que procurava lidar com estas questões era a metafísica. Todavia, esta disciplina realizava isso sem saber ao certo se era capaz de tamanho empreendimento, nem de saber em quais princípios ou fundamentos estavam alicerçados. Trataremos deste assunto em um tópico específico logo mais adiante. Por hora, analisaremos que a partir destas referências, Kant procura demonstrar o objetivo primordial de sua obra *Crítica*, a saber, da possibilidade de um conhecimento verdadeiro que resultaria de uma síntese *a priori*, ou como ele mesmo escreve, da possibilidade dos *juízos sintéticos a priori*.

Primeiramente, o filósofo de Königsberg diz que as ciências se servem de juízos para exprimirem o conhecimento que resulta delas. Destes, existem aqueles que são *analíticos*, ou seja, juízos explicativos e cujo predicado está contido no sujeito; e outros que são *sintéticos*, juízos extensivos e cujo predicado acrescenta algo ao sujeito que não estava pensado (cf. KANT, KrV, A 7/ B11). Cabe ressaltar aqui que os juízos de experiências são todos sintéticos, não podendo ser, em um primeiro momento, de modo algum, analíticos. Kant exemplifica isso da seguinte maneira:

Quando digo, por exemplo, que todos os corpos são extensos, enuncio um juízo analítico, pois não preciso ultrapassar o conceito que ligo à palavra corpo para encontrar a extensão que lhe está unida; basta-me decompor o conceito, isto é, tomar consciência do diverso que sempre penso nele, para encontrar este predicado; é pois um juízo analítico. Em contrapartida, quando digo que todos os corpos são pesados, aqui o predicado é algo de completamente diferente do que penso no simples conceito de um corpo em geral. A

adjunção de tal predicado produz, pois, um juízo sintético. (KANT, KANT, KrV, A 7/ B11)

Com efeito, as ciências não podem se basear em *juízos sintéticos* empíricos, dos quais Kant fala na citação acima, pois eles não asseguram a necessidade e universalidade que ela exige. Como estes juízos sintéticos são empíricos, faz-se necessário, diante desse impasse, uma terceira classe de juízos, que Kant denominará de *juízos sintéticos a priori*. Mas o que seriam então os *juízos sintéticos a priori* dos quais Kant se propõe a demonstrar ao longo de toda a sua primeira *Crítica* e como eles são possíveis?

Ora, Kant está de acordo com a tese de que seria um absurdo fundamentar a experiência em um *juízo analítico*. Diante da afirmação de que um corpo seja extenso, pode-se afirmar que esta é uma proposição verificável de modo *a priori*, pois é fácil identificar no conceito tudo o que é necessário para o meu juízo. Não obstante, Kant escreve que:

Pelo contrário, embora eu já não incluía no conceito de um corpo em geral o predicado do peso, esse conceito indica, todavia, um objeto da experiência obtido mediante uma parte desta experiência, à qual posso ainda acrescentar outras partes dessa mesma experiência, diferentes das que pertencem ao conceito de objeto. Posso ainda previamente conhecer o conceito de corpo, analiticamente, pelas características da extensão, da impenetrabilidade, da figura, etc., todas elas pensadas nesse conceito. Ampliando agora o conhecimento e voltando os olhos para a experiência de onde abstraí esse conceito de corpo, encontro também o peso sempre ligado aos caracteres precedentes e, por conseguinte, acrescento-o sinteticamente, como predicado, a esse conceito. É, pois sobre a experiência que se funda a possibilidade de síntese do predicado do peso com o conceito de corpo, porque ambos os conceitos, embora não contidos um no outro, pertencem, contudo, um ao outro, se bem apenas de modo contingente, como partes de um todo, a saber, o da experiência, que é, ela própria, uma ligação sintética das intuições (KANT, KrV B 12)

O que Kant quer nos mostrar é que somente a experiência não é suficiente para obtermos um conhecimento verdadeiro. Do mesmo modo, somente nossa capacidade de ser afetado por um diverso na intuição – sob as suas formas puras que Kant chama de *tempo* e *espaço* – também se mostrou insatisfatório. A natureza do verdadeiro conhecimento deve ser uma síntese *a priori*, ou seja, através de juízos sintéticos que são pensados *a priori*. Somente a partir desta síntese *a priori* é que

Kant conseguirá resolver o problema de como as ciências são possíveis e ainda, se a *Metafísica* poderá ser considerada uma ciência.

Podemos perceber que a *Metafísica* ficara encarregada de responder ao verdadeiro problema da razão pura, problema este que Kant se propõe na sua primeira *Crítica* quando se questiona: como são possíveis os juízos sintéticos a priori? De fato, a salvação ou a ruína da metafísica reside justamente na resolução deste problema (cf. KANT, KrV, B 19). David Hume foi aquele que, entre todos os filósofos, mais se aproximou deste problema segundo Kant,

(...) embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, **tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade**; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação. (KANT, KrV, B 20, grifo nosso).

Decorre disso que a *Metafísica* não pode ser constituída como ciência sem que seus alicerces sejam reformulados. Do modo como ela se apresenta no contexto histórico que precede Kant ela não passa de uma ilusão. Isso é o que procuraremos demonstrar no próximo tópico ao explicitar de modo mais aprofundado como Kant entende esta disciplina e quais as reformulações pelas quais a *Metafísica* passou ao longo do empreendimento crítico kantiano. Ressaltamos que isso será de suma importância para chegarmos ao escopo do presente trabalho com o intuito de contextualizarmos melhor a relação entre *Natureza* e *Liberdade* e da possibilidade de pensarmos uma *Übergang* entre estes dois domínios distintos a partir das análises acerca do belo na terceira *Crítica* de Kant.

### **1.2.1 Kant e a Metafísica**

Para Gerard Lebrun, um dos renomados intérpretes dos escritos kantianos, a terceira *Crítica* representa um ponto de encontro de conceitos metafísicos que se

transformam em verdades e a tese defendida em sua obra **Kant e o fim da Metafísica** é de que a *Crítica da Faculdade de Julgar* pretendeu neutralizar completamente a metafísica (Cf. LEBRUN, 2002, p. 14).

Para compreendermos os princípios que nortearão a análise que faremos acerca dos conceitos entre *Natureza e Liberdade*, faz-se necessário compreender como Kant entende a *Metafísica* e quais as reformulações pelas quais esta passou no projeto *Crítico* de Kant.

Um fato que merece atenção neste ponto do pensamento de Kant é que toda a arquitetura da razão esboçada no seu sistema *Crítico* (mais especificamente na sua primeira *Crítica*) irá abalar os alicerces da *Metafísica Tradicional*, que nunca interpretou corretamente a etimologia da palavra *metafísica*: “eles [os metafísicos tradicionais] entenderam por esta palavra o acesso a uma região superior do ente, enquanto se trata de uma dimensão do saber a tal ponto nova, que este deixa de ser contemplação de objetos” (LEBRUN, 1993, p. 54).

Para os metafísicos tradicionais, este termo indica que se está fora de todo o campo da experiência empírica possível e que procura conhecer tudo aquilo que pertence a uma realidade suprassensível. Mas, observa Lebrun, “a palavra *μετα* sempre foi interpretada como ‘acima de’ e nunca como ‘para além de’” (LEBRUN, 1993, p. 54) e isto quer dizer que este tipo de conhecimento foi compreendido como uma espécie de *ontologia*. Diante disso, Deus, alma e mundo são conceitos que expressam uma realidade ontológica. O que Kant faz é parar de pensar a metafísica como um conhecimento ontológico, até porque os seres como eles são em si mesmos são impossíveis de conhecer. A única coisa que está acessível às nossas faculdades do conhecimento são os fenômenos e nada mais<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> A diferença entre *fenômeno* e *coisa em si* (noumenon) é um conceito problemático no empreendimento *Crítico* de Kant e do idealismo alemão. Para melhor entender este problema, sugerimos a leitura da tese de doutorado de Monique Hulshof que leva o título de **A “coisa em si” entre teoria e prática: uma exigência Crítica**. Nesta tese, Hulshof analisa o que os intérpretes de Kant propuseram acerca deste tema: Gottfried Martin, procura esboçar um quadro geral desta polêmica defendendo que o estatuto da coisa em si cumpriria ou uma função metodológica de limitação do conhecimento ou uma função ontológica. Gerold Prauss caminha ao lado da crítica desta função ontológica procurando defender um sentido filosófico transcendental do conceito de coisa em si, ou seja, este conceito seria apenas um modo particular de reflexão filosófica sobre estes conceitos. Henry Allison, por sua vez, procura analisar *fenômeno* e *coisa em si* a partir do *idealismo transcendental* de Kant, entendendo estes conceitos como uma cisão não entre dois mundos ontologicamente distintos, mas como uma cisão de dois modos de consideração do mesmo objeto. Essas diversas análises interpretativas demonstram uma das maiores dificuldades da filosofia kantiana. Todavia, o que a tese de doutorado de Monique Hulshof procura demonstrar é de que a despeito de possuir um estatuto ontológico ou cumprir uma função metodológica, o que está em jogo

Deste modo, Lebrun escreve que, segundo a concepção de Kant,

(...) nós não podemos julgar sinteticamente sobre nenhum objeto que não seja intuicionado por nós e conclui que nos é impossível chegar ao conhecimento de qualquer verdade que seja, por mais importante que ela possa ser para nós, sobre Deus, nossa alma ou qualquer outro objeto suprassensível (LEBRUN, 1993, p. 55).

O que Kant procura realizar com o seu sistema crítico é significar um saber que esteja livre de toda e qualquer ontologia, tal como pensava a metafísica tradicional. Kant não diz que as coisas em si mesmas não existem, mas quer demonstrar somente que elas não são acessíveis às nossas faculdades do conhecimento. E para tornar isso possível ele restitui os objetos inteligíveis a um pensamento diferente do conhecer, que torne possível o nascimento de uma nova metafísica capaz de substituir a ontologia clássica: ele fará isso através de uma *filosofia transcendental* e de uma *fisiologia racional*, conforme veremos mais adiante em nossa análise da *Arquitetônica da Razão Pura*.

Esta nova forma de conhecer consiste em criar um caminho seguro da ciência para a metafísica promovendo uma espécie de revolução (tal como fez Copérnico). Kant escreve que: “se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade” (KANT, KrV, B XVIII). Neste sentido, a partir desta nova forma de conhecer, pode-se perceber que é o nosso entendimento que extrai de si as leis da natureza e que também passa a ser legislador destas leis.

É importante perceber que a Metafísica passa por várias reformulações no sistema *Crítico* kantiano e é justamente isso o que se pretende demonstrar com o tópico seguinte, para poder compreender que tipo de metafísica Kant se refere em seu empreendimento *Crítico*.

Kant dispense um grande esforço para retrabalhar a metafísica que foi herdada por ele, a *Metafísica Tradicional*, que também fora chamada de *Metafísica dogmática*, ao longo do seu sistema *Crítico*. Procura demonstrar que a partir de uma perspectiva científica, esta disciplina só seria possível se ela não tomasse os objetos

---

é a questão do por que Kant insiste em manter este conceito de *coisa em si* dentro do seu sistema *Crítico* ainda que ele se mostre tão problemático.

suprassensíveis como uma realidade ontológica. Mas se os objetos da metafísica dogmática não podem ser tomados como uma realidade ontológica, o que é que se pode esperar desta disciplina? Será possível pensar uma metafísica como ciência, ou seja, um conhecimento que toma como base apenas o mundo empírico, onde a razão detém um domínio seguro? Para buscar uma resposta a esta questão, Kant procurará elaborar uma metafísica aplicada da natureza e da liberdade.

Ora, desde Platão e Aristóteles, a metafísica se dirige ao suprassensível, ao conhecimento especulativo, ou seja, estaria direcionado para os objetos que não podem ser captados pela sensibilidade. Mas, se observarmos a afirmação de Kant em sua obra *Primeiros Princípios Metafísicos da Natureza*<sup>2</sup>, perceberemos que Kant põe em xeque justamente isso: “Ciência genuína só pode chamar-se aquela cuja certeza é apodítica” (KANT, MAN, p. 14). Como podemos possuir uma certeza apodítica daquilo que nosso entendimento não pode conhecer, ou seja, de uma realidade ontológica que não é acessível a nossa faculdade do conhecimento? O que Kant procura fazer em seu sistema é desenvolver uma disciplina que pode ser considerada metafísica e científica ao mesmo tempo. Como ele faz isso? Deixando de dirigir-se aos objetos tradicionais da metafísica, como uma realidade ontológica e indo em direção às condições de possibilidade de constituição destes objetos a partir de uma metafísica da natureza e de uma metafísica da moral. Para compreendermos melhor esta tese, é necessário demonstrar como Kant pensa a divisão e o significado da *Metafísica Tradicional* no interior de seu empreendimento. Realizaremos isso, num primeiro momento, tomando como base, o capítulo III da *Doutrina Transcendental do Método* da primeira *Crítica* do filósofo de Königsberg, intitulada *Arquitetônica da Razão Pura*.

### **1.2.2 O Lugar da Metafísica na Arquitetônica da Razão Pura**

Kant começa este capítulo sobre a *Arquitetônica da Razão Pura*, presente na sua primeira *Crítica*, esclarecendo que:

Por arquitetônica entendo a arte dos sistemas. Como a unidade sistemática é o que converte o conhecimento vulgar em ciência, isto

---

<sup>2</sup> Partilharemos da interpretação de Luiz Paulo Rouanet de que esta obra de Kant (MAN) constitui-se uma prova da impossibilidade de termos acesso à natureza das coisas como elas são em si mesmas (Cf. *Kant e-Prints*. Campinas, Série 2, v. 5, n. 1, p. 1-13, jan.-jun., 2010)

é, transforma um simples agregado desses conhecimentos em sistema, a arquitetura é, pois, a doutrina do que há de científico no nosso conhecimento em geral e pertence, assim, necessariamente, à metodologia (KANT, KrV, B 860).

Ao esboçar todo o seu sistema arquitetônico da razão pura, Kant procura explicar que todo sistema, como uma unidade de conhecimentos diversos, precisa estar pautado sob um *ideia*. Para que este sistema possa se realizar, “a ideia tem necessidade de um esquema, isto é, de uma pluralidade e de uma ordenação das partes que sejam essenciais e determinadas a priori segundo o princípio definido pelo seu fim” (KANT, KrV, B 861).

Através da explicação de conceitos essenciais do seu sistema, Kant procura determinar qual o lugar da *metafísica* e qual sua importância dentro de seu empreendimento *Crítico*. Com efeito, ele define que a *metafísica* é uma parte constituinte da *Filosofia da razão pura* – que pode ser primeiramente uma propedêutica, que investiga a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento puro a priori e que se chama crítica. A metafísica é o sistema da razão pura, todo o conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura, em encadeamento sistemático (cf. KANT, KrV, B 869). Este conceito abrange toda a investigação dos conhecimentos *a priori* como também a investigação de tudo aquilo que se distingue do seu uso empírico e do uso matemático da razão.

Deste modo, Kant escreve que esta metafísica pode ser dividida em: “metafísica do uso *especulativo* e metafísica do uso *prático* da razão pura e é, portanto, ou *metafísica da natureza* ou *metafísica dos costumes*” (KANT, KrV, B869). Enquanto a metafísica do uso especulativo contém todos os princípios da razão, a metafísica do uso prático contém os princípios que determinam *a priori* e diz respeito ao que nós devemos ou não fazer. Vejamos primeiramente o que Kant fala sobre esta divisão da metafísica:

Ora, a moralidade é a única conformidade das ações à lei, que pode ser derivada inteiramente a priori de princípios. Por isso, a metafísica dos costumes é, propriamente, a moral pura, onde não se toma por fundamento nenhuma antropologia (nenhuma condição empírica). A metafísica da razão especulativa é, então, o que no sentido mais estrito se costuma chamar metafísica. Na medida, porém, em que a doutrina pura dos costumes também pertence ao ramo particular do conhecimento humano e filosófico derivado da razão pura,

conservar-lhe-emos essa designação, embora a coloquemos de parte por não ser pertinente, por agora, ao nosso fim. (KrV, B 870)

Kant acredita que, desde o momento que o homem passou a pensar no modo como as coisas se estabelecem, ou seja, começou a refletir, não pode deixar de adentrar em um universo que pressupõe uma disciplina com o nome metafísica. Essa ideia é muito antiga e remonta ao momento em que o homem passa a ser um animal racional capaz de usar sua razão para um sentido especulativo. Todavia, embora a metafísica seja tão ancestral, o modo como Kant procura compreendê-la foi de uma originalidade tal que até então nunca fora realizada. Para ele, todo conhecimento *a priori* tem em sua constituição uma unidade particular, sendo a metafísica a principal responsável por expor esta unidade sistemática: a sua parte especulativa, que se apropriou principalmente desse nome, ou seja, a que chamamos metafísica da natureza e examina tudo, por conceitos *a priori*, na medida em que é (e não o que deve ser), divide-se em uma *filosofia transcendental* e em uma *fisiologia* da razão pura:

A primeira considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que seriam *dados(ontologia)*; a segunda considera *natureza*, isto é, o conjunto dos objetos *dados* (seja aos sentidos, seja se, quisermos, a uma outra espécie de intuição) e é portanto *fisiologia* (embora apenas *rationalis*) (KrV, B 873)

Diante disso, Kant afirma que em relação ao uso da razão diante destas considerações, pode-se ter um uso *imane*nte – que tem por objeto a natureza, chamada também por Kant de *fisiologia da natureza Universal*, ou *cosmologia transcendental* – ou um uso *transcendente* – que se aplica aos objetos da experiência e ao mesmo tempo ultrapassa toda experiência possível, se trata aqui do *conhecimento transcendental de Deus*. (cf. KANT, KrV, B 876).

Para fechar o sistema da metafísica, neste momento da *Arquitetônica da Razão Pura*, Kant explica ainda que a fisiologia imane

(uma vez que contém os princípios de seu conhecimento *a priori*). Deste modo, Kant diz que:

O sistema inteiro da metafísica consta de quatro partes fundamentais: 1. A ontologia; 2. A fisiologia racional; 3. A cosmologia racional; 4. A teologia racional. A segunda parte, a saber, a física da razão pura, encerra duas divisões, a *physica rationalis* e a *psychologia rationalis*. (KANT, KrV, B 875)

Ao final da arquitetura da razão pura, Kant procura deixar claro que sempre esperaram muito mais da metafísica do que ela podia dar e justamente por isso ela acabou caindo no descrédito geral, pois suas expectativas foram frustradas. Todavia, durante o empreendimento *Crítico*, ele quer mostrar que,

(...) embora a metafísica não possa ser o fundamento da religião, deve contudo ficar sempre o seu escudo, e de que a razão humana, já dialética pela tendência da sua natureza, não pode nunca dispensar uma tal ciência que lhe põe um freio e que, por um conhecimento científico e inteiramente esclarecedor de si próprio, impede as devastações que, de outro modo, uma razão especulativa sem lei infalivelmente produziria, tanto na moral como na religião. (KANT, KrV, B 878)

Ora, uma vez que se têm a compreensão de como Kant estabelece o lugar da metafísica na arquitetura da razão pura, deve-se questionar: será esse o único sentido de *Metafísica* empregado por Kant? Entende-se que não. A metafísica que Kant procura desativar a partir do empreendimento arquitetônico esboçado acima corresponde a apenas um dos muitos sentidos de metafísica que Kant assume no seu projeto *Crítico*.

### **1.2.3 As Reformulações da Metafísica**

Kant procurou ao longo do seu projeto *Crítico* mostrar os limites da *metafísica tradicional* e desativá-la como ciência, para, logo em seguida, ativá-la do ponto de vista do uso prático da razão. Ele demonstra que embora não seja possível conhecê-los, os objetos desta metafísica tradicional são importantes enquanto ideias que regulam nossas ações, ou seja, como postulados necessários para a realização completa de nossa destinação moral. Deste modo, esta metafísica tradicional vai ser

classificada por alguns intérpretes<sup>3</sup> de Kant como *metaphysica generalis* – metafísica que toma os objetos a partir de uma ontologia – e receberá o respaldo da *Crítica* quanto ao uso prático da razão, todavia, não será poupada em relação ao seu esforço especulativo. Na **KrV**, esta *metaphysica generalis* será transformada em uma *analítica do entendimento puro*:

As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro. (KrV, B 303)

Um outro sentido de metafísica é aquela em que Kant procura trabalhar com uma disciplina que tem a função de investigar os objetos da *Metafísica Tradicional*, tomados do seu ponto de vista ontológico: Deus, alma e mundo.

Ora, todos os conceitos puros em geral têm que ver com a unidade sintética das representações, mas os conceitos da razão pura (as ideias transcendentais) referem-se à unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a *três classes* das quais a *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) do *sujeito pensante*, a *segunda*, a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno* e a *terceira*, a *unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento* em geral. O sujeito pensante é objeto da *psicologia*; o conjunto de todos os fenômenos (o mundo) é 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) é objeto da *teologia*. (KANT, KrV, B 392)

Esta disciplina, que investiga tais objetos, receberá o nome de *metaphysica specialis*. Ela será desativada em suas pretensões teóricas pela **KrV**, no capítulo que fala sobre a *Dialética Transcendental*, onde teremos uma maior clareza sobre o que ela procura definir em relação a cada um destes objetos:

Assim, pois, a razão pura fornece a ideia para uma doutrina transcendental da alma (*psychologia rationalis*), para uma ciência transcendental do mundo (*cosmologia rationalis*) e, por fim, para um conhecimento transcendental de Deus (*teologia transcendentalis*). O

---

<sup>3</sup> Alain Renaut, em sua obra *L'Application et les limites de la philosophie pratique*, descreve a classificação que procuraremos seguir em nosso trabalho.

simples esboço de uma ou outra destas ciências não compete ao entendimento, mesmo que estivesse ligado ao mais alto uso lógico da razão, isto é, a todos os raciocínios imagináveis, de maneira a avançar de um dos seus objetos (do fenômeno) para todos os outros, até aos mais distantes membros da síntese empírica; esse esboço é unicamente um produto puro e autêntico ou antes, um problema da razão pura. (KANT, KrV, B 392)

Daqui surgem, portanto, uma subdivisão da metafísica em três partes, uma que cuida das questões pertinentes a Deus, outra das questões sobre a alma humana e a última dos corpos e coisas materiais. Estas partes da metafísica são respectivamente: teologia natural, psicologia e cosmologia.

Além destas disciplinas, Kant trabalha a metafísica como uma *metaphysica naturalis*, que se preocupa com a possibilidade de alcançar o mundo suprassensível, por meio da disposição natural que o homem possui de querer conhecer os objetos da *metaphysica specialis*, conforme pode-se constatar na passagem da VI parte da Introdução à **KrV**:

Em certo sentido, contudo, esta *espécie de conhecimento* também deve considerar-se como dada e a metafísica, embora não seja real como ciência, pelo menos existe como disposição natural (*metaphysica naturalis*), pois a razão humana, impelida por exigências próprias, que não pela simples vaidade de saber muito, prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, que não podem ser solucionados pelo uso empírico da razão nem por princípios extraídos da experiência. (KANT, KrV, B 21)

Por fim, Kant trabalha ainda com uma metafísica que pode ser entendida segundo uma disposição racional que aplica aquilo que se apreende a priori à algo dado na experiência segundo as leis da natureza ou as leis da liberdade. Esta disciplina recebe o nome de *metaphysica applicata* que inclui uma *Metafísica da Natureza* e uma *Metafísica dos Costumes*. Enquanto a primeira fica responsável pela investigação acerca das leis da natureza a segunda toma como objeto as leis da liberdade.

Deste modo, nosso próximo passo será compreender melhor como Kant expõe os detalhes dessa *metaphysica applicata*, ou ainda, uma metafísica que tem como base as leis da natureza e outra metafísica que tem como base as leis da liberdade. Em suma, esse é o objetivo de nossa pesquisa, a saber, investigar como podemos estabelecer uma *Übergang* entre estes dois domínios heterogêneos da

*Liberdade e Natureza*. Veremos que para este empreendimento ser efetivado, será necessário analisar, como ponto de partida, as questões referentes a *Antinomia* da razão pura exposta na primeira obra *Crítica* de Kant.

Deste modo, neste momento do nosso trabalho, procurar-se-á demonstrar como a *Crítica* kantiana acaba gerando um abismo entre estes conceitos para em seguida analisar como Kant procura resolver a transposição deste abismo.

### 1.1 LIBERDADE E NATUREZA: DISCUSSÕES PRELIMINARES

O primeiro texto no qual Kant apresenta esta discussão sobre a possibilidade de uma *Übergang* entre estes dois conceitos é o texto da primeira *Crítica*, presente na discussão das ideias transcendentais na *Dialética Transcendental*:

Embora tenhamos de dizer dos conceitos transcendentais da razão *que são apenas ideias*, nem por isso os devemos considerar supérfluos e vãos. Pois ainda quando nenhum objeto possa por eles ser determinado, podem, contudo, no fundo e sem serem notados, servir ao entendimento de *cânone* que lhe permite estender o seu uso e torná-lo homogêneo; por meio deles o conhecimento não conhece, é certo, nenhum objeto, além dos que conheceria por meio dos seus próprios conceitos, mas será melhor dirigido e irá mais longe neste conhecimento. Sem falar de que podem, porventura, esses conceitos transcendentais da razão estabelecer uma **transição** entre os conceitos da natureza e os conceitos práticos e assim proporcionar consistência às ideias morais e um vínculo com os conhecimentos especulativos da razão. Mais adiante se encontrará a explicação de tudo isto. (KANT, KrV, A 329/ B 386, grifo nosso)

Como se pode perceber, é possível, na *Dialética Transcendental*, pensar em uma *Übergang* entre liberdade e natureza no sentido de que os conceitos transcendentais da razão podem proporcionar consistência às ideias morais e servir de *cânone* ao entendimento para poder estender seu uso. Embora tenha escrito que mais adiante se encontrará a explicação de tudo isso, Kant nada mais disse na **KrV** acerca desta *transição* e isso torna difícil entender o que ele realmente quis dizer.

Segundo Henry Allison, autor do livro **Kant's Theory of Taste** (2001), algumas interpretações sobre esta *Übergang* entre *Natureza* e *Liberdade*, neste texto, nos levam pelo caminho de que esta *transição* deve existir como uma forma de suporte às ideias morais que se liga à razão no seu sentido especulativo, muito

embora isto seja difícil de determinar. Primeiramente, Allison se detém na sugestão de Heinz Heimsoeth que trabalha esta discussão a partir da *Terceira Antinomia da Razão Pura*<sup>4</sup>, na primeira *Crítica*, uma vez que Kant introduz o conceito de liberdade transcendental como uma ideia cosmológica, em um contexto teórico, e depois move a discussão para a função da liberdade em um contexto prático, como uma liberdade da vontade humana, argumento central da moralidade kantiana: a transição entre *Natureza* e *Liberdade* nos é dada mediante as ideias morais, que devem estar conectadas com a razão especulativa.

Outra sugestão é dada por Klaus Düsing, que vê a possibilidade de concretização desta *Übergang* através da ideia de *Sumo Bem*, especificado no *Cânon da Razão Pura*. Este ideal é exposto como o meio de unir estas coisas distintas, como um fundamento determinante do fim último da razão pura.

(...) [A] teologia moral tem a vantagem particular sobre a teologia especulativa de conduzir infalivelmente ao conceito de um ser primeiro *único, soberanamente perfeito e racional*, conceito que a teologia especulativa não nos indica, mesmo partindo de princípios objetivos, e da existência do qual, por mais forte razão, não nos podia *convencer*. Na realidade, não encontramos, nem na teologia transcendental nem na teologia natural, por mais longe que a razão nos possa aí conduzir, nenhum motivo sério de apenas admitir um ser *único* que dominaria todas as causas naturais e do qual estas dependeriam em todos os aspectos. (KANT, KrV, A 815/ B 843)

A ideia de *Sumo Bem*, ou a ideia de *Deus*, pode nos dar a possibilidade de admitirmos todas as causas naturais e tudo o que depende destas causas. Em outras palavras, sem o *Sumo Bem*, as ideias da moralidade seriam objetos de admiração, mas não teria nenhuma relação com a ação na natureza. Mas, como nos está sugerindo Klaus Düsing, a partir deste conceito de *Sumo Bem*, nós podemos pensar as ações dos homens em consonância com este mundo invisível.

Allison está a favor da sugestão de Klaus Düsing, uma vez que o problema desta *transição* está mais de acordo com o que vemos na **KdU**, mas enfatiza que há diferenças significativas desta *Übergang* na primeira e na terceira *Crítica* e na compreensão da necessidade desta. Estas diferenças são tão grandes quanto é altamente enganoso pensar que a *Übergang* da primeira *Crítica* é uma antecipação do problema que Kant procura trabalhar na terceira *Crítica*. Somente na **KdU**, mais

---

<sup>4</sup> Procuraremos explicar melhor mais adiante como a *Terceira Antinomia* serve de base para uma discussão preliminar acerca da Liberdade e Natureza.

especificamente na **Segunda Introdução** desta obra, Kant irá descrever a necessidade de *transição* de um “suposto abismo” entre os conceitos de Liberdade e Natureza (cf. ALLISON, 2001, p. 198). Isto acontece, segundo Allison, devido a uma mudança de ponto de vista de Kant sobre a motivação moral trazida pela descoberta do princípio da autonomia da vontade como a verdadeira fundação da moralidade. (cf. ALLISON, 2001, p. 198). Todavia, esta ideia será trabalhada de maneira mais específica no capítulo 3, quando discorrermos sobre os argumentos que possibilitam esta *Übergang*.

No entanto, é importante ressaltar que na sequência do texto da *Dialética Transcendental*, Kant apresenta estes dois conceitos a partir de uma antinomia.

Gerard Lebrun ressalta a importância que as antinomias possuem para Kant afirmando que elas são a única ocasião dada ao entendimento de escapar da aparência da qual ele é naturalmente vítima (Cf. LEBRUN, 2002, p. 96). Escreve também que se Kant “(...) tivesse tido a intenção de escrever uma obra ‘popular’, teria começado pela antinomia, ‘e o leitor teria tido o prazer de remontar às fontes desse combate’” (LEBRUN, 2002, p. 96).

É nas antinomias que Kant explica a fatalidade da ilusão pretendida pela *Metafísica* quando expõe que o projeto de totalização elaborado pela razão leva o entendimento a transgredir seus limites, extraviando-o, para fazer-se metafísico.

Na **KrV**, Kant acredita haver uma antinomia da razão que defendia a existência da liberdade: a tese afirma a liberdade da alma sem o apoio da natureza.

A causalidade segundo leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar. (KANT, KrV, III: 308; A 444/ B 472)

Já a antítese nega a liberdade da alma, estando, esta, submetida às leis da natureza: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza” (KANT, KrV, III: 309, A 445/ B 473).

Para resolver este problema próprio da antinomia da razão, Kant estabelece que a liberdade deve estar na esfera daquilo que se denomina *coisa em si* e a natureza naquilo que se chama *fenômeno*. Com esta distinção Kant funda o idealismo transcendental, uma vez que ele afirma:

Compreendo por *idealismo transcendental* de todos os fenômenos a doutrina que os considera, globalmente, simples representações e não coisas em si e segundo a qual, o tempo e o espaço são apenas formas sensíveis da nossa intuição, mas não determinações dadas por si, ou condições dos objetos considerados como coisas em si. (KANT, KrV, A 369).

Aqui há uma superação do conflito entre liberdade e natureza do ponto de vista antinômico: se consideramos a liberdade da alma como coisa em si, perceber-se-á que ela não é cognoscível, porém, podemos pensá-la; não podemos determiná-la por conceitos, mas podemos considerá-la como algo que não é dado na sensibilidade, na experiência, como não condicionada pelas mesmas propriedades a qual as outras coisas se dão a conhecerem e que nós chamamos de fenômenos. Em outras palavras, não haverá contradição se partirmos da ideia de que o pensamento da *coisa em si* é irreduzível ao conhecimento teórico, científico; não tem um valor de verdade ou falsidade

O segundo texto no qual nós encontramos esta discussão, é o texto da segunda *Crítica* de Kant, a **Crítica da Razão Prática (KpV)**. Nesta obra, Kant também faz uma referência a uma *Übergang*, agora a partir de um uso prático e de um uso teórico das categorias descritas como conceitos da razão.

Deste modo compreendo também por que as objeções até agora mais graves que me apareceram contra a *Crítica* giram precisamente em torno destes dois eixos: ou seja, **por um lado**, da realidade objetiva das categorias aplicadas aos *noumena*, negada no conhecimento teórico e afirmada no conhecimento prático, e, **por outro**, da exigência paradoxal de, enquanto sujeito da liberdade, considerar-se *noumenon*, ao mesmo tempo, porém, com vistas à natureza considerar-se fenômeno em sua própria consciência empírica. Pois enquanto não se formava ainda nenhum conceito determinado de moralidade e liberdade não se podia supor que coisa por um lado queria por, enquanto *noumenon*, como fundamento do pretense fenômeno, e, por outro lado, se em geral também é possível formar ainda um conceito do entendimento puro, no uso teórico, exclusivamente aos simples fenômenos. (...) Basta isto para justificar por que, nesta obra, os conceitos e proposições fundamentais da razão especulativa pura (...) são aqui às vezes submetidos de novo à prova (...); porque com aqueles conceitos a razão é considerada em **trânsito** para um uso totalmente diferente do que ela lá fez deles. Semelhante **trânsito**, porém, torna necessária uma comparação do uso antigo com o novo para distinguir bem a nova via da anterior e,

ao mesmo tempo, permitir observar a sua interconexão. (KANT, KpV, AA V: 6; p. 10-11, grifo nosso)<sup>5</sup>

O problema e a solução dada por Kant neste texto da segunda *Crítica*, acerca do uso teórico e do uso prático das categorias, estão longe do problema que Kant trabalha na terceira *Crítica*. O problema como Kant agora define é o de fundamentação de um uso prático dos conceitos enquanto *noumenon*, que estavam, na primeira *Crítica*, limitados apenas aos *fenômenos*. Segundo Allison, parece que Kant quer aqui apenas responder aos seus críticos sobre uma aparente contradição entre as duas primeiras *Críticas*, ou ainda, sobre a primeira *Crítica* e a **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**, e discorrer sobre a possibilidade ou não de uma *Übergang* entre estes dois domínios distintos. Allison verá também nesta passagem que Kant quer a justificação de um uso prático da categoria de liberdade, pois isso possibilitaria pensarmos em uma ponte entre liberdade e natureza, como veremos mais adiante, no momento que descrevermos que esta ponte é possível mediante o conceito de finalidade.

A **Primeira Introdução a KdU** também se refere ao problema de uma *Übergang*. Na seção XI, quando o texto retorna à sua problemática central de investigar a integração da **Crítica do Juízo** no interior do sistema da **Crítica da Razão Pura**. Esta integração depende de que, do mesmo modo que acontece com o entendimento e a razão, os juízos também devem possuir princípios *a priori* próprios. Ainda que eles se apresentem como princípios de reflexão, e não de determinação, os juízos não fundamentam uma parte distinta do sistema do conhecimento filosófico, mas, ao contrário, se integram ao sistema como um todo.

(...) 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. (...) A crítica do gosto, porém, que ademais 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 o marco de

---

<sup>5</sup> A palavra "trânsito" grifadas na citação acima é a tradução feita por Valério Rohden na edição da KpV feita pela editora *Martins Fontes* da palavra *Übergang*.

limite que uma crítica inflexível impôs a este último uso dos mesmos. (KANT, AA XX, EE: 244; p. 82-83)

Como se pode perceber, neste momento da **Primeira Introdução**, Kant faz referência a um sistema completo, onde o próprio gosto preenche uma lacuna, nas nossas faculdades de conhecimento, que havia sido criado pelas duas primeiras *Críticas* e que são referidos no sensível e no suprassensível, na natureza e na liberdade. Estes dois conceitos distintos formam a parte da filosofia teórica e a parte da filosofia prática, que agora se veem diante de uma *Übergang*, dado pelo Juízo, que com seus princípios próprios vincula ambas as partes:

Assim descortina-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 transição por intermédio do Juízo, que através de 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 tem de ser objetivos (quer sejam teóricos ou práticos), sob o nome de lógicos, são de espécie tão particular que referem intuições sensíveis a uma ideia da natureza, cuja legalidade, sem uma relação da mesma a um substrato supra sensível, não poder ser entendida (KANT, AA XX, EE: 244; p. 82-83, grifo nosso)

Allison analisa alguns pontos desta passagem. Para Kant, *substrato sensível da filosofia teórica* representa a mais elevada condição de possibilidade do fundamento real sensível da natureza e não do suprassensível. De modo correlato, o substrato suprassensível da filosofia prática repousa na ideia de liberdade. Assim, é possível percebermos que a transição (*Übergang*) entre a natureza, ou as condições de possibilidade de cognição da natureza, e a liberdade, como condição de possibilidade de uma filosofia prática e do uso prático da razão, pode ser mais apropriadamente descrita.

No entanto, ainda que na **Primeira Introdução** nós vemos transparecer que esta *Übergang* pode ser mais apropriadamente descrita como o preenchimento de uma lacuna no interior do sistema crítico, é somente na **Segunda Introdução** que entenderemos este conceito como a tentativa de superar um abismo, ou melhor, um

*imenso abismo* entre o que acontece de acordo com as leis da natureza e de acordo com as leis da liberdade.

## 2 LIBERDADE E NATUREZA NA KdU

Kant afirma na **Segunda Introdução** à **KdU** que, em relação aos seus objetos, são os conceitos de *Liberdade* e *Natureza* que permitem tantos outros possíveis. Nesta obra, Kant trata *Liberdade* e *Natureza* não a partir de uma antinomia, mas como uma abordagem conceitual que ressalta a heterogeneidade dos mesmos de um modo mais claro do que foi trabalhado na primeira *Crítica* e o problema agora passa a ser como estabelecer uma *Übergang* entre estes dois domínios mediante o juízo estético.

*Natureza* é um conceito que torna possível um conhecimento teórico através de princípios a priori, sendo, por isso chamado de *Filosofia da Natureza*. A primeira *Crítica* de Kant deixou claro quais os limites da razão no conhecimento da *Natureza*.

*Liberdade*, por sua vez, é um conceito que torna possível um conhecimento prático, através de princípios de oposição à *Natureza*. A *Filosofia da Moral* é a responsável por trabalhar este conceito e Kant estabeleceu suas funções e limites na sua **KpV**.

Diante disso, Kant escreve que toda a nossa faculdade de conhecimento possui dois domínios distintos, sendo que, em ambas, esta faculdade se torna legisladora *a priori*. Em outras palavras, o que Kant quer demonstrar é que a filosofia está dividida em *Teórica* e *Prática*.

Como já fora assinalado no texto da *Arquitetônica da Razão Pura*, existe no que diz respeito à legislação da razão humana dois objetos – a saber, natureza e liberdade – que “abrange, assim, tanto a lei natural como também a lei moral, ao princípio em dois sistemas particulares, finalmente num único sistema filosófico. A filosofia da natureza dirige-se a tudo o que é; a dos costumes somente ao que deve ser” (KANT, KrV, A 840/ B868).

Do mesmo modo, a **Segunda Introdução** da **KdU** também demonstra que a Filosofia está dividida em duas partes, sendo que neste texto, a diferença das nossas faculdades de conhecimento é que na primeira, a legislação acontece mediante os conceitos da natureza através da faculdade do *entendimento*, que representa os seus objetos na intuição somente enquanto fenômenos. Já a segunda, estabelece sua legislação mediante os conceitos da *Liberdade* por meio da faculdade da *razão*, representando seus objetos enquanto uma coisa em si mesma.

Assim, porque *razão* e *entendimento* possuem duas legislações diferentes no território da experiência, não será permitido que uma interfira na outra.

No entanto, escreve Kant que embora haja

(...) um abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, enquanto sensível, e o do conceito de liberdade, como suprassensível, de tal modo que nenhuma passagem é possível do primeiro para o segundo (...) este último deve ter uma influência sobre aquele, isto é, o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis e a natureza em consequência tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade. Mas, por isso tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático (...) e, por conseguinte, não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro (KdU, p. 20).

Diante disso, pode-se perguntar: como é possível, então o ingresso neste mundo suprassensível, no reino da liberdade, que se distingue radicalmente do mundo sensível, que pertence ao reino da natureza? Como podemos estipular uma *Übergang* para estes dois domínios? Kant dirá na **Segunda Introdução à KdU** que a ponte entre estes dois domínios heterogêneos (que se chamam natureza e liberdade) será feito mediante um termo médio entre a faculdade do entendimento e a faculdade da razão, que é a faculdade do Juízo.

Só que na família das faculdades de conhecimento superiores existe ainda um termo médio entre o entendimento e a razão. Este é a faculdade do juízo, da qual se tem razões para supor, segundo a analogia, que também poderia precisamente conter em si *a priori*, se bem que não uma legislação própria, todavia um princípio próprio para procurar leis (KdU, p. 23).

Ora, pensar a distinção da liberdade e da natureza é pensar em dois conceitos totalmente heterogêneos, que divergem radicalmente em seus propósitos, mas que, no entanto, se veem agora inevitavelmente buscando uma reconciliação, mediante outra classe de faculdade que é a faculdade de julgar.

Como se pode perceber, nesta parte da **KdU**, liberdade e natureza são descritas como cada uma pertencente a domínios diferentes e que possuem legislações próprias. Kant escreve aqui que estes dois domínios heterogêneos e

suas legislações próprias devem, supostamente, interferir um no outro, sem se reduzir um ao outro. E ainda que esta irreduzibilidade não represente um problema insuperável, de modo que a **Terceira Antinomia** estabelece que natureza e liberdade estejam coexistindo a partir de uma possibilidade lógica,

(...) a Crítica da razão pura demonstrou a possibilidade de pensar, ao menos sem contradição, a convivência de ambas as legislações das faculdades que lhes pertencem no mesmo sujeito, na medida em que eliminou as objeções que aí se levantavam pela descoberta nelas da aparência dialética. (KANT, KdU, p. 19)

Mas, ainda que cada qual tenham suas legislações e suas faculdades correspondentes, Kant acredita que a solução não se resume a isto. De modo contrário, Kant cria uma nova dificuldade na **Segunda Introdução** apontando para uma compatibilidade dos efeitos que estas duas formas de legislação causam no mundo sensível. Ele pensa que esta compatibilidade das legislações em si mesma é assegurada pela distinção transcendental entre os objetos que aparecem a nós enquanto fenômenos, no mundo sensível, e os objetos que são considerados em si mesmos, no mundo supra sensível. Kant descreve isso da seguinte maneira:

Mas o fato de estes dois diferentes domínios (...) não constituírem *um só* tem origem em que na verdade o conceito de natureza representa os seus objetos na intuição, mas não como coisas em si mesmas, mas na qualidade de simples fenômenos; em contrapartida, o conceito de liberdade representa no seu objeto uma coisa em si mesma, mas não na intuição. Por conseguinte, nenhuma das duas pode fornecer um conhecimento teórico do seu objeto (...) como coisa em si, o que seria o suprassensível, cuja ideia na verdade se tem que colocar na base de todos aqueles objetos da experiência, não se podendo todavia nunca elevá-la e alargá-la a um conhecimento. (KANT, KdU, p. 19)

Portanto, há uma limitação para as nossas faculdades de conhecimento que impede um conhecimento teórico dos objetos como coisa em si mesma, mas, ao mesmo tempo, a ideia destes tem que ser colocada na base de todo e qualquer conhecimento sobre os mesmos. E ainda que Kant deixe claro que nenhuma passagem é possível do reino da natureza para o reino da liberdade, as ideias do reino da liberdade devem ter influência no reino da natureza.

No entanto, isso aumenta ainda mais o mistério acerca de como os produtos destas legislações podem se manifestar no mundo sensível: como as leis da

natureza que se preocupa em determinar o que acontece no mundo sensível pode acomodar o que a moralidade determina que deve acontecer?

Como se pode ver, é justamente neste texto da **Segunda Introdução da KdU** que Kant se preocupa realmente em estabelecer uma *Übergang* entre natureza liberdade, não a partir de uma solução teórica, até porque seu sistema *Crítico* nega todo e qualquer conhecimento teórico do supra sensível, mas resolve com as seguintes palavras:

(...) por isso tem que existir um fundamento da unidade do suprassensível, que esteja na base da natureza, com aquilo que o conceito de liberdade contém de modo prático e ainda que o conceito desse fundamento não consiga, nem de um ponto de vista teórico, nem de um ponto de vista prático, um conhecimento deste e por conseguinte não possua qualquer domínio específico, mesmo assim torna possível a passagem da maneira de pensar segundo os princípios de um para a maneira de pensar segundo os princípios de outro. (KANT, KdU, p. 20)

Podemos perceber que Kant mantém a integridade de cada domínio, seja da liberdade seja da natureza, mas admite a necessidade de influência do primeiro no último: a liberdade atualiza no mundo dos sentidos o propósito pensado pelas suas leis através da razão no seu uso prático. Esta ideia é central para a teoria moral de Kant, que vê as leis morais como aquelas que ditam a busca para certos fins, tanto para a perfeição moral de si próprio como para a felicidade de outros, de modo que se pense inclusive na condição de uma paz perpétua entre todas as nações, que só será possível sobre a constituição de um sociedade civil que esteja fundada em uma constituição republicana e tenha em vista o avanço em direção ao *sumo bem* como um fim terminal (*Endzweck*): “o qual (...) deve existir, para o que se pressupõe a condição da possibilidade do mesmo na natureza (...)” (KANT, KdU, p. 40).

O que nos interessa desta teoria moral de Kant, a fim de compreendermos esta *Übergang*, é a necessidade de pressupor a possibilidade de realização do fim ditado pela lei moral, ou de analisar o modo de pensar da natureza em relação aos projetos morais. O que está em jogo aqui não é exatamente uma *Übergang* entre estes dois domínios distintos em si mesmos, mas sim, a possibilidade de uma *Übergang* entre o modo de pensar segundo as leis da natureza e o modo de pensar segundo as leis da liberdade. Devemos ter em mente que, do ponto de vista prático, o agente moral deve buscar racionalmente o fim proposto pela moralidade. Isso nos

remete à ideia de que a natureza deve ter um fundamento suprassensível e este fundamento é trazido para o interior da discussão apenas porque é sob esta referência que a harmonia da natureza com a moralidade pode ser pensada.

Esta ideia é trabalhada no fim da seção IX da **Segunda Introdução** da **KdU**, quando Kant retoma a questão posta na seção II acerca do imenso abismo entre os domínios heterogêneos da natureza e liberdade e propõe uma solução descrevendo que é impossível pensarmos em qualquer forma de determinação do mundo sensível no suprassensível. Todavia, escreve que o inverso é possível, considerando que existem consequências produzidas na natureza que são influenciadas (ou determinadas) pelo conceito de liberdade:

O conceito de liberdade nada determina no respeitante ao conhecimento teórico da natureza; precisamente do mesmo modo o conceito de natureza nada determina às leis práticas da liberdade. Desse modo não é possível lançar uma ponte de um domínio para o outro. Mas se bem que os fundamentos de determinação da causalidade segundo o conceito de liberdade (e da regra prática que ele envolve) não se possam testemunhar na natureza e o sensível não possa determinar o suprassensível no sujeito, **todavia é possível o inverso** (não de fato no que respeita ao conhecimento sobre da natureza, mas sim às consequências do primeiro sobre a segunda) e é o que já está contido no conceito de uma causalidade mediante a liberdade, cujo efeito deve acontecer no mundo de acordo com estas suas leis formais, ainda que a palavra causa, usada no sentido do suprassensível, signifique somente o fundamento para determinar a causalidade das coisas da natureza no sentido de um efeito, de acordo com as suas próprias leis naturais, mas ao mesmo tempo em unanimidade com a o princípio formal das leis da razão. (KANT, *KdU*, V: 195; p. 39, grifo nosso)

Neste momento da **Segunda Introdução**, diferentemente do enfoque inicial dado na seção II, Kant procura exaltar o lugar da liberdade como um modo de causalidade em contraste com os princípios da liberdade e suas leis. Kant amplia a ideia de que nossos projetos morais são realizados no mundo sensível introduzindo o conceito de *fim terminal* (identificando-o, mais adiante, neste mesmo parágrafo, com o *sumo bem* a ser alcançável pelo ser humano), pressupondo as condições de possibilidade sobre as quais este fim é realizado. Neste sentido, a natureza humana é o local por excelência onde a luta moral ocorre e o fim da moralidade pode ser realizado. Entretanto, analisando esta passagem, Henry Allison afirma que a maior ênfase dada por Kant sobre este assunto está na “eficácia de nossa causalidade livre (...) diante dos obstáculos requeridos pelo fim moral posto no caminho da

natureza humana.” (ALLISON, 2001, p. 207). Allison analisa esta ideia não a partir do conceito de *autonomia* (conceito este que é trabalhado por Kant em outro momento da **KdU**), mas a partir do conceito de *autocracia*, que é definido como uma capacidade da vontade em atingir os fins que as leis da liberdade ditam para nós: “pois é somente com respeito à esta capacidade que se pode falar de modo significativo dos “obstáculos” ou “entraves” ao exercício da liberdade posta por nossa constituição moral como seres no mundo dos sentidos” (ALLISON, 2001, p. 207).

Diante disso, perceberemos que serão mediante os *juízos reflexionantes* que os propósitos da natureza providenciarão a necessidade de estabelecer uma *Übergang* entre natureza e liberdade, pois ele pressupõe uma atualização do propósito final no homem. Inicialmente, este não é necessariamente um propósito moral, mas apenas um acordo entre nossas faculdades cognitivas, acordo este que os juízos reflexionantes devem pressupor como condição sua própria atividade, pois do contrário, se este fosse necessariamente um propósito moral, dificilmente os juízos se tornariam condição de possibilidade de transição para uma natureza que é considerada inicialmente completamente amoral. Entendemos isso quando vemos no segundo parágrafo da seção IX a tentativa de Kant em decifrar a função do juízo relacionando-o à ideia de um substrato suprassensível que o deixa completamente indeterminado:

O entendimento fornece, mediante a possibilidade das suas leis a priori para a natureza, uma demonstração de que somente conhecemos esta como fenômeno, por conseguinte simultaneamente a indicação de um substrato suprassensível da mesma, deixando-o no entanto completamente indeterminado. (KANT, KdU, p. 40)

O fato de o *entendimento* dar a nós leis naturais prova que nós podemos conhecer as coisas, muito embora apenas enquanto fenômenos e não como coisas em si mesmas. Portanto, o substrato suprassensível da natureza, que é completamente indeterminado, só pode assumir um fundamento puramente inteligível enquanto aparência.

Não obstante, Kant reivindica na última seção da **Segunda Introdução**, que a *faculdade do juízo* providencia ao substrato suprassensível da natureza uma possibilidade de determinação e a razão fornece a este substrato a determinação, de modo que a faculdade de juízo seria a responsável por tornar possível a

passagem do domínio da natureza para o domínio da liberdade, conforme podemos verificar na citação a seguir:

Através do seu princípio *a priori* do ajuizamento da natureza segundo leis particulares possíveis da mesma, a faculdade do juízo fornece ao substrato supra sensível daquela (tanto em nós, como fora de nós) a *possibilidade de determinação (Bestimmbarkeit) mediante a faculdade intelectual*. Porém, a razão fornece precisamente a esse mesmo substrato, mediante a sua lei prática *a priori*, a *determinação*; e desse modo a faculdade do juízo torna possível a passagem do domínio do conceito de natureza para o de liberdade. (KANT, KdU, V; 196, p. 40)

Como pode ser visto, Kant atribui ao juízo a possibilidade de uma *Übergang* de modo que esta faculdade torna possível a *determinação* que o *entendimento* na legislação teórica deixa *indeterminada* e a *razão determina* na legislação prática. Em outras palavras, o juízo torna possível um substrato da natureza suprassensível por intermédio de uma *faculdade intelectual*, sendo que dentre estas faculdades, a única que pode tornar isso possível, é o juízo, ou melhor, os juízos reflexivos, por meio da introdução dos conceitos de propósito na natureza como uma pressuposição de investigação da natureza, reivindicando determinação onde não há o suficiente para determinação.

Mas, esta possibilidade de determinação dada pelo juízo, a *Übergang* entre natureza e liberdade e a realização que o fim moral requer no mundo sensível, possui implicações diferentes na **KdU** se for analisada sob a ótica dos *juízos estéticos* ou dos *juízos teleológicos*. Muito embora, em ambas, o que tem que ser levada em conta é a ideia já trabalhada anteriormente, de que esta *Übergang* está em conformidade com um *modo de pensar*, ou ainda, que esta requer apenas uma base para o pensamento sobre o mundo sensível como algo favorável ao fim moral.

Kant procurará resolver de um modo mais específico esse problema através da análise sobre as questões em relação à arte na **KdU**, que é o que veremos no tópico a seguir.

## 2.1 A CONTEMPLAÇÃO ESTÉTICA DO BELO NA KdU

Para verificarmos a possibilidade de estabelecermos uma *Übergang* do abismo entre liberdade e natureza a partir da arte, devemos nos perguntar: afinal, o

que é a arte? Segundo Kant, a obra de arte é um produto humano capaz de despertar em nós o Belo.

Kant define o belo como aquilo que meramente apraz. Ele é uma das três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer<sup>6</sup>.

Diante disso, Kant chegará à afirmação de que o juízo de gosto é um juízo estético, e, portanto, não pode ser um juízo lógico, compreendendo ainda que seu fundamento de determinação é um fundamento subjetivo. Para melhor explicar esta ideia, Kant nos diz em sua terceira *Crítica*, que “apreender pela sua faculdade de conhecimento (...) um edifício regular e conforme a fins é algo totalmente diverso do que ser consciente desta representação com a sensação de complacência” (KANT, KdU, V: 204, p. 48). Em outras palavras, essa representação refere-se ao sujeito e, este, sente a si mesmo sob a denominação de sentimento de prazer e desprazer.

Ao escrever isso, Kant passa a afirmar que a satisfação que determina o juízo de gosto é realizada sem nenhum *interesse*. Todavia, cabe ressaltar aqui a definição que o autor faz deste conceito:

Chama-se interesse a complacência que ligamos à representação da existência de um objeto. Por isso, um tal interesse sempre envolve ao mesmo tempo referência à faculdade da apetição, quer como seu fundamento de determinação, quer como vinculando-se necessariamente ao seu fundamento de determinação. (KANT, KdU, V: 204, p. 49)

Segundo Kant, o que importa não é a existência da coisa bela, mas o julgamento que fazemos disto. O que importa é se a representação do objeto no sujeito produz alguma satisfação, ainda que o sujeito se ponha de forma indiferente à questão da existência de tal objeto. Como diz Kant, “vê-se facilmente que se trata do que faço dessa representação em mim mesmo, não daquilo em que dependo da existência do objeto, para dizer que ele é *belo* e para provar que tenho gosto” (KANT, KdU, V: 205, p. 50).

Para afirmar a ideia de que a contemplação estética é feita de forma desinteressada, Kant passa a distinguir três espécies de interesse, ou ainda, três diferentes proporções das representações ao sentimento de prazer e desprazer: o *agradável*, o *belo* e o *bom*.

---

<sup>6</sup> O *agradável* e o *bom* são as outras duas formas de representação ao sentimento de prazer e desprazer. Estas ideias serão trabalhadas com mais detalhes nas páginas que se seguem.

O juízo de gosto, neste sentido, está vinculado apenas ao sentimento de prazer e desprazer, sendo considerado por Kant, justamente por isso, um juízo meramente contemplativo, que não é orientado para conceitos e nem mesmo destinado a eles, sendo, o agradável, o belo e o bom, maneiras diferentes de representar este sentimento de prazer e desprazer. O autor define então que o “agradável chama-se para alguém aquilo que o **deleita**; belo, aquilo que meramente o **apraz**; bom, aquilo que é **estimado**, aprovado, isto é, onde é posto por ele um valor objetivo” (KANT, KdU, V: 210, p. 54). Cada qual destas três formas de representações do sentimento de prazer e desprazer são direcionadas, ora para os seres racionais e irracionais – é o caso do *agradável* – ou somente para os seres animais racionais, os homens – como no caso do *belo* – ou ainda para os seres racionais em geral, podendo ser animal ou não-animal – que é o caso do bom.

Nota-se que o *interesse* não deixa o juízo sobre um objeto ser um juízo livre, sendo que a única espécie de satisfação capaz de prescindir de todo e qualquer interesse é a que se refere ao belo e nada melhor que as palavras do próprio Kant, deduzido do primeiro momento da *Analítica do Belo* para melhor esclarecer esta ideia: “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*” (KANT, KdU, V: 211, p. 55).

Uma vez que se compreende a obra de arte como um produto humano capaz de despertar em nós o belo, devemos nos perguntar: em que medida esta obra de arte pode servir de base para pensarmos uma *Übergang* entre liberdade e natureza? A resposta para esta questão repousa na tese do simbolismo de Kant, exposta na **KdU**, mais especificamente na relação entre os § 42 e § 59.

## 2.2 A TESE DO SIMBOLISMO DE KANT

Para Kant, o belo pode ser considerado um *símbolo* da nossa moralidade, entendendo esta moralidade como algo que pertence ao reino da liberdade, ao reino do supracensível. Todavia, antes de qualquer análise acerca desta afirmação de que o belo é um *símbolo* do supracensível, se faz necessário entender como Kant compreende esta concepção da natureza do *simbolismo* em si mesmo.

No §59 da **KdU**, Kant descreve que o simbolismo é uma espécie daquilo que ele chama de *hipotipose*, sendo que,

Toda hipotipose (apresentação, *subjectio sub adspectum*) enquanto sensificação é dupla: ou *esquemática*, em cujo caso a intuição correspondente a um conceito que o entendimento capta é dada a priori; ou *simbólica*, em cujo caso é submetida a um conceito, que somente a razão pode pensar e ao qual nenhuma intuição sensível pode ser adequada, uma intuição tal que o procedimento da faculdade do juízo é mediante ela simplesmente analógico ao que ela observa no esquematismo, isto é, concorda com ele simplesmente segundo a regra deste procedimento e não da própria intuição, por conseguinte simplesmente segundo a forma da reflexão, não do conteúdo. (KANT, KdU, V: 351, p. 196)

Como se pode verificar, Kant acreditava que as nossas intuições, sendo submetidas a conceitos *a priori*, são chamados ou de *esquemas*, ou de *símbolos*, “dos quais os primeiros contêm apresentações diretas e, os segundos, apresentações indiretas do conceito.” (KANT, KdU, V: 351, p. 196). Neste sentido, entende-se que os *esquemas* realizam estas apresentações diretas do conceito de maneira demonstrativa, enquanto que os *símbolos* cumprem esta função mediante uma *analogia*, onde, nesta empreitada, a faculdade do juízo se preocupa primeiramente em “aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível e então, (...) [em segundo lugar], de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto totalmente diverso, do qual o primeiro é somente o símbolo.” (KANT, KdU, V: 351, p. 196).

Kant procura demonstrar que nem um organismo vivo, nem um moinho, são exemplos de um tipo de governo, nem de um *esquema*, mas servem apenas para serem vistos como *símbolos de analogias* entre eles mesmos.

Assim, um estado monárquico é representado por um corpo animado, se ele é governado segundo leis populares internas, mas por uma simples máquina (como porventura um moinho), se ele é governado por uma única vontade absoluta, em ambos os casos, porém, só *simbolicamente*. Pois entre um Estado despótico e um moinho não há na verdade nenhuma semelhança, mas certamente entre as regras de refletir sobre ambos e sua causalidade. (...) A nossa linguagem está repleta de semelhantes apresentações indiretas segundo uma analogia, pela qual a expressão não contém o esquema próprio para o conceito, mas simplesmente um símbolo para a reflexão. Assim as palavras *fundamento* (apoio, base), *depende* (ser segurado de cima), *fluir* de algo (ao invés de suceder), *substância* (como de Locke se expressa: o portador dos acidentes) e inumeráveis outras hipotiposes e expressões não são *esquemáticas*, mas *simbólicas* para conceitos, não mediante uma intuição direta,

mas somente segundo uma analogia com ela, isto é, segundo a transferência da reflexão sobre um objeto da intuição a um conceito totalmente diverso, ao qual talvez uma intuição jamais poderá corresponder diretamente (KANT, KdU, V: 352, p. 197).

Partindo desses argumentos, é possível afirmar que todo o nosso conhecimento sobre Deus, por exemplo, se encaixa apenas enquanto algo que é simplesmente *simbólico*. Nesta sentença de que o belo é o símbolo do moralmente bom, o juízo vê-se referido a algo no próprio sujeito e fora dele. Isso não corresponde à natureza, nem corresponde à liberdade. Todavia, está conectado com o fundamento desta última, ou seja, com “o supracensível no qual a faculdade teórica está ligada, em vista da unidade, com a faculdade prática de um modo comum e desconhecido” (KANT, KdU, V: 353, p. 198).

Embora os símbolos não sejam representações diretas de conceitos, eles devem ser intuições ou algo que seja mais do que uma mera conexão arbitrária entre aquilo que ele está simbolizando. A palavra utilizada por Kant para explicar esta conexão é *analogia*. A partir desta ideia de símbolo como analogia, podemos perceber que o conceito é fornecido com uma intuição de modo que o juízo realiza meramente uma analogia semelhante ao que se pode observar no esquematismo. Todavia, no esquematismo, os componentes de uma intuição são subsumidos por conceitos. Já no simbolismo, o que concorda com o conceito são as regras de procedimento do juízo e não a intuição em si mesma.

Nesta teoria do simbolismo de Kant, não pode haver uma conexão intrínseca entre o símbolo e o que ele simboliza, mas algo só pode servir de símbolo de outro algo em função da estrutura de reflexão que existe entre ambos.

Diante disso, o conteúdo do símbolo não é um *esquema* do que se está simbolizando – de uma instituição humana ou um dispositivo mecânico – mas deve haver uma similaridade, de modo que estas ideias estão conectadas no pensamento de qualquer símbolo ou do que este quer simbolizar. Isso nos leva à ideia de que a estrutura de reflexão em considerar a operação de um dispositivo mecânico como um moinho é *análogo* à estrutura de uma reflexão no pensamento de uma ação despótica, sendo que um dispositivo mecânico como um moinho pode servir de símbolo para uma ação despótica, ainda que não haja nenhuma ligação enquanto ao conteúdo propriamente dito. Em outras palavras, uma coisa pode servir de símbolo para outra apenas porque a estrutura de reflexão é similar nos dois casos.

Um problema que pode aparecer aqui é o fato de que, se esta estrutura de reflexão pertence à natureza do símbolo, então não podemos esperar que a tese de que o belo como símbolo da moralidade seja radicalmente diferente de uma *analogia* entre os juízos estéticos e os juízos morais. Em outras palavras, pensar o belo como símbolo da moralidade é pensar que os juízos estéticos e juízos morais possuem a mesma estrutura de reflexão. Isso já fora mencionado por Kant no § 42, quando Kant descreve a ideia de que existe um interesse intelectual pelo belo:

Ora, na verdade concedo de bom grado que o interesse pelo belo da arte (entre o qual conto também o uso artificial das belezas da natureza para o adorno, por conseguinte para a vaidade) não fornece absolutamente nenhuma prova de uma maneira de pensar afeiçoada ao moralmente bom ou sequer inclinada a ele. Contrariamente, porém, afirmo que tomar um interesse imediato pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto para ajuizá-la) é sempre um sinal de uma boa alma; e que se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à contemplação da natureza, ele denota pelo menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral. (KANT, KdU, V: 298, p. 145)

Esta disposição de ânimo favorável ao sentimento moral permite-nos entender que não podemos esperar que a representação de um objeto belo contenha, em si mesmo, um conteúdo moral. Mas, ao contrário, a tese do simbolismo de Kant sugere que existe uma *analogia* entre as regras da reflexão tanto sobre o belo como sobre a moral. Isso demonstra apenas que os juízos estéticos e juízos morais possuem uma estrutura e um modo de refletir similar que nos permite pensá-las como análogas, de modo que o belo se torna um símbolo da moral apenas porque há uma analogia entre estes dois tipos de juízos.

Continuando a argumentação, encontraremos no penúltimo parágrafo do § 59<sup>7</sup> da **KdU**, o modo como Kant descreve os estados de similaridades entre juízos

---

<sup>7</sup> “1) O belo apraz imediatamente (mas somente na intuição reflexiva, não como a moralidade no conceito). 2) Ele apraz independentemente de todo interesse (o moralmente-bom na verdade apraz necessariamente ligado a um interesse, mas não a um interesse que preceda o juízo sobre a complacência e sim que é pela primeira vez produzido através dele). 3) A liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade de nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordante com a legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão). 4) O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como universal, isto é, como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por algum conceito universal (o princípio objetivo da moralidade é também declarado universal, isto é, como cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal). Por isso o juízo

estéticos e juízos morais para afirmar que isso é basicamente um estado organizado de similaridades entre os juízos estéticos e os juízos morais e que isso serve de fundamento para a tese kantiana de que existe um interesse intelectual no belo, que está exposto no § 42. Esta passagem da **KdU** nos sugere que a conexão entre o símbolo e o que este simboliza será mais flexível do que acontece em relação aos esquemas e o que ele refere. Nesta teoria do simbolismo de Kant, não pode haver uma conexão intrínseca entre o símbolo e o que ele simboliza, mas algo só pode servir de símbolo de outro algo apenas em função da estrutura de reflexão que existe entre ambos.

Todavia, esta tese consiste também na representação de um conceito racional ou de um objeto puramente inteligível por uma intuição sensível. Isso quer nos mostrar que a extensão da experiência de um objeto belo deve simbolizar algo *inteligível*, ou seja, um conceito que pode ser adequado à nossa intuição sensível e esta afirmação nos sugere que o belo deve simbolizar a nossa própria capacidade para a moralidade, pois o prazer que temos no belo representa uma condição da possibilidade da moralidade, ou ainda, uma elevação acima da determinação das regras dos sentidos, de modo que a intuição sensível do belo deve ser entendida como um alicerce puramente inteligível da moralidade.

Nesta forma de pensar, a tese do simbolismo pode ser compreendida como outra maneira de entender o terceiro ponto do penúltimo parágrafo do § 59<sup>8</sup>, afirmando que Kant nos sugere que na analogia entre o modo pelo qual o belo fornece um acordo entre as nossas faculdades cognitivas e a maneira pela qual a nossa capacidade de moralidade traz um acordo entre as faculdades cognitivas superiores, seria o resultado entre a natureza destas faculdades cognitivas e as reivindicações apresentadas pelo gosto. Paul Guyer descreve esta ideia dizendo que:

“(...) sem a capacidade final para uma elevação acima dos sentidos e uma harmonia livre entre os aspectos sensíveis e cognitivos de nossa natureza, nem a reivindicação do gosto, nem a reivindicação da moralidade podem ser encontradas. Da mesma forma, o gosto

---

moral não unicamente é capaz de determinados princípios constitutivos, mas somente é possível pela fundação de máximas sobre os mesmos e sobre sua universalidade.” (KANT, KdU, p. 198)

<sup>8</sup> A saber: “3) a liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade da nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordando coma legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão)” (KANT, KdU, p. 198)

assemelha-se à moralidade em que nela a faculdade do juízo não se encontra sujeita a uma heteronomia das leis da experiência, como é, de outro modo, o caso na estimativa empírica; antes, em respeito aos objetos de um deleite puro [como no gosto], juízos dão a si mesmo a lei, como a razão faz em relação à faculdade de desejar. Portanto, como produtos de um livre acordo entre duas faculdades, a resposta estética e o juízo moral são ambas **autônomas**, juízos nos quais a mente não é determinada por conexões causais meramente naturais e contingenciais. Em ambos, a própria natureza da mente (...) determina a natureza de nossa resposta aos objetos empíricos.” (GUYER, 1997, p. 337, grifo nosso)<sup>9</sup>.

Guyer, em seu livro intitulado **Kant**<sup>10</sup>, fala sobre esta noção de autonomia do juízo e suas implicações. Segundo a concepção dele, a terceira *Crítica* sugere que este abismo entre dois conceitos da ação humana que estamos investigando neste trabalho, a saber, *Liberdade e Natureza* podem ser transpostos e demonstra esta possibilidade a partir da noção de *autonomia* a partir das obras de Kant, descrevendo que não existe apenas duas, mas, ao contrário, três formas humanas de autonomia.

A autonomia é o conceito central para a moral filosófica de Kant. O argumento central desta tese é de que a autonomia é uma habilidade para escolher princípios e fins para nós mesmos, sobrepondo, assim, por intermédio da razão, os nossos desejos e inclinações com o intuito de dominá-los. Mas na terceira *Crítica*, Kant sugere outro tipo de autonomia, diferente da autonomia exercida no conhecimento teórico e na razão prática: é uma autonomia do poder do juízo sobre os sentimentos de prazer e desprazer.

Deste modo, esta preliminar interpretação nos leva a crer que a solução para o problema central da filosofia teórica repousa sobre a autonomia cognitiva – isto é,

---

<sup>9</sup> *Tradução nossa* da citação: (...) without the ultimate capacity for a elevation above sense and a free harmony between the sensuous and cognitive aspects of our nature, neither the claim of taste nor those of morality could be met. Similarly, taste resembles morality in that in it “the faculty of judgment does not find itself subjected to a heteronomy of laws of experience, as is otherwise the case in empirical estimation; rather in respect of the objects of such a pure delight [as that of taste] judgment gives itself the law, as reason does with respect to the faculty of desire”. Thus, as products of free accord between two faculties, aesthetic response and moral judgment are both autonomous, judgments in which the mind is not determined by merely natural and contingent causal connections. In both, the mind’s own nature (...) determines the nature of our response to empirical objects (GUYER, 1997, p. 337).

<sup>10</sup> GUYER, Paul. **Kant**. New York: Routledge philosophers, 2006. Nesta obra, publicada pela editora *Routledge philosophers* simultaneamente em New York e em Londres, Paul Guyer nos diz que a interpretação de que *Liberdade e Natureza*, não se influenciam mutuamente, por se tratar de dois conceitos heterogêneos, é inaceitável (Cf. GUYER, 2006, p. 4).

nós somos os próprios autores das mais básicas leis da natureza e nossa razão é capaz de conhecê-las; a solução para o problema da filosofia moral está na autonomia prática, que deve ser sustentada na nossa livre adoção das leis morais, uma lei que é fruto da nossa própria razão prática e que não é uma imposição de nenhum agente externo a nós e muito menos das leis da natureza; e a nossa experiência em relação ao belo natural é uma experiência que nos causa prazer independentemente de algum interesse prático ou cognitivo imediato e isso nos dá uma confirmação emocional poderosa de realizar o nosso fim último na natureza. Essa experiência poder ser entendida como uma forma de afeto ou, como afirma Guyer, uma autonomia emocional. (Cf. GUYER, 2006, p. 5-6)

O fato é que Kant não esperou até a terceira *Crítica* para poder nos mostrar que esta discussão entre liberdade e natureza continha um terceiro elemento. Como se pode constatar, ao final da primeira *Crítica*, Kant já havia sinalizado que todo o interesse da razão está unido nas três questões: Que posso saber? Que devo fazer? Que me é permitido esperar? (KANT, KrV, A 805/ B 833). Kant já havia explicado que a primeira questão é especulativa e a segunda é uma questão prática. Em outras palavras, a primeira questão é um problema referente às leis da natureza e a segunda questão é um problema referente às leis da liberdade. Ao passo que a terceira questão é

(...) ao mesmo tempo prática e teórica, de tal modo que a ordem prática apenas serve de fio condutor para a resposta à questão teórica e, quando esta se eleva, para a resposta à questão especulativa. Com efeito, toda a *esperança* tende para a *felicidade* e está para a ordem prática e para a lei moral, precisamente da mesma forma que o saber e a lei natural estão para o conhecimento teórico das coisas. A esperança leva, por fim, à conclusão que *alguma coisa é* (que determina o fim último possível), *porque alguma coisa deve acontecer*; a saber, à conclusão que alguma coisa é (que age como causa suprema) *porque alguma coisa acontece*. (KANT, KrV, A 806/ B 834)

A terceira *Crítica* acrescenta o argumento de que nós usamos nossa experiência do belo natural e sua organização como um tipo de suporte emocional para a possibilidade desta esperança, que é o fim para o qual todos os seres humanos tendem.

Todavia, a despeito das hipóteses interpretativas de Guyer, que precisa ser tomado com muita atenção por nossa parte, precisamos nos perguntar: o que podemos inferir desta tese do simbolismo na relação com uma possível *Übergang*

entre liberdade e natureza? De que modo Paul Guyer pensa a possibilidade desta transição acontecer? É o que procuraremos demonstrar no próximo capítulo, tal como as possibilidades de uma *Übergang* apresentada por Gerard Lebrun e Henry Allison.

### 3 LIBERDADE E NATUREZA E A POSSIBILIDADE DE UMA *ÜBERGANG*

Como se pode depreender do que já foi explicitado, a possibilidade de *transição* entre estes dois domínios é uma tarefa que não encontrará apenas uma única solução. Os intérpretes de Kant propuseram diferentes interpretações de como estabelecer uma *Übergang* entre este abismo aparentemente intransponível da *Liberdade e Natureza*. Deste modo, o que nos propomos realizar neste capítulo é justamente a análise das interpretações dadas pelos intérpretes de Kant, começando pela análise de Paul Guyer, que vê a possibilidade de *transição* destes domínios na tese de que o belo pode ser compreendido como um símbolo do suprasensível, entendendo este símbolo de uma maneira peculiar; depois passaremos para a análise de Gerard Lebrun, que pensa em uma *Übergang* através do conceito de *finalidade*; por fim, consideraremos a análise de Henry Allison que enfatiza a possibilidade de uma *Übergang* do mesmo modo que Lebrun, com algumas modificações singulares.

#### 3.1 O BELO COMO SÍMBOLO DO SUPRASSENSÍVEL

Paul Guyer acredita que é possível estabelecer uma *Übergang* do abismo aparentemente intransponível da *liberdade e natureza* a partir da tese de que o belo pode simbolizar a base da moralidade, isso se nós entendermos a base da moralidade como a capacidade que todos nós temos de determinar as escolhas que nós fazemos por intermédio de uma representação racional das leis morais. Ora, segundo a visão de Guyer o belo é símbolo da moralidade e ele simboliza esta capacidade que todos nós temos. “A base do juízo estético, uma capacidade de harmonia entre as nossas faculdades, simboliza a base do juízo moral, outra capacidade de harmonia entre nossas faculdades” (GUYER, 1997, p. 337).

No entanto, para este intérprete de Kant, esta não é a única coisa que ele reivindica através desta analogia. Existe ainda outro modo de compreender as implicações desta tese. Kant introduz a ideia do belo como símbolo da base da moralidade não apenas como uma capacidade de moralidade, mas sim como uma suposta base metafísica desta capacidade. Em outras palavras, ele reivindica uma base *noumenal* (ou suprasensível) da nossa natureza *fenomenal*; o belo não é unicamente uma harmonia entre imaginação e entendimento, ou o símbolo da

capacidade entre as escolhas e a razão em uma ação moral, mas, ao contrário, a experiência estética do belo nos proporciona a representação de uma suposta base suprassensível da harmonia entre as faculdades cognitivas e, portanto, uma suposta base metafísica da nossa capacidade de uma ação moral: “é em virtude da sua própria conexão com uma base suprassensível que a experiência do belo pode simbolizar a base da moralidade, com o fundamento suprassensível deste último” (GUYER, 1997, p. 338)<sup>11</sup>.

Guyer acrescenta que é apenas nesta referência final para o suprassensível que encontramos um modo radicalmente diferente de vermos esta teoria do simbolismo, que supera os limites dos textos anteriores de Kant acerca desta ligação entre juízos estéticos e juízos morais. Ele tem em mente que o status do belo como símbolo da moralidade teria de justificar um acordo intersubjetivo no gosto. Ainda que Guyer acredite que não está totalmente claro se isso é possível, ele investe em suas hipóteses interpretativas descrevendo a conclusão de Kant da seguinte maneira:

(...) o gosto, por assim dizer, torna possível a transição do encanto sensível para um interesse moral habitual sem um salto tão violento, na medida em que representa a imaginação mesma em sua liberdade como propositalmente determinável para o entendimento e nos ensina a encontrar um deleite livre nos objetos dos sentidos, mesmo sem um encanto sensível. Em outras palavras, o desenvolvimento do gosto para nós requer o desenvolvimento da capacidade para abstrair e ir além dos prazeres de uma mera afabilidade sensível. (GUYER, 1997, p. 339)<sup>12</sup>.

Pode-se concluir então que a habilidade do desenvolvimento do gosto é favorável ao desenvolvimento da habilidade para uma ação moral, ou ainda, que esta habilidade de ir além dos prazeres dos sentidos requer o desenvolvimento de uma boa disposição moral.

---

<sup>11</sup> *Tradução nossa* da citação: It is in virtue of its own connection with a supersensible basis that the experience of the beautiful may symbolize the basis of morality, as the supersensible ground of the later (GUYER, 1997, p. 338).

<sup>12</sup> *Tradução nossa* da citação: “taste, as it were, makes possible the transition from sensuous charm to a habitual moral interest without too violent a leap insofar as it represents the imagination even in its freedom as purposively determinable for the understanding and teaches us to find a free delight in the objects of the senses even without sensuous charm”. In other words, the development of taste requires us to develop the capacity to abstract from and go beyond the pleasures of mere sensuous agreeableness. (GUYER, 1997, p. 339)

O grande problema apontado por Guyer acerca disso é o de entender esta propriedade de exigência de que outras pessoas possuam esta habilidade, ou seja, uma exigência intersubjetiva, como uma espécie de dever e se questiona sobre o porquê Kant deveria ter sido tão cauteloso em ir além desta interpretação acerca da ligação entre juízo estético e juízo moral depois de sugerir um resultado aparentemente muito mais forte para esta tese que estamos discutindo, a tese do simbolismo, e ele encontra a resposta para isso no fato de que a sensibilidade para um símbolo da moralidade não é em si mesmo um requisito para um desempenho moral e, justamente por isso, não pode ser algo que demande de uma ação moral (Cf. GUYER, 1997, p. 339).

Outra razão para isso, segundo Guyer, seria a ideia de que nem os possíveis sentidos da base da moralidade que o belo pode simbolizar de modo idêntico com a lei moral poderiam ser legitimamente exigidos de outros como parte da exigência de uma moralidade própria (Cf. GUYER, 1997, p. 339).

E uma razão final para esta cautela kantiana na visão de Guyer é que um dos modos pelos quais o belo pode representar a base da moralidade depende da tese de que o juízo estético envolveria, de fato, tal representação. Justamente porque esta tese é altamente questionável é que Kant teria sido cauteloso.

Vemos aqui comprometida a interpretação de Guyer quando nos confrontamos com os textos de Kant, pois o que este intérprete faz é tomar estas teses “altamente questionáveis” como verdades textuais dentro da obra de Kant, coisa que efetivamente não acontece por uma questão simples: Kant não disse isso.

Guyer afirma haver uma ambiguidade na questão sobre uma suposta referência suprassensível como a base do simbolismo do belo da moralidade devido à fragilidade do argumento de que a sensibilidade estética seja interpretada como uma espécie de *experiência* do suprassensível e é justamente através desta frágil referência que a *Dialética do Juízo Estético*<sup>13</sup> foi capaz de realizar uma ligação entre o juízo estético e o suprassensível. Ele escreve:

E até mesmo se o argumento para o postulado de um substrato suprassensível do sujeito e do objeto forem admissíveis, isso dificilmente implicaria que sensibilidade estética é uma experiência do suprassensível por meio do qual a intuição do belo poderia tornar-

---

<sup>13</sup> Guyer está se referindo aqui especificamente à passagem do §57 da **KdU**, quando Kant procura, logo após expor os argumentos antinômicos acerca do gosto, apresentar a resolução das mesmas.

se um símbolo para o conceito racional de moralidade, como a estrita observância da análise do simbolismo de Kant exigiria” (GUYER, 1997, p. 340)<sup>14</sup>.

O que a *Dialética do Juízo Estético* faz não é uma caracterização da experiência estética, mas sim uma suposta explicação de que o objeto, nesta experiência, é definido por uma natureza inteligível, ou seja, esta experiência estética acontece devido a um fundamento suprassensível.

Aqui, mais uma vez, vemos a argumentação de Guyer comprometer a textualidade kantiana, uma vez que fica claro a criação de um problema que não se legitima em um estudo mais aprofundado. O próprio Guyer acha questionável que a experiência estética aconteça devido a um fundamento suprassensível e afirma ainda que se acreditarmos neste argumento, teremos de lidar com dois problemas: o primeiro é de que tomar o belo como símbolo de algo suprassensível nos remete à ideia de que ele não seria mais uma direta representação do fundamento do sentimento moral em si mesmo. E o segundo problema está ligado à ética kantiana: se nós exigirmos de todas as pessoas uma experiência do belo como símbolo da base da moralidade então nós também estaremos exigindo uma forma de conhecimento desta base, uma vez que para esta exigência ser justificada, o conhecimento desta base deve ser requerido como algo necessário para uma parte da moralidade em si mesma (Cf. GUYER, 1997, p. 340).

Com efeito, o próprio Guyer vai argumentar que esta exigência de conhecimento é questionável se na ética kantiana este conhecimento da existência de uma base *noumenal* da moralidade for exigido de todos e recuando um pouco em sua interpretação, perceberá que o que é requerido do agente moral não é o *conhecimento* deste fundamento suprassensível, mas apenas a *consciência* da lei moral e de suas obrigações para com estas leis. O que deve ser exigido de todas as outras pessoas não é o conhecimento do *noumenon*, mas somente a *consciência* de uma base *noumenal*, entendida como o fundamento da moral.

O argumento de Guyer para resolver estes problemas é de que Kant entende que apenas a consciência das obrigações morais no sujeito já implica uma

---

<sup>14</sup>*Tradução nossa* da citação: And even if the argument to the postulation of a supersensible substratum of subject and object were permissible, this would hardly entail that aesthetic response is an *experience* of the supersensible by means of which the intuition of beauty could become a symbol for the rational concept of morality, as a strict adherence to Kant’s analysis of symbolism would require. (GUYER, 1997, p. 340)

consciência da liberdade e que saber a diferença entre uma base *noumenal* ou *fenomenal* não é tarefa de todos, mas somente dos filósofos.

Conhecimento da possível base suprassensível de nossa liberdade não é requisito para conhecimento do fato de nossa liberdade e nossas obrigações sobre a lei moral em si mesmo, nem implica por isso. Todas as pessoas tem um conhecimento de sua liberdade, de sua mera consciência e de sua obrigação moral e não necessitam de mais nada para agir moralmente; em particular, elas não necessitam conhecer sobre idealismo transcendental, nem mesmo a parte do argumento kantiano de que todos estão conscientes da liberdade sem o conhecimento sobre tal teoria filosófica (GUYER, 1997, p. 341).

Em outras palavras, não se pode exigir o conhecimento deste substrato suprassensível para ter o desempenho de uma ação moral em si mesma. Isso nos leva a entender que a consciência das nossas obrigações morais equivale à consciência de nossa liberdade, ou ainda, de que moralidade pode requerer a consciência da liberdade.

Outro ponto a ser discutido acerca deste tema é a ideia de o gosto ser visto como um mero instrumento para o desenvolvimento da moralidade. Observa-se isso no apêndice da primeira parte da **KdU**, chamado de *Da Doutrina do Método do Gosto*, quando Kant escreve sobre a educação estética, mantendo o argumento de que o desenvolvimento da moralidade é favorável ao desenvolvimento do gosto e não o contrário. Pode-se avaliar isso no último parágrafo do apêndice da primeira parte da **KdU**.

Mas visto que o gosto é no fundo uma faculdade de ajuizamento da sensificação de ideias morais (mediante uma certa analogia da reflexão sobre ambas as coisas), da qual também e de uma maior receptividade – que se funda sobre ela – para o sentimento a partir daquelas ideias (que se chama sentimento moral) deriva aquele prazer que o gosto declara válido para a humanidade em geral e não simplesmente para o sentimento privado de cada um; assim parece evidente que a verdadeira propedêutica para a fundação do gosto seja o desenvolvimento de ideias morais e a cultura do sentimento moral, já que somente se a sensibilidade concordar com ele pode o verdadeiro gosto tomar uma forma determinada e imutável (KANT, KdU, §60, p. 200).

Esta passagem não impede, necessariamente, o valor instrumental de uma reciprocidade em relação ao desenvolvimento do gosto e da moralidade. Mas nos

sugere que Kant é cauteloso em relação ao significado moral que se atribui ao gosto. Segundo Guyer,

(...) parece que o máximo que ele está realmente disposto a comprometer-se, apesar das grandes afirmações do §59, é algo como a tese do §42: a possibilidade do valor do gosto para o desenvolvimento da moralidade pode explicar porque nós não apenas tomamos o prazer na aparência do belo, mas também temos um interesse intelectual em sua existência (GUYER, 1997, p. 343)<sup>15</sup>.

Outra ideia a ser analisada ainda é o fato de que embora os vários argumentos baseados no status simbólico do belo fossem aceitos, eles seriam argumentos que justificariam apenas a *exigência* de um acordo na sensibilidade estética sobre o belo, mas não a *expectativa* de tal acordo. Em outras palavras, estes argumentos nos oferecem um ótimo suporte para a análise do que o juízo estético reivindica nesta dedução, mas não nos oferecem nada sobre a dedução em si mesma. Guyer compreende que talvez, na analogia que essa dedução nos oferece, Kant esteja atribuindo uma responsabilidade moral para todos os seres humanos. Isso pressupõe uma atribuição universal para a capacidade de um juízo moral e, portanto, a capacidade de uma sensibilidade estética também válida universalmente.

Contudo, segundo Guyer, o maior problema enfrentado com essa justificação universal é que ela exige de nós a atribuição de um sentimento específico de prazer para as outras pessoas. Isso é questionável devido ao fato de a moralidade poder requerer para nós ou uma exigência de sentimentos específicos de outras pessoas ou atribuir-lhes tais sentimentos.

Antes de passarmos para as críticas que Guyer sofre a partir destes argumentos, vale salientar outro ponto polêmico na interpretação deste intérprete de Kant acerca do objeto de pesquisa em questão que é desenvolvido na terceira parte da obra *Kant* (2006)<sup>16</sup>, intitulada *Nature of Freedom*, mais especificamente no tópico que fala *Aesthetics and Morality*.

---

<sup>15</sup> *Tradução nossa* da citação: It seems that the most he is really willing to commit himself to, in spite of the grand claims of §59, is something like the thesis of §42: the possible value of taste for the development of morality may explain why we not only take pleasure in the appearance of the beautiful, but also have an intellectual interest in its existence. (GUYER, 1997, p. 343)

<sup>16</sup> GUYER, P. **Kant**. London: Routledge Philosophers, 2006;

Nesta terceira parte da obra, Guyer vai nos mostrar que a mais profunda conexão entre experiência estética, experiência teleológica e os juízos nos oferece uma imagem sensível da moralidade e do sentimento da nossa real capacidade de cumpri-la (Cf. GUYER, 2006, p. 311). Isso pode suscitar polêmicas em relação à interpretação dos escritos de Kant e de todo o seu sistema *Crítico*, todavia, o que Guyer sugere é que

(...) a base real para o interesse de Kant no fenômeno estético é precisamente a sua visão de que a liberdade da imaginação que nós *experimentamos* no nosso encontro com objetos belos pode nos dar um sentimento de realidade da liberdade da vontade que nós podemos apenas *postular* dentro de um raciocínio puramente moral, e a *existência* natural do belo pode nos dar um sentimento de que a natureza é hospitaleira para a realização de nossos objetivos morais, bem como algo que mais uma vez só podemos *postular* na teoria moral do bem supremo – sentimento estético com um impacto emocional que pode suportar o efeito da razão pura sobre nosso lado sensível (GUYER, 2006, p. 311)<sup>17</sup>.

Do mesmo modo, Guyer observa que na argumentação de Kant, os juízos teleológicos da natureza irão nos conduzir à visão da natureza como um sistema com nosso próprio desenvolvimento moral, entendido como o fim último da humanidade, e nos fornecer um suporte sensível para aquilo que é meramente postulado na teoria do bem supremo (Cf. GUYER, 2006, p. 312).

Ora, é justamente neste ponto que Guyer irá defender a tese de que através das diversas formas de experiências estéticas<sup>18</sup>, nós podemos tornar **palpável** a conexão entre a estética e moralidade. Seria esta uma forma também de fornecer uma conexão palpável entre o sensível e o suprassensível, ou ainda, entre *fenômeno* e *noumenon* por meio de uma experiência estética?

Procuraremos demonstrar mais adiante, nos tópicos que se seguem, que esta possibilidade de transição (ou conexão palpável) entre estes domínios heterogêneos demonstrada por Guyer é arriscada e improvável, uma vez que esta interpretação

---

<sup>17</sup> *Tradução nossa* da citação: I will suggest is that the real basis for Kant's interest in aesthetic phenomena is precisely his view that the freedom of the imagination that we *experience* in our encounter with beautiful objects can give us a feeling of the reality of the freedom of the will that we can only *postulate* within purely moral reasoning, and the natural *existence* of beauty can give us a feeling that nature is hospitable to the achievement of our moral goals as well, again something we can only *postulate* in the moral theory of the highest good – aesthetic feelings with an emotional impact that can support the effect of pure reason upon our sensible side (GUYER, 2006, p. 311).

<sup>18</sup> Guyer escreve que para Kant, existe três formas de experiências estéticas: a experiência do belo, a experiência do sublime e a experiência da arte.

não se sustenta e apresenta argumentos que não podem ser retirados do próprio texto kantiano. Veremos ainda que uma melhor maneira de elaborarmos esta transição será mediante a elucidação do conceito de finalidade ou da análise acerca da função do gosto.

Mesmo assim, cremos ser de considerável importância esclarecermos os argumentos de Guyer em sua completude. E para finalizar a explicação destes argumentos, este intérprete percebe que para Kant, existem outras formas de conexões específicas entre estética e moralidade (ou ética). Dentre elas, podemos destacar uma referência à teoria das ideias estéticas, onde se percebe que objetos de uma experiência estética podem apresentar ideias moralmente significativas.

Outra conexão nos é dada mediante as reivindicações kantianas acerca de que a experiência do sublime dinâmico<sup>19</sup> não é nada mais do que um sentimento do poder de nossa razão prática em aceitar os princípios puros da moralidade.

O que Guyer vai nos mostrar a partir destas conexões é que a experiência do sublime dinâmico é um sentimento de nossa liberdade para aderir aos nossos princípios morais mais fundamentais independentemente do que a natureza colocar como ameaças ou agrados. Este sentimento não é um juízo determinado, pois os juízos determinados não podem ser estéticos, mas deve ser “um sentimento que sugere a interpretação de que só podemos explicitá-los por meio de conceitos, mas ao mesmo tempo nos dá uma sensação **palpável** da validade desses conceitos antes mesmo de explicitá-los” (**grifo nosso**. GUYER, 2006, p. 322).

Embora esta conexão por meio do sublime seja singular, Guyer vai defender a ideia de que existem aspectos cruciais acerca da nossa condição moral que são simbolizados não pelo sublime, mas sim pelo belo. Neste sentido é que podemos entender o belo como um símbolo do moralmente bom porque existe um paralelo entre a experiência do belo e a estrutura da moralidade, ideia que, aliás, já analisamos anteriormente e que cabe ressaltar aqui de maneira crítica que isso não se sustenta do ponto de vista dos textos do próprio Kant: isso pode ser o que Guyer pensa sobre Kant, mas não o que realmente Kant disse em seus escritos.

---

<sup>19</sup>Kant reconhece duas formas de sublime: o sublime matemático, que envolve uma compreensão lógica da magnitude, distância ou tamanho de um objeto qualquer; e o sublime dinâmico: que ocorre com objetos naturais que possuem um poder esmagadoramente e ameaçador – que é o caso dos vulcões, mares furiosos, tempestades impetuosas, dentre outros.

Guyer acrescenta ainda, com uma interpretação muito própria, nesta terceira parte da obra *Kant* (2006), que o mais impressionante nas reivindicações que Kant faz no penúltimo parágrafo do §59<sup>20</sup> da **KdU** é a ideia de:

Porque a experiência do belo é uma experiência da liberdade da imaginação em seu jogo com o entendimento, ela pode ser tomada com um **símbolo palpável da liberdade** da vontade para determinar-se por leis morais que são necessárias para a moralidade, mas não algo que pode, em si mesmo, ser experimentado diretamente. Em outras palavras, é a própria independência da sensibilidade estética da determinação direta por conceitos, incluindo os conceitos morais, portanto, seu desinteresse, que faz a experiência do belo uma experiência de liberdade que por sua vez simbolizam liberdade moral (*grifo nosso*; GUYER, 2006, p. 326)<sup>21</sup>.

Se essa definição de Guyer fosse factível e apodítica, poderíamos concluir que ela tornaria possível compreendermos que através da experiência estética do belo, que é uma experiência da liberdade da imaginação no livre jogo com o entendimento, podemos ter uma *Übergang* entre *Natureza e Liberdade*. Em outras palavras, pensar esta experiência do belo como um *símbolo palpável* da liberdade da nossa vontade é pensar que estes dois domínios heterogêneos podem ser transpostos: a natureza, através do objeto belo, torna palpável algo suprassensível, a liberdade.

---

<sup>20</sup> Já analisada anteriormente, mas que coloco aqui novamente a passagem só para facilitar a leitura: "1) O belo apraz imediatamente (mas somente na intuição reflexiva, não como a moralidade no conceito). 2) Ele apraz independentemente de todo interesse (o moralmente-bom na verdade apraz necessariamente ligado a um interesse, mas não a um interesse que preceda o juízo sobre a complacência e sim que é pela primeira vez produzido através dele). 3) A liberdade da faculdade da imaginação (portanto, da sensibilidade de nossa faculdade) é representada no ajuizamento do belo como concordante com a legalidade do entendimento (no juízo moral a liberdade da vontade é pensada como concordância da vontade consigo própria segundo leis universais da razão). 4) O princípio subjetivo do ajuizamento do belo é representado como universal, isto é, como válido para qualquer um, mas não como cognoscível por algum conceito universal (o princípio objetivo da moralidade é também declarado universal, isto é, como cognoscível por todos os sujeitos, ao mesmo tempo por todas as ações do mesmo sujeito e isso através de um conceito universal). Por isso o juízo moral não unicamente é capaz de determinados princípios constitutivos, mas somente é possível pela fundação de máximas sobre os mesmos e sobre sua universalidade." (KANT, KdU, p. 198)

<sup>21</sup> *Tradução nossa da citação*: The most striking of Kant's claims here is that because the experience of beauty is an experience of the freedom of the imagination in its play with the understanding, it can be taken as a palpable symbol of the freedom of the will to determine itself by moral laws that is necessary for morality but not itself something that can be directly experienced. In other words, it is the very independence of aesthetic response from direct determination by concepts, including moral concepts, thus its disinterestedness, that makes the experience of beauty an experience of freedom that can in turn symbolize moral freedom (GUYER, 2006, p. 326).

Assim, cremos ter deixado claro neste ponto da dissertação que esta tese de Guyer poderia representar uma possibilidade real de estabelecer uma *Übergang* entre liberdade e natureza, caso fosse possível ser corroborada pelos textos do próprio Kant. Todavia, como ela extrapola os limites textuais da *Crítica*, devermos buscar uma outra forma de fundamentar esta possibilidade de transposição destes domínios heterogêneos. É o que veremos nas seções a seguir.

### 3.2 O CONCEITO DE FINALIDADE COMO *ÜBERGANG* ENTRE LIBERDADE E NATUREZA

Gerard Lebrun<sup>22</sup> partilha da interpretação de que o exame da razão pura teórica explicitada na primeira *Crítica*, obedecendo à legislação do entendimento e o exame da razão no seu sentido prático, que fornece uma legislação à nossa faculdade de desejar, nos deixa diante de um incomensurável abismo entre o domínio do fenômeno e o domínio da liberdade. É difícil, segundo a visão de Lebrun, que Kant nos deixe à beira deste abismo ao menos por uma razão:

(..) se é verdade, como ficara estabelecido na primeira *Crítica*, que não há incompatibilidade entre natureza e liberdade e que um ser natural pode também comportar-se como sujeito livre, esta garantia é ainda insatisfatória. Por si só, não nos permite compreender como “o conceito de liberdade deve tomar real no mundo sensível o fim imposto por suas leis”. Tampouco nos dá qualquer meio de pensar a natureza “de maneira que a legalidade de sua forma se harmonize pelo menos com a possibilidade dos fins que nela devem ser realizados segundo as leis da liberdade”. (LEBRUN, 2010, p. 99)

Como se pode perceber, Lebrun aponta para a necessidade de que liberdade e natureza possam coexistir mutuamente e ainda mais, a liberdade também pode exercer-se sobre a natureza de alguma forma. Em outras palavras, Lebrun acredita haver uma necessidade no sistema kantiano de mostrar que a heterogeneidade destes dois domínios não as impeçam de se comunicarem entre si e de se influenciarem.

Ora, a principal referência para a resolução de um problema como este se encontra na **KdU**, que se detém longamente na análise dos juízos de gosto e os

---

<sup>22</sup> Mais especificamente no artigo intitulado **A razão prática na Crítica do Juízo**, traduzido por Maria Regina Avelar Coelho da Rocha e publicado no livro **Sobre Kant** (2010) pela editora Iluminuras sob a organização de Rubens Rodrigues Torres Filho, Gerard Lebrun procura explicar como a **KdU** apoia a conclusão do edifício crítico kantiano.

juízos de finalidade. Mas o que estes juízos têm em comum? Responde Lebrun: “o que estes juízos têm em comum é que ambos nos obrigam a considerar a natureza como algo mais do que o teatro de um mecanismo cego regido pela causalidade determinista” (LEBRUN, 2010, p. 100). A faculdade de julgar não nos traz nenhum conhecimento novo, mas ela indica que é necessário supor que haja outra forma de legalidade, além daquela dada pelo entendimento em relação à natureza. Lebrun escreve que o princípio da faculdade de julgar reside no fato de que “a natureza especifica suas leis gerais em leis empíricas, segundo a forma de um sistema lógico, para o uso da faculdade de julgar” (LEBRUN, 2010, p100). A arte passa deste modo, a ser vista em analogia com a natureza, o que, segundo Lebrun, nos faz supor metaforicamente uma *técnica da natureza* pela qual um todo está organizado. Com efeito, segue-se a compreensão de que o suprassensível ainda não pode ser objeto de conhecimento do nosso entendimento, mas através da arte, podemos obter um sinal dele, ou seja: o suprassensível torna-se desvendável (Cf. LEBRUN, 2010, p. 100), graças ao conceito de causa final.

Cabe salientar aqui que isso ainda não é suficiente para demonstrar claramente esta *transição* entre os domínios da liberdade e natureza. Mas então, como se efetua esta passagem no pensamento e nas obras de Kant? Lebrun procura explicar esta passagem a partir da noção de finalidade natural que se encontra na introdução da **KdU**.

A partir da terceira antinomia, trabalhada na **KrV**, fica difícil compreender como a liberdade, enquanto instância suprassensível, pode exercer alguma influência no reino da natureza, do mundo sensível. Difícil, mas não impossível! A resposta dada neste momento da primeira *Crítica* consiste em afirmar que não nos é vedada a hipótese de pensarmos a razão como causa sensível de uma série de efeitos. Essa possibilidade reside justamente na noção de finalidade da natureza. Lebrun analisa esta parte da seguinte maneira:

(...) pelo fato de devermos pensar certos seres naturais, os seres organizados, como se fossem fins, somos levados, por extensão, a reconhecer que o objetivo final (*Endzweck*), que deve ser o efeito de todo ato livre, “possa realizar-se somente na natureza, e de acordo com suas leis”. Do fato de devermos pensar a natureza, em certos casos, à luz da finalidade, decorreria a segurança de uma convivência entre natureza e liberdade. (LEBRUN, 2010, p. 102)

O que está em questão no final da **KdU** é o fato de considerarmos esta finalidade na natureza como uma hipótese que torna possível a passagem do suprassensível ao sensível através da analogia com produtos de arte. Lebrun se dedica a esclarecer a questão sobre em que o fato de considerar os seres organizados por analogia com produtos de arte pode fazer-nos progredir na determinação do suprassensível e desenvolve sua análise na ideia de que o juízo de finalidade não tem a pretensão de ser um conhecimento objetivo, mas serve apenas como uma leitura da experiência. Deste modo, o nosso juízo não pode ser considerado conhecimento, uma asserção objetiva, mas também não podemos pensar que o progresso da ciência transformará algum dia este juízo em uma ilusão. Escreve Lebrun que:

Enquanto nos limitarmos ao que observamos na natureza, nada nos permitirá descrever o funcionamento desse entendimento supremo cuja ideia postulamos: nada nos permitirá atribuir-lhe uma atividade realmente finalizadora. Temos, sem dúvida, necessidade da ideia de um entendimento artista. (LEBRUN, 2010, p. 104).

Enquanto a **KrV** nos mostra, a partir da análise da terceira antinomia, que estes dois domínios heterogêneos podem estreitar a sua ligação através da noção de finalidade da natureza – ou seja, do fato de pensarmos a natureza à luz da finalidade permite-nos aceitar a ideia de que este abismo não seja totalmente intransponível; a **KdU** nos mostra que o abismo entre liberdade e natureza encontra sua ponte na analogia em relação a arte, em relação à necessidade da ideia de um entendimento artista.

Todavia, o artigo de Lebrun pretende demonstrar que a passagem para o reino da liberdade não poderá começar em uma reflexão sobre a natureza, mas, ao contrário, é a razão prática que nos possibilita compreender um objetivo final: “é porque sei de antemão que o homem, enquanto submetido à moralidade, é um fim em si, que posso ter a certeza de que sua existência não foi criada em vista de outra coisa, sendo, pois, a única que dá um conteúdo ao conceito de ‘objetivo final’.” (LEBRUN, 2010, p. 108).

A observação da finalidade na natureza contribui de modo significativo em nossa empreitada ao fim supremo, “mas é somente a consideração da moralidade que ‘dirige a atenção para os fins da natureza e suscita o exame da grande arte incompreensível que eles escondem sob suas formas, com vistas à ocasionalmente

dar, graças aos fins naturais, uma confirmação (*Bestätigung*) às Ideias fornecidas pela razão prática” (LEBRUN, 2010, p. 109).

O juízo teleológico de Kant, esboçado na segunda parte da **KdU** serve como base para a interpretação de Lebrun em relação à passagem da natureza à liberdade, afirmando que o que interessa é demonstrar a articulação entre a reflexão e a teologia moral como único pensamento de Deus lícito a um entendimento finito (Cf. LEBRUN, 2010, p. 109). O juízo teleológico constitui, assim, um elemento necessário à moral. O que Lebrun está querendo nos mostrar é que existem indícios no empreendimento crítico de Kant de que há uma convergência entre natureza e moralidade. Por isso ele escreve que: “o juízo de finalidade adquire, então, um valor estratégico, pois chama nossa atenção para o tipo de concordância que a razão prática, por si mesma, deverá postular.” (LEBRUN, 2010, p. 110). Do mesmo modo que uma infinidade de leis empíricas se ajustam às leis da natureza e, ainda, que estas se ajustam à nossa faculdade de conhecer, deve haver um indício de que o juízo presume uma finalidade formal da parte da natureza. É justamente esta finalidade que nos é dada pelo juízo de gosto para ser analisada, como descreve Lebrun:

(...) quando digo que uma coisa é bela, quero dizer que sua representação parece destinada a colocar minha imaginação em uníssono com meu entendimento; aprecio a concordância espontânea entre a representação de uma coisa natural e minhas faculdades de conhecer, e o sentimento de prazer que então experimento nada mais é que a constatação dessa concordância. (LEBRUN, 2010, p. 110)

Diferentemente de Guyer, fica claro que é diante dessa ideia de finalidade que Lebrun procura defender a tese de que a beleza está conectada com a moralidade, ou ainda, que a faculdade de julgar e a razão prática estão em consonância. Mas é preciso compreender também que o juízo não pode se limitar a esta ideia de concordância entre a representação de uma coisa natural com as nossas faculdades cognitivas.

Faz-se necessário pensar a possibilidade objetiva da existência desta concordância e de uma espécie de fim natural. Lebrun está cômico da impossibilidade de descrever uma finalidade real da natureza por intermédio da nossa faculdade de julgar, mas procura utilizar o único recurso que lhe resta: pensar

outro modo de entendimento que fundamente a ideia de que não é por acaso que se tenha uma concordância das leis da natureza com nossa faculdade de julgar.

Esse outro entendimento ao qual Lebrun se refere não pode ter um peso teórico, pois isso seria tornaria impossível dentro do pensamento de Kant. Todavia, recorrendo a uma exigência da razão prática, esta suposição, de que não é por acaso que haja esta concordância, se torna uma prova possível da existência de Deus entendido como a causa inteligente que efetivamente busca um objetivo final na natureza.

Esta suposição deve compreender este objetivo final como um fim a se atingir enquanto motivo que nos leva a tomá-la como regra geral e não mais como o efeito que espero de minhas ações. Como escreve Lebrun: “na ética, é o conceito de dever que deve conduzir aos fins. Ora, essa perspectiva é também a do juízo estético, cuja análise põe igualmente entre parênteses o conceito de fim no sentido de objetivo” (LEBRUN, 2010, p. 112). E justamente por não encontrarmos fora de nós este fim, mas, ao contrário, ao buscarmos sempre em nós mesmos, na nossa destinação moral é que podemos afirmar que há uma concordância entre a nossa faculdade de julgar e a razão prática no sentido em que o prazer que nos é dado pelo juízo de gosto em uma contemplação estética, feita de forma desinteressada, “representa uma ação necessária por si mesma e sem relação com outro fim” (LEBRUN, 2010, p. 113).

Esta análise ainda é insuficiente, segundo Lebrun, para demonstrar que existe uma ponte entre liberdade e natureza. Ele remete a sua análise também para o juízo teleológico para afirmar que esta passagem pode ser efetivada mediante o fato de que a razão prática determinará o entendimento do artista. Lebrun acredita que a moralidade é inconcebível sem uma base teológica, pois o sujeito moral deve agir com vistas ao *Bem Soberano*: este é o fim que a razão ordena. Assim, escreve Lebrun que “não é propriamente o sujeito moral que se anuncia através da *Crítica do Juízo*, mas o *Autor moral do mundo*, cujo juízo teológico o conceito esboçara” (LEBRUN, 2010, p. 113). O sujeito moral, neste sentido, está destinado a agir em conformidade ao fim que a razão lhe prescreve. Esta ideia coloca o conceito de *fim a atingir* como o aspecto mais importante que deve ser levado em conta em uma ação moral. O agente moral deve saber para onde sua ação o levará, qual o fim a atingir com aquela ação e a suposição de uma causa inteligente aparece aqui como algo digno de interesse. Esta suposição se torna o ponto de partida para uma

investigação teológica que chegará à conclusão de que nossa ação moral não pode ser um esforço sem sentido.

É diante desses fatos que Lebrun chega à conclusão de que encontramos uma *Übergang* entre a razão teórica e a razão prática, ou seja, entre liberdade e natureza, por meio da faculdade de julgar<sup>23</sup>, justamente porque “ela ajuda a razão prática a construir a ideia de Deus” (LEBRUN, 2010, p. 115). Esta ideia de Deus é postulada no pensamento de Kant como *Inteligência superior* e *Autor moral do mundo*, e é uma condição necessária para que nossa razão consiga apreender o *Bem Soberano* ao qual o sujeito moral compreende como *fim a atingir*. E ainda, a faculdade de julgar oferece à razão prática tudo o que é necessário para a afirmação da existência de uma *Providência*, conceito que, mesmo gerando desconfiança em Kant, se mostra digno de ser compreendido como necessário, sob o ponto de vista moral prático.

### 3.3 A FUNÇÃO DO GOSTO EM UMA *ÜBERGANG* ENTRE NATUREZA E LIBERDADE.

Henry Allison, ao analisar o papel do gosto e sua participação na tentativa de estabelecer uma *Übergang* entre os domínios diferentes da natureza e liberdade na **Segunda Introdução** da *KdU*, percebe que no último parágrafo da *seção IX* Kant explicita de modo significativo seu sistema crítico propondo uma revisão do papel que as nossas mais altas faculdades da alma devem desempenhar, tal como as conexões que as faculdades da mente e suas respectivas faculdades cognitivas, seus princípios de governo e legislação, e seus campos de atuação devem realizar.

O conceito da faculdade do juízo de uma conformidade a fins da natureza pertence ainda aos conceitos de natureza, mas somente como princípio regulativo da faculdade de conhecimento, se bem que no juízo estético sobre certos objetos (da natureza ou da arte), que

---

<sup>23</sup> Otfried Höffe em seu livro de caráter introdutório ao pensamento de Kant, segue a mesma linha de interpretação de Lebrun, quando afirma: “Com a Faculdade de Julgar Kant torna a conexão de dois membros fundamentalmente diversos, da sensibilidade com a espontaneidade, objeto da crítica transcendental. Por esta razão, a crítica da faculdade de julgar estética e da faculdade de julgar teleológica aponta para além dela. Ela não apenas expõe as condições do belo e do orgânico, mas também a possibilidade de um vínculo entre natureza e moral. (...) O conceito que designa a atividade específica da faculdade de julgar reflexiva e sua tarefa racional entre natureza e liberdade é a conformidade a fins. Por toda a parte onde algo é asserido como conformidade a fins fala-se de certos fenômenos como um todo e atribui-se um fim ao todo”. (HÖFFE, 2005, p. 294).

ocasiona tal conceito, seja um princípio constitutivo em respeito ao sentimento do prazer ou desprazer. A espontaneidade no jogo das faculdades de conhecimento, cujo acordo contém o fundamento deste prazer, torna o conceito pensado adequado para uma mediação da conexão dos domínios do conceito de natureza com o conceito de liberdade nas suas consequências, na medida em que este acordo promove ao mesmo tempo a receptividade do ânimo ao sentimento moral. (KANT, KdU, V: 197, p. 41)

Ainda que esta passagem não se refira necessariamente à uma *Übergang*, pode-se perceber que há uma primeira tentativa de demonstrar o gosto como algo que está relacionado aos propósitos da natureza, ou seja, em conformidade a fins da natureza, ainda que este seja um princípio próprio do sentimento de prazer e desprazer. É importante perceber que Kant, nesta passagem, está preocupado em demonstrar que a função do juízo é legislar sobre o sentimento de prazer e desprazer, mas que de alguma forma, também procura incitar o surgimento de um propósito na natureza, que de alguma forma esta faculdade, por meio desta conformidade a fins da natureza, pertence ainda aos conceitos de natureza. Como será demonstrado no § 35 da **KdU**, Kant mantém a ideia de que a faculdade do juízo serve como um princípio subjetivo do gosto que exige uma demanda por um acordo universal.

O juízo de gosto distingue-se do juízo lógico no fato de que o último subsume uma representação a conceitos do objeto, enquanto o primeiro não subsume absolutamente a um conceito, porque do contrário a necessária aprovação universal poderia ser imposta através de provas. Não obstante, **ele é semelhante ao juízo lógico no fato de que ele afirma uma universalidade e necessidade**, mas não segundo conceitos do objeto, **consequentemente apenas subjetiva**. Ora, visto que em um juízo os conceitos formam o seu conteúdo (o pertencente ao conhecimento do objeto), porém o juízo de gosto não é determinável por conceitos, assim ele se funda somente sobre a condição formal subjetiva de um juízo em geral. A condição subjetiva de todos os juízos é a própria faculdade de julgar ou a faculdade do juízo. (KANT, KdU, V: 286-287, p. 133, grifo nosso)

A faculdade do Juízo em si mesmo serve como um princípio subjetivo do gosto, que, diferentemente dos juízos lógicos, não são determinados por conceitos, de modo que possa fundar-se sobre uma condição formal de um juízo em geral de maneira subjetiva. Diante disso, Kant vai sugerir que os juízos estéticos sobre a

natureza e sobre a arte reivindicam um conceito de intencionalidade na natureza, ainda que estes possam divergir em certos aspectos.

Em relação aos juízos de gosto sobre o belo da natureza, “a conformidade a fins tem então seu fundamento no objeto e em sua figura, conquanto ela não indique a relação do mesmo com outros objetos segundo conceitos” (KANT, KdU, V: 279, p. 126). Assim, diante do belo na natureza, podemos nos questionar acerca de como é possível explicar a capacidade da natureza em criar coisas tão belas por toda a parte, inclusive no mais fundo do oceano, local onde nenhum olho humano pode alcançar, mas que nem por isso deixa de haver grandiosa beleza natural. Justamente por isso é que Kant chegará à conclusão de que, para entender todas as questões e problemas que envolvem a faculdade de juízo estética, temos de investigar a dedução dos juízos de gosto, ou a dedução dos juízos sobre a beleza na natureza. Em outras palavras, um juízo estético universalmente válido para todo e qualquer sujeito deve estar apoiado em um princípio *a priori* concernente à forma do objeto por meio de um sentimento de prazer ou desprazer.

Em relação aos juízos de gosto sobre o belo artístico, Kant acredita que é possível percebermos um propósito na natureza quando olhamos para o homem como um ser consciente de que o belo artístico é um produto da arte e não da natureza: “Diante de um produto da arte bela tem-se que tomar consciência de que ele é arte e não natureza” (KANT, KdU, V: 306, p. 152). Uma característica importante sobre isso é de que esta conformidade a fins ou este propósito na natureza tem que “parecer tão livre de toda coerção de regras arbitrárias, como se ele fosse um produto da simples natureza” (KANT, KdU, V: 306, p. 152). O nosso sentimento de liberdade no livre jogo entre nossas faculdades de conhecimento possui um sentimento de prazer que pode ser comunicável universalmente, ainda que não esteja fundada em conceitos.

Deste modo, quer seja em relação ao belo na natureza, quer seja em relação ao belo artístico, Kant quer nos mostrar que ambos necessariamente manifestam esta possibilidade de entendermos pela faculdade de juízo uma conexão entre o gosto e a natureza, mediante uma conformidade a fins, mediante a manifestação de um propósito na natureza.

A natureza era bela se ela ao mesmo tempo parecia ser arte; e a arte somente pode ser denominada bela se temos consciência de que ela

apesar disso nos parece ser natureza. Com efeito, quer se trate da beleza da natureza ou da arte, podemos dizer de um modo geral: belo é aquilo que apraz no simples ajuizamento (não na sensação sensorial nem mediante um conceito). Ora, a arte tem sempre uma determinada intenção de produzir algo. Se este, porém, fosse uma simples sensação (algo simplesmente subjetivo) que devesse ser acompanhado de prazer, então este produto somente agradaria no ajuizamento mediante o sentimento sensorial. Se a intenção estivesse voltada para a produção de um determinado objeto, então, no caso de ela ser alcançada pela arte, o objeto aprazeria somente através de conceitos. Em ambos os casos, porém, arte não aprazeria no simples ajuizamento, isto é, não enquanto arte bela mas como arte mecânica. (KANT, KdU V: 307, p. 152)

Dessa forma, vemos que no belo artístico a conformidade a fins é intencional, muito embora ela não precise se mostrar como intencional, mas, ao contrário, esta conformidade a fins deve se passar por natureza, contanto que nós tenhamos a consciência de que ela seja realmente arte.

Sobre este ponto específico é que é possível compreendermos as implicações e o significado de uma *Übergang* na **KdU**, tal como foi apontado para nós como necessário na **Segunda Introdução**. Henry Allison elabora uma possível leitura dividindo sua análise em pelo menos três reivindicações: primeiramente, Allison vê no texto kantiano que há uma harmonia que resulta do livre jogo das faculdades cognitivas e que são responsáveis por promover uma receptividade mental dos nossos sentimentos morais; em segundo lugar, Allison acredita que esta receptividade mental está relacionada aos efeitos fenomenais da liberdade que, em último lugar, serve de argumentação de que a ideia de um propósito final na natureza, ou de uma conformidade a fim, é entendida como o elemento mediador entre os domínios da natureza e da liberdade. (Cf. ALLISON, 2001, p. 215).

O que se pode perceber desta interpretação feita por Allison é que a primeira reivindicação está relacionada ao conceito de espontaneidade. Segundo ele, ao enfatizar, na **KdU**, que o conceito de espontaneidade no livre jogo das faculdades cognitivas apresentam a solução para esta *Übergang*, acreditar-se-ia que Kant está em comum acordo com o que foi exposto na primeira *Crítica*: entendimento e imaginação são espontâneos. Partindo desta interpretação é possível afirmar que ao tomar o prazer como algo que resulta de uma harmonia (no livre jogo das faculdades cognitivas), Kant estaria preocupado apenas em reafirmar a sua tese central de que o prazer do gosto resulta de uma livre harmonia entre imaginação e entendimento. Mas, esta referência à espontaneidade serve também para demonstrar que nem

toda harmonia serve para realizar isso, mas apenas a harmonia produzida de maneira livre.

Segundo Allison, outro ponto que deve ser levado em conta nesta análise é o fato de que esta harmonia que resulta do jogo espontâneo entre as nossas faculdades cognitivas deve promover uma receptividade mental para o nosso sentimento moral. Isso está descrito na *Introdução à Doutrina da Virtude*, que é a segunda parte da obra **Metafísica dos Costumes (MS)**, mais precisamente na seção XII da referida Introdução, quando Kant afirma que existem certos dotes morais, tais como o sentimento moral, a consciência, o amor pelo próximo e o respeito por si mesmo.

Estes dotes morais são pressupostos como parte do sentimento do conceito de dever e como precondição subjetiva da moralidade ou condição de receptividade do conceito de dever, sendo que para Kant, qualquer um que não possua estes dotes, não tem nenhum dever de adquiri-los, uma vez que eles estão na base da moralidade como uma condição subjetiva, mas aqueles que os possuem tem o dever de “cultivá-lo e fortalecê-lo através da admiração ante sua fonte inescrutável” (KANT, MS, VI: 399, p. 242), pois isso é essencial para a formação de um caráter virtuoso ou para corresponder melhor aos requisitos morais, de modo que possa melhor resistir às tentações relacionadas à nossa natureza sensível e garantir um maior autodomínio de si próprio.

Com efeito, isso nos permite apreciar o verdadeiro significado da reivindicação kantiana, de que a livre harmonia das faculdades envolvidas na experiência do belo nos permite uma capacidade de resposta mental ao sentimento moral. E se isso corresponde ao que de fato acontece, segue-se que este sentimento moral possui uma função moralizadora muito significativa. Em outras palavras, isto nos remete à ideia de que o sentimento moral promove um efeito fenomenal da liberdade, efeito este que será considerado por Allison segundo dois aspectos singulares: por um lado, tomando as palavras do próprio Kant na **MS**, o sentimento moral resulta de uma afecção dos sentidos internos que nos são dados pela lei moral ou por conceitos de dever.

Há certos dotes morais que qualquer um que não os tenha poderia não ter dever algum de adquiri-los. São o sentimento moral, a consciência, o amor pelo próximo e o respeito por si mesmo (auto estima). Não há obrigação de tê-los por que jazem na base da

moralidade como condições subjetivas da receptividade ao conceito do dever, não como condições objetivas de moralidade. Todos eles são predisposições naturais da mente (*praedispositio*) para ser afetada por conceitos de dever, predisposições antecedentes do lado da sensação. Experimentar essas disposições não pode ser considerado um dever; ao contrário, todo ser humano as experimenta e é em virtude delas que ele pode ser submetido à obrigação. A consciência delas não tem origem empírica; esta consciência pode, pelo contrário, **somente resultar da consciência de uma lei moral**. Como o efeito que isso exerce sobre a mente. (KANT, MS, VI: 399, p. 241-242, grifo nosso)

Como se pode perceber, em outras palavras, o sentimento moral é resultado de uma sensibilidade. E ainda que estejamos falando de uma sensibilidade moral, precisamos ter em mente que esta sensibilidade pertence ao mundo fenomenal. Sua causa é a consciência da autoridade da lei moral, algo que não pertence ao fenômeno, e portanto, inseparável da consciência da liberdade. Todavia, qualquer forma de referência deste sentimento pode ser entendido como um efeito da liberdade na natureza, um efeito do mundo supersensível no mundo sensível, um efeito *noumenal* no mundo dos fenômenos.

Por outro lado, analisando a complexa teoria da virtude kantiana, podemos entender as reivindicações de Kant sobre este assunto de maneira mais significativa, tendo em vista que apesar da luta entre aquilo que nos propõe o dever e aquilo que nos propõe nossas inclinações, pode-se perceber que a pessoa virtuosa demonstra um comportamento mais alegre do que o contrário. Como escreve Allison, “virtue wears a happy face<sup>24</sup>” (ALLISON, 2001, p. 217). E é justamente a liberdade das nossas inclinações às tentações que nos capacita a permanecer alegres no cumprimento do nosso dever. Do mesmo modo, uma vez que esta alegria é manifesta de modo externo e interno, ela pode ser vista como o resultado de um cultivo do sentimento moral e, por isso, pode ser visto também como um efeito fenomenal da nossa consciência da liberdade.

Por fim, Allison acredita que esta reivindicação traz a nós a ideia de que o conceito de intencionalidade na natureza pode ser considerado um mediador entre os domínios da natureza e da liberdade, não exatamente pelo que as considerações anteriormente descritas envolvem de fato, mas, talvez, por um apelo gratuito de Kant, que parece ter sido influenciado mais por questões arquitetônicas subjacentes aos argumentos da **Primeira e Segunda Introdução da KdU** do que por qualquer

---

<sup>24</sup> Virtude usa uma cara feliz.

*Übergang* supostamente efetuada pelo gosto. Mesmo assim, se levarmos em conta que a promoção ou o aumento da nossa receptividade mental, causado pela contemplação do belo artístico (que nos leva a contemplar formas na natureza e suas intencionalidades) pode ser caracterizada como efetuando uma transição entre natureza e liberdade, crê-se também que, a partir do que está exposto nas duas introduções, este conceito de *intencionalidade* possui um papel de mediador e serve de base para a nossa conclusão geral de que o abismo aparentemente intransponível entre estes dois domínios pode ser transposto mediante uma *Übergang* deste porte.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como intuito analisar a possibilidade de pensarmos uma *transição (Übergang)*, ou uma ponte entre o abismo aparentemente intransponível de dois domínios heterogêneos: o domínio da liberdade e da natureza.

Percebemos ao longo desta análise como o sistema *Crítico* de Kant procura analisar os fundamentos e o limite da nossa razão no interior do processo de conhecimento da natureza através do esclarecimento de como a nossa faculdade do entendimento funciona e como este processo de conhecimento acaba modificando a forma de compreendermos a *Metafísica* tal como fora pensada até então. Em outras palavras, o conceito de natureza, que, segundo a exposição dada na **Segunda Introdução** da **KdU**, corresponde à uma filosofia teórica, que está preocupada com a legislação das leis do entendimento, acaba colocando a necessidade de repensar a metafísica do ponto de vista dogmático e ontológico. A análise da primeira *Crítica* pretendeu demonstrar que a metafísica tradicional ocupa um espaço singular na *Arquitetônica da Razão Pura* mas não pode mais ser compreendida enquanto uma disciplina que pretende obter conhecimentos de realidades ontológicas, até mesmo porque o empreendimento *Crítico* de Kant provou que as coisas, no seu sentido ontológico, tais como elas são em si mesmas, não são possíveis de serem admitidas enquanto conhecimento verdadeiro.

Vimos também que a análise da primeira *Crítica* deixa de satisfazer as exigências da razão no seu sentido prático puro, o que leva Kant a procurar desenvolver em sua segunda *Crítica* como o uso da faculdade da razão no seu sentido prático, através da liberdade, pode criar leis morais que servem de ideal para a nossa ação sensível e como esta se torna, dentro do sistema *Crítico* kantiano, um domínio distinto da natureza.

Embora o presente trabalho procurou se basear na distinção entre liberdade e natureza que nos foi dada por Kant pela *Segunda Introdução* da **KdU** e principalmente apresentar a necessidade (colocada por Kant de modo original neste texto) de que este “abismo aparentemente intransponível” fosse agora passível de ser transposto, pudemos notar que a possibilidade de uma *Übergang* entre estes domínios heterogêneos já tinha sido pensado em outros textos que precederam a publicação da terceira *Crítica*.

No entanto, ainda que na **KrV** - quando Kant se refere às antinomias da razão, mais precisamente à terceira antinomia, que claramente aponta para estes conceitos dentro de um conflito próprio que as antinomias empreendem, do ponto de vista lógico epistemológico – ou nos outros textos que analisam a moral kantiana – que abordam os ideais da razão como um princípio regulador de nossas ações no mundo fenomênico, da natureza – pudéssemos pensar em uma transição entre a liberdade e natureza, percebemos que é somente na **KdU** que Kant claramente expõe a necessidade de uma *Übergang*.

O que o presente trabalho procurou demonstrar é que nesta última *Crítica* de Kant, o “abismo aparentemente intransponível” gerado por Kant em suas duas primeiras obras *Críticas* entre *Liberdade* e *Natureza* é passível de ser transposto principalmente a partir das reflexões sobre a faculdade do juízo, ainda que esta transição seja interpretada de modo diferente, ou melhor, com ênfases diferentes pelos intérpretes deste filósofo alemão.

Deste modo, consciente de todas as limitações que o presente trabalho apresenta, podemos concluir que após a explanação dos pressupostos preliminares desta discussão ao longo do sistema crítico de Kant e das interpretações dadas por Guyer, Lebrun e Allison, chegamos às seguintes considerações finais.

Todos estes autores estão convictos de que a compreensão do conceito de finalidade, ou de propósito final (*Endzweck*), é de fundamental importância para pensar uma possível *transição* (*Übergang*) entre liberdade e natureza. Paul Guyer vê na tese do simbolismo o fator chave para este empreendimento e acredita que é possível estabelecer uma *Übergang* entre *liberdade* e *natureza* a partir da tese de que o belo pode simbolizar a base da moralidade, isso se entendermos a base da moralidade como a capacidade que todos nós temos de determinar as escolhas que nós fazemos por intermédio de uma representação racional das leis morais. Ora, o belo é símbolo da moralidade precisamente porque ele simboliza esta capacidade que todos nós temos.

Vimos que para Guyer, esta não é a única coisa que Kant reivindica na tese do simbolismo. Existe ainda outro modo de compreender as implicações desta tese. Kant introduz a ideia do belo como símbolo da base da moralidade não apenas como uma capacidade de moralidade, mas sim como uma suposta base metafísica desta capacidade. O que Guyer quer nos mostrar é que, em outras palavras, Kant reivindica uma base *noumenal* (ou suprassensível) da nossa natureza *fenomenal*; o

belo não é unicamente uma harmonia entre imaginação e entendimento, mas, ao contrário, a experiência estética do belo nos proporciona a representação de uma suposta base suprassensível da harmonia entre as faculdades cognitivas e, portanto, uma suposta base metafísica da nossa capacidade de uma ação moral.

Guyer acrescenta que é apenas nesta referência final para o suprassensível que encontramos um modo radicalmente diferente de vermos esta teoria do simbolismo, que supera os limites dos textos anteriores de Kant acerca desta ligação entre juízos estéticos e juízos morais.

Esta argumentação leva Guyer a afirmar ainda, de maneira polêmica, que podemos entender o belo como um símbolo do moralmente bom porque existe um paralelo entre a experiência do belo e a estrutura da moralidade, acrescentando ainda que uma das reivindicações que Kant faz no penúltimo parágrafo do § 59 da **KdU** é a ideia de a experiência do belo é uma experiência da liberdade da imaginação em seu jogo com o entendimento e que pode ser tomada com um *símbolo palpável da liberdade* da vontade no processo de determinação das leis morais. Esta definição de Guyer torna possível compreendermos que através da experiência estética do belo, que é uma experiência da liberdade da imaginação no livre jogo com o entendimento, podemos ter uma *Übergang* entre *Natureza* e *Liberdade*. Em outras palavras, pensar esta experiência do belo como um *símbolo palpável* da liberdade da nossa vontade é pensar que estes dois domínios heterogêneos podem ser transpostos: a natureza, através do objeto belo, torna palpável algo suprassensível, a liberdade.

No entanto, a interpretação de Guyer se mostrou insustentável por não estar fundamentado nos textos kantianos, mas sim, nas hipóteses interpretativas originais de Guyer, que nos ofereceu soluções para problemas inexistentes do empreendimento *Crítico* de Kant.

Gerard Lebrun toma um caminho distinto de Guyer, procurando enfatizar que há uma necessidade de liberdade e natureza coexistirem mutuamente e, mais ainda, que a liberdade deve exercer-se de alguma forma na natureza. Tomando como base os juízos de gosto e os juízos de finalidade, Lebrun segue a sua argumentação da possibilidade de uma transição entre estes domínios heterogêneos, demonstrando que o conceito de finalidade na natureza adquire um valor estratégico para esta empreitada. Deste modo, ficou demonstrado por intermédio de Lebrun, que é a partir dos juízos teleológicos que podemos efetuar a passagem de um domínio para o

outro, de modo que a moralidade é inconcebível sem uma base teleológica. Assim, o sujeito moral está destinado a agir em conformidade ao fim que a razão lhe prescreve.

É diante desses fatos que Lebrun chega à conclusão de que encontramos uma *Übergang* entre a razão teórica e a razão prática, ou seja, entre liberdade e natureza, por meio da faculdade de julgar, justamente porque ela ajuda a razão prática a construir a ideia de Deus, que é postulada no pensamento de Kant como *Inteligência superior* e como o *Autor moral do mundo*. Essa é uma condição necessária para que nossa razão consiga apreender o *Bem Soberano* ao qual o sujeito moral compreende como *fim a atingir*.

Como pudemos demonstrar ao longo do presente trabalho, a argumentação de Lebrun segue um caminho mais fiel aos escritos de Kant, sem dar um salto interpretativo que a originalidade de Guyer pressupõe.

De modo semelhante, Henry Allison estrutura sua interpretação demonstrando que a faculdade do juízo serve como um princípio subjetivo do gosto sugerindo que os juízos estéticos sobre a natureza e sobre a arte reivindicam um conceito de intencionalidade na natureza. Ele atenta para a distinção de que em relação aos juízos de gosto sobre o belo da natureza, a conformidade a fins tem então seu fundamento no objeto e em sua figura e isso nos permite questionar acerca de como é possível explicar a capacidade da natureza em criar coisas tão belas por toda a parte. Já em relação aos juízos de gosto sobre o belo artístico, ele demonstra que Kant acredita que é possível percebermos um propósito na natureza quando olhamos para o homem como um ser consciente de que o belo artístico é um produto da arte e não da natureza, de modo que esta conformidade a fins ou este propósito na natureza tem que “parecer tão livre de toda coerção de regras arbitrárias, como se ele fosse um produto da simples natureza” (KANT, KdU, V: 306, p. 152). O nosso sentimento de liberdade no livre jogo entre nossas faculdades de conhecimento possui um sentimento de prazer que pode ser comunicável universalmente, ainda que não esteja fundada em conceitos.

É diante destes pressupostos que, seja em relação ao belo na natureza, seja em relação ao belo artístico, Kant quer nos mostrar que ambos necessariamente manifestam esta possibilidade de entendermos pela faculdade de juízo uma conexão entre o gosto e a natureza, mediante uma conformidade a fins, mediante a manifestação de um propósito na natureza e é sobre este ponto específico que é

possível compreendermos as implicações e o significado de uma *Übergang* na **KdU**, tal como foi apontado para nós como necessário na **Segunda Introdução**.

Por fim, Allison acredita que o conceito de intencionalidade na natureza pode ser considerado um mediador entre os domínios da natureza e da liberdade, não exatamente pela argumentação dada por Kant na **KdU**, mas, talvez, por um apelo gratuito de Kant, que parece ter sido influenciado mais por questões arquitetônicas subjacentes aos argumentos da **Primeira** e **Segunda Introdução** da **KdU** do que por qualquer *Übergang* supostamente efetuada pelo gosto. Mesmo assim, se levarmos em conta que a promoção ou o aumento da nossa receptividade mental, causado pela contemplação do belo artístico (que nos leva a contemplar formas na natureza e suas intencionalidades) pode ser caracterizado como efetuando uma transição entre natureza e liberdade, crê-se também que, a partir do que está exposto nas duas Introduções, este conceito de *intencionalidade* possui realmente um papel de mediador.

Ao fim desta nossa análise, estamos certos de que o caminho tomado possui suas limitações e imperfeições, mas cremos também ter contribuído de alguma forma para melhor compreendermos a necessidade e a possibilidade de transição, de uma *Übergang*, entre liberdade e natureza posta por Kant na **KdU**.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura e outros textos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural. 1974 (coleção os pensadores);

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Pura**. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural, 1999a;

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;

\_\_\_\_\_. **Crítica da Razão Prática**. Edição Bilingue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003;

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002;

\_\_\_\_\_. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos da metafísica dos costumes**. Rio de Janeiro: TecnoPrint, [199-] (Clássicos de Bolso);

\_\_\_\_\_. **O conflito das faculdades**. Lisboa: Edições 70, 1993;

\_\_\_\_\_. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**: ensaio sobre as doenças mentais. Campinas: Papyrus, 2000;

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. In : Os Pensadores. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974;

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro);

\_\_\_\_\_. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Lisboa: Edições 70, 1990;

\_\_\_\_\_. **Prolegômenos**. In: Os Pensadores. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974;

\_\_\_\_\_. **Textos Seletos**. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (coleção textos filosóficos)

ALMEIDA, Guido A. **Liberdade e moralidade em Kant**. In. Revista Analytica: Volume 2, número 1, 1997;

ALLISON, Henry. **Kant's theory of taste: A Reading of the Critique of aesthetic judgment**. Cambridge University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **Kant's theory of freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990;

\_\_\_\_\_. **Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense.** London: Yale University Press, 2004;

FIGUEIREDO, Vinicius B. de. **Kant & a Crítica da Razão Pura.** Coleção Passo a Passo Nº 54. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005;

GOETHE, Johann W. **Escritos Sobre a Arte.** Trad.: Marco Aurélio Werle. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, Impressão Oficial, 2005;

GUYER, Paul. **Kant and the claims of taste.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997;

\_\_\_\_\_. **Immanuel Kant.** In. E. Craig (Ed.), **Routledge Encyclopedia of Philosophy.** London: Routledge. acessado 22/07/2010 (<http://www.rep.routledge.com/article/DB047>);

\_\_\_\_\_. **The Cambridge Companion to Kant.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999;

\_\_\_\_\_. **Kant.** London: Routledge Philosophers, 2006.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant.** Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEBRUN, Gérard. **Kant e o fim da metafísica.** São Paulo: Martins Fontes, 2002;

\_\_\_\_\_. **Sobre Kant.** Org. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Iluminuras, 2010.

MEREDITH, James Creed. **Kant's Critique of Aesthetic Judgment.** Oxford: at the Clarendon Press. 1911.

SCHILLER, Friedrich. **A educação estética do homem: numa série de cartas.** São Paulo: Iluminuras, 1990;

REGO, Pedro C. **A Improvável Unanimidade do Belo.** Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2002;

Revista da Sociedade Kant Brasileira. *Studia Kantiana.* **Kant e a Crítica da Faculdade do Juízo.** Volume 5, Número 1. Ano 2001;