

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO

MARCO ANTONIO DE CARVALHO BONETTI

OS LABIRINTOS DA DIALÉTICA:
UMA LEITURA DAS ANTINOMIAS NA TERCEIRA CRÍTICA DE IMMANUEL KANT

Niterói
Junho de 2025

Marco Antonio de Carvalho Bonetti

Os labirintos da dialética: uma leitura das antinomias na terceira crítica de Immanuel Kant

Dissertação de mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense – Campus Universitário de Niterói – como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira

Niterói
2025

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

B7121 Bonetti, Marco Antonio de Carvalho
Os labirintos da dialética : uma leitura das antinomias na
terceira crítica de Immanuel Kant / Marco Antonio de Carvalho
Bonetti. - 2025.
129 f.

Orientador: Vladimir Menezes Vieira.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2025.

1. Kant. 2. Dialética. 3. Estética. 4. Teleologia. 5.
Produção intelectual. I. Vieira, Vladimir Menezes,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD - XXX

Marco Antonio de Carvalho Bonetti

Os labirintos da dialética: uma leitura das antinomias da terceira crítica de Immanuel Kant

Dissertação de mestrado apresentada ao curso de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense – Campus Universitário de Niterói – como requisito parcial à obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: __/__/__.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira
Orientador – UFF

Prof. Dr. Fernando Costa Mattos
UFABC

Prof. Dr. Bernardo Barros Coelho de Oliveira
UFF

Niterói
2025

RESUMO:

O trabalho analisa as duas seções sobre dialética (da estética e da teleologia) na *Crítica da faculdade de julgar* com o fim de demonstrar que elas trazem questões e desenvolvimentos novos para o sistema kantiano, superando os três papéis anteriormente atribuídos a essas seções. O primeiro era uma denúncia contra os excessos da pretensão da razão produzir conhecimento no campo teórico sem necessidade da sensibilidade, resultando num uso ilusório e sofisticado. O segundo, de colocar a crítica da dialética no papel propedêutico de denúncia da ilusão, cuidado sem o qual não existiria produção de conhecimento objetivo. O terceiro, apontar a crítica contra toda a metafísica anterior.

A conclusão identificou uma nova função positiva para a dialética da terceira crítica, que seria, após a dedução transcendental do princípio da faculdade de julgar, a conformidade a fins, o estabelecimento de novos limites para um pensamento útil e esclarecedor que atravessa do terreno do sensível e ingressa no suprassensível. Este novo tipo de uso da razão, se não serve para produzir conhecimento objetivo, consegue apresentar um saber subjetivo, construído sobre uma conformidade a fins subjetiva, estética, e sobre uma conformidade a fins objetiva, teleológica.

Palavras-chave:

Kant, dialética, estética, teleologia, conformidade a fins

ABSTRACT:

The paper analyzes the two sections on dialectics (aesthetics and teleology) in the Critique of the Faculty of Judgment in order to demonstrate that they bring new questions and developments to the Kantian system, overcoming the three roles previously attributed to these sections. The first was a denunciation of the excesses of reason's claim to produce knowledge in the theoretical field without the need for sensibility, resulting in an illusory and sophistic use. The second, to place the dialectical critique in the propaedeutic role of denouncing illusion, a concern without which there would be no production of objective knowledge. The third, to point out the critique against all previous metaphysics.

The conclusion identified a new positive function for the dialectics of the third critique, which would be, after the transcendental deduction of the principle of the faculty of judgment, the conformity to purposes, the establishment of new limits for a useful and enlightening thought that crosses the realm of the sensible and enters the supersensible. This new type of use of reason, if it does not serve to produce objective knowledge, manages to present subjective wisdom, built on a subjective, aesthetic conformity to purposes, and on an objective, teleological conformity to purposes.

Keywords:

Kant, dialectic, aesthetic, teleology, purposefulness

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
Capítulo 1 – Dois comentários preliminares: Dialética; Crítica da faculdade de julgar.....	21
1.1 Dialética	21
1.2 A Crítica da faculdade de julgar.....	30
1.2.1 Apresentação da obra em seu “Prefácio” e na “Introdução”	30
1.2.2 Toda prática que não é moral é corolário da filosofia teórica	34
1.2.3 Três críticas apoiadas em apenas dois ramos da filosofia	36
1.2.4. O que poderia constituir esta parte transcendental	38
1.2.5. A reflexão amplia a epistemologia	41
1.2.6. Sistematização da arquitetura transcendental	45
1.2.7. Duas contribuições da <i>Crítica da faculdade de julgar</i>	50
Capítulo 2 – DIALÉTICA ESTÉTICA	53
2.1 A conformidade a fins subjetiva	53
2.2 A dialética estética	57
Capítulo 3 – DIALÉTICA DA TELEOLOGIA.....	71
3.1. Apontamentos sobre a transição da estética para a teleologia	71
3.1.1 O lado formal da conformidade a fins objetiva no juízo sintético <i>a priori</i>	73
3.1.2 O tipo de matéria que reclama uma teleologia	76
3.1.3 Busca de princípios da faculdade de ajuizamento a partir da análise do ser organizado	78
3.1.4. Núcleo da analítica	79
3.1.5 Ampliação do escopo de utilização	83
3.2 A dialética da teleologia	89
3.3 A possibilidade de trabalhar sem conflito as máximas da teleologia: uma polêmica contra a metafísica tradicional.....	97
3.4 A necessidade da teleologia e a reconfiguração da topologia do ânimo do sistema kantiano	104
Capítulo 4 – A título de conclusão	119
4.1 Outras dialéticas	119
4.2 Inovações da dialética teleológica	123
BIBLIOGRAFIA	125

INTRODUÇÃO

A *Crítica da faculdade de julgar* (1790) conclui o projeto de Immanuel Kant principiado pela *Crítica da razão pura* (1781/1787) e a *Crítica da razão prática* (1788). Assim como as obras anteriores, seu conteúdo tem duas divisões fundamentais: uma “Analítica” e uma “Dialética”. Só que no caso da terceira crítica, a “Analítica” aparece três vezes (belo, sublime e teleologia) e a “Dialética” duas, uma vez na primeira parte, relacionada à “Crítica da faculdade de julgar estética”, outra na segunda parte, na “Crítica da faculdade de julgar teleológica”.

Em linhas gerais, o conteúdo das analíticas é a descrição do sistema de faculdades intelectuais mobilizadas pelos seres humanos em situações específicas, frente a dois tipos de objeto (da natureza e da liberdade) e a determinação dos limites dentro dos quais cada um deles deve ser utilizado para ficar restrito ao que é dado ao homem conhecer (primeira crítica) e ao que ele deve fazer no âmbito moral (segunda). O tema mais marcante definido no âmbito do conhecimento teórico (sobre a natureza) mas que se impõe sobre toda a obra, consiste em que não somos capazes de conhecer as coisas-em-si, mas somente o que aparece para nós como fenômeno em nossa percepção espaçotemporal, um espaço de sensibilidade subjetiva que Kant denominou intuição. Mas, desta delimitação analítica, surge uma dialética, porque a razão tem pretensões de saber que vão além desses limites do que é dado ao ser humano conhecer, graças à maneira como funciona, sempre tentando buscar uma ideia mais totalizante, que só existe de modo incondicionado, por exemplo, Deus, ou, outro exemplo, a totalidade do mundo. Assim, muitas vezes, a razão pretende explicar o que está para além dos limites da nossa sensibilidade, o que seria a coisa-em-si mesma, recaindo em erro e ilusão. E é justamente para denunciar e, devidamente identificadas, controlar estas ultrapassagens, que as críticas devem estabelecer limites, fora dos quais a razão se perde em quimeras.

Kant chamou de ilusões dialéticas essas ideias da razão que parecem representar conhecimento objetivo, mas que não passam de ilusão inevitável. O surgimento dessas ilusões é justamente o tema da dialética, apresentada, em uma de suas manifestações, sob a forma de paradoxos ou antinomias que nada mais são que ilusões e erro, e que precisam ser entendidos para que possam ser neutralizados de alguma maneira, de modo que não nos enganem. Ao introduzir seu “Apêndice à Dialética Transcendental” na primeira crítica, Kant diz que

O resultado de todas as tentativas dialéticas da razão pura não só confirma o que provamos na Analítica Transcendental, a saber, que todos os nossos raciocínios que pretendem levar-nos para além do campo da experiência possível são ilusórios e destituídos de fundamento, mas também nos esclarece esta particularidade, que a razão humana tem um pendor natural para transpor essa fronteira e que as ideias

transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento, embora com a diferença de as últimas levarem à verdade, isto é, à concordância dos nossos conceitos com o objeto, enquanto as primeiras produzem uma simples aparência, embora inevitável, cujo engano mal se pode afastar pela crítica mais penetrante (KANT, 2018, B 670, p. 533).

O tema desta dissertação são as duas seções contendo as dialéticas (estética e teleológica) apresentadas na *Crítica da faculdade de julgar*. Analisamos as antinomias expostas ali para verificar se seriam meras repetições das antinomias da *Crítica da razão pura*, portanto incapazes de colocar novos problemas, ou, se seriam distintas a ponto de trazer novas questões à tona para o conjunto do sistema kantiano. Este questionamento se mostra pertinente porque o próprio Kant disse ter apresentado todas as antinomias possíveis na *Crítica da razão pura*, com o argumento da completude sistemática, visto que as quatro antinomias analisadas ali passam pelas “quatro classes de conceitos do entendimento” (KANT, 2018, p. 113) (quantidade, qualidade, relação e modalidade) (KANT, 2018, p. 110-111), dentro das quais estão as doze categorias. Nossa hipótese de trabalho questiona justamente essa completude: se verificadas novidades nas dialéticas estética e teleológica, cai por terra a pretensão de completude indicada por Kant em sua primeira crítica. A confirmação desta hipótese daria força ainda a uma desconfiança, de que o pleno entendimento do sistema transcendental passa pelo estudo da *Crítica da faculdade da julgar*; não só porque ela torna mais claros os motivos e o escopo da delimitação para a filosofia teórica na primeira crítica, como ainda porque demonstra como aquela primeira delimitação teve de ser ampliada na terceira crítica, alargamento sem o qual acreditamos não estar plenamente entendida a epistemologia kantiana por perder dela sua abertura para um saber sobre os organismos naturais e a arte.

Na perspectiva do próprio texto crítico, a possibilidade de surgirem novidades nestas antinomias decorre da originalidade do escopo da obra em relação às críticas anteriores. No “Prólogo” da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant o define.

Agora, se a faculdade de julgar, que constitui um meio-termo entre o entendimento e a razão na ordem de nossas faculdades de conhecer, também possui princípios *a priori* para si; se estes são constitutivos ou meramente regulativos (não estabelecendo um domínio próprio, portanto); e se fornecem a regra *a priori* ao sentimento de prazer e desprazer como meio-termo entre a faculdade de conhecimento e a faculdade de desejar (assim como o entendimento prescreve leis *a priori* à primeira e a razão à última): é disso que se ocupa a presente *Crítica da faculdade de julgar* (KANT, 2016, p. 12).

Kant havia determinado os conceitos e princípios que o entendimento oferece como base para a construção de uma filosofia teórica na primeira crítica, e como a razão oferece princípios que servem de base para a construção de uma filosofia prática na segunda crítica.

Na terceira, especula se poderia encontrar princípios *a priori* que subsidiassem não um terceiro domínio da filosofia, mas talvez uma parte das anteriores ainda inexplorada, por constituir um termo médio entre elas¹. Confirmada esta expectativa, poderiam surgir novos tipos de produção de saber apoiados sobre princípios transcendentais ainda não estabelecidos. Sua descrição é papel da parte analítica da terceira Crítica, entretanto, seria forçoso ainda verificar se não surgem novas ilusões dialéticas a partir destes novos princípios antes de lhes garantir qualquer ordem de utilidade, o papel da parte dialética da obra. Como veremos ao longo dessa pesquisa, só a superação destas dialéticas garantirá a possibilidade de uso destes novos princípios para fazer avançar uma investigação empírica da mecânica da natureza como uma totalidade, da maneira de funcionamento dos juízos estéticos da arte, e do modo de funcionamento dos organismos naturais. Destaque-se desde já que esta divisão em três partes não é trivial, e só se esclarece plenamente a partir da interpretação da dialética da teleologia, motivo pelo qual vamos deixar por ora o tema em suspenso.

O que permitiu à terceira crítica uma nova perspectiva foi Kant ter-se dado conta de que a faculdade de julgar não tem só um uso determinante (conforme já havia estudado na primeira crítica), mas também um uso reflexionante, de onde surge a abertura para encontrar novos princípios transcendentais que servissem de fundação deste seu outro uso, tendo em vista que ele não toma tais princípios de empréstimo nem do entendimento nem da razão, mas os vai buscar na própria faculdade de julgar.

Para perceber em que medida este princípio próprio da faculdade de julgar reposiciona a maneira com que Kant tratava anteriormente o uso da razão com finalidade de produção de saber regulativo, podemos dialogar com a análise de Costa Mattos (2009) sobre os usos da razão pura. O autor usa a metáfora de que o conhecimento objetivo constitui uma espécie de ilha. o território do conhecimento sintético, aquele em que a razão se contém a saber só o que se limita pelas condições de síntese entre conceitos do entendimento e a sensibilidade. A seu redor, porém, se encontra um extenso oceano no qual ainda pretendemos navegar, e aí Kant concede que possamos utilizar a razão pura como se fosse uma bússola confiável amparada

¹Sobre este papel, ver a seção III da segunda introdução “Da crítica da faculdade de julgar, como um meio de ligação das duas partes da Filosofia em um todo”. (KANT, 2016, p. 77-79)

em seu uso puramente lógico, por meio da formulação, além dos juízos categóricos, também de juízos hipotéticos e disjuntivos. Destas três figuras, o autor extrai, respectivamente, saber, opinião e fé, que são três modos racionais distintos de afirmações. O saber constitui “o conjunto de todas as afirmações que, em consonância com os ensinamentos da ‘Analítica’, compõem o universo de nosso conhecimento de experiência” (MATTOS, 2009, p. 112). Opinião “corresponde àquelas asserções de cuja insuficiência o seu emissor, embora intimamente convicto, deve ter plena consciência, na medida em que não são mantidas nem por princípios subjetivos nem por conhecimentos objetivos” (MATTOS, 2009, p. 113). Já, à fé, correspondem “aqueles juízos que são objetivamente insuficientes (i.e. que não podem ser ditos verdadeiros com base nos critérios de nosso conhecimento por experiência), porém ao mesmo tempo subjetivamente suficientes (i.e. cuja validade repousa em princípios subjetivos universais)” (MATTOS, 2009, p. 113), o que faz com que ela cumpra “a função de estabelecer o estatuto epistemológico alternativo que vinha sendo demandado por nossa razão em seus passeios pelo supra-sensível” (MATTOS, 2009, p. 113).

A tese de Mattos é que esta ampliação de um uso positivo da razão pura oriunda das investigações de Kant sobre o campo moral-prático é uma bússola objetiva e segura porque “o critério que a razão deve adotar, em toda e qualquer abordagem do que transcende a experiência, é o critério de sua própria necessidade” (MATTOS, 2009, p. 106), visão com a qual estamos de acordo. Entretanto, trouxemos esta exposição como contraponto justamente porque pretendemos analisar em nosso trabalho se a terceira crítica não apresentaria justamente uma outra configuração ainda distinta das anteriores ou, pelo menos, diferenciada em alguma medida, com o intuito de ampliar o próprio território do saber, não da fé ou da opinião. Ela aponta para um uso teórico-prático da razão, que justamente não configura um terreno de fé, o moral-prático. Ao contrário, pretende produzir saber, embora construído não num solo firme como o do conhecimento apodítico, mas a partir de um lugar mais nebuloso no qual, mesmo assim, seria possível validar o saber baseado no uso reflexionante da faculdade de julgar, ou seja, resultando em um saber regulativo e não determinante, constituído sobre os princípios *a priori* que pertencem a ela. O parentesco com a fé e a opinião reside em que sua base é também subjetiva; porém, no caso do saber regulativo

estético e teleológico, ele se mostra não como liberdade, mas como regularidade, embora contingente, nos fenômenos construída a partir de novos princípios transcendentais não considerados nas críticas anteriores.

A presença destes princípios de fato se confirmou quando Kant descreveu, nas seções analíticas da terceira crítica, a conformidade a fins² sem fim da estética (subjetiva) e a conformidade a fins do fim natural da teleologia (objetiva), duas configurações do princípio geral da conformidade a fins formal, aquilo que a faculdade de julgar oferece a si mesma para construir ajuizamentos³ reflexionantes a partir da observação de objetos dados empiricamente. Analisaremos de modo mais pormenorizado como isso se deu, mas, por ora, cabe apresentar a questão de que isso tudo complementa e reposiciona o sistema transcendental kantiano, e que essa novidade traz desdobramentos em termos das dialéticas.

Como estes juízos formam uma reflexão *a posteriori*, não serão constitutivos, nunca poderão produzir um conhecimento teórico objetivo, a ilha na metáfora de Mattos. Falta a eles a aprioridade que garante valor apodítico ao conhecimento teórico para Kant. Mas isso não impede que eles inaugurem um novo tipo de saber que também será autorizado a erguer pretensão de universalidade desde que se submeta aos limites impostos pela crítica, ou seja, de que não se esqueça de seu caráter *a posteriori* subjetivo, sem que esse tipo de saber possa se confundir nem com a simples opinião nem com a fé da filosofia prática. Ele oferece

2Há divergência sobre a tradução de “Zweckmässigkeit” no Brasil. Valério Rohde e Antônio Marques optaram por “conformidade a fins”, enquanto Fernando da Costa Mattos e Rubens Rodrigues Torres Filho optaram por “finalidade”. Três motivos nos inclinam a preferir “conformidade a fins”. Primeiro, que o termo combina melhor com a semântica da partícula “Mass” que significa “medida”, já que “conformidade” indica uma relação possível se de dar em maior ou menor grau com algo, enquanto “finalidade” parece exigir total aderência ao fim. Este rigor de aderência da solução “finalidade” resulta no segundo motivo, a saber, que alguns usos do termo por Kant passa a soar paradoxais, como o caso em que Kant descreve a “Zweckmässigkeit” simplesmente formal, quando o fim não precisa existir, nos parecendo soar melhor “conformidade a fins sem fim” do que “finalidade sem fim”. O terceiro motivo foi preferirmos utilizar um termo só, visto que a oscilação entre “finalidade” e “conformidade a fins” pode levar o leitor que não esteja cotejando o texto em alemão a pensar que se tratam de dois termos distintos quando se trata de um só.

3Entre as opções para traduzir *beurteilen*, acompanhamos nas citações “julgar”, adotada por Fernando Costa Mattos, mas escolhemos “ajuizar” da opção de Valério Rohden no corpo de nosso trabalho, em especial quando se trata do termo usado por Kant para descrever a ação da faculdade de pensar reflexivamente. De modo geral, a inclusão do prefixo *be* aos verbos em Alemão indica ideia de processualidade, como em *denken*, pensar, *bedenken*, refletir. O dicionário Wahrig (1994) aponta para uma diferença entre *urteilen* (*ein Urteil abgeben, fällen*) intransitivo, e *beurteilen* (*urteilen über, sich ein Urteil bilden, ein Urteil abgeben, bewerten, abschätzen, begutachten*), transitivo, distinção que não tem paralelo em português, visto que julgar e ajuizar são ambos transitivos, e a diferença recai mais sobre o nível semântico, visto que julgar tem uso mais corrente no campo jurídico. Mas a opção por ajuizar nos pareceu mais apropriada aos casos da reflexividade pela presença deste prefixo “a”, que introduz a ideia de processualidade como em avaliar, ajardinar, ajoelhar.

somente meios heurísticos para encontrar regularidades nos fenômenos estéticos e da vida natural. Porém, mesmo com esta ressalva, há que se diferenciar este saber, do erro associado à ilusão da razão raciocinante, portanto esta nova modalidade epistemológica de saber regulativo terá de passar pelo teste dos questionamentos críticos a respeito de possíveis dialéticas que surjam a partir de seu aparato transcendental e terá de se mostrar consistente o bastante para superar pelo menos o erro se não for possível superar totalmente a ilusão e as contradições. E é justamente neste ponto que este breve desvio pelo tema da epistemologia nos devolve ao nosso problema. Mesmo que não exista dialética nos mesmos moldes já estudados pela primeira crítica, para esse tipo de saber, porque ele não constitui de maneira alguma pretensão de objetividade teórica, o fato de Kant encontrar um outro tipo de saber, regulativo, exige um exame quanto a possíveis novas manifestações dialéticas ilusórias e do engano, fazendo passar erro por saber, situação a que está sujeita a faculdade de julgar. Para atestar estabilidade e veracidade a este saber, é preciso analisar se e como ele se comporta frente a possíveis novos tipos de antinomias, se elas forem encontradas.

Conforme veremos na análise, a exigência de se guiar pelos princípios *a priori* da conformidade a fins para respaldar este tipo de saber regulativo explica até mesmo a constituição do que ele denominou conhecimentos empíricos⁴, termo que assume em Kant uma conotação totalmente distinta da perspectiva do empirismo tradicional. Distinta porque ele defende que a intuição sensível, sem o apoio de um entendimento ativo, por si só, não é suficiente para gerar cognição de objetos, e porque o conhecimento empírico para ele se sustenta sobre dois postulados de matiz idealista, que lhe dão validade universal e necessária apesar de subjetiva: ao saber estético⁵, a pressuposição de um substrato suprassensível

4Cf. ALLISON: “em anos recentes, todavia, o ‘Apêndice’, ou pelo menos sua primeira parte, tem sido visto de um ângulo consideravelmente mais favorável por intérpretes interessados principalmente na filosofia kantiana da ciência. Embora suas abordagens e ênfases difiram bastante, esses intérpretes veem a descrição da sistematicidade no Apêndice e as discussões afins presentes nas duas Introduções da terceira Crítica como parte integrante de uma descrição kantiana da natureza e das condições do conhecimento científico. Porém, por mais iluminadoras que essas discussões possam ser a respeito de certos aspectos da teoria kantiana da ciência empírica, elas tendem a negligenciar a conexão do Apêndice com a teoria da razão proposta por Kant” (2024, p. 529).

5Ao longo do trabalho, o termo saber sempre estará associado com um tipo de informação objetiva a respeito de objetos, mas de caráter exclusivamente reflexionante e nunca teórico, apodítico. Kant não utilizou o termo com este rigor, mas, para não dar margem a confusões, em nosso trabalho tomaremos sempre o cuidado de distinguir saber do termo conhecimento, o qual será utilizado sempre que se tratar do caso de informação objetiva a respeito de objetos de caráter determinante.

comum aos membros das coletividades humanas; ao saber teleológico (tanto quanto ao conhecimento empírico mecânico da natureza), a pressuposição de que no suprassensível tem de ser estabelecida uma ligação entre matéria e finalidade, como se houvesse um entendimento não humano garantindo regularidade e unidade ao mundo empírico, já que esta regularidade e unidade na natureza não poderiam ser dadas pelo modo como conhecemos a própria natureza que se nos apresenta regulada por meio de leis empíricas contingentes não deduzíveis *a priori*.

Distinta ainda porque, apesar de ser possível um saber empírico, Kant atribui a ele um nível inferior de certeza quando comparado ao saber apodítico do entendimento, cabendo a ele somente uma aplicação regulativa. Não se pode negar que um tipo de saber regulativo já se encontrava autorizado por Kant na primeira Crítica, porém, restrito ali apenas ao “Apêndice”, e de modo a, nas palavras de Allison,

confundir gerações de leitores e suscitar acusações frequentes de autocontradição [...] porque naquele momento (nem 1781 ou em 1787), não reconheceu nenhuma outra maneira de explicar o status sintético *a priori* desses princípios [...] ele encontrou uma alternativa em 1790, na terceira Crítica, com a concepção do juízo reflexionante. Pois ao atribuir a legislação desses princípios ao juízo e não à razão, Kant conseguiu preservar seu status transcendental sem precisar conferir-lhes algum tipo de validade objetiva (ALLISON, 2024, p. 544).

Com este novo status, o saber regulativo ganha uma condição mais privilegiada do que havia sido exposto na primeira crítica, onde a possibilidade de um uso regulativo da razão era apresentada como um recurso puramente lógico, sem qualquer perspectiva de que algo lhe desse garantia de uso para além do meramente hipotético. A diferença agora é que, não só existem princípios transcendentais que explicam como funciona esse novo tipo de saber regulativo, mas também, para dar substância objetiva ao saber regulativo, Kant propõe esses dois novos postulados, do substrato suprassensível da humanidade e do entendimento não humano, os quais seguem os mesmos moldes daqueles postulados surgidos na segunda crítica (liberdade, imortalidade da alma, Deus), embora ali só se justificassem por permitir avanços em relação ao comportamento moral.

Como não é possível conhecer nada a respeito destes substratos suprassensíveis, o que os mantém nos alicerces do saber reflexionante é sua própria necessidade, pois permite à razão especular a respeito da natureza, pressupondo que pode haver na natureza uma

organização nos mesmos moldes que a razão tende a pressupor que exista por força de sua inclinação à identificação de ordem, gerando a figura de um especulativo “como se” de caráter subjetivo. Não há como deixar de destacar o fato de que a natureza dos postulados encontrados na terceira crítica se diferencia daqueles da segunda. Apesar de estes serem também postulados que se justificam por permitir usos da razão pura, no caso dos postulados da terceira crítica não se trata mais de considerações que ficam restritas a um caráter especulativo inegável, alma e Deus. Aqui, trata-se antes dos postulados de um substrato da humanidade e de uma unidade sistemática da natureza, ou seja, postulados passíveis de serem relacionados a uma materialidade mesmo que desconhecida, menos especulativos, portanto, porque não se pode negar peremptoriamente que a mãe natureza ou um substrato da humanidade tenham materialidade, o que se torna ainda mais patente no caso da autoprodução e autogeração dos organismos na vida natural. São postulados concretos, materiais, aos quais falta somente uma regularidade que pudesse garantir a eles necessidade, e condições de conceitualização *a priori*, porém, distintos dos postulados morais da imortalidade da alma e da existência de Deus que não são nem necessários apoditicamente nem poderiam ser palpáveis, materiais.

Esta materialidade, porém, não garante a constituição de conhecimento objetivo. O postulado desta coisa-em-si do substrato da humanidade ou desta coisa-em-si da ordem mecânica da natureza empiricamente verificável ou ainda da finalidade autodeterminante do organismo natural ultrapassam as limitações impostas por Kant na primeira crítica para produção de conhecimento objetivo, questão que foi discutida em torno do problema do realismo ou do idealismo da coisa-em-si. A consideração de um realismo da coisa-em-si não se sustenta em Kant, conforme Fernando Costa Mattos argumenta, alinhado ao pensamento de Gerard Lebrun, porque “a possibilidade de extensão da categoria ao ‘em si’ dos objetos compromete toda a objetividade de nosso conhecimento, não podendo a coisa em si ser afirmada, positivamente, no âmbito do saber teórico, e muito menos ser apontada como elemento constitutivo do mesmo” (MATTOS, 2009, p. 88). É que, se for rompido o círculo da ilha copernicana em que Kant confinou o conhecimento causal e necessário, perdem-se tanto a necessidade quanto a própria garantia de causalidade, desaparece

o caráter universal das formas subjetivas... e nosso conhecimento, de necessário, passa a contingente, dependendo para constituir-se do ‘acaso feliz’ de nossa sensibilidade ser tocada pelas coisas em si mesmas, vindas de um ‘outro lado’ cheio de mistérios (MATTOS: 2009, p. 88).

Ora, na terceira crítica, Kant justamente sacrificou este caráter universal ou, pelo menos, o flexibilizou de maneira a que constituísse uma universalidade subjetiva, e isentou o saber reflexivo da responsabilidade de se mostrar objetivamente necessário, por isso autoriza, como veremos, uma certa ultrapassagem dos limites rigorosos da distinção entre coisa-em-si e fenômeno, embora, cercada de sérios cuidados. O principal deles é deixar claro que o saber reflexionante só se manifesta por meio do que Kant chamou de máximas subjetivas, ou seja, afirmações que se constroem sobre postulados subjetivos, um tema tão delicado que deve explicar por que o discurso kantiano nesta crítica desenvolve um caminhar vacilante, ora negando o dogmatismo, ora o empirismo tradicional, porque ambos não tomam os cuidados imprescindíveis e se deixam cair em erros e enganos. Será preciso que o saber regulativo escape destas armadilhas, jogo de desvios que se mostra na “Introdução”, nas analíticas e nas dialéticas. Mas que serve também para justificar a opção pela delimitação do nosso estudo às dialéticas, um dos pontos da obra onde este vai e vem se mostra de modo mais explícito, na forma de antinomias.

Se o papel da dialética na primeira crítica era proibir avanços para além do que é dado ao ser humano conhecer, vamos tentar mostrar que a dialética assume um novo papel na terceira, o que permite alargar a partir dela a teoria do conhecimento de Kant. Será um uso dialético da razão aquilo que dará aval a avanços de um pensamento subjetivo porém universal sobre estética e teleologia, pensamento que relativiza a limitação rigorosa estabelecida originalmente na primeira crítica, ou seja, a dialética agora será aceita, e não mais será simples instrumento de identificação e descarte de um saber que se mostra como simples erro ilusório. Os ajuizamentos estéticos são particulares, mas são também universais e podem constituir ideias estéticas distintas das ideias da razão, os saberes teleológicos sobre o modo de autodeterminação de certos objetos, os organismos, respeitam leis puramente mecânicas mas também se regem por leis finalísticas como se o organismo tivesse uma vontade de autopreservação. O surgimento de dialéticas estética e teleológica não serão motivo para termos de renegar este pensamento desde que sua natureza seja explicitada.

Para conduzir o trabalho, será realizada uma análise atenta do próprio texto crítico, embora não possamos ficar restritos a ele. Uma dificuldade desta análise consiste justamente

na necessidade de dialogar com as outras quatro antinomias da razão pura e a antinomia da razão prática. Assim, quando necessário, o trabalho terá de cotejar a terceira crítica com as outras duas. Outra dificuldade é determinar exatamente qual a peculiaridade de cada dialética. No caso da dialética estética, esta particularidade é mais fácil de identificar, por colocar algo totalmente impensável na primeira crítica, uma espécie de dimensão de sociabilidade cuja elucidação será central no desenvolvimento do segundo capítulo. No caso da dialética teleológica, abordada no terceiro capítulo, aflora uma série de pontos em comum com a primeira crítica, em particular com a terceira antinomia, conforme teremos oportunidade de discutir. Mas surge como novidade sua relação com o próprio conceito da conformidade a fins objetiva da natureza, que Kant deduz a partir da análise de uma possível sistematicidade da natureza das leis empíricas mecânicas. A diferença entre essa sistematicidade mecânica e a teleológica constitui o conteúdo da dialética da teleologia, porque é ali que Kant debaterá como podem conviver sem se autodestruir uma sistematicidade mecânica da natureza constatada por leis empíricas com uma espécie de causalidade final na qual parece que “as coisas da natureza sirvam umas às outras como meios para fins” (KANT, 2016, p. 255). Tentaremos mostrar que o que poderia ser uma fraqueza na tese do sistema de leis empíricas surge como uma força argumentativa ainda mais consistente na teleologia, tema que será discutido no capítulo mencionado, e do qual só se pode antecipar, a título introdutório, que reside na particularidade do objeto teleológico de ter a universalidade da espécie encarnada em sua matéria. O organismo tem em si mesmo, de alguma maneira, sua própria finalidade (o pé de videira dar uva), o que o diferencia radicalmente de um conhecimento do gênero mecânico de máximas como “a natureza escolhe o caminho mais curto”, que não pode ser verificado numa matéria em particular mas que, a princípio, estaria igualmente distribuído por todo lugar, seria onipresente, incondicionado. Consideramos que esta marca de materialidade da teleologia é um argumento ainda mais forte para Kant defender a existência de uma tal unidade sistemática da natureza, de forma que sua produção seja amparada em postulados que se demonstrem imanentes, cuja validade Kant só comprova para a investigação do fim natural.

Achamos importante também destacar, a título introdutório, que toda antinomia é sempre um juízo reflexionante, mesmo na primeira crítica, apesar de Kant não ter discutido

esta questão ali. A obra em que Kant se debruçou sobre esse tipo de ajuizamento reflexionante foi a terceira Crítica, tendo, na primeira, dado muito mais importância à discussão dos juízos determinantes, não sendo sequer esta distinção motivo de preocupação naquela obra, problema que aparece apenas de modo ainda precário e pouco desenvolvido no “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*. Assim se reforça a tese de que a terceira crítica enriquece algumas discussões da primeira no campo epistemológico.

Como desdobramento da nova estratégia de Kant para alargar o campo do saber regulativo sem se deixar atrair pelos erros do dogmatismo, ele teve de promover um embate no capítulo da teleologia com a tradição nas figuras de Epicuro e Spinoza, e dos movimentos teísta e hilozoísta, debate a partir do qual reforça o ineditismo de sua solução em comparação com as anteriores. Kant demonstra que, ao pensar as antinomias de modo determinante e não reflexionante, aquelas que surgem das contraposições entre esses sistemas se desqualificam umas às outras, vedando a todas elas comprovar o que se propuseram, uma explicação das causas finais, constituindo, portanto, filosofias dogmáticas. A solução promissora proposta por Kant para uma teleologia será a adoção de uma perspectiva crítica.

Esta estratégia de ampliação foi diagnosticada por comentaristas desde muito cedo no século XX, como no caso do filósofo alemão Alfred Bäumler que fez um doutorado sobre Kant em 1914 e depois escreveu um livro sobre a terceira crítica⁶.

Partindo do problema do gosto, a terceira crítica encontra o conceito de uma coisa que não se apoia sobre nenhuma doutrina, ou seja, leis abstratas formuláveis *a priori*. Nela vale, como o prefácio da Crítica da faculdade de julgar denomina, uma crítica em lugar de uma teoria (BÄUMLER, 1923, p. 13).

O dogmatismo, a metafísica anterior a Kant, peca por não abandonar a pretensão à objetividade do conceito teórico. Este é seu problema na visão de Kant. Para superar isso no campo da moral e da religião, Kant já dizia que seria preciso “suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” (KANT, 2018, B XXX, p. 27). O mesmo se poderia dizer em relação à estética e à teleologia, que seria preciso suprimir o conhecimento determinante para dar lugar a um saber reflexionante. Abre-se mão da pretensão de produzir conhecimento objetivo *a priori* para erguer uma teoria do belo e das ideias estéticas, um saber empírico mecânico

⁶O autor se tornou mais conhecido não por este início em que realizou trabalhos consistentes a respeito de Kant, mas por ter sido o filósofo do nazismo que deturpou os últimos escritos de Nietzsche para melhor o integrar à ideologia do movimento.

mesmo que não necessário, e um saber sobre a autodeterminação dos organismos. Na dialética da teleologia, Kant explica como pode surgir outro tipo de pensar que supera a ilusão dogmática, oferecendo novas condições para a construção de um tipo de saber que poderia ser também a base para uma nova metafísica em moldes críticos, o grande projeto no qual Kant por vezes insinuava estar engajado. Vamos apontar pistas de que um novo uso construtivo da dialética pode ter sido a grande descoberta de Kant neste sentido, mesmo que ele não tivesse se dado conta da descoberta, ou, pelo menos, não tenha dado destaque a isso.

Estas questões demonstram a riqueza do tema, que só se apresenta possível discutir numa pesquisa de mestrado a partir de uma delimitação estrita tal como aqui proposta, a saber, analisar os capítulos sobre a dialética (estética e teleológica) da *Crítica da faculdade de julgar*. Dada a impossibilidade de esgotar as questões, o tema dá oportunidade para reflexão sobre os pontos acima elencados, permitindo esclarecer o campo problemático, a posição de Kant, e o que pensaram alguns de seus principais comentadores. Em síntese, o tipo de reflexão conduzido será uma leitura a partir dos dois capítulos intitulados “Dialética” na *Crítica da faculdade de julgar*, buscando explicar quais dialéticas Kant identificou para a estética e para a teleologia, como ele resolveu essas antinomias, e analisar se elas simplesmente repetem as questões da primeira e da segunda crítica ou se inovam, sendo que o alcance desta reflexão se limita a uma tentativa de leitura e não a um esgotamento do problema. Entendemos que as discussões mais amplas às quais nos reportamos poderão se desenvolver transversalmente sobre o campo problemático de tensão entre a tese de completude das antinomias defendida por Kant na primeira crítica e da possível ultrapassagem desta tese a partir da análise das antinomias da estética e da teleologia, tema sobre o qual o próprio Kant deixou algumas pistas embora não tenha sido explícito a ponto de reformar sua perspectiva anterior da completude. Os critérios para debater esta questão serão buscados no próprio texto, tentando extrair dele diferenças entre as antinomias da terceira crítica em relação às da primeira em quantidade suficiente para justificar atribuir a elas um caráter distinto das dialéticas anteriores.

Nosso percurso inicia-se em um **capítulo** que apresenta os pontos principais da *Crítica da faculdade de julgar* a partir da estrutura da “Introdução”, antecedido por um breve

comentário a respeito da função da “Dialética” na *Crítica da razão pura*, para servir de apoio ao leitor não habituado aos textos críticos até chegar ao nosso tema. Sem atropelar o grau de rigor característico de uma pesquisa acadêmica, o capítulo exigiu algum grau de simplificação com vistas a viabilizar uma apresentação breve que busca servir de escada para alcançar de nosso tema, as dialéticas da estética e da teleologia, motivo por que desde já alertamos que ele é dispensável a quem já possui formação especializada na obra do autor, público que poderá achar sua apresentação superficial. Esta análise estará correta, e, só se optou pela manutenção do material na versão final da dissertação acompanhada desta nota de esclarecimento e também da explicitação de que o objetivo dele não foi banalizar temas de alta complexidade, mas ajudar um leitor menos familiarizado a adentrar na parte mais densa do trabalho que constitui propriamente seu núcleo. O trecho descreve como surge o problema geral da “Dialética”, que foi utilizada na primeira crítica como recurso propedêutico para evitar abusos do uso da razão e defender a necessidade do conhecimento teórico ser sempre apriorístico além de sintético, ligando entendimento e sensibilidade. A ausência desta ligação resulta justamente na ilusão dialética. Já sua segunda parte é mais extensa e mais analítica, percorrendo os tópicos da “Introdução” da *Crítica da faculdade de julgar*.

No **segundo capítulo**, será apresentado o conceito de estética não no sentido de origem subjetiva da sensibilidade (as formas do espaço e do tempo), mas num sentido específico que se relaciona com o modo de relação da sensibilidade *a posteriori* do contato com certos objetos capazes de acionar a faculdade de juízo reflexionante para subsidiar uma teoria da determinação do gosto, dos sentimentos subjetivos de prazer e desprazer. Segue-se a apresentação da dialética da estética e de seus desdobramentos na resolução da antinomia estética.

O **terceiro capítulo** também parte da exposição da “Analítica” para tratar em seu núcleo da “Dialética” da teleologia. Nele será apresentado o princípio *a priori* da faculdade de julgar teleológico, a conformidade a fins objetiva, e analisados os limites do saber objetivo universal e necessário segundo este princípio. Será abordado o lado formal da conformidade a fins objetiva do juízo sintético *a priori* em comparação a ele, e exposto o motivo de sua necessidade, a constatação de um tipo particular de matéria que reclama uma teleologia, o

organismo. Daí seguimos para a exposição dos princípios da faculdade de ajuizamento a partir da análise do ser organizado, e refletimos sobre em que medida este novo princípio de produção de conhecimento amplia o escopo de utilização da razão de modo a que um ideal da razão pura permita a produção de saber crítico onde uma teoria não é possível. Mostraremos também em que ela se diferencia da pura sistematicidade da natureza já apresentada tanto no “Apêndice” da *Crítica da razão pura* quanto na “Introdução” da *Crítica da faculdade de julgar*, constituindo-se justamente como o tema principal da dialética.

O **último capítulo** reúne conclusões e, também, considerações finais a respeito do resultado da pesquisa e do ponto em que ela deixou certos temas transversais que foram surgindo ao longo dela mas que não puderam ser aprofundados, abrindo perspectivas futuras de desenvolvimento.

Convencemo-nos da necessidade de optar por uma das traduções em português para uniformizar as citações, e adotamos a versão da Editora Vozes, *Crítica da faculdade de julgar*, visto que percebemos na outra versão, da Forense Universitária, um acoplamento da estrutura sintática da tradução à estrutura sintática da língua alemã tão estrito que tornou o texto pouco legível para o leitor brasileiro. A versão adotada propôs um equilíbrio entre a fidelidade à língua de origem e a legibilidade na língua de chegada, conforme expôs seu tradutor Fernando Costa Mattos, o que propicia maior acesso ao conteúdo da obra em especial para o leitor não especializado, objetivo de tradução que computamos ter sido plenamente alcançado.

Por outro lado, vamos acrescentar algumas breves observações a respeito de poucos termos que figuram no corpo da dissertação em forma distinta das opções da tradução adotada, o que se fez por notas de rodapé, desde já destacando que elas buscam antes dar os motivos das opções utilizadas do que discutir as opções em si.

Capítulo 1. Dois comentários: Dialética; Crítica da faculdade de julgar

1.1 A Dialética

O tema da dialética surge na obra de Kant a partir de uma perspectiva puramente lógica, pois consiste no defeito de passar a aplicar do modo puro como técnica prática os princípios da razão encontrados de modo analítico na lógica. Neste uso equivocado, a dialética se torna a lógica da aparência, marcada por um valor pejorativo na perspectiva do autor, associada a engano, ilusão, abuso, simulacro, erro lógico-formal.

A Lógica divide-se em Analítica e Dialética. A analítica descobre por decomposição todas as ações da razão que exercemos em geral no pensar. Ela é, portanto, uma análise da forma do intelecto e da forma da razão, e é justa sua denominação de lógica da verdade porque ela contém as regras necessárias a toda verdade formal, sem as quais nosso conhecimento, abstração feita de objetos, é não verdadeiro em si mesmo. Logo ela nada mais é, também, do que um *cânon* para o discernimento da correção formal de nosso conhecimento. Se quiséssemos empregar esta doutrina meramente teórica e geral como técnica prática, isto é, como um *organon*, ela se converteria em Dialética, uma lógica da aparência, resultado de um mero abuso da Analítica na medida em que se obtém pela mera forma lógica um simulacro do verdadeiro conhecimento cujas notas têm de ser tomadas, portanto, do acordo com os objetos e, assim, do conteúdo (KANT, 2002b, p. 35).

Os primeiros a se iludirem com os encantos da dialética teriam sido os gregos: “A dialéctica entre eles era apenas a lógica da aparência, uma arte sofisticada de dar um verniz de verdade à ignorância, e até as suas próprias ilusões voluntárias” (KANT, 2018, B 86, p. 85).

Entretanto, Kant reposiciona o problema da dialética ao abandonar essa perspectiva puramente formal para reintroduzir a questão na ótica da lógica transcendental, aquela que não só pensa a lógica formal mas também sua relação a conceitos que possam se referir *a priori* a objetos. Kant defende na *Crítica da razão pura* que o conhecimento objetivo só pode ser produzido quando são mobilizados sinteticamente tanto a razão quanto a sensibilidade, pois a primeira pensa objetos mas a segunda nos dá esses objetos. Apoiar a formação de saber em apenas um desses troncos em detrimento do outro resultará na produção de erros e enganos que se farão passar por verdade, caso não sejam adotadas precauções descritas pela crítica. O nome que Kant deu a estas ultrapassagens foi ilusões dialéticas, tema da segunda seção da “Lógica Transcendental” denominada “Dialética Transcendental”, onde encontramos uma frase que resume a questão: “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2018, B 76, p. 89).

Para ter um instrumento técnico mais apropriado a essa discussão, Kant passou a distinguir de forma mais rigorosa entendimento e razão, como termos técnicos, esclarecimento útil porque cabe justamente à razão a origem de toda ilusão dialética. O entendimento não incorre em ilusão dialética porque está sempre em conjunção com a sensibilidade, já que “o entendimento é a capacidade de pensar o objeto da intuição” (KANT, 2018, B 75, p. 89), portanto nunca se descola de uma síntese com o fenômeno existente.

A analítica transcendental alcançou, pois, o importante resultado de mostrar que o entendimento nunca pode *a priori* conceder mais que a antecipação da forma de uma experiência possível em geral e que, não podendo ser objeto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objetos (KANT, 2018, B 303, p. 263).

Já a razão pode pensar livremente o incondicionado, na forma de ideias, mesmo independente de sua possibilidade de manifestação sensível na intuição: “A razão nunca se reporta diretamente a um objeto, mas simplesmente ao entendimento e, por intermédio deste, ao seu próprio uso empírico” (KANT, 2018, B 671, p. 534). Quando a razão se submete ao entendimento e se dá uma síntese na sensibilidade, isso resulta na comprovação objetiva de um juízo sintético *a priori*, e configura o ideal de produção de conhecimento kantiano. Mas a razão só se submete a ele por força das determinações da crítica. Se ela não se submeter, a razão pura incorre em armadilhas que a fazem delirar ilusoriamente achando que produz conhecimento objetivo. Ela não pode produzir conhecimento porque tem independência em relação à sensibilidade, o que lhe confere o poder de criar ilusões. Mais ainda, esta tendência é tão natural dela que ninguém consegue fugir desta maneira dialética de pensar.

... de um objeto que corresponde a uma ideia, não podemos ter conhecimento, embora possamos ter um conceito problemático.
Ora, a realidade transcendental (subjectiva) dos conceitos puros da razão funda-se, pelo menos, em que, por um raciocínio necessário, somos levados a tais ideias. Deverá então haver raciocínios que não contenham premissas empíricas e, mediante os quais, de algo que conhecemos inferimos alguma outra coisa, de que não possuímos qualquer conceito, mas a que, todavia, por uma aparência inevitável, atribuímos realidade objectiva. Tais raciocínios, quanto aos resultados, deverão antes chamar-se sofismas, de preferência a raciocínios, embora, devido à sua origem, lhes possa competir este último nome, porque não surgiram de uma maneira factícia ou fortuita, antes se originaram na natureza da razão. São sofismas, não dos homens, mas da própria razão pura, dos quais nem o mais sábio dos homens se poderia libertar (KANT, 2018, B 397, p. 325).

O problema se origina, portanto, desta ausência de “premissas empíricas”, mas também do fato de não ser possível nos livrarmos desse modo de pensar que origina os sofismas dialéticos. Por outro lado, porém, é possível identificá-los para anular o engano por intermédio da crítica, embora nem sempre esta seja uma tarefa fácil. A primeira pista a seguir

é justamente a de que a origem dos sofismas é a razão, por isso foi necessário Kant adotar uma terminologia mais técnica que diferencia razão de entendimento. A dificuldade aqui é que o próprio Kant não tomou este cuidado ao longo de toda a sua obra, em momentos usando razão num sentido excludente do entendimento, outras vezes como um conceito que envolve a totalidade da faculdade de conhecimento.

Na Dialética, a protagonista é a razão (Vernunft), termo que aqui indica uma faculdade específica (mas que até este momento tinha sido usado por Kant de maneira genérica). Enquanto o entendimento produz conceitos, a razão produz ideias, aplicando, contudo, as categorias do entendimento em um âmbito, que está além dos limites do conhecimento legítimo estabelecidos na Analítica (PINZANI, 2012, p. 562).

Outra determinação importante é que a razão nem sempre ultrapassa os limites do conhecimento legítimo. Não é de sua parte formal que surgem abusos, porque a razão nunca deixa de se apoiar nas categorias do entendimento para julgar, seja para formular conhecimento objetivo seja para formular ilusões dialéticas. O que diferencia estes dois casos é que ela nem sempre vincula as categorias do entendimento ao objeto da intuição, coisa que o ajuizamento determinante do entendimento sempre tem de fazer. Quando seu uso não ultrapassa o que pode se dar na intuição, nas experiências, nos fenômenos, surge um conhecimento racional universal e objetivo derivado da própria razão, o juízo sintético *a priori*. Neste caso, o uso da razão se torna positivo porque ela se submete ao entendimento em sua exigência de respeitar premissas empíricas, sua capacidade de síntese com os fenômenos. Quando seu uso ultrapassa os limites impostos pelos objetos dos fenômenos possíveis na intuição espaçotemporal, em nome de um possível acesso às coisas em si, acesso ao incondicionado sem mediação da intuição, buscando dar aparência de empírico ao que é ideal, ocorre seu uso dialético, ilusório.

Os conceitos puros e transcendentais só podem ser provenientes do entendimento; já que a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas liberta o conceito do entendimento das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, embora em relação com este. Isto acontece porque a razão, para um condicionado dado, exige absoluta totalidade da parte das condições (às quais o entendimento submete todos os fenômenos da unidade sintética) e assim faz das categorias ideias transcendentais, para dar à síntese empírica uma integridade absoluta, progredindo essa síntese até ao incondicionado (que nunca é atingido na experiência, mas apenas na ideia). A razão exige-o em virtude do seguinte princípio: se é dado o condicionado, é igualmente dada toda a soma das condições e, por conseguinte, também o absolutamente incondicionado, mediante o qual unicamente era possível aquele condicionado. Assim, em primeiro lugar, as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até ao incondicionado, e deverão caber numa tábua ordenada segundo os títulos destas últimas. Em segundo lugar, porém, nem todas as categorias servem para este efeito, mas só aquelas em que a síntese constitui uma série, e mesmo uma série de condições subordinadas (e não coordenadas) umas às outras com vista a um condicionado (KANT, 2018, A 409, p. 381).

Duas descobertas importantes, portanto. A primeira é que nem todas as categorias são passíveis de um uso incondicionado, mas somente aquelas que produzem sínteses em uma série que caminha rumo a um suposto infinito que, evidentemente, nunca pode surgir para nós como fenômeno. A segunda, ainda mais valiosa para Kant, é que, mesmo *a priori*, ou seja, antes de verificar algo na experiência empírica sensível, podemos saber se essa ultrapassagem ocorreu a partir da própria razão, porque ela mesma oferece a pista pela qual se pode perceber que o uso extrapolou seus limites, qual seja, o surgimento da aparência dialética a partir das categorias que servem a este efeito. Toda vez que a ultrapassagem se dá, surge um pensamento dialético que tem a marca inconfundível de se poder traduzir em antíteses ou antinomias, ou seja, dois juízos antagônicos que se erguem como explicações sobre uma mesma questão sem que se possa refutá-los.

Portanto, de um lado, onde o entendimento faz uma síntese particular entre categorias e intuição e produz um conceito que explica que uma maçã cai por ação de alguma força, a razão quer ampliar este conceito a uma forma incondicionada, e abstrair regras mais gerais, como a lei universal da gravitação. E isso é muito positivo porque esta é a base da ciência para produzir juízos sintéticos *a priori* universais e objetivos. São conhecimentos deste tipo que enriquecem a ciência. O processo mais promissor da razão se encontra quando ela consegue encontrar leis mais universais a partir de juízos mais determinados, como no caso da gravitação. Isso ocorre porque

Se, como ordinariamente acontece, a conclusão é apresentada como um juízo, para ver se este se deduz de juízos já dados, pelos quais é pensado outro objeto completamente diferente, procuro no entendimento a asserção desta conclusão, a fim de ver se ela não se encontra antecipadamente no entendimento, sob certas condições, segundo uma regra geral. Se encontrar tal condição e se o objeto da conclusão se puder subsumir na condição dada, a conclusão é então extraída duma regra que também é válida para outros objetos do conhecimento (KANT, 2018, B 361, p. 302).

O caso é totalmente distinto, e se torna um lado negativo do uso da razão, porém, quando a categoria de totalidade fornecida pelo entendimento é utilizada pela razão para determinar se o mundo é finito ou infinito sem se ater aos limites do que pode ser observado na intuição. A conclusão a esse respeito necessariamente será ilusória. O que Kant descobriu no quadro da subjetividade transcendental e destaca, é que a prova de que a resposta é ilusória consiste no fato de surgirem, não uma, mas duas respostas: uma tese, por exemplo, de que “o mundo tem um começo no tempo e é também limitado no espaço” (KANT, 2018, B 454, p. 392) e uma antítese de que “o mundo não tem nem começo nem limites no espaço; é infinito tanto no tempo como no espaço”(KANT, 2018, B 455, p. 393). A impossibilidade de refutação definitiva dessas duas hipóteses antagônicas explicita um conflito da razão consigo

mesma que pode servir de instrumento para denunciar a presença da ilusão dialética. Quando o entendimento submete o problema à intuição, resolve o problema pela constatação de que “se esta série é sempre condicionada, nunca é dada integralmente e o mundo não é pois um todo incondicionado e não existe, portanto, como tal, nem com uma grandeza infinita, nem com uma grandeza finita” (KANT, 2018, B 533, p. 456). Este tipo de antinomia nunca surge para os conceitos do entendimento porque eles só fazem afirmações sobre o que pode se dar na síntese que ele promove com a intuição.

Admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si (KANT, 2018, B XX, p. 22).

O papel das investidas da razão é muito positivo desde que ela não ultrapasse o entendimento, mas se restrinja somente a emprestar ao entendimento uma pretensão de universalidade que ele consegue alcançar sozinho. Desde que ela faça o entendimento avançar em busca de uma regra mais geral mas somente onde tal for possível, sem fugir dos limites do que é dado na intuição: “ela não pode dizer o que seja o objeto, mas sim como deverá dispor-se a regressão empírica para atingir o conceito completo do objeto” (KANT, 2018, B 538, p. 448). Se não for respeitado esse uso, a razão atinge a contradição. Mas, em função deste modo de funcionar, a própria presença ou ausência da contradição dialética pode comprovar a qual parte da divisão um pensamento pertence, ao entendimento (ao qual se alia a razão teórica), ou à razão dialética.

O motivo por que a dialética surge pode ser representado esquematicamente em dois tipos de produção de pensamentos: um (1) em que a razão tira conclusões a partir do modo como as coisas são pensadas nas categorias do entendimento – o mundo como a ideia da totalidade do espaço –, como se fossem as coisas do mundo em si também uma totalização, das quais se poderia produzir conhecimento; outro (2) em que a razão tira conclusões a partir do modo como as coisas estão dadas na sensibilidade, a partir dos fenômenos, porém sem levar em conta que sejam fenômenos, como se fossem as coisas do mundo em si, portanto manuseáveis a ponto de constituir totalidades impossíveis como fenômeno – da experiência de um espaço do mundo projetamos sua continuidade indo sempre além num espaço sem fim, sempre seguindo adiante. Kant apresenta como representantes da tese e da antítese das antinomias dois pensadores, um racionalista outro empirista.

Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento no seu sistema de noogonia (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em ligação podiam apresentar juízos objetivamente válidos acerca das coisas, cada um destes grandes homens considerou apenas uma delas que, em sua opinião, se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira. (KANT, 2018, B 237, p. 280).

O fato de a natureza da sensibilidade ser a particularidade da apresentação de um fenômeno espaçotemporal, e de a natureza do entendimento ser o conceito em sua universalidade, que é discursiva (contendo, portanto, uma extensão e uma intensão dentro das quais delimita a ideia), obriga a razão a considerar estas duas dimensões, a espaçotemporal e, também, a discursiva/lógica para poder tirar conclusões. A razão dialética, porém, não faz isso, ficando presa ou num pensamento espaçotemporal como se o mundo fosse somente isso, ou num conceitual, incorrendo no mesmo erro. É isso que desemboca nas antinomias dialéticas, a conclusão de que a totalidade do universo é infinito (como seria se ele fosse somente os fenômenos que se nos apresentam numa sucessão sem limite, e que continua infinitamente a se apresentar a nós como novas sínteses em formas distintas a partir do que conceitualizamos sua infinitude) ou finito (que seria o caso de ele ser um puro pensamento conceitual fechado, dentro do qual o mundo seria representado em sua totalidade e que a razão interpreta como um mundo finitizado). A descoberta importante da crítica sobre a dialética é que a ausência de cuidado com o manejo da razão não dá conta de seus resultados ilusórios, embora eles possam ser evidenciados por si mesmos numa análise crítica que se faz, portanto, obrigatória.

Essa capacidade da dialética de desmascarar a sua ilusão a partir de si mesma vai ser o que possibilita a Kant promover uma importante inversão por meio da qual o valor originalmente ruim da dialética se torna bom. Ele vai fazer dela um instrumento aliado da teoria: “é preciso, pois, que, tomada nessa direção do termo, a Dialética seja inteiramente deixada de parte e em seu lugar seja introduzida na Lógica uma crítica dessa aparência” (KANT, 2002b, p. 37). Como ilusão, a dialética só engana e atrapalha, mas, como instrumento corretivo da ilusão e do erro, seu papel deixa de ser o problema que era originalmente, uma espécie de “catártico do intelecto” (KANT, 2002b, p. 37), e passa a ser uma solução eficaz, um corretivo crítico, mesmo que só em um sentido negativo, ou seja, como denúncia e explicitação das transgressões da razão pura, para que se identifiquem as ilusões e se proíba a razão de cometer tais erros.

Assim, se conseguirmos pôr em evidência, de modo indubitável, esse valor, cessará por completo o conflito da razão consigo mesma; porque se abolirá, mediante esta

solução crítica, não só a aparência que a punha em discórdia consigo mesma, mas em seu lugar será estabelecido o sentido em que concorda consigo mesma e cuja falsa interpretação era a única causa de conflito; deste modo, um princípio, de dialético que era, converter-se-á em doutrinal (KANT, 2018, B 544, p. 452).

Se é tão evidente quando a razão se nega a submeter-se à síntese com a intuição e recai na dialética, poderíamos perguntar como ela consegue se fazer passar por realidade e enganar. O que define seu caráter ilusório dialético, quando se poderia esperar simplesmente a identificação imediata de tal tipo de juízo, por exemplo, o espaço é infinito? O engodo da dialética reside justamente nisso. Se não contrapusermos à tese uma antítese, se ficarmos somente com a tese, ela parece fazer sentido. Parece crível que o espaço seja infinito se ele for uma coisa porque, por mais que se avançasse nele, sempre se poderia dar mais um passo. As antíteses, tomadas de modo isolado, passam-se por empirismo. O problema nasce de algo que não era problematizado antes da virada copernicana, ou seja, de que, na perspectiva da estética transcendental, o espaço não é uma coisa. Portanto, o erro da razão sempre é esquecer de nossa condição de subjetividade, e usar as ideias que só fazem sentido para explicar o que ocorre dentro da subjetividade como se fossem capazes de criar intuição, como se houvesse um mundo exterior que se guia pelas suas hipóteses, como uma coisa concreta da qual poderíamos ter um conhecimento imediato. Assim, ela busca determinar o tamanho do mundo porque, afinal, tudo tem de ter uma quantidade determinável. Mas não temos fenômenos ou experiência dessa totalidade do mundo, ela não é um fenômeno, mas uma coisa em si, a qual, naturalmente, pode ser representada por uma ideia. O papel da crítica é denunciar o caráter sofisticado desta argumentação, ocasionado pela falta de autoconsciência da condição subjetiva da faculdade de conhecimento humana. Portanto, na busca de um conhecimento sobre um espaço como coisa em si, a razão procura “o incondicionado para o condicionado dado, o qual, todavia, nunca pode ser encontrado caso se considere o sensível como pertencente às coisas em si mesmas” (KANT, 2016, p. 242), porque as coisas em si mesmas não são fenômenos observáveis a respeito dos quais se possa produzir qualquer conhecimento, ao contrário, são “um substrato suprassensível (o substrato inteligível da natureza fora de nós e em nós) como coisa em si mesma” (KANT, 2016, p. 242-243) de que nosso entendimento não tem como saber nada.

Ora, Kant percebe que este escândalo atingiu boa parte da história da filosofia, tudo o que se denominou metafísica antes dele. Disso se pode deduzir um outro papel para a dialética ainda mais relevante que o preventivo, qual seja, o de elemento de demolição com o qual são instrumentalizadas as críticas a toda uma tradição racionalista do pensamento filosófico onde reina a ilusão dialética. Será creditado a esta descoberta, feita por meio da dialética, o fim da

metafísica, pelo menos da metafísica pré-crítica. A partir da explicitação das suas próprias contradições ilusórias pela identificação da dialética, o dogmatismo é denunciado, e não mais conseguirá erguer pretensões teóricas.

A finalidade da Dialética é, por um lado, criticar as formas dogmáticas de metafísica, que se caracterizam justamente por fazer tal operação indevida, e mostrar sua vacuidade (poderíamos dizer que, enquanto o alvo polêmico da Analítica é Hume, o da Dialética são Leibniz e seus seguidores (PINZANI, 2012, p. 562).

A partir do que foi visto até agora, podemos resumir a história da dialética no interior da primeira crítica de Kant como um percurso que parte da absoluta desconfiança em relação a ela, sua exposição sob suspeita, associada a 1) erro e ilusão, posição inicial a partir da qual Kant faz uma primeira transição, a elevando à função de 2) identificador de transgressões. O pensamento dialético denuncia a sua própria ilusão, cumprindo assim um novo papel a partir do qual poderá servir negativamente para recusar a este tipo de pensamento validade objetiva, e, positivamente como 3) validador dos conceitos do entendimento com valor de verdade, já que no uso sintético que o entendimento faz de categorias e fenômenos não recai nos erros dialéticos. Por fim, a dialética adquire um papel demolidor que resultará na reformulação da epistemologia filosófica e a posicionará como 4) protagonista do banimento da metafísica, um tipo de construção de saber dogmático infundado que se fazia passar por teoria. Em resumo, um papel ilusório e sofisticado, um papel negativo de denúncia da ilusão, um papel propedêutico do conhecimento objetivo, e um papel revolucionário na história da filosofia. O centro de nossa análise partirá daí para ver o quanto este panorama se altera na terceira crítica, e se a dialética ganha novas incumbências no sistema transcendental.

Na verdade, a posição de Kant na primeira crítica sugere que não poderá haver novidades neste uso da dialética, visto ele afirmar ter exposto a dialética ali em sua completude, tanto em relação aos tipos em que ela pode surgir, quanto às categorias sobre as quais ela pode se basear na forma das afirmações cosmológicas.

Só há, portanto, três espécies destes raciocínios dialéticos, tantas quantas as ideias a que conduzem as suas conclusões. Nos raciocínios da primeira classe, do conceito transcendental do sujeito, que nada contém de diverso, infiro a unidade absoluta deste mesmo sujeito, do qual, desta maneira, não possuo qualquer conceito. A esta inferência dialética chamarei paralogismo transcendental. A segunda classe dos raciocínios sofisticados assenta no conceito transcendental da totalidade absoluta da série de condições de um fenômeno dado em geral; e do facto de, por um lado, ter sempre um conceito em si mesmo contraditório da unidade sintética incondicionada da série, concluo pela legitimidade da unidade, que de outro lado se lhe contrapõe e da qual, não obstante, também não possuo qualquer conceito. Ao estado da razão nestas inferências dialéticas darei o nome de antinomia da razão pura. Por fim, na terceira espécie de raciocínios sofisticados, da totalidade das condições necessárias para pensar objetos em geral, na medida em que me podem ser dados, concluo a unidade sintética absoluta de todas as condições da possibilidade das coisas em geral; isto é, de coisas que não conheço pelo seu simples conceito transcendental infiro um ser de todos os seres, que conheço ainda menos por conceito

transcendental e de cuja necessidade incondicionada não posso formar qualquer conceito. A este raciocínio dialético da razão darei o nome de ideal da razão pura. (KANT, 2018, A 340 B 398, p. 326)

A primeira forma é a ilusão do sujeito em relação ao que podemos conhecer de nós mesmos dialeticamente, por meio de raciocínios puros de moldes cartesianos (*psychologia rationalis*), tema que não será retomado na terceira crítica. A última, a ilusão da presença de Deus (*theologia transcendentalis*) como entidade originária de tudo o que há, como se a realidade fosse uma coisa criada por ele e não uma construção a partir de nossas categorias do entendimento e da sensibilidade, será tema retomado na teleologia no sentido de aperfeiçoar sua refutação. A forma fundamental para o problema do conhecimento, entretanto, é a segunda, da ilusão cosmológica (*cosmologia rationalis*), formada por quatro ideias que cobririam seu escopo com completude, visto que Kant enuncia ter esgotado todas as possibilidades de antinomias⁷. “Há pois somente quatro ideias cosmológicas, correspondentes aos quatro títulos das categorias, se tomarmos as que, necessariamente, implicam uma série na síntese do diverso” (KANT, 2018, B 443, p. 385). Portanto antinomias da quantidade e qualidade, que ele denominou antinomias matemáticas, e antinomias da relação e da modalidade, que ele chamou de antinomias dinâmicas. O quadro expositivo da dialética estaria, assim, definitivamente concluído.

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 (*theologia transcendentalis*). O 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. Os modos dos conceitos puros da razão, compreendidos nestes três títulos de todas as ideias transcendentais serão integralmente apresentados no capítulo seguinte. Seguem o fio das categorias (KANT, 2018, B 392, p. 321-322).

Deste modo, se enuncia a tese da completude das antinomias:

Estas afirmações sofisticas são outras tantas tentativas para resolver quatro problemas naturais e inevitáveis da razão; só pode haver este número, nem mais nem menos, porque não há mais séries de pressupostos sintéticos que limitem *a priori* a síntese empírica (KANT, 2018, B 490, p. 419).

Ao finalizar sua exposição a respeito dos conceitos da razão pura, Kant diz ainda que

Por agora já atingimos o nosso objectivo, pois pudemos retirar da sua posição equívoca os conceitos transcendentais da razão que, nas suas teorias, os filósofos habitualmente misturam com outros, sem nunca propriamente os distinguirem dos conceitos do entendimento; conseguimos indicar com a sua origem, o seu número determinado, além do qual não é possível haver outros e apresentá-los numa

⁷ Esta é a origem de nosso problema de pesquisa, visto que surge a dúvida sobre como conciliar a tese da completude com as novas antinomias apresentadas na estética e na teleologia.

conexão sistemática, delimitando e circunscrevendo assim um campo particular para a razão pura. (KANT, 2018, B 396, p. 324)

Conforme já adiantamos na introdução, nossa hipótese é de que houve uma mudança do sistema. Esta mudança de perspectiva fará com que o que era rotulado como sofisticado na perspectiva da primeira crítica, por resultar em antinomias, já não seja chamado de ilusão, erro e proibição na terceira. Kant vai falar, em vez disso, em pensamento, regulação, utilidade, discussão e uso heurístico, conforme verificaremos nos capítulos seguintes. Acreditamos que a identificação de um novo papel para a dialética ajuda a entender quais transformações o sistema sofreu. Após uma exposição completa dos quatro períodos pré-críticos da formação de Kant, Frederick Beiser conclui que

agora que revisamos o desenvolvimento intelectual de Kant desde 1746, seria agradável descrever a publicação da Crítica como um final feliz, como a conclusão que coroa a carreira de Kant. Mas essa é uma tentação a que devemos resistir com firmeza. A década mais criativa de Kant, a de 1780, ainda estava por vir. Se a filosofia crítica tinha nascido, ela ainda precisava amadurecer. Sua forma e sua estrutura tardias – a divisão em três Críticas, com a Crítica da faculdade de julgar como a pedra fundamental – ainda estava para se tornar totalmente clara para Kant somente no fim da década de 1780. No fim, a história do desenvolvimento intelectual de Kant para somente com sua morte. Pois, já bem avançado na década de 1790, Kant estava pensando sobre a fundamentação da metafísica e estava constantemente mudando suas ideias. As chamas de seu antigo amor continuaram queimando até o final amargo (BEISER, 2009, p. 84).

Apresentado de maneira geral o problema da dialética na primeira crítica, passamos agora a uma exposição a respeito da terceira crítica, onde as dialéticas vão reaparecer.

1.2 – A Crítica da faculdade de julgar

1.2.1 Apresentação da obra em seu “Prefácio” e na “Introdução”

Kant abre sua terceira crítica, a *Crítica da faculdade de julgar* (1790), com um “Prefácio” e uma “Introdução”. No “Prefácio”, define de modo sintético o escopo da obra.

Agora, se a faculdade de julgar, que constitui um meio-termo entre o entendimento e a razão na ordem de nossas faculdades de conhecer, também possui princípios *a priori* para si; se estes são constitutivos ou meramente regulativos (não estabelecendo um domínio próprio, portanto); e se fornecem a regra *a priori* ao sentimento de prazer e desprazer como meio-termo entre a faculdade de conhecimento e a faculdade da desejabilidade (assim como o entendimento prescreve leis *a priori* à primeira e a razão à última): é disso que se ocupa a presente *Crítica da faculdade de julgar* (KANT, 2016, p. 67).

Trata-se, portanto, de investigar se a faculdade de julgar contém estes princípios *a priori* ainda não identificados nas críticas anteriores, analisar se são constitutivos ou regulativos somente, e se regulam o sentimento de prazer e desprazer. O fato de eles ainda não terem sido encontrados já é um indício de que talvez seja “bastante difícil encontrar um princípio próprio da mesma [...] o qual, todavia, não pode ser derivado de conceitos *a priori*,

pois estes pertencem ao entendimento, e a faculdade de julgar só diz respeito à aplicação do mesmo” (KANT, 2016, p. 68).

Esta explicação parece enigmática. Se fosse possível deduzir *a priori* estes princípios, eles já teriam sido encontrados, pois o escopo da primeira crítica era justamente esgotar a busca por todos os princípios *a priori* do ânimo. Portanto aqui vai se tratar de um caso diferente. É que os princípios da faculdade de julgar ainda desconhecidos são *a priori*, evidentemente, já que são transcendentais, porém só são mobilizados quando surge uma espécie de provocação alheia, uma presença material, ou seja, seu acionamento é *a posteriori*, mesmo que coloquem em ação este princípio *a priori*, de modo que, se não fosse essa presença *a posteriori*, não seria possível descobrir que eles existem. É por isso que eles não foram encontrados anteriormente, pois, tanto na primeira como na segunda críticas, não são feitas considerações de nenhuma espécie a respeito de dados *a posteriori*. Já se deve destacar que aqui terá de ser diferente.

No caso em que a crítica se restringe somente aos elementos *a priori*, a faculdade de julgar foi analisada na primeira crítica, quando, por exemplo, a tábua das categorias do entendimento serve para que a faculdade de juízo subsuma sob categorias os fenômenos dados. Neste uso constitutivo, a faculdade de julgar parte de princípios dados pelo entendimento. Agora, na terceira Crítica, entretanto, não serão dados conceitos *a priori* do entendimento, portanto, teremos de verificar se existe algum uso outro da faculdade de julgar que não parta de princípios do entendimento, constitutivos, mas que ainda assim consiga produzir nem que sejam pensamentos de reconhecida utilidade, regulativos. Para tanto, teria de existir algum princípio próprio da faculdade de julgar *a priori* para os orientar, princípio este que não teria sido descoberto na primeira crítica. Se não são dados conceitos *a priori*, qual seria então o elemento provocador desta busca por pensamentos? Algo dado *a posteriori* na intuição sensível. Esta é a inversão importante. Como resultado da inversão, esse princípio atuará somente sobre a própria faculdade de julgar e não sobre o entendimento. É por esta independência em relação ao entendimento que nem mesmo a existência deste princípio da faculdade de julgar foi cogitada na primeira crítica. Um resultado importante desta restrição ao âmbito exclusivo da faculdade de julgar é que esse princípio não oferecerá conhecimento objetivo, constitutivo, embora possa fornecer um pensamento que pode ser muito útil. É sobre isso que a terceira crítica vai se debruçar: investigar se estes princípios podem oferecer regras para os sentimentos de prazer e desprazer, e analisar qual a validade de um pensamento puramente regulativo e não constitutivo que pudesse nascer destes princípios para ajudar o saber a avançar num modo distinto do modo do conhecimento teórico, ou seja, num modo de

saber regulativo. O fato é que estes princípios teriam de ser encontrados na própria faculdade de julgar.

Ela mesma, portanto, deve indicar um conceito, através do qual nenhuma coisa é propriamente conhecida, mas que apenas lhe serve de regra - não uma regra objetiva, contudo, à qual ela pudesse adequar o seu juízo, já que para isso seria requerida, por seu turno, uma outra faculdade de julgar que pudesse distinguir quando é o caso da regra ou não (KANT, 2016, p. 68).

O que Kant quer dizer, em outras palavras, é que a pretensão de produzir conhecimento objetivo está totalmente descartada por este caminho que não gera síntese *a priori*. Se a faculdade de julgar ocupasse o lugar do entendimento para produzir princípios objetivos, ela pediria outra faculdade de julgar que aplicasse suas regras para ver se é o caso, o que ela não pode fazer consigo mesma, sob pena de total circularidade e absoluta falta de garantia de objetividade. Esta marca irá ligá-la intimamente à estética porque este tipo de conceito que não conhece nenhuma coisa “encontra-se sobretudo naqueles julgamentos que são denominados estéticos, que dizem respeito ao belo e ao sublime da natureza ou da arte” (KANT, 2016, p. 68).

Por outro lado, não é por não conhecer nenhuma coisa que este juízo deverá se aproximar da filosofia prática em vez da filosofia teórica (tema que será melhor explorado na primeira parte da “Introdução”), pois

ainda que, por si sós, esses julgamentos em nada contribuam para o conhecimento das coisas, eles pertencem exclusivamente à faculdade de conhecimento e provam uma relação imediata dessa faculdade com o sentimento de prazer ou desprazer, segundo algum princípio *a priori*, sem misturar este último com aquilo que possa ser o fundamento de determinação da faculdade de desejar, já que esta tem seus princípios *a priori* em conceitos da razão (KANT, 2016, p. 68-69).

Kant fala pouco no “Prefácio” a respeito da teleologia, mas vai ser justamente nela que esta situação inusitada vai deixar suas marcas mais profundas. Algo que não contribui em nada para o conhecimento das coisas, mas que pertence à faculdade do conhecimento: é na teleologia que tal situação se apresenta. Ela tem uma pretensão de geração de conhecimento, tanto que Kant chega a sugerir no “Prefácio” que, se fosse tratar só da teleologia, dada sua pretensão, talvez não fosse nem mesmo necessário criar uma outra crítica pois isso deveria ser analisado cautelosamente na própria *Crítica da razão pura*, da faculdade do conhecimento objetivo, como um apêndice. Falta à teleologia algo tão enigmático quanto o prazer e o desprazer, que se apresentam como singularidades da estética.

No que diz respeito ao julgamento lógico da natureza, contudo, onde a experiência impõe uma legalidade às coisas que já não podem ser compreendidas ou explicadas pelo conceito universal que o entendimento tem do sensível, e onde a faculdade de julgar pode extrair de si mesma um princípio da relação entre a coisa natural e o incognoscível suprassensível, ainda que só podendo utilizá-lo para o conhecimento da natureza em relação a si mesma, um tal princípio *a priori* pode e deve ser aplicado ao conhecimento dos seres do mundo e abre perspectivas que são vantajosas para a razão prática; mas ele não tem qualquer relação imediata com o sentimento de prazer e desprazer, que é justamente o enigmático no princípio da faculdade de julgar e que torna necessária uma divisão especial da crítica para essa faculdade (KANT, 2016, p. 69).

Este caráter enigmático do juízo estético é o que obriga Kant a escrever uma terceira crítica em separado. Ele falta ao juízo teleológico, mas está presente no juízo estético. Por isso, “o julgamento lógico segundo conceitos (do qual nunca se pode extrair uma consequência imediata para o sentimento de prazer e desprazer) poderia, em todo caso, ter sido acrescentado à parte teórica da filosofia com uma delimitação crítica desses conceitos” (KANT, 2016, p. 69).

Apesar de deixar claro o escopo da obra e de adiantar suas principais conclusões, o “Prefácio” é muito sintético em diversos pontos que são mais generosamente explorados na “Introdução”. Na forma como surgiu na obra,⁸ ela apresenta nove tópicos, alguns relacionados com a faculdade de julgar propriamente dita, outros com o juízo estético, outros com o juízo teleológico e outros ainda em que o autor fala de sua filosofia como um todo, envolvendo as três críticas e o lugar específico da terceira, de modo que seu percurso servirá bem ao propósito de introdução à obra sem recair em uma apresentação meramente panorâmica.

1.2.2 Toda prática que não é moral é corolário da filosofia teórica

Os três primeiros tópicos da “Introdução” têm por finalidade apresentar uma nova configuração da arquitetura da filosofia kantiana e situar nela a faculdade de julgar para tornar mais claro o que fora dito inicialmente no “Prefácio”, a saber, que os princípios *a priori* necessários para conhecer com objetividade de maneira determinante já foram explorados na *Crítica da razão pura* e que concerne à faculdade de julgar, prioritariamente, somente a aplicação do que já foi ali deduzido, seu uso determinante. Kant abre o primeiro tópico destacando que só se pode dividir a filosofia em duas partes, teórica e prática, num sentido

⁸ A tradução brasileira da Vozes traz também a chamada primeira introdução, significativamente diferente e maior, mas que foi preterida por Kant desde a primeira publicação da obra por outra conhecida como segunda introdução, mas que constitui a única versão publicada tanto em 1790 quanto em 1793 e 1799, a última edição que se deu ainda em vida do autor.

bem rigoroso: cada um destes ramos se define pelo tipo de conceito que o rege e pelo tipo de objeto que determina.

A filosofia teórica estabelece conceitos da natureza, determina os limites dentro dos quais é dado ao ser humano conhecer o mundo, restringe os objetos sobre os quais é possível conhecer, ou seja, aqueles que se apresentam como fenômenos na intuição sensível humana de tempo e espaço, da nossa percepção.

O terreno em que se ergue o seu domínio, e se exercita a sua legislação, é sempre e tão somente o conjunto completo dos objetos de toda experiência possível, na medida em que não são tomados como mais do que meros fenômenos; pois sem isso não se poderia pensar uma legislação do entendimento relativamente aos mesmos (KANT, 2016, p. 74).

Encontradas leis que regulem esses objetos, essas leis se mostrarão necessárias. Já a filosofia prática estabelece o campo da ação moral, da ética, dos costumes, do objeto supracensível que constitui o ânimo de cada um, o reino da liberdade. Ali estão também os atos morais, o que se poderia chamar de uma moral-prática.

Feito este esclarecimento, Kant chama a atenção para o problema de existirem ações tais como a arte e as técnicas que, apesar de serem classificadas como práticas no sentido comum, tendo por vezes até mesmo o termo “prática” em sua denominação (é o caso do que se chama técnico-prática), pertencem ao domínio em que legisla a filosofia teórica. Isso ocorre porque a palavra prática nestes casos está sendo entendida aí em sentido comum, como aquilo que tem sua origem em uma vontade, mas não se pode esquecer que essa prática age justamente sobre o sensível, sobre os objetos da natureza. Diz Kant que as

Todas as regras técnico-práticas (isto é, aquela da arte e da habilidade em geral, ou também da prudência como uma habilidade de ter influência sobre seres humanos e sua vontade), na medida em que seus princípios se baseiam em conceitos, só podem ser contadas na filosofia teórica como corolários (KANT, 2016, p. 72).

Neste reino da filosofia teórica não há liberdade, somente necessidade. Essa afirmação soa estranha porque a vontade pressuposta numa ação técnico-prática é contingente, não acarreta necessidade no sentido comum da palavra, de que o sujeito seja obrigado a agir de algum modo. Isso não ocorre porque a ação da vontade contém o elemento subjetivo da ação, pode oscilar ao sabor das afecções, do livre-arbítrio. Mas é fácil entender do que trata esta necessidade no sentido kantiano. Mesmo querendo fazer qualquer coisa a seu bel prazer, a vontade se limita pelas regras causais típicas derivadas da filosofia teórica, mesmo que seja capaz de enviesar as leis da natureza em vista de certos resultados a partir de uma vontade

intencional, e, por exemplo, fazer uma cadeira. Ocorre que esse viés não chega a transgredir as leis da natureza em si, menos ainda a constituir novas leis distintas das leis da natureza. Não é possível fazer uma cadeira com ar, desprezar a dureza da madeira e dos pregos. Trata-se tão somente de uma apropriação das mesmas leis necessárias da natureza por parte de uma vontade que as utiliza em favor de sua contingência. Não é por incorporar contingências da vontade que a técnico-prática deixaria de estar submetida aos limites das leis da natureza, ou seja, ela é uma ação “na medida em que pode ser determinada por móveis da natureza em conformidade com aquelas regras” (KANT, 2016, p. 72). É nesse sentido que a vontade se submete à necessidade. Ela não é obrigada a fazer algo necessariamente. Mas, quando fizer, vai ter de se submeter necessariamente às leis que regem aquela ação.⁹

O que serve como fundamento para esta divisão é justamente o tipo de causalidade implicada em cada ação. Se for uma causalidade na natureza, por exemplo, aprender uma técnica para usar um martelo e pregar algo na parede, é técnico-prática. Aprender a dar tiros num estande de treinamento e atingir alvos, é técnico-prática. Portanto estas ações são o território de análise da filosofia teórica, que gera conhecimentos, e que pode até mesmo ter um caráter prescritivo quanto ao melhor material para usar nos pregos ou o tipo de empunhadura da arma.

Ocorre, porém, algo de natureza absolutamente distinta se alguém der um tiro numa outra pessoa e a matar. O tipo de ação agora é moral-prática, a vontade é da ordem da liberdade, pois a opção pelo tiro foi tomada mesmo sabendo se tratar de ação criminosa, indo contra leis vigentes e, também, contra a própria racionalidade pura que nos faz descobrir por meio do teste do imperativo categórico que ninguém deveria matar ninguém. Neste ato moral-prático, portanto, pode ser imputada responsabilidade ao agente pelos atos. Trata-se do campo da moral, da filosofia prática.

1.2.3 Três críticas apoiadas em apenas dois ramos da filosofia

O segundo tópico da introdução se dedica a esclarecer em pormenores a diferença entre as duas partes da filosofia e demonstrar que existe um “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito de liberdade,

⁹ Para deixar totalmente claros o alcance e a profundidade da afirmação de Kant, de que toda prática que não é moral é corolário da filosofia teórica, bastaria lembrarmos que ele já incluiu a arte na própria definição de técnico-prática, portanto, como decorrência natural disto, todo ajuizamento que não é moral também é corolário da filosofia teórica, o que engloba tanto a estética (o belo que está mergulhado de corpo inteiro no mundo sensível, e o sublime que tenta sem conseguir transplantar a fronteira para ingressar no suprassensível) quanto a parte teórica da teleologia. A única exceção ficará a cargo da teleologia moral, que pertencerá à filosofia prática.

como domínio supracensível, de tal modo do primeiro ao último (através, portanto, do uso teórico da razão) não há passagem possível” (KANT, 2002, p. 20). Apesar de o abismo existir, porém, o filósofo destaca que

este [o domínio do conceito de liberdade] deve, no entanto, ter influência sobre o primeiro, ou seja, o conceito da liberdade deve tornar efetivo, no mundo sensível, o fim fornecido por suas leis; e a natureza, por conseguinte, também tem de poder ser pensada de tal modo que a legalidade de sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins devem nela operar segundo leis da liberdade (KANT, 2016, p. 76).

Apesar de o conceito de querer atirar contra alguém ser pensado dentro do mundo supracensível da alma, é no mundo natural sensível que o tiro causa seu estrago. A relação de sobreposição da liberdade sobre a natureza é equivalente ao que ocorria na relação entre a ação teórico-prática (construir a cadeira) e o mundo da natureza (seus materiais, leis e resistências)¹⁰. Se, por um lado, existe um certo paralelismo entre as duas situações, por outro, há, entretanto, um desnível entre estes dois mundos no segundo exemplo, porque quando o que determina o ato é a liberdade, esta influência se dá sobre o mundo sensível da natureza a partir de um outro mundo supracensível, o da liberdade. Ou seja, esta influência se dará por sobre um abismo que separa liberdade e natureza.

Para que exista influência, tem de haver uma possível transição entre um e outro mundo, supracensível e sensível. Mas é justamente neste ponto que Kant prepara o argumento a ser concluído somente no terceiro tópico, e que explica o que pode parecer inicialmente paradoxal nesta obra, qual seja, se há somente dois ramos da filosofia e se eles já foram estudados nas duas críticas anteriores, é preciso explicar por qual razão devem existir três críticas. Conforme já vimos no “Prefácio”, esta explicação passa pela desconfiança de que há princípios *a priori* peculiares da faculdade de julgar que não puderam ser deduzidos totalmente *a priori*, mas que são acionados somente quando surge a presença de um elemento provocador *a posteriori*. Assim, mesmo em se tratando somente de dois ramos da filosofia, neles as faculdades humanas descritas nas críticas são três (cognitiva, apetitiva/desejante e sensível). Duas delas já foram examinadas e seus princípios *a priori* identificados, mas a última ainda não. Essa analogia sugere que essa investigação poderia ser frutífera.

Em cada um desses três conjuntos de capacidades humanas predomina uma faculdade superior: entendimento (faculdade do conhecimento racional), razão (da apetição, da moral) e

¹⁰ Na *Crítica da razão pura*, Kant demorou-se em demonstrar que não existiria contradição no fato de a liberdade projetar sobre a natureza as determinações dos conceitos do sujeito apesar da existência do abismo entre estes dois mundos, da liberdade e da natureza.

faculdade de julgar (a subsunção do particular no universal, o julgamento). A primeira crítica trata preferencialmente do entendimento, a segunda, da razão em seu uso prático. Mas ainda há esta terceira faculdade, a de julgar, que faltava ser investigada.

Mais do que isso, porém, a conclusão do terceiro tópico é justamente a de que a crítica da faculdade de julgar, além de explicitar os princípios peculiares desta faculdade, mostra como ela funciona como meio de ligação das duas partes da filosofia num todo. É ela quem permitiria oscilar de um lado ao outro do abismo.

Mesmo assim, ainda é preciso perguntar se ela mereceria uma crítica, porque, no seu uso determinante, ela já foi estudada nas duas críticas anteriores. Nelas, os princípios dos quais ela se serve são fornecidos pelas outras duas faculdades, entendimento e razão. A faculdade de julgar só tem de subsumir com base neles. Os princípios já foram inclusive apresentados nas duas críticas anteriores. A novidade, portanto, só poderia surgir se a faculdade de julgar apresentasse ainda outro uso quando serve de meio de ligação das duas partes da filosofia que não fosse o determinante.

Antes de tudo, Kant apresentou preliminarmente dois tópicos para deixar claro que, mesmo que isso aconteça, é bom não perder de vista a primeira questão já resolvida, de que a faculdade de julgar terá de se escorar nos dois domínios já encontrados, da filosofia teórica e da filosofia prática. Mais do que isso, ela também poderá servir aos dois como forma de alternância, não porque pudesse ligar um ao outro, o que se viu ser impossível, mas porque ela atua tanto em um como no outro, logo poderia atuar nos dois ao mesmo tempo, ou, pelo menos, promover um jogo em que os dois atuem harmonicamente. Esta se torna a chave para entender a superação do abismo e a possibilidade de exercer influência de um lado para o outro. Tanto num domínio quanto no outro, o juízo funciona como uma espécie de termo médio da proposição na subsunção do particular pelo universal da lei, tanto no particular do objeto sensível em relação à lei natural, como no particular da ação moral em relação à lei moral suprassensível.

No caso do conhecimento, o entendimento é legislador sobre os fenômenos com os conceitos de natureza. No caso da apetição, a razão é legisladora sobre as volições do ânimo no território da liberdade: “Entre a faculdade de conhecimento e a de desejar está contido o sentimento de prazer, do mesmo modo como entre o entendimento e a razão está a faculdade de julgar” (KANT, 2016, p. 79). Por isso, se antevê que a dedução de princípios na terceira crítica será realizada na estética, o caso mais típico da manifestação do sentimento de prazer. Este papel intermediário acionará uma espécie de harmonia entre as faculdades superiores.

A conclusão da seção aponta para a necessidade da terceira crítica, visto que devem existir “a crítica do entendimento puro, da faculdade de julgar pura e da razão pura, faculdades que são denominadas puras porque são legisladoras *a priori*” (KANT, 2016, p. 79).

1.2.4. O que poderia constituir esta parte transcendental

Dando seguimento à introdução, temos a quarta seção. Nela, Kant vai afirmar e demonstrar o que ficara sugerido (a necessidade da terceira crítica) mas ainda apresentado com certa dúvida anteriormente, que a faculdade de julgar é legisladora *a priori* também, pois há um outro modo de uso dela que não é o determinante. Disso decorrerá o fim de qualquer dúvida quanto à comprovação da necessidade da terceira crítica. Ele inicia sua exposição lembrando que a faculdade de julgar já foi vista nas críticas anteriores e consiste na possibilidade de pensar o particular como contido no universal. Mas em seguida dá um passo novo no argumento, chamando a atenção agora para o fato de que, na verdade, há dois modos de essa operação ocorrer. Um primeiro, em que a regra é dada antecipadamente, e a faculdade de julgar apenas subsume a ela o particular, caso em que ela é efetivamente determinante, e em que seus princípios vêm exclusivamente de outras faculdades. Mas também um segundo caso, em que só o particular é dado, e para o qual ela terá de encontrar o universal correspondente como se fosse, depois, subsumi-lo de modo determinante e confirmar que aquele particular é mesmo o representante, o exemplar existente de um universal.

Como passo intermediário, o autor afirma que a tentativa de subsumir uma multiplicidade de formas que não são antecipadas pelos conceitos *a priori*, visto que não há um conceito dado *a priori*, resulta naturalmente numa indeterminação. Finalmente conclui o raciocínio dizendo que, para superar esta indeterminação, a lei terá de ser encontrada por meio da faculdade de juízo em seu uso reflexionante. É neste sentido que há algo novo na terceira crítica, a saber, um uso da faculdade de julgar que foge ao uso determinante. Mas, para isso ocorrer, será preciso localizar algum princípio *a priori* ainda não descrito nas críticas anteriores, que só se ocuparam do uso determinante do juízo. Kant diz que é

a faculdade de juízo reflexionante, que tem a obrigação de subir do particular na natureza até o universal, necessita de um princípio, portanto, que ela não pode emprestar à experiência... tal princípio transcendental só pode ser dado como lei, portanto, pela faculdade de julgar reflexionante a si própria e não tomada de outra parte (KANT, 2016, p. 80).

Confirma-se assim a necessidade de uma crítica da faculdade de julgar, que é onde uma analítica fará a descoberta deste princípio do ajuizamento reflexionante. A descoberta

deste novo princípio transcendental, próprio da faculdade de julgar, deixará claro como ela executa este outro tipo de jogo inédito reflexionante, que não é nem subsunção de objetos a leis do conhecimento, nem de comportamentos a leis morais, mas sim a descoberta de leis a partir dos particulares. Este princípio terá um escopo amplo, que abrange duas outras atividades que não são nem conhecer teoricamente nem agir moralmente, mas que funcionam como uma espécie de enviesamento dos princípios das filosofias teórica e prática: os ajuizamentos estéticos e teleológicos.

A reflexão é uma espécie de ação de trás para frente da faculdade de juízo, que mobiliza neste ato reverso os mesmos princípios que atuam na determinação. As duas principais diferenças são, primeiro, que essa inversão só é possível a partir de um novo princípio distinto que legislará sobre o ato de buscar as leis que não foram oferecidas; segundo, que uma crítica terá de analisar se esse tipo de artifício não extrapola os limites do que é dado ao ser humano conhecer com objetividade. Esta verificação é necessária porque se trata de determinações encontradas por reflexão, ou seja, quando não há possibilidade do fornecimento das leis universais pelo entendimento teórico ou pela razão prática. Neste sentido, a analítica terá de comprovar se elas serão rigorosamente uma lei, ou se serão antes somente uma regra plausível.

Kant introduz, neste momento da “Introdução”, a formulação de um postulado sem o qual esse papel regulador não funcionaria.

Tendo as leis universais da natureza o seu fundamento em nosso entendimento, que as prescreve à natureza [...] as leis empíricas particulares têm de ser consideradas, em relação àquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas, de acordo com tal unidade, como se **um entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse dado, em benefício da nossa faculdade de conhecimento**, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza. Não como se desse modo tal entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade de julgar reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso – apenas a si mesma, não à natureza, uma lei (KANT, 2016, p. 80-81, grifo nosso).

A primeira implicação dessa passagem é que os conceitos encontrados pela reflexão só irão servir para nortear o conhecimento subjetivo no interior da própria faculdade de julgar, e que não poderão dar leis à natureza como se fossem leis objetivas. A segunda, que para isso ser possível, é necessária a pressuposição de um entendimento não humano, mesmo que somente hipotético.

Essa pressuposição de um entendimento não humano suprassensível é apresentada na introdução da *Crítica da faculdade de julgar* mas será discutida ao longo da obra. Seu

problema consiste em que esta assunção parece transgredir o propósito filosófico fundamental de Kant, visto que boa parte de sua energia crítica fora investida no sentido de remover essa sorte de ente transcendente da faculdade de conhecimento. Para que essa transgressão não aconteça, ele deverá ser considerado como um mero recurso heurístico que permite o funcionamento de nossa reflexão dentro dos limites impostos pela subjetividade humana, sem o qual o saber não consegue avançar em especial no tratamento dos organismos naturais, o tema da teleologia.

Aos juízos teleológicos, que são juízos reflexionantes que tentam explicar determinados fenômenos da natureza, principalmente dos organismos vivos, são aplicadas as condições que ora apresentamos, ou seja, da pressuposição de um entendimento não humano garantidor da existência de estabilidades em fenômenos constatados empiricamente com regularidade. Por este motivo, na “Analítica da faculdade de julgar teleológica”, Kant exige quase que um termo de compromisso e tomada de ciência dos limites do ajuizamento teleológico em sua pretensão à objetividade, sua restrição ao papel regulativo que não permite nunca se apresentar como constitutivo. Isso inclui que este entendimento não humano também figure somente num “como se”, possível somente porque a conformidade a fins não exige obrigatoriamente a existência ou comprovação da existência de fins. No caso da teleologia, esta comprovação não é possível porque, se é que esse fim existe, estaria localizado do lado da coisa-em-si, e não do objeto percebido por nossa intuição. Ou seja, em um campo onde nossas faculdades são insuficientes para produzir conhecimento.

Acerca do núcleo da “Analítica” da teleologia, contudo a título introdutório, diga-se ainda que: a partir da análise do fenômeno comportamental dos organismos vivos, poderão ser determinados os princípios *a priori* que atuam no juízo teleológico, sua constituição em forma de máximas subjetivas permitindo a descoberta daquilo que Kant chamou conformidade a fins objetiva ou conformidade a fins natural. Sua conveniência é imensa porque permite o avançar do saber, mas ela exige o estabelecimento crítico de limites claramente determinados, dentro dos quais ela pode ser utilizada para produção de saber sempre prescritivo, descritivo, nunca de caráter necessário ou definitivo, porque nunca se poderão confirmar leis *a priori* descobertas pelo entendimento humano que pudessem elevar este saber à condição de determinação do objeto, conhecimento com necessidade e universalidade. Entretanto, para que este mecanismo funcione será necessário assumir o postulado de um entendimento não humano, transcendente, sem o qual o mundo das leis empíricas não teria a configuração de um sistema com validade universal e necessária. O que é dado ao ser humano saber é garantido pela pressuposição de que esse garantidor de regularidade existe de modo que dê objetividade

aos saberes subjetivos humanos mesmo que não tenhamos garantia nenhuma *a priori* do modo de funcionamento dos princípios desta regularidade do reino natural.

Esse entendimento é o pressuposto suprassensível. Logo, sua existência ou não existência nunca poderá ser conhecida por nós. Mas sua existência ou não existência não faz diferença para efeitos da filosofia teórica, segundo Kant, porque ele serve somente para que admitamos um pressuposto a respeito do qual não se quer derivar conhecimento objetivo algum, somente máximas subjetivas. O que importa é a conformidade a fins mesmo que sem fim. O que está colocado como princípio transcendental é somente esta conformidade, e não o próprio fim. Kant diz que “a finalidade da natureza é, portanto, um conceito *a priori* particular que tem a sua origem tão somente na faculdade de juízo reflexionante” (KANT, 2016, p. 80). Não se pode dizer que tais fins existam na natureza, somente fazer uso metodológico deles para julgar, “[...] utilizar esse conceito para refletir sobre a natureza em vista da conexão dos fenômenos nela, conexão que é dada segundo leis empíricas” (KANT, 2016, p. 81).

Para deixar mais claros seus limites, Kant ainda destaca que “este conceito também é inteiramente distinto da finalidade prática (da arte humana, ou mesmo dos costumes), ainda que possa certamente ser pensado segundo uma analogia com ela” (KANT, 2016, p. 81). A conclusão da quarta seção descreve o princípio da faculdade de julgar:

Como, pois o conceito de um objeto que contém ao mesmo tempo o fundamento de realidade desse objeto se denomina *fim*, e a concordância de uma coisa com a constituição das coisas que só é possível segundo fins se denomina finalidade da sua forma, então **o princípio da faculdade de julgar**, em relação à forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a **finalidade da natureza em sua diversidade**. (KANT, 2016, p. 81, grifo nosso).

1.2.5. A reflexão amplia a epistemologia

Na quinta seção da “Introdução”, Kant explica como este princípio de conformidade a fins formal da natureza se relaciona com a multiplicidade das leis empíricas para constituir o princípio transcendental da faculdade de julgar.

Há duas questões principais na seção. Primeira, Kant distingue transcendental de metafísico para concluir que o princípio da faculdade de julgar é transcendental. Diz que “um princípio transcendental é aquele por meio do qual se representa a única condição universal *a priori* sob a qual as coisas podem ser objetos do nosso conhecimento em geral” (KANT, 2016, p. 81). Já “um princípio se denomina metafísico quando representa a única condição sob a qual objetos cujo conceito tem de ser dado empiricamente podem ser também determinados *a priori*” (KANT, 2016, p. 81). Se pensarmos que uma substância tem sempre uma causa

temporal anterior a ela, estamos no âmbito transcendental. Já se analisamos que a causa de uma substância é a mistura de dois elementos químicos, estamos no nível metafísico, porque não é possível pensar mistura de elementos sem colocar neste pensamento uma ligação entre elementos que só é possível se ela se der empiricamente. Já a relação de uma matéria com sua causa como antecedência temporal é possível de ser analisada integralmente *a priori*, a partir de categorias ontológicas. Desta diferença conclui que

o princípio da finalidade da natureza (na diversidade de suas leis empíricas) é, como mostrarei em seguida, um princípio transcendental. Pois o conceito dos objetos como objetos que podem ser pensados como estando sob esse princípio é tão somente o conceito puro de objetos do conhecimento possível da experiência em geral, e nada contém de empírico (KANT, 2016, p. 82).

Para reforçar esta pureza transcendental, Kant chama a atenção para o fato de que ela fica evidente quando analisamos que a conformidade a fins foi responsável pela criação de máximas da sabedoria metafísica que Kant enumera: “a Natureza segue o caminho mais curto”, “a Natureza não dá saltos¹¹, nem na sequência das suas modificações nem na reunião de formas especificamente diferentes”, ou ainda “sua grande diversidade em leis empíricas é, todavia, unidade sob poucos princípios” (KANT, 2016, p. 82-83). O papel da crítica é deduzir este princípio transcendental dos juízos, de modo a explicar qual fundamento permite julgar por reflexão criando este tipo de máxima. Kant avança então nesta tarefa.

Trata-se do segundo ponto importante da seção: a dedução do princípio da conformidade a fins formal da natureza, dedução que terá por fio condutor a relação deste princípio com o múltiplo da natureza verificado empiricamente. A dedução seguirá três passos orientados pelo objetivo de produzir conhecimento a partir desse múltiplo empírico, ou seja, “a partir de dadas percepções de uma natureza contendo uma diversidade eventualmente infinita de leis empíricas” (KANT, 2016, p. 85).

O primeiro passo se aproxima do caminho da *Crítica da razão pura*.

Encontramos primeiramente nos fundamentos da possibilidade de uma experiência algo claramente necessário, a saber, as leis universais sem as quais a natureza em geral (como objeto dos sentidos) não poderia ser pensada; e elas se baseiam nas categorias, aplicadas às condições formais de toda intuição para nós possível, na medida em que esta é dada igualmente *a priori*. Sob essas leis, contudo, a faculdade

11 Lebrun (1993) identifica estes aforismos com o pensamento do racionalista Leibniz, a quem efetivamente a segunda máxima pertence, na forma “*natura non facit saltus*”, e com o qual o pensador procurava demonstrar que os gêneros e espécies não existem de modo completamente isolado, mas estão todos interligados por elos intermediários.

de julgar é determinante; pois ela nada tem a fazer senão subsumir sob leis dadas (KANT, 2016, p. 83).

Mas o caminho transcendental totalmente puro *a priori* tem de ser abandonado no segundo passo, porque tem-se agora de tentar explicar fenômenos empíricos. Evidentemente, esta análise só terá sentido quando o conhecimento *a priori* não tiver sido suficiente para explicar o fenômeno porque restou algo inexplicado. Deste modo, a matéria-prima com a qual o juízo vai trabalhar de modo reflexionante serão fenômenos contingentes, ou *a posteriori*.

Kant especula então o que aconteceria se a faculdade de julgar tentasse explicar por meio de leis os fenômenos particulares que ela pode observar. Ocorre então que o resultado desta estratégia é desastroso, porque a numerosa quantidade de leis que pode ser encontrada *a posteriori* foge aos limites do entendimento. Tudo pode estar relacionado, tudo pode ser causa de qualquer coisa. A causa de um exemplar de sapo é distinta da de outro sapo, seus genitores, sua matéria orgânica, a data de sua eclosão como girino, a quantidade de alimentos a seu dispor. Podem ser encontradas causas de infinitas maneiras no que é empírico, e cada uma deve possuir sua regra, ainda que não descortinemos essa necessidade. Conhecer as causas e o porquê é exclusividade do pensamento universal, e não pode se dar a partir do particular. O caminho da filosofia transcendental encontra no particular uma infinidade que colocaria as leis do empírico num lugar inacessível ao entendimento humano. A estratégia terá de mudar, terá de ser dado um terceiro passo.

[...] temos de cogitar na natureza, portanto, no que diz respeito às suas leis meramente empíricas, uma possibilidade de leis empíricas infinitamente diversas que, todavia, são contingentes para a nossa inteligência ... e, em relação a elas julgamos contingentes a unidade da natureza segundo leis empíricas e a possibilidade da unidade da experiência (como sistema segundo leis empíricas) (KANT, 2002, p. 27).

O fator novo aqui é a expressão “unidade da experiência como sistema segundo leis empíricas”. Para superar a explosão descontrolada de causas que nosso entendimento pode identificar na multiplicidade de leis, Kant apela para a razão, de modo que ela coloque ainda uma ideia, uma unidade sistemática, que deverá funcionar como uma espécie de fio condutor para buscar unidades nesta infinidade de leis, recurso a que ele chama de máximas. Para isso ocorrer, temos de esquecer provisoriamente que não há como fugir da condição de contingência quando o conhecimento surge a partir da observação do empírico, em nome da vantagem de aderir a esse jogo heurístico, no qual abstraímos provisoriamente a contingência do dado e agimos como se houvesse uma regra e não simples contingência por trás dele para garantir a unidade sistemática, tendo como resultado que essa pressuposição poderia permitir

que olhássemos subjetivamente para uma experiência empírica como se fosse algo concatenado ou sistemático, passível de regularidade.

É o que acontece no exemplo dado por Kant para ilustrar este ponto: o estabelecimento de uma organização dos animais em gêneros e espécies, e a suposição de ser “possível a passagem de um a outro e, com isso, a um gênero mais elevado” (KANT, 2016, p. 85). O entendimento não consegue chegar tão longe com base em suas categorias universais, tem de se limitar ao estudo da matéria, dos átomos, dos corpos e de seus estados de rigidez. Do fato de pressupormos um elo de ligação entre espécies, o entendimento não tem como fazer qualquer constatação. Porém, encontrar uma tal regularidade como a da espécie terá de ser tarefa de uma ideia proposta pela razão que ganhará expressão na forma de uma máxima universal subjetiva – a qual não podemos descortinar ou demonstrar objetivamente, entretanto, que combina com os fenômenos disponíveis para estudo. Aquilo que o entendimento determina ser contingente, a faculdade de julgar simplesmente atribui à natureza como conformidade a fins transcendental seguindo uma ideia proposta problemáticamente pela razão, uma ligação do múltiplo das leis numa unidade legítima racional.

a faculdade de julgar tem de assumir como princípio *a priori*, para seu próprio uso, que aquilo que é contingente para a inteligência humana nas leis particulares (empíricas) da natureza contém, todavia, uma unidade legal – se não compreensível, ao menos pensável – na ligação do seu diverso em vista de uma experiência em si possível (KANT, 2016, p. 84).

Esta pressuposição genérica necessária é chamada por Kant de “lei da especificação da natureza”, que seria um princípio deduzido não da própria faculdade de julgar, mas um desdobramento necessário dela (natureza), sendo o único recurso capaz de permitir à faculdade de julgar que se apoie na razão para sistematizar conhecimentos sobre a natureza empírica. Esta especificação fica restrita em seu uso à própria faculdade de julgar, e não poderá nunca ser considerada pelo entendimento para a construção de juízos determinantes, mas somente reflexionantes.

a faculdade de julgar também tem, portanto, um princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, mas apenas de um ponto de vista subjetivo, pelo qual ela prescreve uma lei não à natureza (como autonomia), mas a si mesma (como heautonomia) para a reflexão sobre aquela; uma lei que se poderia denominar **lei da especificação da natureza** em vista de suas leis empíricas, e que a faculdade de julgar não reconhece *a priori* na natureza, mas apenas admite em nome de uma ordem desta última que seja cognoscível para o nosso entendimento na divisão que ela faz das suas leis universais quando quer subordinar a estas uma diversidade de leis particulares (KANT, 2002, p. 29-30, grifo nosso).

A “lei da especificação da natureza” é a pressuposição de existir um feliz acaso: que, independentemente do modo como a natureza se organize, é possível seguir o rastro das suas leis particulares para construir máximas, pois há, para além das leis empíricas, uma ordem daquelas leis, suscetível de ser espelhada, representada, pelo nosso entendimento na divisão que ela faz das suas leis universais de modo a subordinar a multiplicidade das leis particulares a uma sistematicidade. “Só podemos progredir na experiência e adquirir conhecimento no uso de nosso entendimento à medida que esse princípio vigore” (KANT, 2018, p. 87).

A suprema felicidade de saber que a natureza tem tal ordenamento nos dá um prazer subjetivo, do qual a analítica do belo vai encontrar um princípio *a priori* que o proporciona, a conformidade a fins subjetiva, ao mesmo tempo, dos resultados encontrados a título de saber subjetivo sobre a natureza apoiado na lei da especificação e nas máximas propostas que passam a se confirmar com regularidade. A analítica da teleologia, por seu turno, vai demonstrar que sua possibilidade se apoia no princípio transcendental da conformidade a fins objetiva, que gera saber. Ambos os conceitos são derivados da conformidade a fins formal deduzida na “Introdução” a partir do caso das regularidades das leis particulares (empíricas) desenvolvidas nesta seção da “Introdução”¹².

1.2.6. Sistematização da arquitetura transcendental

As três últimas seções da introdução fecham a estrutura do sistema. Até aqui, desde a seção 4, onde apresentara o princípio da faculdade de julgar, Kant vinha se referindo à conformidade a fins da natureza em seu aspecto geral, formal, sem enfatizar sua possível subdivisão. Mas esta divisão é tão fundamental que servirá até mesmo para estruturar a divisão interna da terceira crítica. Ela consiste na diferença que acabamos de ilustrar entre a conformidade a fins subjetiva, aquela que não tem consequência nenhuma em relação ao objeto nem mesmo com relação a seus fins pressupostos, e a conformidade a fins objetiva, que tem por fundamento a referência do objeto a um fim determinado. Esta divisão tem de um lado o juízo estético (tema da seção 7), de outro o juízo lógico ou teleológico (seção 8).

Aquilo que é meramente subjetivo na representação de um objeto, isto é, que estabelece a sua relação ao sujeito, e não ao objeto, é a sua constituição estética;

¹² Esta interessante questão só aparece de forma muito concentrada na “Introdução” da obra e não será retomada no corpo dela. Entretanto, há um fértil território para aprofundar este estudo voltado ao papel da indução e das leis empíricas na terceira crítica, nas seções II, IV e XIX da chamada “primeira Introdução”, texto não aproveitado na versão publicada da *Crítica da faculdade de julgar*, porém lugar em que Kant desenvolveu um material farto e rico.

aquilo, porém, que nela serve para a determinação do objeto (para o conhecimento), ou que pode ser para tal empregado, é a sua validade lógica (KANT, 2016, p. 89).

Este ponto estrutura a arquitetura da obra, dividida numa primeira parte, que trata da faculdade de juízo estética, e numa segunda, dedicada à faculdade de juízo teleológica. Há, portanto, um parentesco quando se pensa na conformidade a fins formal.

Este parentesco, porém, deságua numa radical separação, visto que a estética, ao contrário da teleologia, não produzirá de forma nenhuma, nem mesmo de modo auxiliar, qualquer espécie de saber a respeito do objeto. Quanto mais passos se dá na exploração deste paralelismo, mais a diferença vai ganhando forma. O primeiro exemplo dado por Kant já faz apontar para diferenças radicais que começam a brotar quando se pensa melhor nos desdobramentos da conformidade a fins formal no campo subjetivo e no objetivo: uma ideia pode ser motivação para um artista criar uma obra de arte, e uma ideia pode ser entendida como inspiração para que um artífice não humano a utilizasse para produzir um ser natural.

Se é dado o conceito de um objeto, a atividade da faculdade de julgar, no uso desse conceito para o conhecimento, consiste na apresentação (*exhibitio*), isto é, em colocar ao lado do conceito uma intuição correspondente, quer isto aconteça através de nossa própria imaginação, como na arte – quando realizamos o, previamente formado, de um objeto que é um fim para nós –, quer através da natureza na sua técnica (como em corpos organizados) - quando a submetemos ao nosso conceito de fim para o julgamento de seu produto (caso em que se representa não apenas a finalidade da natureza na forma da coisa, mas também este seu produto como um fim natural) (KANT, 2016, p. 93-94).

No caso do artista, dependemos somente da estrutura transcendental, que contém a imaginação. Já no caso do ser orgânico, dependemos totalmente da assunção de um entendimento não humano que justifique podermos pressupor uma tal ideia da técnica da natureza. Pensando exclusivamente no resultado deste entendimento não humano, e não mais no artista humano, é preciso reconhecer que, sem apelar à imaginação humana, ele é capaz de criar algo belo também, como um pássaro, perspectiva em que esta distinção entre subjetivo e objetivo parece desaparecer. Mas na verdade não desaparece porque não é na criação que a conformidade a fins subjetiva entrará em ação, somente na fruição de um sujeito humano que sinta prazer com a experiência estética. A natureza não fez o pássaro à espera de aplausos. Somente quando um sujeito se põe frente a este ser é que o conceito de conformidade a fins da natureza se apresentará em sua plenitude geral.

Atribuímos assim à natureza. De qualquer modo, como que uma consideração por nossa faculdade de conhecimento segundo a analogia de um fim; e podemos, com isso, considerar a beleza natural como apresentação do conceito de finalidade formal

(meramente subjetiva), e os fins naturais como apresentação do conceito de uma finalidade real (objetiva), sendo que julgamos uma delas através do gosto (esteticamente, por meio do sentimento do prazer), e a outra através do entendimento e da razão (logicamente, segundo conceitos) (KANT, 2016, p. 94).

Portanto a divisão entre conformidade a fins objetiva e subjetiva só tem sentido no contexto da subjetividade humana. Como o foco das críticas é justamente este, a limitação e exposição das estruturas da subjetividade, a instituição desta distinção vai estruturar a obra. A *Crítica de julgar estética* gira em torno da conformidade a fins subjetiva, a *Crítica de julgar teleológica*, da conformidade a fins objetiva.

Assim, Kant inicia a exposição da diferença fundamental entre estética e teleologia. Segundo o filósofo, é como se a faculdade de julgar estética preparasse o entendimento e a razão a se orientarem na reflexão sobre a natureza. Quando aprende a fruir com prazer o jogo da imaginação com suas próprias categorias de entendimento, o entendimento treina um uso totalmente *a priori* da reflexão. Este uso é totalmente *a priori* porque reflete somente sobre fins formais da natureza. Neste jogo totalmente formal, possível portanto de ser realizado inteiramente *a priori*, o entendimento treina a reflexão da faculdade de julgar, para poder fazer depois um uso distinto dele, na teleologia, dando espaço a especulações da razão com objetivo de gerar conhecimento regulativo, situação em que a reflexão não mais se dará sobre fins formais, mas sim fins objetivos da natureza.

Se, pelo contrário, nenhum fundamento *a priori* pudesse ser fornecido, e nem mesmo a sua possibilidade a partir do conceito de uma natureza como objeto de experiência (tanto em geral como em particular), seria clara a necessidade de existirem fins objetivos da natureza, isto é, coisas que somente são possíveis como fins naturais. Mas é apenas a faculdade de julgar que, sem conter em si um princípio *a priori* para isso, contém a regra para, em eventuais casos (certos produtos), ajudar à razão a fazer uso do conceito de fins – já estando o entendimento preparado, graças àquele princípio transcendental, para aplicar o conceito de um fim à natureza (ao menos segundo a forma) (KANT, 2016, p. 94).

Desvela-se assim a razão por que Kant privilegiou desde o “Prefácio” a estética como ponto central da crítica da faculdade de julgar. O entendimento foi preparado pela estética para poder aplicar à natureza o conceito de um fim segundo a forma; em seguida, fará seu uso relacionado também ao conteúdo. Por outro lado, a teleologia não é um simples apêndice da obra, visto que os desafios críticos que coloca para a filosofia são muito maiores do que a estética, por querer erguer pretensão inicial de dar objetividade aos saberes que encontra. Kant terá de apresentar inúmeras vezes e justificar por que, embora leve o nome de objetiva e real, esta reflexão teleológica tem sua limitação dentro do âmbito de uma subjetividade dada desde

a origem, por se restringir a uma faculdade de juízo apenas reflexionante, incapaz de impor suas descobertas de maneira constitutiva como o faz quando parte de categorias do entendimento.

A faculdade de julgar que é usada teleologicamente fornece de maneira determinada as condições sob as quais se deve julgar algo (um corpo organizado, por exemplo) segundo a ideia de um fim da natureza; ela não pode, porém, apresentar um princípio, a partir do conceito da natureza como objeto da experiência, que a autorizasse a atribuir a esta uma relação a fins *a priori*, ou mesmo simplesmente admitir algo assim, de maneira indeterminada, a partir da nossa experiência efetiva de tais produtos; a razão disso é que muitas experiências particulares têm que ser realizadas e consideradas sob a unidade do seu princípio para que uma finalidade objetiva possa ser conhecida, apenas empiricamente, em um certo objeto (KANT, 2016, p. 95).

O dado empírico foge totalmente a qualquer determinação objetiva universal. Mesmo que seja feita uma comparação do conceito obtido por reflexão com o fenômeno que ele busca representar, por mais exaustiva que fosse, ela não garantiria ao conhecimento algo mais do que um valor aproximativo, estatístico, provisório. Portanto, não foi criada uma nova faculdade do conhecimento distinta do entendimento. Kant faz apenas uma concessão muito bem documentada e delimitada para que se construam saberes também considerados reais e objetivos a partir de um jogo reflexionante dos juízos, sem que tivessem nascido exclusivamente dos princípios *a priori* categoriais do entendimento, mas sim como um corolário deste, onde também atuam princípios *a priori* da razão, que envolvem a ideia de finalidade.

O desnível é então explicitado: “A faculdade de juízo estética é, portanto, uma faculdade particular de julgar as coisas segundo uma regra, mas não segundo conceitos” (KANT, 2016, p. 95). Por isso ela funciona no nível formal, totalmente *a priori*, motivo por que é nela que se descobre o mecanismo da reflexão em sua pureza. A teleologia também é totalmente reflexiva, fazendo uso do mecanismo formal descoberto na “Analítica do belo” porém segundo conceitos do entendimento, atendendo a demandas de certos objetos da natureza com seus princípios particulares, portanto sem poder ser determinante. Isso faz da teleologia uma espécie de apêndice não da estética, mas sim da filosofia teórica, porque descreve um tipo de pensamento que ergue pretensão de conhecimento, mas que só pode se limitar a criar normas regulativas e não leis.

Ela [a faculdade de julgar teleológica] pertence à parte teórica da filosofia no que diz respeito à sua aplicação, e, devido a seus princípios particulares – que não são determinantes, como devem ser os de uma doutrina-, constitui também uma parte especial da crítica. A faculdade de julgar estética, por outro lado, não contribui em

nada para o conhecimento de seus objetos e, portanto, somente deve ser contada como parte da crítica do sujeito que julga, e das suas faculdades de conhecimento, na medida em que elas são capazes de princípios *a priori*, qualquer que seja o uso destes (teórico ou prático); crítica esta que é a propedêutica de toda a filosofia (KANT, 2016, p. 96).

Deste modo, Kant esclarece definitivamente por que a teleologia poderia ser uma parte da própria *Crítica da razão pura*, com foco no que se refere à crítica do sujeito que julga reflexivamente sem partir de universais necessários, mas que dá espaço a faculdades de conhecimento subjetivas. Por isso, ele anuncia seu papel propedêutico.

Na seção 9, Kant explora a conexão das legislações do entendimento e da razão mediante a faculdade de julgar. Esta relação já foi apresentada anteriormente, mas agora é recolocada, reestruturando a arquitetura do sistema como um todo. Ele principia apresentando separadamente os domínios do entendimento e da razão, e demonstra a existência de um fosso que os separa, o que seria futuramente interpretado como a teoria dos dois mundos de Kant.

O entendimento é legislador *a priori* para a natureza enquanto objeto dos sentidos, com vistas a um conhecimento teórico dela em uma experiência possível. A razão é legisladora *a priori* para a liberdade e sua causalidade própria, como o supracensível no sujeito, com vistas a um conhecimento incondicionadamente prático. O domínio do conceito da natureza sob uma legislação, e aquele do conceito de liberdade sob a outra, são inteiramente preservados de qualquer influência recíproca – que um pudesse ter sobre o outro (cada qual segundo suas leis fundamentais) – graças ao grande abismo que separa o supracensível dos fenômenos (KANT, 2016, p. 96).

Retoma-se, assim, o dualismo estabelecido desde a abertura da “Introdução”, dualismo que, na verdade, nem mesmo foi Kant quem estabeleceu pela primeira vez, visto que, guardadas devidas proporções, ele se aproxima da divisão entre extensão e pensamento característica de boa parte da filosofia moderna. Mas ele vai tentar aqui dar sua solução para explicar como os dois lados se relacionam no seu caso.

Nessa medida, não é possível lançar uma ponte de um domínio ao outro. - Mesmo que ... o sensível não possa determinar o supracensível no sujeito, esta determinação é todavia possível quando invertida (não, é certo, em relação ao conhecimento da natureza, mas sim no que diz respeito às consequências do primeiro sobre o último), e já está contida no conceito de uma causalidade por meio da liberdade, cujo efeito, em conformidade com as suas leis formais, deve acontecer no mundo (KANT, 2016, p. 96).

Kant investiu grande esforço na *Crítica da razão pura* para demonstrar que um sujeito supracensível agir no mundo sensível não constitui uma contradição. Ao contrário, ele refutou a contradição mesmo que não existam elementos para conhecer o aspecto supracensível do ânimo. O que agora ele descobre, e por isso o papel propedêutico da terceira

crítica, é que a faculdade de julgar dá o conceito mediador entre os conceitos de natureza e os de liberdade. Deste modo, “torna possível a passagem da razão pura teórica à razão pura prática e da legalidade da primeira à finalidade da última” (KANT, 2016, p. 97).

Esmiuçando como se dá este processo, Kant sugere que o entendimento fornece suas leis *a priori* para a natureza, fazendo com que a conheçamos somente como fenômeno, mas anunciando a presença oculta de um substrato suprassensível. A faculdade de julgar fornece ao substrato suprassensível tanto em nós como fora de nós a possibilidade de determinação por meio de pensamentos. Já a razão fornece esse mesmo substrato mediante a sua lei prática *a priori*. “Assim a faculdade de julgar torna possível a passagem do domínio do conceito da natureza ao domínio do conceito da liberdade” (KANT, 2016, p. 97).

Esquemáticamente, Kant conclui a “Introdução” apresentando um quadro sinóptico em que figuram todas as faculdades superiores em sua unidade sistemática. Nele é possível comprovar o lugar central da faculdade de juízo, o fato de que ela serve de união entre os dois ramos da filosofia, teórica e prática, porque no fundo ela coparticipa das duas, não como um novo ramo da filosofia, mas sim como mediação entre sensível e suprassensível.

Faculdades do ânimo	Faculdades de conhecimento	Princípio <i>a priori</i>	Aplicação
de conhecimento	Entendimento	Conformidade a leis	Natureza
do sentimento de prazer e desprazer	Faculdade de julgar	Conformidade a fins	Arte ou técnica
de apetição	Razão	Fim terminal ou Conformidade a fins que ao mesmo tempo é lei	Liberdade

1.2.7. Duas contribuições da *Crítica da faculdade de julgar*

Gostaríamos de destacar duas contribuições da *Crítica da faculdade de julgar* para o pensamento crítico. A primeira, que visualizamos no quadro, foi um novo desenho do sistema crítico, em que as três obras se posicionam de modo articulado, a primeira cuidando dos problemas da filosofia teórica, a segunda dos da filosofia prática, e a terceira como uma espécie de ligação entre esses dois campos, sem que o surgimento de um terceiro ramo da filosofia fosse necessário, porque seus problemas constituem um corolário dos problemas da própria filosofia teórica sob uma espécie de enviesamento que o arbítrio é capaz de propiciar. Em alguns momentos, Kant reservou a palavra técnica para denominar este tipo de ação, dada a confusão que o uso da palavra prática poderia ocasionar, visto que, no sistema kantiano, o termo “prática” está relacionado e restrito ao campo da moralidade. Nessa nova disposição do

sistema, a *Crítica da faculdade de julgar* se coloca como um termo médio entre as duas críticas anteriores, assim como a faculdade de julgar ocupa o lugar intermediário entre entendimento e razão.

A segunda inovação consistiu justamente na descoberta de um novo princípio transcendental dessa faculdade intermediária, do qual se depreende que a análise das implicações pode consistir como tema central da obra em duas áreas, o gosto e o saber sobre a natureza. O caminho tanto para demonstrar a necessidade deste novo princípio como também para determiná-lo analiticamente partiu da constatação de que o funcionamento da faculdade de julgar se dá em duas direções: uma determinante conforme já havia sido analisada na primeira crítica, mas também em uma função reflexionante. Ela é tão diferente da determinante que exige, com efeito, outros princípios, porque busca para um particular dado como fenômeno, um pensamento universal que lhe sirva de conceito ao qual possa ser subsumido.

Mas quando se fala em particular dado, trata-se do caso em que houve uma percepção empírica, ou seja, o fenômeno já está presente e reclama que se faça uma reflexão judicativa a seu respeito, portanto *a posteriori*. É evidente que a ideia de julgar *a posteriori* cria um problema para o sistema teórico transcendental pois será grande a tentação de buscar um princípio para a reflexão na própria coisa que causou a experiência fenomenológica a ser julgada. Mas esta inclinação terá de ser contida, porque fere os ditames do idealismo transcendental, em particular da dialética. Por outro lado, de antemão o movimento contrário teria de resultar em descartar qualquer pretensão de objetividade, universalidade e necessidade às descobertas da faculdade de julgar, o que já vimos não ser o caso. Este ponto será central na abordagem das dialéticas.

Marcamos que a tentativa de justificar um uso da razão para além da síntese *a priori* entre entendimento e sensibilidade diverge da tentativa iniciada na primeira crítica porque lá essa tentativa se amparava em uma justificativa puramente lógica, sem que um novo princípio tivesse sido exaustivamente investigado, a saber, o recém-apresentado princípio da conformidade a fins. Outra distinção que surge desde a “Introdução”, será a defesa de que só é possível pensar num princípio para a junção de leis empíricas em uma unidade mais elevada como se **“um entendimento (mesmo que não o nosso) as tivesse dado, em benefício da nossa faculdade de conhecimento,”** (KANT, 2016, p. 80, grifo nosso). Surge na terceira crítica, portanto, esta figura da qual não temos condição de saber nada, porque não temos dela nenhum fenômeno, ou seja, se porventura existisse, seria uma coisa-em-si, portanto

incognoscível. Parte da metafísica anterior a Kant representou este postulado como se fosse Deus. Porém, Kant critica esta abordagem metafísica, e defende que, se não sabemos nada sobre ele, é melhor nem tentar saber nem especular, somente o postular para bem do próprio entendimento humano, a exemplo do que já havia proposto para o campo moral. Ele serve de base para erguermos máximas subjetivas porque nos faz considerar que a natureza se orienta em função de uma ordem que unifica em princípios empíricos superiores a diversidade das leis particulares que podemos constatar. O postulado do entendimento não humano deve ser sustentado

não como se desse modo tal entendimento tivesse de ser efetivamente admitido (pois é apenas a faculdade de julgar reflexionante que se serve dessa ideia como princípio para refletir, não para determinar); mas esta faculdade se dá com isso – apenas a si mesma, não à natureza, uma lei (KANT, 2016, p. 81).

É certo que a faculdade de julgar vai recorrer tanto a categorias do entendimento, quanto a princípios da razão para julgar de modo reflexionante, porém não ficará mais limitada a um uso puramente lógico do pensamento, contendo agora uma fundamentação nesta presunção de sistematicidade do mundo material (mesmo que desconhecida por ser uma coisa-em-si) porque a admissão do postulado da sistematicidade se apoia em algo passível de constatação nos fenômenos, mesmo que sem o rigor de um juízo determinante, mas com as marcas do juízo reflexionante: pensamento, saber utilitário, subjetividade, regularidade.

Veremos como isso se reflete no reposicionamento do problema da dialética, embora Kant não discuta em maior detalhe este aspecto. O tema só é abordado, sem aprofundamento, em uma observação da antinomia estética: “a razão pela qual há três antinomias é que há três faculdades de conhecimento: entendimento, faculdade de julgar e razão” (KANT, 2016, p. 242).

Capítulo 2 – Dialética estética

Na “Analítica da faculdade de julgar estética”, Kant aplica o conceito de conformidade a fins formal, acima descrito, para o caso específico da análise do gosto estético. Associada com a faculdade de julgar reflexionante, a estética é tomada agora não mais no sentido da primeira Crítica, de estrutura transcendental da sensibilidade, mas sim como o âmbito subjetivo onde surgem sentimentos de prazer frente a alguns objetos, resultando assim numa teoria do belo e do sublime. O ponto de partida da estética, neste novo sentido, não deixa de ser a análise de sensações fenomênicas, porém quando as formas puras da intuição estética já produziram seu resultado e quando surge para o sujeito um fenômeno que o afeta num segundo momento, *a posteriori* em relação à percepção, ou seja, a partir do contato dele com certos objetos como experiência. Portanto, o foco se desloca do nível da percepção e produção de sínteses, onde a estética tinha o papel de oferecer formas para constituir o material da percepção disponibilizado para produção de conceitos do entendimento, para outro foco onde os efeitos produzidos por um objeto num sujeito *a posteriori* de sua síntese empírica.

Esses efeitos se chamam estéticos, então, não por serem subjetivos no sentido da primeira crítica, mas, porque explicam como o sujeito se sente frente a certos objetos. “O elemento subjetivo em uma representação que não pode fazer parte do conhecimento é o prazer ou desprazer a ela ligado” (KANT, 2016, p. 90). É importante notar que este deslocamento tira o foco do próprio objeto e de seu conceito, tornando-os acessórios, já que o que interessa para o sentimento estético é somente a forma do sentimento subjetivo em si. Portanto, “se o prazer estiver ligado à mera apreensão (*apprehensio*) da forma de um objeto da intuição, sem qualquer relação com um conceito para um conhecimento determinado, então a representação não se relaciona aí ao objeto, mas tão somente ao sujeito” (KANT, 2016, p. 90).

2.1 A conformidade a fins subjetiva

Já vimos muito rapidamente em termos formais abstratos, como princípio transcendental, o princípio da conformidade a fins formal. Para avançar com o tema da estética, é preciso lembrar também agora que ele se manifestará em dois casos distintos: um em que a conformidade a fins se volta ao aspecto subjetivo do ajuizamento, e descobre que a determinação de uma conformidade a fins gerou prazer ou desprazer, o que ocorre no juízo estético; outro, em que a conformidade a fins se volta ao aspecto objetivo do ajuizamento, e

encontra regras que podem explicar características dos fenômenos onde a teoria não consegue avançar, o que se dá em particular na vida orgânica, a teleologia.

A estratégia para conduzir a “Analítica da faculdade de juízo estética” segue os quatro títulos da tábua das categorias puras do entendimento deduzidas na *Crítica da razão pura* (qualidade, quantidade, relação e modalidade) como fio condutor¹³.

A questão da conformidade a fins subjetiva surgirá no terceiro momento, o da relação, e voltaremos a ele agora maior atenção¹⁴. Kant estabelece a maneira como o princípio formal da conformidade a fins se determina no juízo estético, constituindo a conformidade a fins subjetiva. No parágrafo 10 da “Analítica do belo”, ele explica que a conformidade a fins em geral nada mais é que uma representação por meio da qual o ânimo¹⁵ atribui a um objeto uma causalidade. Por exemplo, alguém cria para si o conceito de que quer ter uma casa de aluguel para auferir renda:

A casa é por certo a causa do dinheiro recebido pelo seu aluguel, mas, em sentido inverso, a representação dessa possível renda foi a causa da construção da casa. Esta conexão causal é denominada conexão das causas finais (*nexus finalis*) (KANT, 2016, p. 268).

13 Schapper questiona este percurso dizendo que “Kant apresenta os quatro momentos do juízo de gosto em termos de suas quatro funções lógicas do juízo; isto é, ele explora o juízo de gosto com respeito à qualidade, à quantidade, à relação e à modalidade. Esse arranjo é de certa forma forçado e não convence em pormenor” (2009, p. 445). Mesmo assim, a autora apresenta uma síntese útil a respeito do desenvolvimento, frisando segue-se como resultado que o que é belo é sentido com prazer desinteressado (primeiro momento); de que alguma coisa é bela porque a consideramos um objeto de complacência universal (segundo momento); que discernimos nela ‘as formas da conformidade a fins percebida sem a representação de um propósito’ (terceiro momento); e afirmamos não somente que ela agrada, mas que ela agrada necessariamente, e sem conceitos (quarto momento).

14 Por ora, sobre os demais, vamos frisar somente que: do primeiro momento, qualidade, podemos dizer simplesmente resultar que “gosto é a faculdade de julgamento de um objeto ou modo de representação através de uma satisfação ou insatisfação, sem qualquer interesse. O objeto de tal satisfação se denomina belo (KANT, 2016, p. 107); do segundo momento, da quantidade, que o belo é subjetivamente universal, “belo é o que apraz universalmente sem conceito” (KANT, 2002, p. 64), o que resulta numa contradição porque o ajuizamento subjetivo, sem um conceito que o universalize, deveria ser particular, a impressão de um indivíduo, motivo pelo qual o tema será retomado na dialética da estética; quanto ao quarto momento, da modalidade, grupo que conta com três categorias (possibilidade, existência e necessidade), o filósofo retoma os pressupostos já estabelecidos nas discussões anteriores para concluir que “belo é aquilo que se conhece, sem conceitos, como efeito de uma satisfação necessária” (KANT, 2016, p. 136), sendo que, desde a primeira crítica, Kant dizia que “as categorias da modalidade têm a particularidade de nada acrescentar, como determinações do objeto, ao conceito a que estão juntas como predicados, e apenas exprimir a relação com a faculdade de conhecimento” (KANT, 2018, B 266, p. 238).

15 Aqui o termo ânimo preserva mais o sentido de alma, personalidade, sentimentalidade, do campo semântico dessa palavra pouco usual em alemão moderno, e que Kant utilizou com muita frequência, *Gemüt*. A *Wahrig* associa seu uso a “*Sitz der seel, Empfindungen, fühlende Seele, fühlendes Hertz*. Morada da alma, sentimentalidade, alma sensível ou coração sensível. Em muitas ocasiões a opção por mente seria eficaz embora perca um pouco esta ligação com uma alma ou um coração sentimentais, sendo que mente é termo que se tornou muito usual numa filosofia da fase posterior a Kant. Por outro lado, não utilizamos ânimo muitas vezes porque concordamos que o termo soa um pouco estranho em diversos contextos, como faculdades do ânimo, termo com o qual Kant nomeia muitas vezes a descrição das estruturas transcendentais, e demos preferência ao termo subjetivas ou do sujeito.

O conceito é uma representação anterior à construção. Ele é a causa que leva a vontade a querer esse prazer da renda a partir da construção da casa, a mobilizar recursos, contratar pessoas e erguer a casa. A casa é um objeto que tem um fim de gerar renda. A casa é efeito do conceito, que é sua causa, ou seja, ela também tem um fim¹⁶. A relação entre a casa e o conceito original é uma relação de causalidade, portanto existe na casa uma conformidade a fins, em que o fim precedeu o efeito e está explicitado.

Mas, quando alguém olha para uma represa num lago feita por castores, pode criar subjetivamente um juízo reflexionante, interpretativo, de que a represa deve ter sido construída com o fim de os castores se protegerem de predadores, sendo que, evidentemente, esta ideia não passou pela cabeça dos castores, que constroem por instinto da espécie. Portanto, mesmo quando não existe uma representação anterior como causa ou finalidade, uma pessoa pode enxergar num objeto, na represa dos castores, uma conformidade a fins. Ela pode pressupor um fim já que se trata de um juízo reflexionante, subjetivo. Como a identificação de uma conformidade a fins é somente uma pressuposição, esse propósito pode existir ou não e, se não existir, Kant dirá que conformidade a fins é “sem fim”.

A pressuposição subjetiva de uma conformidade a fins sem fim, entretanto, faz toda a diferença do ponto de vista do observador, porque, desta “descoberta”, pode derivar um prazer. Ora, analisando o mecanismo de funcionamento do prazer e desprazer no ser humano, Kant vai identificar a pertinência deste conceito como um fundamento do próprio juízo reflexionante estético, como conformidade a fins subjetiva. Identificado por Kant no caso do prazer estético, o mesmo princípio será transposto para a teleologia, só que como conformidade a fins objetiva.

No caso do belo, Kant diz que a pressuposição de uma conformidade a fins funciona como gatilho para um tipo de harmonia entre as faculdades do ânimo que resultará no sentimento de prazer do sujeito, embora o fim possa inexistir, ou melhor, independentemente de que o fim efetivamente exista. Existir ou não uma finalidade é irrelevante porque a fruição estética é um jogo entre faculdades distintas no interior do sujeito, jogo que esse objeto é capaz de estimular, possibilitando surgir um sentimento de prazer no sujeito pelo simples fato de podermos projetar sobre ele uma conformidade a fins. O que causa prazer é o ânimo identificar uma conformidade a fins capaz de servir de estímulo para o surgimento de um jogo livre entre as faculdades humanas, nomeadamente da imaginação e do entendimento. Por

¹⁶ A tradução da palavra fim em português é problemática porque confunde fim no sentido de finalidade com o sentido de término, ambiguidade inexistente em alemão que possui para o primeiro o termo *Zweck* e para o segundo *Ende*. A tradução de *Zweck* em inglês para *purpose* evitaria este problema, sugerindo que uma possível solução de tradução em português poderia ser a palavra propósito.

outro lado, não é a existência do fim que importa, mas somente a presunção de uma conformidade a fins, pois é esta idealização que serve de estímulo. Ela ocasiona o aparecimento do prazer visto que proporciona um jogo prazeroso das faculdades do ânimo. É exatamente por causa dessa indiferença que podemos sentir prazer num quadro pintado com o fim de promover intencionalmente esse jogo, mas também somos capazes de sentir prazer ao observar a beleza de um beija-flor que não é resultado de um fim determinado por um ser humano. Se acho o pássaro belo, antevejo a conformidade a fins mesmo que sem fim, pois ele não tem um artífice que o tenha criado a partir de seu conceito para que fosse belo, mas suas articulações internas são tão bem estabelecidas que parecem ter sido feitas a partir de um projeto harmônico que o faz digno de ganhar protagonismo num espetáculo. Mas não há autor, ou se há, não temos como saber. E não há projeto ou também, se há, não é possível saber. Conclui-se, desse modo, segundo a categoria da relação, que “beleza é a forma da finalidade de um objeto, na medida em que é **percebida** nele sem a representação de um fim” (KANT, 2016, p. 132, grifo nosso).

O princípio formal da conformidade a fins da natureza que vimos ter sido deduzido a partir do estudo do conhecimento empírico ressurgiu, portanto, no terceiro momento, da relação, no parágrafo 10 da analítica da faculdade de julgar estética, para que seu uso estético seja determinado como o fundamento do juízo de gosto apresentado no parágrafo 11, onde Kant diz que

é somente a finalidade subjetiva na representação de um objeto, sem qualquer fim (seja objetivo ou subjetivo), portanto a mera forma da finalidade na representação pela qual um objeto nos é dado, que, na medida dela temos consciência, constitui a satisfação que, sem conceito, julgamos universalmente comunicável, ou seja, o fundamento de determinação do juízo de gosto (KANT, 2016, p. 117).

Dito isso, Kant passa a explicar a forma mais determinada de conformidade a fins subjetiva característica da “faculdade de julgar estética”. Ela serve para a produção de um juízo sintético, ou seja, que liga uma informação ao objeto, por exemplo, que o objeto me agradou, embora esta informação não seja uma propriedade do objeto em si, logo não possa ser encontrada analiticamente nele. Este amálgama de algo que é externo ao objeto caracteriza para Kant um juízo sintético. Kant discutiu extensivamente na primeira crítica como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, porque eles são, na visão do autor, a base para a construção de teorias. Mas, se o juízo de conhecimento apodítico é um juízo *a priori*, há um problema novo aqui, porque o juízo estético só se dá *a posteriori*, visto que o gosto sempre surge a partir da observação de uma intuição empírica, como uma apreciação de algo. Ou seja, ele não poderá constituir conhecimento objetivo *a priori*, apodítico. Não é possível saber se

uma coisa agrada ou não antes de ela surgir numa intuição sensível, antes que ela apareça para nós e que sintamos satisfação. Portanto, já que os moldes do conhecimento apodítico estabelecidos por Kant na primeira crítica exigem a aprioridade, o juízo estético nunca poderá ter pretensão teórica, pois não pode construir *a priori* um objeto, logo gerar conhecimento objetivo. Além disso faz parte de sua própria definição de que ele não se revela no objeto, mas sim nos sentimentos frente ao objeto, portanto, não revela nada do objeto.

Portanto, o ajuizamento estético não nos informa nada acerca do objeto mas sim de como nós nos sentimos frente a ele. Ele é, assim, totalmente diferente de um juízo de conhecimento, em que um conceito é aplicado às intuições, portanto descreve o objeto com pretensão de verdade.

2.2 A dialética estética

Da mesma maneira que atuou nas críticas anteriores, terminada a “Analítica”, Kant passa para a “Dialética”, seção em que terá de analisar se podem surgir ilusões a partir do uso da faculdade de julgar reflexiva nos mesmos moldes das ilusões que surgiram a partir do uso puro dos princípios da razão. Caso apareçam, o trabalho da crítica será identificá-las para verificar dentro de quais limites o ajuizamento reflexionante deverá se manter para produzir um saber regulativo com validade. Mais que isso, a dialética servirá para verificar uma questão já colocada desde a “Introdução”, qual seja, se os ajuizamentos estéticos serão constitutivos ou simplesmente regulativos, caso em que não provariam existir nenhum domínio próprio para uma teoria do belo.

Kant inicia a “Dialética da faculdade de juízo estética” dizendo que esta faculdade só poderia ser dialética se fosse raciocinante, como ele antes denominara, sofisticada, ou seja, tanto capaz de construir juízos incondicionados como faz a razão, quanto que tivesse a pretensão de elevar seu ajuizamento à condição de verdade *a priori*, o que possibilitaria a este juízo servir de premissa maior num silogismo lógico apodítico. Mas Kant demonstrou, na “Analítica” do belo, duas coisas que tornam isso impossível para o juízo estético. Dada a constituição de nosso ânimo, o ajuizamento estético não é *a priori*, ele parte de uma intuição sensível e promove, com base nela, uma reflexão a respeito da possibilidade de aquela intuição causar prazer no sujeito, produzindo um juízo que seria inicialmente particular e subjetivo, ou seja, que não pode pleitear qualquer ordem de aprioridade, necessidade ou verdade teórica. Já que

onde não há pretensão de universalidade, não há sofística ou dialética, ela não se aplicaria em relação às sensações do agradável e desagradável, ao gosto individual. Kant diz que

a incompatibilidade dos juízos estéticos dos sentidos (sobre o agradável e o desagradável) não seja dialética. Mesmo o conflito dos juízos do gosto, na medida em que cada um remete apenas ao seu próprio gosto, não constitui uma dialética do gosto; pois ninguém cogita fazer do seu juízo uma regra universal (KANT, 2016, p. 235).

Entretanto, o juízo estético não se limita a isso. Ao término da “Analítica”, Kant desenvolveu uma “Dedução dos juízos estéticos puros” a partir de algumas peculiaridades atribuíveis ao juízo do gosto, a saber, que “o juízo de gosto determina seu objeto, no que diz respeito à satisfação (como beleza), com uma pretensão ao assentimento de todos, como se fosse objetivo” (KANT, 2016, p. 179), e que “o juízo de gosto não pode ser determinado por argumentos, exatamente como se fosse meramente subjetivo” (KANT, 2016, p. 181). Daí Kant poder concluir que “ele é parecido com o juízo lógico por fornecer universalidade e necessidade - mas não segundo conceitos do objeto e, por conseguinte, de maneira meramente subjetiva” (KANT, 2016, p. 184).

O que fundamenta estas peculiares universalidade e necessidade subjetivas é o fato de todo ser humano ser dotado da mesma topologia do ânimo, sensibilidade, entendimento, razão, embora, em Kant, este fato não pareça estar associado a qualquer perspectiva de inatismo, mas meramente ocorrer por uma feliz coincidência que se percebe a partir da descrição das estruturas do ânimo estabelecida pela analítica transcendental. Considerando que todos possuem a mesma topologia, o critério de universalidade é que existem percepções sensíveis que levam nosso ânimo necessariamente a produzir prazer pelo motivo de que existe uma “concordância de duas faculdades de representação, quais sejam, a imaginação (para a intuição e a composição do diverso intuitivo) e o entendimento (para o conceito como representação da unidade dessa composição)” (KANT, 2016, p. 184), o que isenta o juízo estético de precisar ter um conceito do objeto como fundamento. O caminho percorrido na formação do juízo estético parte da imaginação que esquematiza o objeto dado e segue para um entendimento a conceitos, pondo em sincronia a liberdade da sensação que surge quando se harmonizam as imagens “em uma mera sensação da animação recíproca entre a imaginação em sua liberdade e o entendimento com sua legalidade” (KANT, 2016, p. 185), configurando um jogo livre.

A conclusão da dedução dos juízos de gosto se apoia na constatação de que resta, na base do jogo livre, nada mais que “o que sentimos como ligado à representação do objeto na mente não é outra coisa senão a finalidade subjetiva dessa forma para a faculdade de julgar”

(KANT, 2016, p. 187). Kant conclui que “a concordância de uma representação com essas condições da faculdade de julgar podem ser assumidas como válidas *a priori* para todos” (KANT, 2016, p. 187) porque

estamos autorizados a pressupor como universais, em todo ser humano, as mesmas condições subjetivas da faculdade de julgar que encontramos em nós; e apenas, ainda, que subsumimos corretamente o objeto dado sob essas condições (KANT, 2016, p. 188).

Essa solução oferece os princípios que garantem universalidade e necessidade para os ajuizamentos estéticos num sentido formal. Assim, numa perspectiva puramente lógica, Kant pode projetar, a partir dos juízos lógicos, uma espécie de paralelo para os juízos de conhecimento e os juízos estéticos. Se um juízo lógico, do conhecimento, tem sua perfeição “1) segundo a quantidade, se é universal; 2) segundo a qualidade, se é distinto; 3) segundo a relação se é verdadeiro e, finalmente, 4) segundo a modalidade, se é certo” (KANT, 2009, p. 55), a perfeição do juízo estético se apresenta como:

1) [quantidade] a universalidade estética que consiste na aplicabilidade de um conhecimento a um conjunto de objetos servindo de exemplos, nos quais é possível fazer a aplicação dele e mediante o que ele se torna ao mesmo tempo útil para fins de vulgarização; 2) [qualidade] a distinção estética que é a distinção na intuição, onde, por meio de exemplos, um conceito pensado abstratamente se vê apresentado ou elucidado in concreto; 3) [relação] a verdade estética que é meramente subjetiva, pois consiste tão somente na concordância do conhecimento com o sujeito e as leis da aparência dos sentidos e que, por conseguinte, nada mais é senão uma aparência universal; e 4) [modalidade] a certeza estética que baseia-se naquilo que é necessário segundo o testemunho dos sentidos, isto é, naquilo que é confirmado pela sensação e pela experiência (KANT, 2009, p. 55).

Portanto, o juízo estético ultrapassa, por meio dos princípios *a priori* da faculdade de julgar, os limites aos quais ele estaria submetido se ficasse restrito à sua constituição topológica no ânimo, ou seja, de partir do *a posteriori*, o que o tornaria particular e contingente. A forma de ultrapassar esta condição foi desenvolvida dedutivamente por meio de uma crítica. Portanto, é possível existir contradição nos princípios da crítica, de onde pode nascer uma dialética, quando eles são utilizados para elevar os juízos estéticos à condição de universalidade e necessidade. Este será o ponto onde será investigada, aqui, a possibilidade de uma ilusão dialética. O tema se torna mais agudo porque, conforme já vimos desde a apresentação da terceira crítica, agora Kant não se conforma com a ampliação do uso da razão em termos puramente lógicos, mas se apoia no novo princípio da conformidade a fins e em novos postulados (substrato da humanidade e sistematicidade da natureza) para dar um estatuto mais objetivo aos ajuizamentos reflexionantes para além do lógico formal. Será justamente na dialética que estes problemas virão à tona.

Kant define que surge espaço para uma dialética não do gosto, mas da “crítica do gosto”, porque será somente com base no princípio *a priori* da conformidade a fins sobre o qual a crítica reivindica universalidade e necessidade que um sujeito pode tentar convencer publicamente os outros de que não deveria haver outro juízo possível a respeito de determinada obra, por exemplo, de que ela é bela e genial. Estas opiniões dos indivíduos distintos resultam num debate público a respeito do valor da obra, por isso “conceitos conflitantes entre si aparecem de maneira natural e inevitável” (KANT, 2016, p. 235).

O foco da divergência se desloca, então, da opinião do sujeito, que efetivamente é particular, contingente e individual, para o conceito com o qual cada um tenta representar as sensações desencadeadas pela obra, visto que ele é construído a partir do princípio da identificação de uma conformidade a fins subjetiva. Trata-se de uma divergência de conceitos construídos a partir dela, o que pode constituir uma ilusão dialética de moldes semelhantes aos da que foi denunciada na primeira crítica. Daí que

a crítica transcendental do gosto só conterá uma parte que pode carregar o nome “dialética da faculdade de julgar estética” se houver uma antinomia dos princípios dessa faculdade que torne duvidosa a sua legalidade [conformidade a leis] e, portanto, também a sua possibilidade interna (KANT, 2016, p. 235).

Kant extrai essa antinomia dos princípios dos juízos estéticos a partir de dois sentidos comuns, de que “cada um tem seu próprio gosto”, ou seja, de que o juízo é particular e contingente, e de que sobre o gosto não se pode disputar (buscar uma vitória de seu ponto de vista sobre outros ao demonstrar com base em argumentos objetivos conceituais sua verdade), porém “perfeitamente, e com razão, discutir sobre ele” (KANT, 2016, p. 235), ou seja, demonstrar que seu conceito se inclina na direção de um juízo universal e necessário, apontando no sentido do desenvolvimento do que se poderia chamar de assentimento de qualquer um amparado no bom gosto¹⁷, na identificação inequívoca de uma conformidade a fins universalmente verificável. A impossibilidade da disputa se dá porque é da natureza da disputa recorrer a “conceitos determinados funcionando como demonstrações, assumindo, portanto, conceitos objetivos como fundamentos dos juízos” (KANT, 2016, p. 236), o que não cabe em um juízo estético. Kant já demonstrou que não há tais conceitos na base dos juízos estéticos porque o estético é justamente um juízo cuja melhor definição constitui o título do parágrafo 6 da “Analítica”: “O belo é aquilo que é representado, **sem conceitos**,

¹⁷ Kant coloca neste sentido a ideia de “sentido de comunidade, isto é, uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (*a priori*) o modo de representar de todos os demais” (KANT, 2016, p. 191), mas alerta que ele não tem relação com uma “votação ou consulta aos demais sobre seu modo de sentir, mas sim na autonomia, por assim dizer, do sujeito que julga sobre o sentimento de prazer (com a representação dada), isto é, em seu próprio gosto (KANT, 2016, p. 178).

como objeto de uma satisfação universal” (KANT, 2016, p. 107, grifo nosso). Porém, a possibilidade da discussão de caráter intersubjetivo existe, o que exige¹⁸ o surgimento de algum conceito. Só é possível discutir sobre algo quando há

esperança de chegar-se a um acordo [entre as partes], por conseguinte, é preciso poder contar com fundamentos do juízo que não tenham mera validade privada e, portanto, não sejam meramente subjetivos (KANT, 2016, p. 236).

Assim, a antinomia pode ser representada como:

- 1) Tese: o juízo de gosto não se funda em conceitos; pois do contrário se poderia disputar sobre ele (decidir por meio de provas).
- 2) Antítese: o juízo de gosto se funda em conceitos; pois do contrário não se poderia, apesar da sua variedade, sequer discutir sobre ele (ter pretensão à concordância necessária de outrem com esse juízo) (KANT, 2016, p. 236).

A resolução da antinomia parte da constatação de que a palavra conceito parece apontar para sentidos diversos num (tese) e noutro caso (antítese). Para esmiuçar este problema, Kant analisa a distinção entre os termos disputar e discutir, ações que podem decorrer da existência de dois pontos de vista antagônicos. Disputar resultará numa resolução objetiva e definitiva da questão a partir de conhecimento apodítico, discutir se limita à reflexão sobre o tema na tentativa de se obter um assentimento geral, situação em que as analogias poderão ser aceitas como argumentos. Assim, o caminho de resolução da antinomia será mostrar que, na tese, o juízo terá de ser sem conceitos nesse primeiro sentido, da disputa, enquanto, na antítese, o conceito terá o segundo sentido, logo será totalmente possível de existir e de dar suporte à discussão, tanto é que, numa segunda observação após a resolução da antinomia, Kant vai estabelecer tecnicamente para cada um desses sentidos de conceito um termo distinto: no caso da disputa, o chamará de **conceito do entendimento**, no caso da discussão, chamará de **ideia estética**. Mas antes de sacramentar a questão terminológica, o que mais interessava a Kant na resolução da antinomia era justamente apontar qual é a natureza íntima dessa diferença,

um conceito pode ser ou determinável, ou mesmo em si mesmo indeterminado e ao mesmo tempo indeterminável. É do primeiro tipo o conceito do entendimento, que é determinável por predicados da intuição sensível que pode corresponder a ele; do segundo tipo, contudo, é o conceito racional do supracensível, que serve de fundamento a todas aquelas intuições e, portanto, não pode ser determinado mais precisamente do ponto de vista teórico (KANT, 2016, p. 237).

A dificuldade aqui seria entender o que ele chama de conceito racional do supracensível, mas este é justamente um tipo de conceito que somente um entendimento não humano postulado seria capaz de oferecer de modo a que ele fosse real e não meramente

¹⁸ No caso do belo artístico esta exigência é muito clara, o que não ocorre entretanto em relação ao belo natural, porém esta é uma questão que exigiria um tratamento mais monográfico para um entendimento mais aprofundado.

imaginário, porque esse entendimento superior seria puramente intuitivo e não discursivo, tema que será explorado de modo mais profundo na análise da teleologia. Ocorre que, no caso da arte, não há inconveniente de que essa ideia seja meramente imaginária, resultado da produção livre da imaginação, e que exista uma espécie de ideia por trás da obra, que não é discursiva, mas sim espaço temporal, e que se deixa representar pela própria obra. Estabelecida a diferença dos dois conceitos – discursivo e intuitivo –, concluirá pela resolução da antinomia desde que se respeitem três condições:

que o conceito a que se remete o objeto nesse tipo de juízo não é tomado no mesmo sentido nas duas máximas da faculdade de julgar estética; que esse duplo sentido ou ponto de vista do julgamento é necessário à nossa faculdade de julgar transcendental; mas também que a aparência, na mistura de um com o outro, é inevitável como ilusão natural (KANT, 2016, p. 236).

Se, como diz a primeira condição, o que se toma por conceito em cada máxima é distinto, percebe-se que, na primeira máxima, o conceito não pode existir porque o conceito ali deveria ser do entendimento, discursivo, teria de ser *a priori* e buscaria sua confirmação objetiva num fenômeno do qual seria a condição de possibilidade, enquanto, na segunda máxima, essa definição muda, e ele poderá estar presente porque não se trata do conceito do entendimento mas sim do conceito intuitivo (ideia estética) da razão. Se, na segunda condição, se fala numa dualidade de significado de conceito, ela já se encontra apresentada acima, e percebemos ser necessária quanto ao ajuizamento estético, porque ao mesmo tempo em que o sujeito não poderá formar um conceito do entendimento para perceber e ajuizar determinadamente um objeto, ele utilizará uma ideia estética para avaliá-lo no âmbito do juízo reflexionante, capaz de manter no âmbito das ideias, como se essa reflexão remetesse ao supracensível, a discussão sobre o belo. Por último, a terceira condição, da ilusão inevitável ou natural, a própria apresentação da tese e da antítese já ilustra que ela seja necessária. Trata-se de uma conclusão que segue no mesmo rumo da dialética da razão discutida na primeira crítica, onde se percebeu que, quando a razão pura abandona seu compromisso com a intuição e projeta conceitos incondicionados como se pudessem abarcar as coisas em si, isso leva o sujeito do pensamento racional de modo inevitável a ilusões, por tomar aparência por realidade. E que esse direcionamento para a ilusão é inevitável porque é da natureza da razão querer levar os juízos para a forma do incondicionado.

Ora, o que Kant percebe em relação ao incondicionado que surge na dialética estética é que ele não pode evidentemente ter um conceito do entendimento e constituir uma representação do conceito, porém ele pode ser apresentado na imaginação produtiva de tal forma que se refira mesmo que apenas simbolicamente a uma ideia. Portanto, esta definição

de ideia estética como algo produzido pela imaginação e que contém a forma espaço temporal intuitiva é o grande divisor de águas. A primeira menção a ideia estética ocorre quando Kant diz que poderia ser formulado um modelo supremo do gosto, o arquétipo do gosto, o que seria uma mera ideia que cada sujeito tem de produzir em si mesmo para julgar tudo o que é objeto do gosto. No parágrafo 17 da terceira crítica, Kant já expusera que “ideia significa propriamente um conceito da razão; e ideal significa a representação de um singular como ser adequado à ideia” (KANT, 2018, p. 128). Mas não expusera ainda tão claramente que essa ideia, apesar de ser produto da razão, pode não ser discursiva, o que só surge explicitamente quando começa a explicar que o ideal do belo é um “mero ideal da imaginação, justamente porque não se baseia em conceitos, mas na exposição¹⁹; e a faculdade da exposição é, no entanto, a imaginação” (KANT, 2018, p. 129). Esta diferença entre conceito e exposição/apresentação pode ser traduzida pela diferença entre lógico (discursivo) e intuitivo (espaço temporal, estético, que só pode ganhar forma discursiva num modo descritivo). Portanto, a imaginação é capaz de criar algo que não é a ideia lógica da razão, mas é sua apresentação numa forma intuitiva, construída sobre as bases formais da sensibilidade, ou seja, espaço e tempo. Isso que ele chamará inicialmente de “ideia normal estética” será uma espécie de régua de medida imaginada, nos mesmos moldes em que, na segunda crítica, um “tipo” imaginado racionalmente pode ser o arquétipo ideal do comportamento moral, “a expressão visível das ideias morais, que dominam os homens internamente... para tornar visível [a conduta ética], por assim dizer, na expressão corporal” (KANT, 2018, p. 132). Assim, concluída pela necessidade de “as ideias da razão pura e o grande poder da imaginação se uníquem seja naquele que quer simplesmente julgá-las, seja, com tanto mais razão, naquele que quer apresentá-las” (KANT, 2018, p. 132).

Após a resolução da antinomia, Kant retoma o tema numa observação em que torna mais claro o conceito de ideia estética.

Em seu sentido mais geral, ideias são representações relacionadas a um objeto segundo um certo princípio (subjetivo ou objetivo), na medida em que não podem jamais, contudo, tornar-se um conhecimento desse objeto. Ou elas se relacionam a uma intuição segundo um princípio meramente subjetivo da concordância das faculdades de conhecimento entre si (da imaginação e do entendimento), e então se chamam estéticas; ou se relacionam a um conceito segundo um princípio objetivo, não podendo jamais, contudo fornecer um conhecimento do objeto e então se chamam ideias da razão – caso em que o conceito é um conceito transcendental (KANT, 2018, p. 239).

19 Aqui se trata do termo *Darstellung* que também aponta para o campo semântico de “apresentação”.

Dizendo que a ideia estética é a “representação inexponível da imaginação” (KANT, 2018, p. 140), o autor oferece justamente aquilo que é capaz de atender a dupla exigência aparentemente paradoxal da antinomia, de não ter um conceito por ele ser inexponível, e ao mesmo tempo ter, porque é uma apresentação de uma ideia. O que dá pleno entendimento a esta situação, entretanto, é que esta ideia tem uma forma intuitiva sensível e não uma forma lógico discursiva.

Deste modo, a apresentação simbólica da imaginação ganha autorização a pairar sobre o abismo instaurado na terceira antinomia na primeira crítica, que estabelecia a necessidade de a doutrina transcendental optar ou pelo lado sensível do conhecimento com a filosofia teórica, ou pelo lado suprassensível da liberdade com a filosofia prática. Tentando se pôr neste lugar sem autorização, a razão pura sem a síntese com o fenômeno do entendimento desembocava em ilusão. Tentando também se impor ao comportamento concreto dos seres humanos, a razão podia se justificar, mesmo sem síntese, no âmbito da filosofia moral, mas surgia como uma recomendação, um dever ser somente sem garantia de efetividade como um tipo imaginado. Na terceira crítica, já não se falará mais em ilusão quando o ajuizamento ingressa no campo do suprassensível, e sim de discussão, o que abre a possibilidade de que os seres humanos adiram a seus propósitos num caminho alternativo à exigente e rígida exigência moral, tema que será preciso abordar melhor agora.

O território para a ilusão dialética aqui definido é muito diferente daquele da razão pura analisada nas duas críticas anteriores porque o princípio do juízo reflexionante não pode ser encontrado logicamente numa topologia do ânimo individual transcendental, mas depende de levar-se em conta, como pressuposta, uma espécie de **dialética interpessoal** apoiada num **substrato da humanidade**, que é o que está por trás também de todos nós termos o mesmo aparato do ânimo. É isso que garante que cada ser humano possua uma mesma estrutura subjetiva de sentimento que permite dar pretensão de universalidade e necessidade à opinião de alguns, no que ela deveria ser particular e contingente, manifestamente se algo de que eu gosto não é gosto de outro. Kant diz que “está contida sem dúvida no juízo do gosto uma referência ampliada da representação do objeto (e ao mesmo tempo do sujeito), na qual fundamos uma extensão desse tipo de juízo como válido para todos” (KANT, 2016, p. 237). É como se ele fizesse um voo mais alto em comparação com a filosofia transcendental da primeira crítica, e enquadrasse o sujeito transcendental num plano mais elevado, em que podem ser vistos também como pressupostos o númeno da coisa em si (do objeto) e o númeno do próprio sujeito, além do númeno de um substrato da humanidade (que nos faz julgar a

partir de uma topologia do entendimento que é sempre igual). É só nesse plano mais elevado que ganha forma o que Kant denominou “senso comum”, que surge

uma faculdade de julgamento que em sua reflexão toma em consideração (*a priori*) o modo de representar de todos os demais, para como que vincular o seu juízo à razão humana como um todo, escapando assim à ilusão que, a partir de condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo (KANT, 2016, p. 191).

Uma grande inovação da terceira crítica é o surgimento de uma ideia de um númeno do substrato da humanidade, mesmo que ainda num nível mais especulativo, na forma de um “como se”, substrato que tornaria os voos solos da razão passíveis de concordância por parte de coletividades. Kant considera esta coletividade somente como um suposto substrato da humanidade sobre o qual nada seria possível saber mas que é possível evidentemente enxergar, apresentar, representar como “tipo”.

Esse tema dará ensejo a leituras mais originais da terceira crítica, das quais gostaríamos de destacar a de Marcuse. Para o filósofo, surge em meados do século XIX uma passagem da filosofia a uma teoria crítica da sociedade, a qual se apoia em dois pontos que podemos relacionar com a “descoberta” desse substrato numênico da humanidade.

O sujeito do pensamento, a fonte da universalidade conceitual, é sempre o mesmo em todos os homens. O conteúdo específico dos conceitos universais e suas conotações podem variar, mas o eu pensante, que é fonte desses conceitos, é uma totalidade de atos puros, uniforme em todos os sujeitos pensantes. Dizer, pois, que a racionalidade do sujeito pensante é a base última da organização racional da sociedade é, em última análise, reconhecer a igualdade essencial de todos os homens. E mais, o sujeito pensante, como criador de conceitos universais, é necessariamente livre, e sua liberdade é a essência mesma da subjetividade (MARCUSE, 1969, p. 232).

O pensamento de Marcuse apela justamente para as duas descobertas numênicas kantianas, do substrato da humanidade e da liberdade, as colocando na base do surgimento das ciências sociais. Aparentemente não haveria nada de novo neste pensamento, visto que a filosofia moderna em geral apostou na razão como sendo o ator que unificava uma prática da ciência natural com a vida individual e social em autores como Descartes, Hobbes, Spinoza ou Leibniz. O mundo social foi apresentado por eles como sendo “governado por leis objetivas, análogas ou mesmo idênticas às leis da natureza; a sociedade era descrita como uma entidade objetiva mais ou menos inflexível aos desejos e metas subjetivas” (MARCUSE, 1969, p. 233). Mas é justamente contra este mecanicismo do governo objetivo que autores como Kant e Fichte vão reagir, pois

ajustaram o seu racionalismo filosófico à irracionalidade flagrante das relações sociais vigentes, e introverteram a razão e a liberdade humanas; assim, eles se tornaram defensores da alma ou espírito isolados, da alma ou espírito como

fenômenos internos inteiramente compatíveis com as realidades externas, ainda que estas estivessem em contradição com a razão e a liberdade (MARCUSE, 1969, p. 234).

No texto kantiano da terceira crítica, o ponto onde fica mais patente a tentativa de descrever tanto a liberdade quanto o substrato da humanidade ocorre no parágrafo 40, onde Kant aproxima o gosto desse postulado.

O entendimento humano comum, como um mero entendimento saudável (ainda não cultivado) que é o mínimo que se pode esperar de alguém que faz jus ao nome de ser humano, tem por isso também a infeliz honra de receber o nome de entendimento comum (*sensus communis*); tanto é assim que a palavra “comum” (não apenas em nossa língua²⁰, que contém efetivamente aqui uma ambiguidade, mas também em muitas outras) entende-se simplesmente “vulgar”. Aquilo que se encontra em toda parte, algo que absolutamente não uma honra ou vantagem possuir (KANT, 2016, p. 191).

O pensamento individual se comporta como “o modo de representar de todos os demais” (KANT, 2016, p. 140), de modo que fique afastada a “ilusão que, a partir das condições subjetivas privadas – que podem facilmente ser tomadas por objetivas –, tivesse uma influência negativa sobre o juízo” (KANT, 2016, p. 191). Ou seja, só podemos ajuizar objetivamente para além do conhecimento teórico porque todos ajuizamos sobre o mundo da mesma maneira e, nesse amalgama de subjetividades, garantido como um solo comum pelo fato de pertencermos ao mesmo substrato suprassensível da humanidade, se constroem assentimentos porque a construção de unanimidades seria impossível dada a pluralidade das opiniões.

Kant chama o *são* entendimento de todos pela nomenclatura de senso comum (*sensus communis*), e destaca que “a faculdade de julgar estética poderia carregar o nome de um sentido de comunidade melhor do que a intelectual” (KANT, 2016, p. 142) a ponto de sugerir que se “empregue a palavra ‘sentido’ para designar um efeito da mera reflexão sobre a mente; pois, então, se entende por sentido, o sentimento de prazer” (KANT, 2016, p. 193). Além de constatar sua força, Kant ainda destaca a potência de comunicação muito maior da estética em relação ao discurso intelectual, visto que é da natureza do próprio gosto ser “a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que se ligam a uma dada representação dada (sem a mediação de um conceito)” (KANT, 2016, p. 193). Desta observação kantiana se antevê todo o interesse a que a estética poderia estar sujeita, como meio de apropriação de comunicação por parte daqueles que estão preocupados com a própria condução de corações e mentes no âmbito social. A força dela reside justamente em que “o gosto é, portanto, a faculdade de julgar *a priori* a comunicabilidade dos sentimentos que se ligam a uma dada

20 Kant se refere à presença do termo comum [Gemein] na raiz da palavra comunidade [Gemeinschaft].

representação (sem a mediação de um conceito)” (KANT, 2016, p. 193). Aqui vemos reaparecer o tema da ideia estética.

A relevância de tal descoberta é evidente mesmo que tal postulado surgido na análise da antinomia extrapole o âmbito específico transcendental. Ela contribui para entender a base sobre a qual é possível ao ser humano buscar no nível intersubjetivo a adesão a consensos quando não há critérios objetivos teóricos para uma definição ou decisão, mas, ao mesmo tempo, quando é importante para um agrupamento humano que se convençione ao coletivo uma decisão, construída de um modo diferente do que “numa votação ou consulta aos demais” (KANT, 2016, p. 178), constituindo uma abertura para o pensamento de um sentido histórico de desenvolvimento da sociedade, embora fosse necessário colocar em debate o fato de essa abertura ser ou não ser uma marca característica do pensamento kantiano. Independente disto, esse mecanismo poderia ter implicações, portanto, não só no campo da arte, mas também no campo da política, da educação, das relações sociais, da legislação, dos costumes, enfim, em todos os campos onde matemática e física não oferecem recursos suficientes para uma disputa definitiva para a tomada de decisão coletiva ou em que o senso do dever moral não estabeleça um imperativo categórico como modelo de dever a ser seguido, mas onde, porém, seria possível a construção de um consenso. Ela poderia ser representada como a antinomia da sociabilidade.

Esta necessidade de abandonar em algum ponto a pureza radical da analítica transcendental e pensar os princípios puros num mundo muito mais ampliado já havia surgido na *Crítica da razão prática*. A analítica ali havia levado o sistema a um limite que precisaria ser transposto sob pena de inviabilizar a própria analítica. Mas, conforme já destacamos, a concretude fenomênica da sociedade extrapola em grande medida o caráter especulativo dos postulados da moralidade.

Segundo o próprio Kant, é impossível negligenciar as relações existentes entre a virtude e a natureza, a ordem moral e a ordem do mundo. A consciência ativa se vê obrigada a colocar o problema dessas relações e a postular uma unificação para além da cisão. Aliás, o desenvolvimento da filosofia crítica justifica este modo de ver. A Crítica da faculdade de julgar é uma nova tentativa de unir aquilo que fora posto como separado na consciência moral (HYPPOLITE, 1999, p. 500).

Desta nova tentativa de unir, resulta a propositura destes novos postulados, destes novos “transcendentais”, no caso da estética, de um substrato suprassensível da humanidade cuja existência parece ser confirmada empiricamente como se fosse um tipo de organismo social. É somente sob o panorama de uma intersubjetividade que terão sentido os termos que ele passa a discutir na dialética, disputar e discutir.

Na base dessa extensão, vai se formar “um conceito [intuitivo, a ideia estética] que não pode, de modo algum, ser determinado pela [ou para a] intuição, pelo qual nada pode ser conhecido e que, portanto, não produz nenhuma prova para o juízo de gosto” (KANT, 2016, p. 237). Em termos menos abstratos, podemos dizer que alguém pode pensar por si de modo solitário que o espaço é finito ou que é infinito, porque se deixou convencer por algum tipo de novo argumento, porém ninguém é capaz de controlar sozinho um sentimento de comoção gerado na fruição estética de uma obra artística que representa o infinito com base numa técnica de perspectiva. A base que proporciona esta comoção se encontra no fato de pertencer ao conjunto dos seres humanos, para além do domínio da subjetividade individual, embora cada um possa sentir prazer estético sem depender de ninguém ou fazer qualquer juízo também de modo independente. Mas, num segundo momento, justamente esta coincidência faz com que o indivíduo que sentiu esse prazer queira colocá-lo como comprazimento, satisfação coletiva, como um prazer passível de fruição por um conjunto dos seres humanos, para além do domínio da subjetividade individual. É deste deslocamento que nasce a busca de universalidade e necessidade dos ajuizamentos estéticos.

Este tipo de conceito não permite apresentar nenhuma prova objetiva da validade do juízo de gosto, porque “semelhante conceito, porém, é o simples conceito racional puro do suprassensível, que serve de fundamento ao objeto (e também ao sujeito que julga)” (KANT, 2016, p. 237). Esta relação estabelecida pelo juízo com o substrato suprassensível se confirma pelo uso que ele fará das ideias da razão que também são tentativas de representações da coisa em si, porém, contendo “validade para todos (sempre, é certo, como juízo singular que acompanha imediatamente a intuição), pois o seu fundamento de determinação reside talvez no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade” (KANT, 2016, p. 238). Ou seja, as ideias que permitem aos seres humanos discutir e aderir a consensos a respeito da estética, as ideias estéticas, são da mesma natureza suprassensível do próprio substrato da humanidade que servirá de garantia a que sua unidade seja possível, porque cada um de nós participa dele como coisa em si, enquanto membros concretos, deste mesmo substrato da humanidade, do qual também não se pode saber nada por ser suprassensível, mas o qual sabemos ser possível representar simbolicamente por meio das ideias estéticas.

À luz da primeira crítica, sabemos que não seria possível teorizar nem comprovar, portanto, todos estes suprassensíveis que a resolução pressupõe. Kant se isenta de tal comprovação apelando ao termo “talvez”, incorporado a seu discurso para não ter de provar

essa hipótese, e evita a questão com um argumento usual nas críticas de que “na solução de uma antinomia. trata-se apenas da possibilidade de que duas proposições aparentemente conflitantes não se contradigam de fato, mas possam coexistir uma ao lado da outra, ainda que a explicação da possibilidade de seu conceito ultrapasse nossa faculdade de conhecimento” (KANT, 2016, p. 238). O objetivo de resolver a antinomia foi alcançado.

Agora, a contradição cai se digo que o juízo de gosto se funda em um conceito (um fundamento em geral da finalidade subjetiva da natureza para a faculdade de julgar) pelo qual, contudo, nada pode ser conhecido e provado em relação ao objeto, já que ele é em si indeterminável e inapropriado para o conhecimento; mas é justamente por meio dele que o juízo recebe ao mesmo tempo validade para todos (sempre, é certo, como juízo singular que acompanha imediatamente a intuição), pois o seu fundamento de determinação reside talvez no conceito daquilo que pode ser considerado como o substrato suprassensível da humanidade (KANT, 2016, p. 238).

Ou seja, o conceito presente no ajuizamento estético não é um conceito determinante do objeto, mas um conceito pelo qual só se conhece o que o sujeito sentiu quando aquele objeto pôs em jogo suas faculdades, o conceito da conformidade a fins subjetiva que é posto em pé por uma ideia estética. Este conceito, porém, mesmo não dizendo absolutamente nada do objeto, garante a pretensão de que este sentimento deve se manifestar em cada um de nós quando nos deparamos com este objeto, porque pressupõe-se igual em cada um de nós como determinação do substrato da humanidade que nos caracteriza.

Um último aspecto importante da resolução da dialética a ressaltar no âmbito transcendental decorre de a antinomia estética dialogar com a terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, porque ali, quando se pensava na possibilidade de uma causa como início ou uma causalidade infinita, foi necessário encontrar a primeira na liberdade, ou seja, no suprassensível da moralidade, a outra na necessidade, ou seja, no sensível da natureza. Para fins epistemológicos, ali só interessava o que se relacionava com necessidade; para fins éticos, o sujeito que age em conformidade com a liberdade. Para Kant, a chance de essa explicação ser sustentada reside em que

O princípio subjetivo, ou seja, a ideia indeterminada do suprassensível em nós, pode ser apenas indicado como a chave para o deciframento dessa faculdade que, mesmo no que diz respeito às suas fontes, se oculta de nós mesmos e não pode ser explicada de nenhum outro modo (KANT, 2016, p. 238)

O fato de ele privilegiar aqui o lado suprassensível do próprio ser humano tem relação, evidentemente, com o fato de a antinomia se referir a juízos estéticos, que são subjetivos, e se pautam pela conformidade a fins subjetiva. No caso da teleologia, veremos reaparecer o problema, só que de uma maneira ainda mais delicada, dado que a referência será feita a um

suprassensível que está fora do ser humano, o que resulta numa afirmação muito mais temerária que flerta com a teologia.

Em proximidade muito íntima com as questões da segunda crítica, Kant admite que

do mesmo modo como na *Crítica da razão prática*, as antinomias [da terceira] forçam, contra a vontade, a olhar para além do sensível e procurar no suprassensível o ponto de união de todas as nossas faculdades *a priori*; pois não resta outro caminho para colocar a razão em acordo consigo mesma (KANT, 2016, p. 239).

Assim, nesta resolução se percebe que o conceito racional aplicado à avaliação dos efeitos causados por um objeto sobre o sentimento do ânimo subjetivo não resulta em ilusão a ser denunciada e descartada, mas, por não pretender produzir conhecimento teórico objetivo, mas somente oferecer o prazer da contemplação desinteressada, o juízo estético, mesmo sem fundamentos de resolução objetiva, pode ser discutido, amadurecido e consolidado. A dialética da estética inaugura um posicionamento mais flexível em relação à dialética da primeira crítica, que só via uma única exceção plenamente justificável para o uso da razão pura, no campo moral, contando com a necessidade dos postulados subjetivos de que a alma humana é imortal e que há um Deus que serve de garantia para que a reunião do dever com a felicidade do sujeito cumpridor do dever efetivamente se concretize (a dialética da segunda Crítica levava justamente a isso). Na terceira, conforme já destacamos, este postulado suprassensível é o substrato da humanidade, portanto um deslocamento desde os postulados da alma e de Deus para o postulado da sociabilidade e da coincidência da estrutura transcendental do ajuizamento. Assim, se abre a possibilidade de a faculdade de julgar ser incorporada como origem do movimento de discussão e crítica de arte. Com esta movimentação, por outro lado, o juízo estético perde a condição de imperativo existente na moral, porque lá a razão dá conceitos objetivos morais categóricos.

Para não nos furtarmos a dizer algo a respeito do que Kant pensou especulativamente a respeito desse substrato da humanidade de seu tempo, neste mesmo parágrafo 40, Kant percebe que, infelizmente, predomina uma propensão à heteronomia da razão no âmbito do substrato da humanidade, que ele denomina preconceito e superstição, motivo de sua crítica e da sugestão de um remédio possível para que a humanidade se liberte de tal condição, o que seria tarefa do Esclarecimento, a busca da autonomia. Sugere um trio de máximas para atingir esse objetivo: “1. pensar por si mesmo; 2. pensar no lugar de todos os demais; 3. pensar sempre em concordância consigo próprio” (KANT, 2016, p. 192). A partir da primeira, se estabelece uma distinção entre quem pensa por si ou se entrega à maneira de pensar de outros, passivamente. Ele chama isso de heteronomia da razão, ou preconceito, sendo o maior deles a

superstição. Conclui ainda que “libertar-se da superstição chama-se esclarecimento” (KANT, 2016, p. 192). A segunda máxima implica uma capacidade de um pensar alargado com consequências das mais importantes: “refletir sobre o seu próprio juízo de um ponto de vista universal (que ele só pode estabelecer colocando-se no ponto de vista dos outros)” (KANT, 2016, p. 192-193). Percebe-se que esta segunda máxima está intimamente relacionada com o bom uso do ajuizamento estético, visto que o que permitirá esta transferência da subjetividade individual para o ponto de vista do outro terá de ser sua capacidade de comunicabilidade e de sentimento a respeito da percepção de outrem. Já a terceira máxima ele chama de pensar consequente e diz que é a mais difícil de seguir pois “somente pode sê-lo [alcançada] através da ligação das outras duas e depois de segui-las até o ponto de desenvolver uma prontidão para tal” (KANT, 2016, p. 193). Esquematizando as três máximas em função das faculdades cognitivas, Kant associa a primeira máxima ao entendimento, a segunda à faculdade de julgar e a terceira à razão. O que isso possa representar, parece se restringir à denominação dos princípios que estariam na base de cada ação, mas, aparentemente, muito poderia ser especulado a partir disso, já que esta hierarquia aponta para o conhecimento constituir uma base para as interlocuções comunitárias, e requisitar somente da razão, como instância última e mais elevada deste sistema, que exerça seu papel legislador da humanidade de forma soberana sobre o comportamento moral.

3 DIALÉTICA DA TELEOLOGIA

3.1. Apontamentos sobre a transição da estética para a teleologia

Que a segunda parte da *Crítica da faculdade de julgar* seja dedicada à teleologia, tema totalmente diverso do gosto, abordado na primeira parte, só se justifica porque, tanto nos juízos de um quanto do outro tipo, a faculdade do ânimo utilizada como base seria a mesma, a faculdade de julgar em seu uso reflexionante, empregando em ambos os casos o mesmo princípio formal da conformidade a fins. Malgrada essa coincidência pertinente à estrutura do ânimo, o que se verá será realmente uma mudança radical de assunto, um salto que levará a discussão da obra para mais perto do tema do conhecimento teórico, tratado na primeira crítica, do que da arte, que acabamos de abordar.

Tentando entender a motivação para tamanho investimento sobre o tema da teleologia, Frederick Beiser descreve que se seguiu à publicação da primeira crítica um forte ataque neo-humano ao pensamento de Kant, centrado em alguns pontos vistos como problemáticos pelo pensamento alemão. A defesa de Kant para a causalidade não foi encarada como convincente, primeiro, porque

o dualismo númeno-fenômeno impede qualquer interação entre entendimento e sensibilidade. Se o entendimento é numênico e além do tempo e espaço, então como ele pode impor sua ordem sobre as aparências, que são fenomenais e no espaço e tempo? Não parece ser possível tal tipo de interação entre domínios heterogêneos. Segundo, é impossível determinar quando, e conseqüentemente se, a categoria se aplica à experiência. Uma categoria por si mesma é tão geral que se detém antes de qualquer experiência possível; por isso ela não nos diz como se aplica a casos particulares de uma experiência atual. A categoria de causalidade, por exemplo, é compatível com o fogo ser a causa da fumaça ou a fumaça ser a causa do fogo. Mas não há nada em nossa experiência que nos diga quando uma categoria se aplica a ela [experiência]; antes, como Hume disse, tudo o que a experiência revela é uma constante conjunção de impressões.... [a harmonia que o Iluminismo via entre razão e natureza] foi aterrorizada não só pela fissura entre razão e coisa em si, mas também pelo gap entre razão e aparência... Mesmo no reino da experiência, havia ainda um forte dualismo entre os princípios universais e necessários da razão e os dados particulares e contingentes. Assim para muitos filósofos no final do século XVIII, parecia como se a razão estivesse tecendo uma teia em si mesma sem qualquer conexão com a realidade do lado de fora dela (BEISER, 1987, p. 12-13).

A leitura idealista da obra via o encapsulamento da razão dentro do sujeito, de onde se teria de justificar o que permite conectar o pensamento ao mundo dando a ele validade objetiva. Tentando superar o sistema kantiano frente aos ataques, coube aos alemães buscar

um desenvolvimento promissor, que oferecia alguma esperança para a autoridade declinante da razão. Foi o gradual renascimento dos modelos teleológicos de explicação [ocorrido] desde a segunda metade do século. Parecia agora ao

Iluminismo que a rejeição da teleologia em favor do mecânico ou da causalidade eficiente foi prematura (BEISER, 1987, p. 13).

A teleologia teria despontado, portanto, como uma solução epistemológica mais pertinente para os casos dos conceitos empíricos, por exemplo, recusados como conhecimento válido pela primeira crítica, tomada, por isso, por formalismo mecanicista pelos críticos de Kant. Logo, Kant deveria enfrentar o tema da teleologia, inicialmente, para se defender. Depois disso, ao que parece, ele teria resolvido também incorporar uma teleologia ao seu sistema crítico, onde ela poderia complementar o próprio sistema epistemológico sem cair nos problemas da teleologia da perspectiva metafísica tradicional. Kant não se deixou convencer totalmente pelos argumentos contrários ao seu suposto mecanicismo, mas as soluções propostas na terceira Crítica sugerem que ele foi, em alguma medida, abalado pelos ataques, e teve de responder com um incremento do escopo da crítica para a epistemologia. Originalmente, ele recusava fortemente a teleologia.

A questão do status científico da teleologia veio à tona em meados dos anos 1780 com o ataque de Kant contra Herder e Forster. Em sua resenha de *Ideias* (1785) de Herder e em seu ensaio “Sobre o uso dos princípios teleológicos na filosofia” (1787), Kant argumentou que a teleologia eleva a necessidade de metafísica porque suas explicações não podem ser verificadas em experiências possíveis. Não podemos verificar as alegações que agentes não conscientes agem de acordo com fins, porque nossa experiência só de atividade intencional é tomada de nossa própria consciência. Nós assumimos que as coisas na natureza agem de acordo com fins somente por analogia com nossa atividade consciente; mas não podemos nunca confirmar tal analogia, já que não sabemos nada sobre o mundo interno dos vegetais, cristais e animais. Tudo o que podemos assumir com segurança, então, é que a natureza parece agir como se ela fosse intencional. Assim, a teleologia só pode ter um papel estritamente regulativo e não constitutivo nas ciências (BEISER, 1987, p. 14).

Sua principal divergência era a abrangência reivindicada pela teleologia de seu tempo, que pretendia ver finalismo em tudo, nas águas do Nilo que fertilizam vales, no frio que obriga os povos a utilizarem trenós ou que aproxima os moradores e fortalece a sociabilidade, na regularidade da órbita dos corpos celestes. Discordava da explicação proposta pela teleologia para tudo isso, já que os eventos, em geral, davam sustentação à tese de que tudo era conduzido pelas mãos invisíveis de Deus. Para Kant, esse tipo de visão teleológica configura

um juízo muito arriscado e arbitrário. Pois, mesmo que essas utilidades da natureza não existissem, nós não notaríamos a falta de nada na adequação das causas naturais a esse estado de coisas; acharíamos antes que sequer exigir tal disposição, e supor na natureza tal fim, seria desmedido e irrefletido (KANT, 2016, p. 264-265).

Mas, por outro lado, Kant fez nascer, na parte da terceira *Crítica* em que aborda a teleologia, uma outra visão sobre ela, quando identificou nos organismos uma peculiaridade

que coloca a teleologia em outro âmbito - mesmo que, dentro dele, o ânimo humano só consiga fazer avançar algum saber regulativo, cujo resultado, entretanto, se pode constatar nos organismos, em sua auto-organização. Para o filósofo, só se deve falar em teleologia, a rigor, quando algo é causa de si mesmo, ou seja, quando se trata daqueles objetos que carregam um fim natural.

3.1.1 O lado formal da conformidade a fins objetiva do juízo sintético *a priori*

Para conduzir esta investigação, Kant inicia a “Analítica” da teleologia destacando justamente a objetividade do conhecimento apodítico, o da geometria em cálculos das propriedades do círculo²¹. Sua regularidade é tamanha que ela oferece conhecimento necessário em toda a multiplicidade infinita de círculos imagináveis. Ou seja, Kant começa apresentando um caso de juízo sintético *a priori*, conhecimento objetivo necessário racional, não empírico, não material, mas formal, assunto do parágrafo 62. Esse tipo de conhecimento é múltiplo porque serve a infinitos problemas distintos, universal porque vale sempre, é apodítico: derivado logicamente e matematicamente. Portanto, trata-se de um juízo sintético *a priori*. Sintético porque adiciona conhecimentos ao círculo que não são mera tautologia nele. *A priori* porque não é preciso justificar sua validade a partir de exemplos de casos *a posteriori*, o que confirmaria que a lei matemática dá certo – ao contrário, a matemática prova que é um conhecimento sintético *a priori* porque todo caso necessariamente dá certo. É isto, na verdade, o que se dá a confirmar em toda e qualquer experiência, *a posteriori*. Na verdade, em qualquer caso em que se apresente um círculo, ele irá seguir suas leis – portanto, analisada empiricamente, qualquer ocorrência de círculo seguirá necessariamente o comportamento previsto pelo cálculo. Assim, Kant formaliza que este tipo de conhecimento não envolve estatísticas, probabilidades, que teriam de ser empiricamente definidas e medidas em percentuais, mas sim necessidade objetiva apodítica, sempre verificável.

Isso ocorre, ademais, independente de que um único caso empírico material seja pré-requisito, o que não impede que todo caso empírico o confirme. Esta é a diferença que Kant quer estabelecer e deixar clara aqui. A conformidade a fins objetiva, nesse caso, é meramente formal, diferentemente da conformidade a fins material. Esta marca de necessidade é tão forte neste tipo de conhecimento que Kant reservou a ela o nome de conformidade a leis. O grande

21 Sobre a matemática, Kant lembra que: “Os juízos matemáticos são todos sintéticos. Esta proposição parece até hoje ter escapado às observações dos analistas da razão humana e mesmo opor-se a todas as suas conjecturas; é, contudo, incontestavelmente certa e de consequências muito importantes” (KANT, 2018, p. 46).

trunfo do conhecimento racional objetivo sintético está “na necessidade daquilo que é conforme a fins” (KANT, 2016, p. 259). Essa conformidade a fins matemática é objetiva e formal, ou seja, também não é preciso que ela tenha um fim existente como fundamento. Trata-se de uma conformidade a fins sem fim. O exemplo dado por Kant é que muito se estudou a respeito das elipses sem qualquer finalidade, o que não impediu que ela fosse usada como base para a construção de uma teoria da gravitação universal, uma finalidade. Ou seja, um fim surgiu para aquele estudo a princípio desinteressado, que originalmente não visava a um fim. O fascínio do homem pela matemática foi, inclusive, tão grande que o levou a exageros²² para os quais a crítica serve de antídoto.

Ora, todo esse desvio pelo saber apodítico foi fundamental para que Kant pudesse introduzir o contraste resultante do fato de que ocorre algo totalmente diverso na teleologia. Ou seja, o juízo teleológico parece que não obedecerá a leis quando se o compara com a regularidade mecânica da matemática. Porém, ele não é a total aleatoriedade, nascendo antes da observação de certas regularidades de outra espécie identificadas num certo tipo de matéria, que veremos serem muito especiais, exigindo uma interpretação teleológica. Não se verifica ali a fundamentação objetiva racional que descrevemos acima, matemática, pois falta a conformidade a leis que é fornecida ao sujeito do conhecimento numa síntese a partir de algo formal, racional, apodítico, síntese que ocorre no encontro desses conceitos com objetos ainda formais representados na intuição sensível das formas puras de tempo e espaço, procedimento utilizado no caso da matemática e da física.

Kant destaca o contraste dizendo que

22 Kant faz um amplo desvio no meio deste parágrafo, após enunciar o conhecimento formal, para denunciar que os antigos se deixaram fascinar tanto pelas descobertas das propriedades matemáticas, que alguns deles não se preocuparam minimamente em verificar, nem que fosse uma única vez, se as descobertas serviriam para algo, ou mesmo se haveria condições de um ser humano as verificar em nossa intuição sensível de tempo e espaço. Fere-se assim limites impostos ao que é dado ao homem conhecer, tema da *Crítica da razão pura*. Mas isso não compromete o fato histórico de que, estudos feitos da maneira mais formal possível sobre as elipses, na antiguidade, tivessem criado estruturas formais que serviriam futuramente para algo. Isso ocorreu quando a física moderna serviu-se daquelas figuras para determinar o movimento orbital dos corpos celestes, relacionadas com suas forças de gravidade. Assim procedendo, construíram as bases de uma conformidade a fins na essência das coisas que podiam expor *a priori* em sua necessidade, ou seja, como conhecimento objetivo da natureza. O erro do platonismo entre outros sistemas racionais não sintéticos em relação a esse tipo de conhecimento foi achar que poderia se sustentar um conhecimento deduzido somente em bases racionais, sem nada dever aos conceitos de experiência. Segundo Kant, o conhecimento, como vimos, deve à experiência. Ele deve à experiência uma espécie de prestação de contas, a comprovação de sua necessidade, de sua objetividade. Porém essa objetividade não nasce *da* experiência, mas sim *com* a experiência, porque se baseia em princípios de origem racional. Ou seja, Kant não é um empirista, por mais que tenha sido despertado do sonho dogmático por David Hume. “Kant nos diz que a regra expressando a causalidade da natureza é que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*. Distanciando-se de Hume, Kant insiste que essa regra é uma lei *a priori* da natureza, ao invés de uma mera generalização empírica. Segundo ele, por ser *a priori*, tal lei é universal e necessariamente válida. Tudo o que é um objeto da natureza tem de se conformar a ela” (SEDGWICK, 2017, p. 52).

isso não é o mesmo que acontece quando, em um certo conjunto de coisas fora de mim, definido por certos limites - um jardim, por exemplo – eu encontro ordem e regularidade nas árvores, dos canteiros de flores, nos passeios etc., propriedades que não posso esperar deduzir *a priori* da minha demarcação de um espaço segundo uma regra arbitrária (KANT, 2016, p. 259).

Ou seja, não é possível formar uma regra como a da geometria a partir da estrutura categorial e conceitual de pensamento, segundo qualquer regra universal, para explicar a regularidade do jardim. Mas há ali também uma ordem. Foi uma matéria que se apresentou organizada, mas que em geral se apresenta desorganizada.

Claro que esta ordem foi estabelecida pelo jardineiro por meio de uma intervenção técnica, mas há campos naturais com ordem admirável sem qualquer intervenção humana. E casos ainda mais característicos da teleologia, justamente aqueles em que a apresentação de matérias da natureza não se daria de forma organizada, à primeira vista, sem que algum ser humano tivesse interferido. O próprio ser vivo já é uma organização desse tipo. Existiria uma técnica da natureza? Essa é a questão central pertinente à teleologia.

No interior da *Crítica*, para atender às particularidades do juízo teleológico, será preciso apresentar quais princípios puros *a priori* serão capazes de esquematizar²³ na forma de uma representação, um conceito ao qual poderia ser subsumida a experiência teleológica **como se** ela tivesse um fim fora de nós, pois esta projeção transcende os limites da própria faculdade. Ela teria de se limitar a encontrar um fim na própria faculdade de juízo e justificar por que poderia ser considerado que o mundo fora de nós funciona assim também.

Kant descobriu na terceira crítica o instrumento *a priori* que poderia explicar isso, a saber, que a própria faculdade de juízo é capaz de servir a dois propósitos distintos. O primeiro, simplesmente subsumir sob um conceito dado *a priori* um fenômeno qualquer, atividade a que Kant chamou juízo determinante. Mas ela também é capaz de refletir qual seria o conceito sob o qual um fenômeno é dado, um juízo reflexivo ou reflexionante. Quando este último tipo de juízo é proferido com pretensão de conhecimento com necessidade objetiva, ele será chamado de juízo teleológico. Evidentemente, tal exposição vai reclamar por uma crítica que determine seu modo de funcionamento e limites, o que é o motivo da “Analítica”.

3.1.2 O tipo de matéria que reclama uma teleologia

23 Aqui talvez pudéssemos dizer melhor, à luz do que vimos na estética, simbolizar, em vez de esquematizar, entretanto, um simbolizar que tem implicações lógicas para o objeto em si e não só implicações subjetivas como as da ideia estética.

No parágrafo 63, Kant restringe o tipo de objeto ao qual caberia um juízo reflexionante teleológico, que é um tipo de juízo reflexionante que ergue pretensão de se tornar conhecimento. Não se trata evidentemente de qualquer objeto. Para conhecer a órbita dos planetas, por exemplo, não precisamos deles, já que a epistemologia encontrada na *Crítica da razão pura* e na metafísica das ciências da natureza dá instrumentos muito mais precisos e objetivos do que os da teleologia, os instrumentos para conhecer toda a natureza que se comporta de maneira mecânica, seguindo uma conformidade a leis apodítica, *a priori*. Nem é preciso a teleologia para conhecer o reino moral, visto que a *Crítica da razão prática* e as metafísicas dos costumes também cuidaram desse segundo tipo de lei objetiva. O que a teleologia abrange é um terceiro tipo de objetos, os do mundo natural que não se comportam como se seguissem as leis mecanicamente, mas que parecem solicitar a formulação de regras parecidas com as regras da razão humana e da moralidade, regras finalísticas, porém, sem que nenhum ser humano seja autor ou esteja relacionado com esses objetos para que isso ocorra.

Kant enumera dois casos iniciais que serão a exposição dos objetos candidatos à reflexão da teleologia. Um ele chama de objetos com conformidade a fins relativa da natureza, outro os objetos com conformidade a fins interna.

Os fins relativos são encontrados em casos como o estabelecimento de relações entre as cheias de um rio e a produtividade das lavouras. Alguém poderia aventar a existência de uma causalidade que faz o rio servir de meio para o desenvolvimento dos fins das plantações. Neste caso, Kant argumenta que “a finalidade relativa, mesmo dando sinais hipotéticos de fins da natureza, não autoriza um juízo teleológico absoluto” (KANT, 2016, p. 264). O problema é que são tantas as hipóteses e contra hipóteses plausíveis, que pressupor uma tal causalidade seria “desmedido e irrefletido” (KANT, 2016, p. 265). Essa hipótese não explicaria, por exemplo, por que cheias podem ser totalmente devastadoras e carregar lavouras inteiras causando prejuízos fenomenais.

Já a conformidade a fins interna precisa de um estudo mais detalhado. Para Kant, ela constitui um outro tipo de objetos, que será o motivo de exposição do parágrafo 64. Trata-se das coisas que são fins naturais, fins específicos de certas coisas, os organismos, e que se comportam de uma maneira que aparenta ser causada pela sua própria estrutura interna. Ou seja, uma coisa que é “causa e efeito por si mesma” (KANT, 2016, p. 266).

Os exemplos dados por Kant iniciam pela árvore que produz outra de sua própria espécie a partir de si, espécie que se mantém sempre a mesma gerando uma como efeito de outra idêntica como causa, incessantemente, muitas vezes.

O segundo exemplo é o crescimento surpreendente, imprevisível do orgânico. Sua originalidade constitui em que um mesmo objeto, uma planta, cresça por vezes como folhas, outras como caule, outras como flor, outras como fruto. O crescimento orgânico não é um simples aumentar mecânico de tamanho do que continua sempre o mesmo. É uma eclosão surpreendente de formas distintas que se articulam numa totalidade do mesmo ser. Portanto, “no sentido de que se distingue inteiramente de qualquer outro crescimento em grandeza segundo leis mecânicas, e deve ser considerado equivalente a uma geração, ainda que com outro nome” (KANT, 2016, p. 266). Ou seja, “a matéria que ela acrescenta a si mesma começa a ser elaborada por essa planta com uma qualidade específica e peculiar que não pode ser fornecida pelo mecanismo natural fora dela” (KANT, 2016, p. 266). Há uma arte de decompor minerais e sintetizar flor.

O terceiro exemplo, o enxerto, considera o que faz uma planta vigorar na base de outra planta. As partes se complementam como se fizessem parte de uma totalidade. As folhas são produto da árvore, que por sua vez a alimenta na fotossíntese, diríamos hoje, para sustentar as raízes, um órgão distinto da folha.

Este é um dos argumentos centrais da teleologia, a definição do tipo de objeto que exige uma explicação que não é nem teórica, mecânica, nem prática, moral, humana, espiritual, mas sobre o qual é possível estabelecer algo. Portanto, o desafio da teleologia é explicar como produzir saber a respeito desse tipo tão especial de objetos que oferece as “mais admiráveis propriedades das criaturas organizadas” (KANT, 2016, p. 267).

3.1.3 A busca de princípios da faculdade de juízo a partir da análise do ser organizado

Todo o parágrafo 65 é dedicado a esses objetos especiais porque “as coisas como fins naturais são seres organizados”. Eles apresentam um paradoxo, pois o “fim da natureza, precisa comportar-se com relação a si mesma [como coisa], reciprocamente, como causa e como efeito” (KANT, 2016, p. 267-268). Essa condição coloca em crise o conceito de causa da maneira como as duas críticas kantianas anteriores haviam estabelecido.

Antes, Kant descreveu dois tipos de causa, as causas eficientes que atuam na natureza mecânica e são estudadas pelo entendimento de modo teórico, e as causas finais que atuam na comunidade moral humana e que são estudadas a partir da razão humana em seu uso prático. Kant já havia descrito ainda, na introdução da terceira crítica, uma causalidade atuante nas artes humanas (no sentido de técnicas em geral), a qual seria mero corolário das causalidades

eficientes, mesmo que orientadas por uma intencionalidade em busca de resultados, como a construção de uma casa para aferir lucros.

A grande novidade agora é o surgimento de um ser que não é humano e no qual “a conexão das causas eficientes poderia ser considerada ao mesmo tempo o efeito das causas finais” (Kant, 2016, p. 269). Esse processo não se confunde com a simples arte ou técnica, porque a intenção não parte de um ser humano dotado de vontade, mas, se a intenção tivesse de estar localizada em algum lugar, essa vontade teria de estar no próprio material orgânico.

O ser organizado e organizando-se a si mesmo apontaria para uma causalidade totalmente distinta. Como contra exemplo que marca essa originalidade da teleologia em relação à arte, Kant menciona um relógio no qual existe um fim encravado em seu mecanismo, marcar horas. Na comparação com o organismo, é evidente que lhe faltam dons de autodeterminação, como autoconservação, crescimento e reprodução. “Um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina” (KANT, 2016, p. 270): ele se auto-organiza²⁴.

O que é mais interessante nessa passagem é a caracterização desse tipo de objeto, o organismo, que reclama a descoberta de um novo princípio da faculdade de julgar para que se consiga entender por que poderíamos erguer alguma pretensão de construção de conhecimento ou saber a partir da razão humana, para explicar algo a respeito deste tipo de objeto. Em conformidade com o projeto transcendental, seria necessário determinar analiticamente *a priori* quais estruturas transcendentais entram em ação nesse tipo de operação. Mas o desafio para que tais princípios surjam é posto pelos próprios objetos, pois eles reclamam por uma teleologia.

Seres organizados são os únicos na natureza que, portanto, que, mesmo quando considerados por si mesmos e sem relação com outras coisas, têm de ser pensados como possíveis apenas enquanto fins da natureza; e são os primeiros, portanto, a dar realidade objetiva ao conceito de um fim que não é prático, mas um fim da própria natureza, fornecendo assim à ciência da natureza o fundamento de uma teleologia, isto é, um modo de julgar os seus objetos segundo um princípio particular que, de outro modo, não teríamos nenhuma legitimidade para nela introduzir (pois não podemos compreender *a priori* a possibilidade desse tipo de causalidade) (KANT, 2016, p. 271).

Nesta passagem, Kant explicita sua grande descoberta. Há seres na natureza que reclamam uma teleologia porque são causa e efeito de si mesmos: são os seres organizados. Deste modo, reclamam um tipo de fim que não é o fim prático, visto que o causador não é um ser humano racional, mas sim o próprio ser natural. E também não se trata do conceito de

24 Em relação ao tema da auto-organização, Kant investe grande energia em refutar outra explicação possível para o fenômeno, aquela conforme a qual o orgânico tem uma alma. O motivo de sua repulsa pela tese hilozoísta é que ela cai totalmente fora dos limites do projeto transcendental da filosofia kantiana. Pelo mesmo motivo, também investe energia na refutação do ponto de vista de antigas metafísicas, que atribuíam essa maravilha dos organismos naturais a um Deus criador, temas que serão explorados na dialética da teleologia.

utilidade que um ser natural pode ter em relação a outro, como o boi e o pasto. Sua causalidade atua no interior do ser natural e causa a si mesma. Daí advém a instituição de um dos conceitos fundamentais da teleologia, o de fim natural [*Naturzweck*]²⁵, que será o fundamento dessa espécie de investigação. A tentativa de vincular este fenômeno com nossas faculdades de conhecimento será a condição sem a qual o ser humano não estaria autorizado a introduzir princípios na faculdade de julgar para conhecer algo a respeito do fim natural do organismo.

3.1.4. Núcleo da analítica

A resolução deste desafio, mostrar o que nos autoriza a introduzir tais conceitos, é a própria analítica dos juízos teleológicos, cujo núcleo apresentaremos em seguida. Trata-se da elucidação dos mecanismos transcendentais *a priori* que devem entrar em jogo quando esse tipo de objeto for ajuizado com pretensão de erguimento de conhecimento. Eles ainda estão por descobrir porque não são aqueles deduzidos na filosofia teórica da primeira crítica, nem aqueles deduzidos na filosofia prática da segunda. Em comum com o juízo sintético *a priori*, há nesta matéria regularidade, não casualidade (acaso), como no fato de os ossos de muitos pássaros serem ocos. Mas não é possível comprovar objetivamente a necessidade e universalidade desta regularidade, ao contrário, só observar sua contingência, pois há ossos de pássaros que não são ocos. Em comum com o juízo moral do imperativo categórico, é possível estabelecer que os organismos seguem uma lei da razão objetiva, os ossos ocos reduzem o peso do pássaro, mas há que se perceber que essa lei não é seguida por todos os fenômenos que deveriam se submeter a ela, pois nem todos os ossos dos pássaros são ocos, ou seja, não é lei somente possível regularidade contingente. Outro diferencial em relação ao juízo moral é que não há um sujeito humano que tome a decisão de aderir ou não à lei porque, se fosse análogo, a decisão teria de ser tomada pela matéria mesmo, o que não faz sentido. Portanto tem de surgir um princípio que explique como são possíveis essas regularidades teleológicas, de modo a explicar fenômenos orgânicos como crescimento, autodeterminação e reprodução.

Essa exposição principia no parágrafo 66, onde é apresentado de maneira analítica, teórica, o princípio do ajuizamento da conformidade a fins interna em seres organizados: “um

25 A partir do original, percebe-se que Kant usa o termo “fim natural” [*Naturzweck*] para se referir prioritariamente ao conceito por ele desenvolvido a partir da identificação desta característica da autogeração dos organismos, diferentemente do uso mais generalizado que faz de “fim da natureza” [*Zweck der Natur*], quando pode estar se referindo a aquele, mas também pode não estar, por exemplo, quando analisa a relação entre pasto e gado, de modo que achamos ser preferível adotar uma padronização.

produto organizado da natureza é aquele em que tudo é fim e, reciprocamente, meio” (KANT, 2016, p. 271). Essa característica dele é comprovável objetivamente numa experiência por meio da sua observação como fenômeno espaçotemporal. Mas, como princípio *a priori* do conhecimento, esta comprovação não pode se apoiar nos princípios *a priori* que permitem toda a experiência, mas tem de se apoiar em algum outro princípio *a priori* de faculdades do ânimo, mesmo que ele seja somente regulativo e que seus fins existam apenas subjetivamente, situados “exclusivamente na ideia de quem julga, jamais em uma causa eficiente” (KANT, 2016, p. 272).

Já descrevemos a distinção entre um juízo determinante e um juízo reflexionante. Agora, teremos de desenvolver melhor esta diferença fundamental para a teleologia. Ocorre que os juízos da teleologia nunca são determinantes, porque Kant reservou a estes, em sua epistemologia, um modo de aplicação que parte de conceitos totalmente *a priori* gerados a partir de categorias do entendimento os quais subsumem experiências com necessidade, o que não é o caso dos juízos teleológicos. Ao contrário, já vimos que os conceitos teleológicos surgem a partir de exigências de objetos especiais, o que caracteriza para Kant um outro tipo de juízo, o reflexionante. Este princípio não autoriza nenhuma necessidade apodítica, mas tem papel somente regulativo, ou seja, capaz de explicar determinada manifestação fenomênica que pode não mais se repetir futuramente, ou que pode contar com contraexemplos. É por isso que Kant diz logo na introdução da teleologia que

a finalidade [conformidade a fins] objetiva, enquanto princípio da possibilidade das coisas da natureza, está tão longe de vincular-se *necessariamente* ao conceito desta última que ela é antes aquilo a que se apela preferencialmente para demonstrar a contingência da natureza e de sua forma. Pois quando, por exemplo, mencionamos a estrutura de um pássaro, a cavidade em seus ossos, a disposição de suas asas para o movimento e da cauda para o direcionamento etc., dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau segundo o mero *nexus efectivos* na natureza, sem precisar recorrer a um tipo especial de causalidade, qual seja, a dos fins (*nexus finalis*) (KANT, 2016, p. 256).

Ora, o que Kant está introduzindo agora na analítica é justamente o conceito do *nexus finalis*. Mas isso só poderá ser feito por meio de um juízo reflexionante, regulativo, para ser

empregado ao menos problematicamente na investigação da natureza; mas apenas para submetê-la a princípios da observação e da pesquisa por analogia com a causalidade segundo fins, sem a pretensão de explicá-la desse modo. Esse julgamento pertence, portanto, à faculdade de julgar reflexionante, não à determinante (KANT, 2016, p. 256).

Isso significa que o ajuizamento teleológico nunca vai formular leis naturais de validade universal objetiva como é a lei do movimento dos corpos. Kant diz que “é absurdo para seres humanos sequer conceber esse projeto, ou esperar que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais que nenhuma intenção tenha ordenado” (KANT, 2016, p. 296). Por isso, o juízo teleológico não poderá reclamar sua absoluta necessidade. Em outros termos, trata-se de um princípio reflexionante do sujeito do conhecimento, que não possibilita a construção de conceitos objetivos determinantes, mas somente “se pode chamar o princípio acima de *máxima* do julgamento da finalidade interna de seres organizados” (KANT, 2016, p. 272).

À semelhança das máximas morais, que são subjetivas antes de atingir o estatuto racional de lei moral universal (o imperativo categórico, objetivo), o ajuizamento teleológico se constitui de máximas teleológicas, que não são leis, mas somente representações das leis. Ou seja, a liberalidade de aceitar tais leis como conhecimento só se justifica por um motivo utilitário: sistematizar algum saber possível onde se apresenta não uma absoluta contingência, mas uma certa regularidade, que, entretanto, não é absoluta. Os “conhecimentos” da teleologia são representações subjetivas, que somos autorizados a introduzir na busca de construção de um saber para aumentar nossa possibilidade de entender a natureza. Porém, para obter tal autorização, assinamos um termo de compromisso em que anunciamos nossa ciência como composta de máximas teleológicas, portanto que nunca alcançarão o estatuto de um juízo sintético *a priori* físico ou matemático (conhecimento em sentido estrito), nem o estatuto obtido pela máxima moral quando se eleva à condição de universalidade, ou seja, de lei objetiva (por meio de sua elevação à condição de imperativo categórico).

Como se trata de um “conhecimento” subjetivo, sua melhor analogia é a da filosofia prática, como se fosse uma máxima interrompida, que não alçou o estatuto de imperativo categórico, mas que permaneceu em algum sentido como recomendação ou conselho. A diferença é que na lei moral há a absoluta liberdade, porque ela cria o reino da moralidade de modo absoluto com base na razão sem contradições, situação alcançada pelos imperativos categóricos. Já no caso do organismo, o reino não é construído, mas já está dado, repleto de súditos na forma de objetos já constituídos e observáveis como fenômenos. Ou seja, já existe objetivamente um reino a partir do qual a razão somente poderá tentar produzir “conhecimento” sempre aquém da objetividade, ou seja, só alçará o saber no degrau de máximas hipotéticas observáveis e subjetivas.

Sua principal justificativa, se encontra no enriquecimento do saber por seu meio, já que “conduz a razão a uma ordem de coisas inteiramente distinta de um mero mecanismo da

natureza” (KANT, 2016, p. 272). Por outro lado, esse saber obtido por meio do juízo teleológico não consegue a objetividade que o entendimento obtém por seus meios conceituais e categoriais²⁶. Daí o reconhecimento de que sua objetividade e universalidade são meramente utilitárias, sua pretensão à necessidade é apenas provisória, já que sua marca é se debruçar sobre a contingência.

A tentativa de reduzir o orgânico ao mecanismo seria vã. É preciso introduzir algo que ajude a explicar seu comportamento. Kant chamou a esse algo, “ideia”, por analogia com um produto da razão: “Uma ideia tem de estar na base da possibilidade do produto da natureza” (KANT, 2016, p. 272). Essa ideia pode ser representada por uma ou um conjunto de máximas que explicam hipoteticamente o funcionamento do organismo como se ele fosse orientado por diretrizes de um criador que tivesse essa ideia em mente. Mas segundo uma perspectiva mecânica, o criador da ideia²⁷ seria sua própria matéria, o que seria impossível, por isso, sua existência só pode ser uma suposição subjetiva para tentar entender que, tem, porém, como prova, o fato de que o organismo é, ao mesmo tempo, o resultado, o próprio objeto criado. E já se pode antever que esta situação terá de ser enfrentada na seção da dialética.

Contra qualquer tentativa de reduzir os organismos a leis mecânicas, Kant lembra que pensar um corpo animal como resultado de leis mecânicas não explica por que

a causa que proporciona o material adequado para isso, que o modifica, o conforma e o distribui nos lugares adequados, tem de ser sempre julgada teleologicamente, de tal modo que tudo nele tem de ser considerado como organizado, e que tudo também seja órgão em uma certa relação com a coisa mesma (KANT, 2016, p. 273).

Deste modo, Kant finaliza sua exposição da analítica, se voltando para a questão topológica do ânimo, determinando o mecanismo transcendental que serve de princípio ao ajuizamento teleológico como a capacidade de produzir máximas que construam ideias que ajudam a entender subjetivamente, de modo reflexionante, certos tipos de objetos muito peculiares identificados na natureza, os organismos vivos. O princípio norteador desta construção é a conformidade a fins objetiva ou natural que pode ser pressuposta. Este

²⁶ A consequência que causa maior estranhamento desta solução é que, conforme já vimos na análise da estética, o que permite este tipo de solução à contradição da dialética estética é o fato de a ideia lá ser espaço temporal e não discursiva, ou seja, ser uma ideia intuitiva, ideia estética, de onde se percebe que o que permite a Kant privilegiar o belo natural em relação ao belo artístico é justamente o fato de que ele considera a natureza como imagem, tanto esquematizável discursivamente quanto produzida pela imaginação como símbolo, sendo que somente na junção de ambas síntese ela resulta, para nós, ser percebida como fenômeno. O discurso que produzimos sobre a teleologia não é sintético, é somente uma descrição do próprio símbolo que o ajuizamento reflexionante enuncia a posteriori com base no que a imaginação produziu. Este é mais um motivo por que Kant não vai dissociar a estética da natureza, só acessamos a natureza por meio da subjetividade estética. Não vamos poder aprofundar este tema que nos parece muito rico porque esta questão não será retomada na dialética da teleologia, onde Kant vai priorizar um outro aspecto também fundamental.

²⁷ Na primeira introdução da *Crítica da faculdade de julgar* Kant vai explicar como surge essa ideia, ao que ele dará o nome de especificação da natureza.

princípio não tem autonomia, no sentido de poder determinar os objetos que aparecem como fenômenos a partir dele, porém possui o que Kant chamou de autonomia, ou seja, pressupõe que essa autonomia possa existir na própria matéria, e assim pensa **como se** a matéria se adequasse a esse modo de pensamento subjetivo, a única forma de reservar ao pensamento teleológico alguma pretensão de valor objetivo.

3.1.5 Ampliação do escopo de utilização

Após apresentar em sua completude o mecanismo transcendental seguindo a mais estrita restrição analítica ao organismo natural, Kant defende uma ultrapassagem por meio de uma generalização: transpor seu uso para além do círculo no interior do organismo, do qual resultou a dedução do princípio, projetando este princípio para o estudo de um leque mais amplo de situações da natureza em geral. Transforma assim este princípio num sistema dos fins. O princípio deve ser respeitado, mas o âmbito de sua aplicação não precisaria ficar restrito ao círculo original que permitiu sua identificação. Ele poderia servir para outras construções de conhecimento do mesmo gênero, reflexionante, hipotético, ou seja, um uso como ferramenta heurística epistemológica onde mais for possível, e a determinação desse território como um sistema geral dos fins.

A título de exemplo do estreitamento inicial, vimos no percurso da “Analítica” que Kant havia descartado a possibilidade de derivar esse princípio a partir da análise das conformidades a fins externas, como as relações entre cheia dos rios e fertilidade dos vales. Agora, com o princípio já derivado e descrito como princípio transcendental *a priori*, a saber, o mecanismo da faculdade de julgar por intermédio do qual o organismo pode ser estudado a partir de máximas hipotéticas, Kant sugere que o mesmo princípio também pode ser aplicado heurísticamente àqueles casos de conformidade a fins externa entre outras possibilidades. Por isso ele vai falar de um sistema geral dos fins.

Esta projeção poderá ser autorizada porque

O princípio da razão só pertence a ela subjetivamente, isto é, como máxima que diz que tudo no mundo é bom para algo, que nada é nele em vão; e estamos autorizados, ou mesmo convocados, pelo exemplo que a natureza dá em seus produtos orgânicos, a nada esperar dela, ou de suas leis, senão aquilo que é inteiramente conforme a fins (KANT, 2016, p. 274).

E o resultado desta projeção será que

uma vez que tenhamos descoberto na natureza uma faculdade de criar produtos que só podem ser por nós pensados segundo o conceito das causas finais, podemos ir mais longe e julgar que mesmo esses produtos (ou sua relação, ainda que conforme a fins) – que não exigem procurar um outro princípio da sua possibilidade para além do mecanismo das causas cegamente eficientes - pertencem todavia a um sistema dos fins; pois já a primeira ideia, no que diz respeito ao seu fundamento, nos conduz

para além do mundo sensível, na medida em que a unidade do princípio suprassensível tem de ser considerado válido, do mesmo modo, não somente para certas espécies dos seres naturais, mas para o todo da natureza enquanto sistema (KANT, 2016, p. 276-277).

Esta determinação estende a análise da conformidade a fins desde o organismo natural da biologia para todo estudo da química, mas, por que não dizer, talvez para todo o espectro das ciências não matemáticas. Kant diz no parágrafo final da “Analítica” que o princípio da teleologia é o princípio interno de todas as ciências da natureza. Mas alerta mais uma vez contra dois perigos daí decorrentes. Primeiro, trazer para as ciências da natureza o conceito de Deus: “A expressão ‘fim da natureza’ já é suficiente para evitar essa confusão e não misturar a ciência da natureza e a oportunidade de julgar seus objetos teleologicamente, por ela fornecida, com a consideração de Deus e, portanto, com uma dedução **teológica**” (KANT, 2016, p. 277). Este problema é delicado e iremos revê-lo na dialética. Segundo, garantir que, mesmo que na teleologia se façam concessões, embora hipotéticas, a respeito da existência de algo suprassensível que gere ordem, esta suposição não deverá nunca avançar sobre o conhecimento universal objetivo que foi descrito na primeira crítica, nem deverá haver qualquer tentativa de inserir a física na teleologia. “Para que a Física permaneça então em seus limites, ela deixa inteiramente de lado a questão sobre se os fins da natureza são intencionais ou inintencionais; pois, isso, seria imiscuir-se em uma atividade alheia (qual seja, a da metafísica)” (KANT, 2016, p. 278). O resultado é que não se abstrai nem diminui o papel da investigação mecânica, física, mas se apoia num novo modo de investigação, mais característico do tipo de investigação da razão, “diferente daquele que se pauta pelas leis mecânicas, servindo para compensar a insuficiência deste último, inclusive na investigação empírica de todas as leis particulares da natureza” (KANT, 2016, p. 279), de maneira a que seja indicado um tipo de causalidade da natureza, segundo uma analogia com a nossa causalidade no uso técnico da razão para garantir que possamos investigar certos produtos da natureza.

Finalizamos esta apresentação da analítica da teleologia reintroduzindo um tema que já pudemos adiantar na “Introdução” da terceira crítica, questão complexa e delicada que poderíamos resumir como a necessidade de se considerar como um postulado a presença de um entendimento não humano para que possamos fazer um uso humano heurístico do pensamento reflexivo. O ponto aparece diversas vezes no texto, por exemplo:

como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento... têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se um **entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento**, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares (KANT, 2016, p. 80).

Para destacar algumas consequências desta passagem, iniciamos por destacar que os conceitos encontrados pela reflexão só irão servir para nortear um saber subjetivo apoiado em máximas no interior da própria faculdade de juízo, e que não poderão dar leis à natureza como se fossem leis objetivas encontradas *a priori* a partir do entendimento e da sensibilidade, mesmo que as consideremos objetivas por conveniência. Trata-se da diferença entre juízos reflexionantes e juízos determinantes, e também entre regulamentações e leis. A segunda implicação demanda maior análise, pois decorre diretamente da pressuposição desse entendimento não humano, mesmo que somente hipotético.

Suas origens conectam-se a problemas formulados ainda na primeira crítica. Para superar o ceticismo, Kant teve, naquela obra, de realizar uma manobra radical na relação até então mantida entre o sujeito do conhecimento e o mundo dos objetos, a chamada virada copernicana.

Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis (KANT, 2018, p. 18)

Ocorre que nosso conhecimento não poderia de modo algum desvelar as leis empíricas particulares da natureza nem a conformidade a fins dos organismos, visto que, se é que há tais leis, elas são impostas por aquilo que não somos capazes de conhecer, e que é para nós suprassensível, transcendentem, as coisas em si. Como não é o entendimento quem fornece os princípios para conhecer fenômenos a partir de sua manifestação *a posteriori*, ele não poderá ser o garantidor das leis que porventura a faculdade de julgar reflexionante venha a descobrir.

É por isso que, na reflexão, quando aceitamos de alguma maneira produzir saber a partir do objeto empírico, temos de fazer diversas concessões que se resumem no uso do termo **como se**. A pressuposição de que podemos refletir leis que porventura existam fora de nós na natureza em si, nas coisas em si, pressupõe também o postulado hipotético da presença de um **entendimento não humano** que servisse de garantia para a regularidade do comportamento das coisas em si do mesmo modo como nosso entendimento humano garante a regularidade do comportamento dos objetos em nossa experiência dos fenômenos, submetidos a nossas categorias do entendimento. Se não existisse esse ser garantidor, dado que não somos nós quem oferece a garantia da regularidade para lá do que intuimos sensivelmente, não haveria garantia de regularidade alguma.

Por outro lado, Kant restringe o círculo onde essa pressuposição tem de ser admitida ao perímetro da subjetividade, do conhecimento subjetivo que, entretanto, pode pretender ser universal do mesmo modo que se deseja que seja um ajuizamento do gosto, a saber, que outros sujeitos também o aceitem como se fosse universal, com o complicador de que, agora, este saber quer dizer algo a respeito dos próprios objetos e não dos sentimentos subjetivos.

Conforme vimos acima, há fenômenos da natureza que parecem exigir a presença de uma necessidade distinta da que temos através de garantias transcendentais, uma necessidade que abrangesse entendimento e razão como uma unidade, que superasse aquilo que, para o ser humano, representa um fosso absolutamente profundo e intransponível, o fosso existente entre entendimento e razão. Kant chama este postulado de um entendimento arquetípico, ou entendimento intuitivo. Um nível tão elevado de saber não é acessível nem ao entendimento humano isolado nem à razão humana isolada, motivo por que eles não são capazes de explicar os fenômenos orgânicos. Seria necessário aqui transgredir esta separação²⁸. Mas o ser humano só pode fazer uso da razão limitada pelo entendimento, segundo Kant, se não quiser se perder nas quimeras que surgem a partir de seu uso indiferenciado e ilimitado, não submetido à crítica transcendental e à síntese que o entendimento promove com a intuição sensível, justamente o problema da dialética. Quando a razão tenta explicar o orgânico como se fosse o mecânico, resulta disso um tamanho incomensurável de possíveis explicações que não se encaixam, não se esgotam, e parecem até mesmo gerar contradições. Quando se trata do orgânico, “a mera soma das leis particulares não dá conta de um sistema da experiência” (SANTOS, 2008, p. 44).

Kant recorre então ao expediente heurístico para constituir uma base epistemológica para aqueles pequenos avanços numa ciência da natureza orgânica. “Desta forma, a respeito do que é deixado indeterminado por estas leis, opera o princípio da conformidade a fins **como se** a natureza se deixasse determinar pela nossa faculdade de conhecimento” (SANTOS, 2008, p. 44). Kant criou um círculo subjetivo, círculo onde ele diz ser possível ao homem saber **como se** conhecesse objetivamente. É preciso notar que este círculo se coloca no interior da subjetividade, é como se ele criasse um novo círculo mais estreito para, círculo onde ainda é possível pensar e saber, porém subjetivamente, com base em uma espécie de universalidade e objetividade hipotéticas, em moldes semelhantes ao que acontece com a satisfação estética.

28 É para superar limite tão estreito, no entender de Marcuse, que “diferentemente do que fez Kant, investigar a unidade identificável entre conceito e intuição, Hegel questiona pela identidade absoluta entre pensamento e ser” (MARCUSE, 1987, p. 29).

Este círculo ainda mais estreito é a estratégia para não romper com o círculo que isolou conhecimento objetivo do saber subjetivo.

Como este círculo interior não pode ser fiador de nada objetivo, como ele não pode oferecer as garantias que o entendimento oferece nos juízos determinantes, tem de ser pressuposto um entendimento não humano, para tentar assegurar, no caso da teleologia, ao menos um sopro de objetividade.

Podemos abstrair a questão de saber se esse ser existe ou não, porque essa investigação também estaria fora do âmbito do conhecimento humano, seria uma investigação sobre a coisa em si da qual nada podemos saber por princípio. Mas a simples projeção heurística de que ele exista, sem que afirmemos sua existência, é algo que poderíamos sustentar sem nos comprometer, ganhando, com isso, um fio condutor para conseguir avançar com o saber sobre a natureza orgânica. Como sugere o autor, o arqueólogo da natureza “[...] tem de atribuir a essa mãe universal uma organização que seja conforme a fins em vista de todas essas criaturas, já que, do contrário, a forma final dos produtos dos reinos animal e vegetal não poderia ser pensada no que diz respeito à sua possibilidade” (KANT, 2016, p. 316).

Por outro lado, quando perguntamos se poderemos algum dia conhecer esta mãe organizadora do mundo, ou este entendimento não humano garantidor das regularidades, sua resposta é que isso nunca será possível objetivamente, teoricamente, porque, se é que eles existem, são da ordem do suprassensível, o que flerta com os limites da teologia.

Sem poder aprofundar muito este debate, seguimos em boa medida o que sugeriu Gerard Lebrun a partir de duas questões-chave. “Pode-se retornar à origem da teologia e, sobretudo, manter-se ali, sem ser tentado a prolongar um postulado em um conhecimento? É possível e exigível admitir o supra-sensível sem pretender conhecê-lo?” (LEBRUN, 1993, p. 283). A resposta: “no sistema kantiano, a faculdade de julgar nascerá para unir em um só ato essa obrigação e essa proibição” (LEBRUN, 1993, p. 283).

A exposição se torna hesitante, então, porque Kant não quer dar fôlego ao teísmo com a suposição desse deus garantidor. Critica violentamente o caminho dogmático e simplista do *deus ex-machina*, resultando numa situação dialética: coloca um deus como pressuposto garantidor da objetividade das leis empíricas, porém “o Deus teórico está tão bem esvaziado de seu conteúdo, que ele pode, sem perigo, servir de metáfora” (LEBRUN, 1993, p. 312).

A tese de Lebrun é que esta questão foi um dos motores que levou Kant a escrever a terceira crítica. Segundo ele, o problema do entendimento garantidor já aparece no “Apêndice” da “Dialética Transcendental”, na primeira crítica. Ali, porém, Kant não havia

marcado tão claramente este esvaziamento do entendimento não humano, a ponto de ter de retomar o problema por estar cheio de preocupação de ser lido como uma porta de ressurgimento do teísmo.

“Entre 1787 e 1789, vai nascer um ‘escrúpulo crítico’ do qual a correspondência não conserva traços, mas que se manifesta com evidência quando se compara o Apêndice à Dialética (reeditado em 1787) com a 1ª. Introdução à K.U. (*Crítica da faculdade do juízo*) (escrita em 1789)” (LEBRUN, 1993, p. 322). Lebrun julga que Kant tomou consciência de que a metafísica não estava inteiramente morta e a teologia estava mais integrada na obra do que criticada. Era preciso investigar se o deus arquiteto não escondia por trás de si alguma estrutura transcendental ignorada.

Embora Kant tenha encontrado esta estrutura transcendental no modo reflexionante de funcionamento da faculdade de julgar, não teve como renunciar à presença do entendimento não humano postulado como garantidor da ordem das leis empíricas e do organismo. Portanto, o sentido da terceira crítica é mostrar que o princípio de possibilidade da experiência pura encontrado na primeira crítica não é o único princípio transcendental, mas que há outro, a conformidade a fins que embasa o uso reflexionante da faculdade de julgar pura, princípio com base no qual ele promoverá uma substituição “da questão: como podemos conhecer? Pela questão: como podemos pensar?” (LEBRUN, 1993, p. 371).

Ao desenvolver o importante conceito de fim natural e pressupor o entendimento não humano garantidor da ordem, Kant, poder-se-ia dizer, relativiza a limitação rigorosa estabelecida na primeira crítica, de que isoladas da sensibilidade, as categorias não são aplicáveis a nenhum objeto, ou seja, elas não têm nenhum uso positivo no sentido de saber. A partir de agora, isso não quer dizer que elas não sirvam para nada quando a razão faz uso delas sem passar pela síntese do entendimento e da intuição, “nelas, permanece a forma pura do uso do entendimento (no caso da causalidade, a posição, no abstrato de B por A) que permite, agora, tematizar a ‘forma racional’ do mundo em seu conjunto [*Weltganze*], referindo-se a um ‘princípio’ que a teria criado – sem que, através disso, eu acredite conhecer algo dele” (LEBRUN, 1993, p. 309).

Na visão de Lebrun, esta inovação abre espaço para o trabalho dos biólogos no século XIX, pautados em uma nova ideia de causalidade. A proibição kantiana passa a se apresentar de uma nova maneira. Se, por um lado, “o método crítico nos proíbe de atribuir um objeto a uma simples Ideia, (por outro) ele nos ordena a pôr uma Ideia, se não há outro meio de compreender a possibilidade de um objeto dado” (LEBRUN, 1993, p. 349)

3.2 A dialética da teleologia

Kant desenvolve, nos três primeiros parágrafos da dialética teleológica (69 a 71), movimento semelhante ao da dialética estética: discute o que seria uma dialética da conformidade a fins objetiva, apresenta a sua antinomia na forma de tese e antítese, e propõe sua resolução.

Inicia mostrando por que, no uso determinante, a faculdade de julgar não pode recair em dialética, pois não se utiliza de princípios próprios, e sim os toma de empréstimo ao entendimento para subsumir casos dados na intuição. Se houver uma dialética da faculdade de juízo determinante, ela decorrerá do seu uso incorreto das categorias por responsabilidade dos devaneios da razão que busca encontrar o indeterminado e não da faculdade de julgar. Entretanto, na terceira crítica, quando o protagonismo passa a ser da faculdade de julgar sozinha em sua atuação reflexionante, não é possível mais transferir a responsabilidade por uma dialética a outra faculdade. Se houver dialética do uso reflexionante da conformidade a fins objetiva, Kant terá de dar uma solução a ela.

No caso da teleologia, há algo objetivo que colabora no sentido de esse aparato transcendental poder funcionar a partir do juízo reflexionante para produzir saber como se esse saber quisesse dizer algo do objeto, apoiado no caso da existência de uma causalidade nos organismos à semelhança do modo como pensamos causas finais, demonstrando a utilidade da consideração de máximas subjetivas para fazer o saber progredir. Como esse saber pretende falar do objeto, Kant pode chamá-lo de conformidade a fins objetiva, mesmo que ela só alcance objetividade de maneira indireta, ao agregar sinteticamente saberes empíricos válidos para um determinado tipo de objeto, os organismos, que desafiam a razão e o entendimento na tentativa de ajuizamento determinante *a priori* da natureza, e que não se deixam explicar por meio de juízos sintéticos *a priori*. Para explicar esses estranhos objetos vivos, a razão cria princípios subjetivos que reduzem o grau de contingência, apresentando explicações aproximativas, buscando a perfeição possível ao conhecimento desses objetos para determinados comportamentos. Porém são princípios que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão subjetiva em tentar explicá-los a partir do que Kant denominou máximas:

Dou o nome de máximas da razão a todos os princípios subjetivos, que não derivam da natureza do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto. Há, pois, máximas da razão especulativa, que assentam unicamente no interesse especulativo desta razão, embora possa parecer que são princípios objetivos (KANT, 2018, B 694, p. 548).

Mas eis que nesta operação de colocar máximas como candidatas a leis universais onde só o particular está dado, ou seja, de a faculdade de julgar ser princípio para si mesma, pode acontecer de as máximas entrarem em conflito entre si, situação que poderia ser denominada “uma dialética natural e uma ilusão inevitável, que tem de ser desvelada e solucionada na crítica para não nos enganar” (KANT, 2016, p. 281).

A maneira como Kant introduz a antinomia pode parecer estranha, visto que ele já havia descrito as particularidades da teleologia e seria de se esperar que a dialética se referisse a máximas ligadas somente a ela – na verdade, a máxima do fim natural que produz a si mesmo como se fosse uma finalidade. Porém, a dialética se instala justamente entre o modo de ajuizar teleologicamente e o modo de ajuizar a respeito da natureza como o conjunto dos sentidos externos, ou seja, sua exposição retorna a questão das leis particulares sobre as quais só tomamos conhecimento por meio da experiência. A explicação para esta aparente contradição consiste em que “a matéria, ainda que a forma por ela assumida seja julgada como somente possível segundo uma intenção, pode também, no que diz respeito à sua natureza, ser subordinada segundo leis mecânicas, como meio, àquele fim representado” (KANT, 2016, p. 311).

É justamente por isso que, em vez de surgir somente uma máxima para a exploração de saberes regulativos sobre os saberes empíricos e os organismos, na verdade surgem duas máximas que dão conta de duas situações em tese opostas. Ou o juízo reflexionante consegue explicar uma experiência *a posteriori* de transformações com regularidade mecânica que não precisam da abordagem finalística teleológica²⁹; ou constata um comportamento do objeto que só poderia ser explicado se ele fosse conduzido por regras impostas a ele por ele mesmo, ou seja, uma teleologia, que pode ser traduzida em termos de conformidades a fins objetiva. Kant traduz estas duas situações opostas na antinomia da teleologia.

A primeira máxima dessa dialética é a tese: toda geração de coisas materiais e de suas formas tem que ser julgada como sendo possível segundo leis meramente mecânicas. A segunda máxima é a antítese: alguns produtos da natureza material não podem ser julgados como possíveis segundo leis meramente mecânicas (seu julgamento requer uma lei inteiramente diversa da causalidade [eficiente], a saber, a das causas finais) (KANT, 2016, p. 282).

A sutileza da dialética assim representada é que ela constituiria uma dialética sem solução possível caso pretendesse formular conhecimento objetivo determinante, ou seja, caso as máximas fossem candidatas a juízos sintéticos *a priori* que tivessem a pretensão de

29 É o caso dos fenômenos que respondem a uma causalidade eficiente mesmo que relacionada com uma infinidade de causas impossível de esgotar enquanto saber ou prever totalmente *a priori*. E isso caracteriza todo o universo das experiências particulares submetidas a um conhecimento empírico mais particularmente como o da química mas também do estudo dos jogos de reflexões de luz feitos pelo cristalino dos olhos, pela física.

explicar o mundo. Porém, como são somente máximas subjetivas, a impressão de não poder surgir uma solução reside somente no descuido de tomar por ajuizamento determinante o que é somente ajuizamento reflexionante. No caso de uma indistinção entre esses dois casos, surge a ilusão dialética a ser denunciada e contra a qual a crítica tem de se posicionar.

A ilusão de unidade faz com que se passem por um mesmo caso aquilo que são dois usos totalmente distintos da faculdade de julgar. O fenômeno é existente, portanto achamos que seria possível explicá-los por meio de conceitos determinantes do entendimento, constitutivos *a priori*. Porém não é o caso. Tanto os ajuizamentos empíricos mecânicos que química ou física observam no comportamento da matéria por meio de conceitos empíricos, quanto os ajuizamentos teleológicos do organismo que a biologia observação não ser cega porque funciona como se fosse intencionalmente conduzido, são ajuizamentos simplesmente reflexivos, descrições feitas *a posteriori* na forma de máximas subjetivas. Portanto, no fundo, não há dialética nenhuma, o que se mostra como dialética é a simples imprecisão e indeterminação do que é ajuizamento determinante e ajuizamento reflexionante, e a tendência de os tomar pelo mesmo ato de conhecer. Por outro lado, trata-se de uma tendência incontornável, portanto, eis que surge uma dialética ilusionista, por desatenção ao tema da *a prioridade*, por confundir o uso reflexionante da faculdade de julgar com seu uso determinante.

Toda a aparência de uma antinomia entre as máximas do modo de explicação propriamente físico (mecânico) e do teleológico (técnico) se baseia, portanto, no seguinte: que um princípio da faculdade de julga reflexionante seja confundido com um princípio da faculdade de julgar determinante, e a autonomia da primeira (que vale apenas subjetivamente para o nosso uso da razão em vista das leis particulares da experiência) seja confundida com a heteronomia da última, que tem de conduzir-se de acordo com as leis dadas pelo entendimento (universais ou particulares) (KANT, 2016, p. 284-285).

Na maneira como Kant dá por encerrado o problema, ele se resume a tomar uma reflexão heurística por determinação. Qualquer suposição sobre a geração de objetos é heurística³⁰.

³⁰ Ocorre que a produção de conhecimento indutivo não se encontra respaldada pelo sistema transcendental da Crítica da razão pura de Kant. O conhecimento indutivo é aquele que se baseia na experiência empírica, o seja, parte de casos particulares para formular generalizações ou leis, típicas das ciências naturais, por exemplo, observar sabiás e inferir que todos eles têm manchas amarelas. Na *Crítica da razão pura*, Kant propõe que o conhecimento é possível por meio de uma síntese entre o que vem da sensibilidade (a experiência empírica) e o que vem do entendimento *a priori* – as categorias do entendimento e as formas puras da intuição (espaço e tempo), já que esses princípios transcendentais são as condições de possibilidade do conhecimento e da própria experiência. Entretanto, a síntese tem de respeitar tanto o que a intuição sensível dá para mostrar que algo é existente, quanto as categorias matemáticas do entendimento que nos permitem constituir com universalidade objetos *a priori*, para dar ao existente a modalidade de necessidade – justamente aquilo que falta a qualquer conhecimento meramente empírico por mais que ele atenda de antemão à categoria modal da existência por ser de antemão dado.

Por isso, acontece aqui que a antinomia da teleologia repete num sentido totalmente distinto, é verdade, a terceira antinomia da primeira crítica. No caso da tese da teleologia, de que a natureza tem uma causa mecânica, ela vai ao encontro da constituição do próprio objeto para nossa faculdade de conhecimento, logo, como são duas faculdades diferentes (determinante e reflexionante), não existe problema em aproximá-la da terceira antinomia da primeira crítica. A categoria da causalidade eficiente determina (*a priori*) que tudo tem de ser pensado a partir de uma causalidade eficiente para ser conhecido. O conceito da lei da transmissão de movimento determina (*a posteriori*) como podemos ter conhecimento empírico sobre certos fenômenos da natureza. Quando dizemos que os fenômenos foram efetivamente gerados por uma causalidade qualquer (seja eficiente ou livre), estamos fazendo uma suposição heurística para benefício da faculdade de julgar (os objetos são pensados **como se**). No caso da causalidade eficiente não há questão, porque esse modo de pensar é compatível com o modo como os objetos são constituídos enquanto objetos cognoscíveis.

Assim, ela se aproxima da terceira antinomia da *Crítica da razão pura*, na antítese, onde Kant afirma que “não há liberdade alguma, mas tudo no mundo acontece meramente segundo leis da natureza” (KANT, 1999, p. 295).

Já no caso da antítese da terceira crítica, porém, o problema volta. No caso da causalidade com liberdade, esse modo de pensar entra em conflito com o modo como os objetos são constituídos nos juízos determinantes e vai apontar antes para a contingência que para a necessidade. A tese da primeira crítica dizia algo análogo à antítese teleológica, já que afirma que “a causalidade segundo leis da natureza não é a única da qual possam ser derivados os fenômenos do mundo em conjunto. Para explicá-los é necessário admitir ainda uma causalidade mediante liberdade.” (KANT, 1999, p. 294). Porém essa impressão de analogia é falsa porque a discussão na primeira crítica recaiu nas diferenças entre a necessidade do mundo natural, e a liberdade da alma humana, já que é no campo suprasensível da alma que se poderia confirmar *a priori* as condições necessárias da

Por isso, Kant não inclui diretamente a indução como método de validação do conhecimento científico. Ele reconhece a importância da experiência, mas o foco da Crítica está em como *a priori* (as estruturas do sujeito) tornam possível a experiência e o conhecimento científico. O conhecimento científico (inclusive o de Newton, que Kant admirava) é para ele possível porque o entendimento impõe leis à natureza, por meio das categorias matemáticas. Assim, o conhecimento verdadeiro não se dá só por acumular observações (como na indução), mas por submetê-las a princípios racionais *a priori*. Ou seja, a indução, enquanto procedimento empírico, não tem garantia de validade lógica *a priori*. Kant considera que ela pode ser útil, mas não é suficiente por si só para garantir o conhecimento – o entendimento precisa ordenar a experiência. Portanto, a produção de conhecimento indutivo não se encontra respaldada pelo sistema transcendental de Kant. Ela é possível dentro do seu sistema, mas não é fundamentada nem justificada por ele como um método autônomo ou seguro para chegar ao conhecimento, já que o verdadeiro conhecimento exige uma base *a priori*, e a indução, por si só, não fornece isso. Kant fundamenta a possibilidade do conhecimento empírico necessário, mas não valida a indução em termos lógicos, como se ela garantisse verdades universais por si só.

construção de objetos na síntese. Aqui, contudo, a diferença se desloca para o *a posteriori* da natureza, ou seja, um objeto natural dado na intuição como sensibilidade que representa uma matéria do âmbito da natureza, e sua distinção recairá sobre a diferença entre uma cega necessidade mesmo que contingente quando se volta para o ordenamento superior das leis empíricas, e um comportamento análogo ao racional técnico quando se volta para a análise dos organismos.

Terá consequências muito amplas o fato de Kant ter dado por resolvida a antinomia. Na resolução da dialética teleológica não cabe mais a advertência atribuída por Lebrun a Schelling, de que “as Antinomias são menos o indício de um conflito da razão consigo mesma do que uma oposição entre a razão teórica e aquilo que a ultrapassa” (LEBRUN: 1993, p. 130). Na terceira crítica, esta ultrapassagem será permitida nas construções feitas a partir das duas máximas teleológicas, desde que se acoplem adjetivos ao tipo de pensamento que surge, tais como “saber regulativo”, “heurístico”, “hipotético”, o instrumento pelo qual Kant afirma que a ilusão da antinomia vai desaparecer.

Esta ultrapassagem permite a construção de um saber objetivo mesmo que regulativo. Kant permite abandonar a ilha do conhecimento *a priori* por meio de um saber *a posteriori* respaldado criticamente permitindo avançar sobre o mar aberto. O uso subjetivo da razão propõe um pensamento regulativo que se desdobra agarrado sobre o empírico, com base nas máximas, o que permite “indicar apenas que devo sempre refletir sobre eles segundo o princípio do mero mecanismo da natureza e, portanto, explorar este último tanto quanto eu possa” (KANT, 2016, p. 283).

As consequências dessa autorização para ultrapassar limites resulta na completa reformulação do sistema de construção do conhecimento como uma totalidade, que passa a ter um novo escopo ampliado. Parte-se, **primeiro**, do que se puder descobrir a partir de juízos sintéticos *a priori* sob a orientação dos procedimentos da primeira crítica construindo conceitos teóricos que contam com apoio problemático, por vezes, de juízos reflexionantes hipotéticos. **Segundo**, avança-se na enumeração de juízos empíricos *a posteriori* produzidos de modo reflexionante a partir da observação dos fenômenos regulados pela primeira máxima mecânica do ajuizamento teleológico. Este caminho é construído sobre hipóteses que se confirmam no dado empírico e identifica regularidades estatísticas, indutivas (por exemplo dos saberes sobre a química ou a previsão climatológica, a previsão de terremotos e todos os demais contingentes da física e da natureza). Esgotado este saber possível sobre o mecanismo, dá-se ainda um **terceiro**, indo além conforme o voo mais ousado da segunda máxima finalística, a qual postula existirem condições numênicas finalísticas que regem os organismos

já que nada “impede que se adote a segunda máxima quando for o caso de investigar algumas formas da natureza (e mesmo, em função destas, a natureza como um todo) segundo um princípio, qual seja, o princípio das causas finais” (KANT, 2016, p. 283). Tudo isso passa a ser autorizado desde que não se descuide de ter adentrado, nos dois últimos passos, o território do númeno, do suprassensível, onde a sistematicidade da natureza tem de contar com o postulado de um entendimento fiador não humano, e não se iluda de que haja nessas descobertas qualquer chance de atingir objetividade teórica. A objetividade da conformidade a fins é apenas heurística, de uso antropológico pragmático. Teoria mesmo, só temos no primeiro passo deste percurso de construção de saber dividido em três estágios.

Assim, a dialética da teleologia, na verdade, muda totalmente a função da dialética kantiana. Aqui, ela é utilizada não mais como denúncia de ilusão, nem como propedêutica para evitar conceitos desconectados das possibilidades da sensibilidade, mas, de modo inédito, como uma construção transcendental para autorizar a ampliação positiva da epistemologia sobre os campos do saber indutivo sobre o empírico e o organismo, a ponto de ela exigir uma doutrina do método para a faculdade de julgar. Seu papel é orientar uma investigação que se inicia a partir de “leis que o entendimento em parte prescreve ele próprio à natureza, *a priori*” (KANT, 2016, p. 281), saber que, num segundo passo, o entendimento “em parte pode estender ao infinito através das determinações empíricas que aparecem na experiência”, até esgotar o saber mecânico, quando “a reflexão segundo a primeira máxima não é superada mas sobretudo somos requeridos a prosseguir-la tão longe quanto se possa” (KANT, 2002, p. 229). E avançar ainda sobre hipóteses que postulam um suprassensível material dos organismos, num terceiro patamar, porque algumas experiências particulares “desafiam a razão ao ajuizamento da natureza corpórea e das respectivas leis segundo um princípio particular” (KANT, 2002, p. 229), a saber, a conformidade a fins objetiva.

Como ponto alto desta escala, a investigação sobre o organismo exige as três abordagens. A investigação científica reflexionante passa a ser autorizada a passar dos conhecimentos das causas eficientes universais (no primeiro passo) para causas eficientes empíricas (no segundo) até chegar aos pensamentos sobre a regularidade das causas finais (terceiro), sabendo que, só no primeiro passo teremos direito de chamar o que se descobriu de conhecimento, teoria e ciência. Nos outros, se terá de o chamar de saber, pensamento, regularidade, uso heurístico e utilitário para fazer o avançar o que se sabe mesmo que sem nenhuma garantia de necessidade apodítica.

Portanto, independente da nomenclatura em si, o que se presencia na dialética da terceira crítica é o surgimento de uma epistemologia transcendental reformulada³¹, porque

esta espécie de ultrapassagem em que a epistemologia abandona o campo do conceito *a priori* apodítico do entendimento e pula para uma ideia *a posteriori* problemática da razão mecânica e teleológica terá de ser ligada por uma outra faculdade que não entendimento ou razão, novo papel estruturante do sistema epistemológico que passa a ser desempenhado pela faculdade de julgar, a única que consegue se manter a mesma no seu modo de atuar, ainda que salte de seu uso determinante para o uso reflexionante. Este salto se apoia sobre o princípio da faculdade de julgar em seu uso reflexionante, e sobre o postulado de um entendimento arquetípico sem os quais não haveria como dar a validade de saber ao funcionamento reflexionante do juízo.

Ambas as questões potencializam a razão ao transferir seu uso formal lógico para outro imanente transcendental, mas reposicionam também a dialética que não é mais denúncia do sofismo ilusionista ou propedêutica para evitar a extrapolação das ideias da razão sobre o campo do entendimento. Na teleologia, a razão adquire um uso legítimo *a posteriori* tanto no campo da conformidade a fins quanto no da necessidade mecânica, e a dialética supera uma falsa visão das antinomias, abrindo um novo território, porque, com base em suas duas máximas, não se afirma que “aquelas formas da natureza não seriam possíveis segundo o mecanismo da natureza, o que seria temerário” (KANT, 2002, p. 229), mas porque é possível que exista uma regra mecânica por trás dos crescimentos para nós irregulares das plantas, o que explicaria meramente pela nossa ignorância a respeito do funcionamento deste mecanismo. Só devemos aventar a hipótese de o mecanismo não ser capaz de explicar esta irregularidade porque, sem propor uma solução finalística, dadas nossas limitações, para o ser humano, o “estudo do mecanismo não poderá encontrar o menor fundamento daquilo que constitui o caráter específico de um fim natural” (KANT, 2002, p. 229). O motivo da indefinição é que o fim natural não cabe no interior do que foi delimitado pela primeira crítica como limites do conhecer teórico dada a estrutura do ânimo humano, mas amplia este território imanente criticamente, determinando novos limites de saber para a filosofia transcendental, condições para especular como seria uma ligação interna da natureza fora de nós, sua sistematicidade transcendente, da qual pouco podemos saber, e que nem mesmo pode se provar existir como ligação. É impossível saber se “a ligação de fins e a físico-mecânica, no fundamento interno da natureza que nos é desconhecido, não poderiam interligar-se nas coisas mesmas na base de um princípio” (KANT, 2002, p. 229), ligação da qual não temos

31 É evidente que esta nova estrutura epistemológica oferece base para o desenvolvimento não só de uma química e de uma biologia apoiadas no substrato postulado do fim natural, mas, aproximando destas as descobertas da sociabilidade já discutidas na dialética da estética, todo um território apoiado no substrato da humanidade, do senso comum, para avanço da estética assim como de ciências históricas e sociais.

como saber a partir de nossa perspectiva copernicana, centrada na razão humana, pois ela estaria nas coisas em si, fora de nós.

Como não podemos negar que esta ligação de fins físico-mecânicos fora de nós exista pelo menos hipoteticamente, e pelo fato de os fenômenos da natureza orgânica explicitarem os limites de nosso conhecimento, Kant defende que se preencha este vazio com um postulado, impossível de comprovar, porém impossível de não levar em conta, o qual se ergue na figura de um entendimento não humano, um entendimento arquetípico, que tem de ser pressuposto para justificar por que podemos esperar regularidades na natureza onde nosso entendimento só consegue ver o contingente empírico. Kant diz que

é inteiramente correto o princípio de pensar, para a tão evidente conexão das coisas segundo causas finais, uma causalidade distinta do mecanismo, a saber, uma causa (inteligente) do mundo agindo segundo fins – por mais apressado e indemonstrável que isso seja para a faculdade de julgar determinante (KANT, 2016, p. 284).

O que garante a sustentação dos postulados no interior da filosofia kantiana é que as descobertas seguem uma trilha que “permanece sempre aberta para todos os fundamentos mecânicos de explicação e não se deixa levar para fora do mundo sensível” (KANT, 2002, p. 231).

Estabelecidas estas considerações, podemos seguir adiante em direção à resposta final com a qual se determina o lugar teleologia. Trata-se de abandonar o caminho dogmático, determinante, para amarrar definitivamente a teleologia a um papel crítico, reflexionante, de modo que “o conceito de uma finalidade objetiva da natureza é um princípio da crítica da razão para a faculdade de julgar reflexionante” (KANT, 2016, p. 293). Somente entendendo melhor o que significa este problema conseguiremos ainda defender que a dialética não perdeu com esse novo passo sua quarta função relevante, de protagonismo do banimento da metafísica.

3.3 A possibilidade de trabalhar sem conflito as máximas da teleologia: uma polêmica contra a metafísica tradicional

Após ter resolvido a dialética da teleologia, Kant conclui a seção com cinco anotações, a primeira das quais ocupa três parágrafos (72 a 75) e tem por finalidade defender uma solução crítica para a teleologia contra uma solução metafísica dogmática, teórica. Kant afirma que ninguém nega a possibilidade de investigar segundo conceitos de causas finais certas coisas da natureza como os seres organizados:

A pergunta só pode ser, portanto, se esse princípio é apenas subjetivamente válido, ou seja, é uma mera máxima de nossa faculdade de julgar, ou se é um princípio

objetivo da natureza, segundo o qual pertenceria a esta, além do seu mecanismo (segundo meras leis do movimento), também um outro tipo de causalidade, a saber, a das causas finais, abaixo das quais aquelas (as forças motoras) seriam apenas causas intermediárias (KANT, 2016, p. 285).

Ele já deixou clara qual é sua resposta na resolução da dialética, garantindo que o ajuizamento teleológico constitui uma máxima subjetiva da faculdade de julgar, mas diz ser natural especular sobre a outra possibilidade, de que fosse objetivo, porque a própria natureza nos faz um aceno nesse sentido, de que poderia existir um elemento estranho na ciência da natureza, ou seja, o conceito de fim da natureza, que descreveria algo objetivo, mesmo que sua descoberta ultrapassasse os limites do que podemos saber com nossa razão em seu uso teórico. Se for dado este status de objetividade à máxima, ela se abre para um vasto campo de discussões que se encontra historicamente em algumas escolas filosóficas, porém Kant diz que todas elas se contrapõem umas às outras, num sistema de antinomias que lembra muito as ilusões dialéticas.

Se chamarmos de técnica da natureza este possível fundamento da natureza escondido de modo profundo demais para nossa investigação, ele poderá dar origem a sistemas explicativos dogmáticos que tomam a causalidade final ou por não-intencional (*technica naturalis*) ou por intencional (*thechnica intentionalis*), parâmetro a partir do qual Kant vai classificar os sistemas dogmáticos em idealistas (não há intenção) ou realistas (há intenção). Kant alerta que todos os sistemas se encontram em mútuo desacordo, o que se pode observar em completude porque dois são adeptos do idealismo (um materialista e outro teísta), dois do realismo (novamente, um materialista e um teísta).

O primeiro sistema analisado por Kant é, portanto, o idealismo materialista que busca explicar uma causalidade da matéria e do movimento de forma casual, caótica, sem intenção nem ordenação, visão de que Kant coloca Epicuro como representante. Seu idealismo consiste na teoria dos átomos, entidade indivisível e invisível que se encontraria como ideia por trás de toda matéria. Kant diz que o sistema “é tão evidentemente absurdo, se tomado literalmente, que não deve deter-nos aqui” (KANT, 2016, p. 287), afirmação que segue, provavelmente, de que aquele sistema atribui ao caos a formação da matéria. Epicuro foi muito atacado por introduzir além de átomos e vazios, o conceito de declinação. Criado para explicar que tem de haver um movimento diferente da queda para que os átomos não só se sobreponham uns sobre os outros mas também se encaixem e interajam para formar o mundo material tal como o conhecemos, esse comportamento de cada átomo seria totalmente aleatório, caótico. Só assim se explicaria que as coisas possam estar num fluxo invisível que permite tanto a estabilidade quanto o acontecimento. Se só houvesse o movimento para baixo em todos os átomos (tese do

materialismo de Demócrito), eles nunca colidiriam nem formariam a matéria porque todos os átomos estariam caindo sem se tocar. Esse argumento considerado razoável mesmo na visão de seus críticos, cria entretanto um problema, que é justificar a manifestação ou não dessa declinação sem recorrer a uma intencionalidade hилоzoísta. Para fugir disso, Demócrito explicou as atrações e repulsões dos átomos como a total casualidade, recorrendo a um grau de imprevisibilidade que fez Cícero (conforme o discípulo Lucrécio) classificar sua teoria como “uma ficção juvenil” porque ele (Epicuro) diz que

os corpos /átomos/, quando através do vácuo, em linha reta, de cima para baixo, pelos próprios pesos são levados, em incerto tempo comumente, e em incertos locais, no espaço se desviam um pouco, tanto quanto possas chamar o movimento de mudado. Quanto a isso, se não costumassem declinar, todos cairiam de cima para baixo, como gotas de chuva, através do vazio profundo, e não haveria para os elementos colisão produzida, nem golpe criado: assim nada alguma vez a natureza criaria (LUCRECIO, 1972, p 216-224).

Kant afirma que o sistema de Epicuro desemboca em que “o cego acaso é assumido como fundamento de explicação não apenas para a concordância dos produtos gerados como os nossos conceitos de fins, portanto para a técnica [...] de modo que nada é assim explicado” (KANT, 2016, p. 288). Não explica a teleologia porque tudo deriva de um acaso dos arranjos do materialismo mecânico.

O segundo sistema idealista é o sistema de Spinoza que, Kant afirma, “não é tão fácil de refutar” (KANT, 2016, p. 287), mas onde é óbvia a ligação dos fins ao mundo “já que ela é derivada de um ser originário, mas não do seu entendimento, nem, portanto, de uma intenção sua, mas sim da necessidade de sua natureza e da unidade do mundo dela originada” (KANT, 2016, p. 287), de modo que “o fatalismo da finalidade é ao mesmo tempo um idealismo da finalidade” (KANT, 2016, p. 287). Spinoza cria um panteísmo no qual a substância é a única causa de tudo, e o modo (acidente), que representa as coisas finitas do mundo, sendo causado pela substância sem, entretanto, ter relação com ela. Ou seja, a substância permanece impassível e sem qualquer perspectiva de explicação sobre por que causou o modo, é um infinito que absorve tudo o que toca, e o modo é somente o insubstancial.

Spinoza quer dispensar-nos de qualquer interrogação sobre o fundamento da possibilidade dos fins da natureza, e tirar toda a realidade desta ideia, na medida em que não os vê como produtos, mas sim como acidentes inerentes a um ser originário, não atribuindo a este ser, enquanto substrato dessas coisas naturais, qualquer causalidade em relação a estas, mas apenas subsistência; e, ainda que assegure assim às formas naturais (devido à necessidade incondicional desse ser, juntamente com todas as coisas naturais como acidentes a ele inerentes) a unidade do fundamento que é requerida para toda finalidade, ele lhe retira ao mesmo tempo a sua contingência, sem a qual nenhuma unidade de fins pode ser pensada, eliminando com isso todo elemento intencional, do mesmo modo como elimina todo entendimento do fundamento originário das coisas naturais (KANT, 2016, p. 288).

Por força de sua indiferença frente aos modos, a substância espinosista desse Deus cego e sem vontade cria um determinismo de tal ordem que não se poderia falar em

causalidade final, já que a própria divindade não passa de uma substância sem vontade e indiferente aos modos. Daí decorreria a dificuldade em refutar o espinosismo, mas também a possibilidade de perceber seu insucesso pois, mesmo ao afirmar o idealismo da conformidade a fins da natureza, “não podia contudo levar a cabo essa intenção, já que a mera representação da unidade do substrato não pode jamais produzir a ideia de uma finalidade, mesmo que esta fosse inintencional” (KANT, 2016, p. 289).

As teorias realistas aceitam a intencionalidade, sendo a primeira delas analisada por Kant, a de que a matéria tem alma, o hilozoísmo, e a segunda, de que há um Deus que conduz o mundo, o teísmo.

O primeiro funda os fins da natureza no *analogon* de uma faculdade que age segundo intenções, ou seja, a vida da matéria (nela própria, ou mesmo por meio de um princípio interno animador, uma alma do mundo), e se denomina *hilozoísmo*. O segundo os deriva de um fundamento originário do todo do mundo, como um ser inteligente produtor (originariamente vivo), e se denomina *teísmo* (KANT, 2016, p. 287).

A refutação do hilozoísmo se dá porque a afirmação de uma matéria viva “contém uma contradição, já que a ausência de vida, *inertia*, constitui a característica mais essencial da matéria” (KANT, 2016, p. 290). Assim, “a possibilidade de uma matéria viva [...] não pode sequer ser pensada [...] jamais compreendida *a priori* no que diz respeito à sua possibilidade” (KANT, 2016, p. 290). Além de não ser nem possível pensar toda matéria viva, a presença de tal explicação não serve para muita coisa pois só

pode ser utilizada apenas, em caso de necessidade (em favor de uma hipótese da finalidade na natureza em grande escala), na medida em que ela nos seja revelada na experiência, na organização da natureza em pequena escala, mas jamais compreendida *a priori* no que diz respeito à sua possibilidade” (KANT, 2016, p. 290).

O teísmo também não consegue provar o que pretende, mas tem a “vantagem de, através de um entendimento que atribuiu ao ser originário, livrar do idealismo a finalidade da natureza e introduzir uma causalidade intencional para a sua geração” (KANT, 2016, p. 290). Esta afirmação é importante para Kant, pois ela vai ao encontro do postulado de um entendimento não humano que garante a conformidade a fins da natureza. Resvala, entretanto no problema de não se contentar em ser recurso heurístico, crítico, para se colocar como verdade dogmática. Tendo esta pretensão, não pode comprovar a existência de Deus, porque teria antes de descartar de modo definitivo a possibilidade de a matéria conter o fundamento para determinar as leis da natureza em si mesma de modo mecânico, não intencional, e essa comprovação não é possível nem provável nos fenômenos que se comportam como mecanismo, tais como a composição da matéria e o movimento.

Por isso, a solução possível proposta por Kant para a teleologia é aquela que já foi apresentada na dialética: “o máximo que podemos afirmar, porém, é que, em função da

constituição e dos limites de nossas faculdades de conhecimento [...] não devemos de modo algum procurar por um princípio de determinadas relações finais na matéria” (KANT, 2016, p. 290). Assim, “não nos restando outro modo de julgar a geração dos seus produtos enquanto fins naturais senão por meio de um entendimento supremo como causa do mundo” (KANT, 2016, p. 290-291). Mas essa suposição “só é um fundamento para a faculdade de julgar reflexionante, não para a determinante, e não pode justificar de modo algum uma afirmação objetiva” (KANT, 2016, p. 291), no caso, da existência de Deus.

Após demonstrar todas estas contradições, Kant propõe, na forma de uma dedução, a impossibilidade de tratar dogmaticamente o conceito de uma técnica da natureza, qual seja, justamente o caráter inexplicável de um fim natural. Depois de distinguir um conceito dogmático de um conceito meramente crítico, conclui que só podemos pensar este num modo crítico, “quando o consideramos em relação às nossas faculdades de conhecimento, portanto às condições subjetivas para pensá-lo, sem tentar decidir algo sobre o seu objeto” (KANT, 2016, p. 291). Portanto, o papel da dialética de combate ao dogmatismo se mantém num outro nível que, embora Kant não tenha empregado esse nome, se configura em sua análise como uma dialética das teses dogmáticas, que rebaixa todas elas à condição de ilusórias e resguarda somente para o sistema crítico a definitiva resolução do problema da geração de saberes sobre o cosmo, ao definir que esse saber não é teórico, porém regulativo, o que se apresentará como resolução da dialética da teleologia.

A conclusão de Kant é que o lance fundamental para introduzir a teleologia no rol de ferramentas para produção de saber é abandonar a forma de pensar dogmática de que “a geração de certas coisas da natureza, ou mesmo da natureza como um todo, só é possível através de uma causa é determinada ao agir por intenções” (KANT, 2016, p. 293), e colocar no seu lugar a perspectiva crítica, de que

devido à constituição própria de minhas faculdades de conhecimento, não posso julgar sobre a possibilidade dessas coisas e a sua geração a não ser que pense em uma causa para elas que opera por intenções, portanto em um ser que é produtivo segundo a analogia com a causalidade de um entendimento (KANT, 2016, p. 293).

No primeiro caso, cairíamos na aporia criada pelo dogmatismo. Já no segundo, “a razão determina apenas o uso de minhas faculdades de conhecimento de maneira adequada às suas propriedades [...] tanto de seu alcance como de seus limites” (KANT, 2016, p. 293). É isso que representa a virada crítica que dá base tanto à estética quanto à teleologia.

Procedemos dogmaticamente com um conceito (mesmo que ele devesse ser empiricamente limitado) quando o consideramos contido sob um outro conceito do objeto, que constitui um princípio da razão, e o determinamos de acordo com esse conceito. Por outro lado, procedemos criticamente com ele quando o consideramos em relação às nossas faculdades de conhecimento, portanto às condições subjetivas para pensá-lo, sem tentar decidir algo sobre o seu objeto. O procedimento dogmático

com um conceito é aquele, portanto, que convém à faculdade de julgar determinante, e o procedimento crítico é aquele que convém à reflexionante (KANT, 2016, p. 291).

A única concessão a ser feita para que o procedimento crítico funcione a contento é aceitar seu postulado de que “para nós, com efeito, é indispensável submeter a natureza ao conceito de uma intenção” (KANT, 2016, p. 294). Sem isso, pelo menos no caso dos seres organizados, temos de considerá-los como intencionalmente formados porque, de outro modo, não poderemos especular sobre sua constituição interna como objeto de um conhecimento de experiência. Sem ligarmos ao organismo o pensamento de uma produção intencional não somos, nem mesmo, capazes de pensar estes produtos.

Isso tem de se dar no âmbito restrito ao subjetivo porque, se esse saber tivesse pretensões objetivas, só se poderia chegar à conclusão de que as coisas da natureza são totalmente contingentes. Por isso, o caminho não crítico tomado pelo dogmatismo leva necessariamente a uma especulação sobre a perspectiva de estar no cume da teleologia uma teologia, com o que se pretenda comprovar a existência real de Deus. A resposta de Kant a tal especulação é um sonoro “não” (KANT, 2016, p. 294). Segundo ele, temos de optar por esse postulado que ele denominará entendimento arquetípico, um entendimento não humano, somente até o ponto em que ele nos sirva, já que “não podemos absolutamente formar um conceito da possibilidade de tal mundo a não ser concebendo uma causa suprema dele, atuando intencionalmente” (KANT, 2016, p. 294-295).

Ou seja, “não podemos demonstrar a proposição: ‘Existe um ser originário inteligente’. Só o podemos fazê-lo subjetivamente, para o uso de nossa faculdade de julgar” (KANT, 2016, p. 295). Os fins naturais que constituem a conformidade a fins objetiva da natureza não nos são dados através do objeto. Mais que isso, seria impossível para os seres humanos justificar *a priori* um tal conceito segundo a sua necessidade objetiva, porque ele estaria fora de nós, ou seja, do ponto de vista das críticas, em seu posicionamento copernicano, fora do escopo interno onde somos capazes de estabelecer as estruturas *a priori* do ânimo. Conclui Kant que “só o que nos resta, portanto, é uma proposição tranquilizadora baseada apenas em condições subjetivas, a saber, as de nossa faculdade de julgar reflexionante, adequada às nossas faculdades de conhecimento” (KANT, 2016, p. 295).

Contra a fórmula dogmática de que “existe um Deus” se põe a alternativa crítica de que só podemos pensar a conformidade a fins natural “como um produto de uma causa inteligente (um Deus)” (KANT, 2016, p. 295). Segundo Lebrun, com a suposição desse Deus fiador da natureza Kant não visava dar fôlego ao teísmo mas, ao contrário, critica violentamente o caminho dogmático e simplista do *Deus ex machina* conforme vimos. Antes,

o que ele obtém como resultado é que “o Deus teórico está tão bem esvaziado de seu conteúdo, que ele pode, sem perigo servir de metáfora” (LEBRUN, 1993, p. 312).

Como fica fácil notar, este postulado subjetivo serve tanto ao uso teleológico quanto já servia ao uso prático da razão. A maneira crítica como surge este Deus tem por fim, evidentemente, tomar a palavra ao dogmatismo religioso e abandonar o debate sobre a realidade de Deus porque, tendo sua pressuposição como postulado, “eu gostaria de saber o que perdemos de tão importante por não podermos prová-la válida também para seres superiores, ou seja, a partir de fundamentos objetivos puros” (KANT, 2016, p. 296).

Por um lado, “o conceito de uma causalidade por fins (a arte) certamente possui realidade objetiva, do mesmo modo como o de uma causalidade segundo o mecanismo da natureza” (KANT, 2016, p. 293). Por outro lado, não é possível termos nenhuma experiência destas causalidades da natureza e da arte sem os postulados de um substrato suprassensível: no caso da teleologia, de um entendimento não humano como fundamento originário da natureza; no caso da arte, de um substrato suprassensível da humanidade como fundamento da universalidade dos juízos do gosto. A diferença fundamental entre estes postulados é que um se aproxima da religião e o outro da antropologia, ou seja, o postulado da estética é mais concreto, desde que se considere a história da humanidade. Os desdobramentos desta divisão serão o surgimento de uma filosofia da natureza e de uma filosofia do espírito. Para Kant, o que garante esta objetividade dos juízos reflexionantes em ambos os casos é sua universalidade subjetiva, que é um princípio crítico da razão na forma do conceito de uma conformidade a fins, mas que, apesar de subjetiva, parece se confirmar empiricamente pela observação dos seres organizados e das adesões em torno das obras clássicas da arte a partir dos debates públicos sobre o gosto.

Deste panorama resulta que:

Será, portanto, um princípio subjetivo da razão para a faculdade de julgar que, como um princípio regulativo (não constitutivo) para a nossa faculdade humana de julgar, vale tão necessariamente como se fosse um princípio objetivo (KANT, 2016, p. 300).

Lebrun conclui deste ponto da obra que a dialética se resolve em dois momentos, “1º Não é impossível justapor as duas máximas (parágrafos 72 a 75); 2º É necessário justapô-los (parágrafos 76 a 78)” (LEBRUN, 1993, p. 605). Para ele, temos de nos convencer

do valor apenas subjetivo do conhecimento de entendimento. É verdade que fora dele não há objetividade para nós, mas essa objetividade é irreduzivelmente relativa às condições próprias da natureza humana (funções do entendimento, presença da intuição sensível) – dados de fato dos quais nos é absolutamente impossível perseguir a explicação. É esse enraizamento antropológico que vai dar conta do sentido dos conceitos transcendentais (LEBRUN, 1993, p. 605).

Um dos desdobramentos desta nova dualidade se encaminhará, por fim, para um idealismo subjetivo, já que todos os pressupostos se reduzem à antropologia porque é também da condição humana subjetiva que nasce a exigência da presença de um Deus.

3.4 – A necessidade da teleologia e a reconfiguração da topologia do ânimo do sistema kantiano

Os três últimos parágrafos da “Dialética da faculdade de julgar teleológica” tiveram desdobramentos imensos, que, evidentemente, ultrapassam os objetivos do nosso trabalho, entretanto, não há como negar que dialogam com nossos objetivos, pois alguns desses seguimentos avançaram justamente a partir da dialética. Assim, finalizamos nossa análise da dialética teleológica com uma passagem cujo objetivo foi entendermos o próprio argumento kantiano, destacando não termos qualquer tipo de pretensão de analisar os desdobramentos em si e menos ainda de especular sobre a validade dos projetos que se lançaram a partir deste trecho da obra rumo a uma superação do projeto transcendental, embora isso aponte para um possível desdobramento futuro das investigações. O objetivo deste último tópico do capítulo será apresentar somente os parágrafos finais da “Dialética” de onde avançaram muitos desses projetos, que surgiram impondo desdobramentos importantes da estética na Alemanha no século XIX.

O ponto de Kant é demonstrar que a análise teleológica é útil, o tema do parágrafo 76, e que é necessária, tema do 77. O filósofo parte de uma exposição da totalidade de seu sistema apresentando três distintas relações estabelecidas entre razão e entendimento (teórica, prática, reflexionante), e mostrando como essas relações são determinadas pela maneira como funciona a subjetividade humana, cindida entre razão e sensibilidade.

No caso do conhecimento teórico,

a razão é uma faculdade dos princípios e, em sua mais extrema exigência, vai até o incondicionado; ao passo que o entendimento, em contrapartida, está sempre apenas a serviço dela, sob uma certa condição que tem de ser dada (KANT, 2016, p. 297).

Ou seja, o conhecimento objetivo só surge quando a razão e o entendimento entram em acordo, quando as limitações de ambas as faculdades são respeitadas: a razão propondo juízos universais *a priori* apoiados em categorias do entendimento puro, o entendimento promovendo ainda uma síntese desses seus conceitos na intuição pura *a priori* para estabelecer que aquilo é existente, não somente possível; e o julgamento determinante mostrando que esse é o caso também necessário, já que, sem aquele conceito universalmente aceito nem pode existir uma tal experiência sensível. Só respeitando tais condições modais

impostas pelo entendimento a razão é capaz de formular tais leis pois “sem conceitos do entendimento, aos quais tem de ser dada realidade objetiva, a razão não pode, de modo algum, julgar objetivamente (sinteticamente)” (KANT, 2016, p. 297). Quando a razão teórica extrapola as limitações do entendimento “não contém para si, como razão teórica, quaisquer princípios constitutivos, mas apenas princípios regulativos” (KANT, 2016, p. 297), ela se torna dialética, excessiva, não podendo chegar a conceitos objetivamente válidos.

O desafio do parágrafo 76 é mostrar como a teleologia pode produzir também um saber objetivo mesmo baseado somente em ideias da razão que não se comprovam numa síntese determinante, ou seja, sem conceitos determinantes que se ligam à sensibilidade, o que será explicitado por meio da contraposição hipotética de um entendimento não humano em cada um dos casos. Esta contraposição se faz necessária porque Kant defenderá que é somente por causa das limitações do modo de funcionamento da razão humana que surge o problema, já que ela em si não tem uma intuição intelectual, mas depende do entendimento para se ligar à sensibilidade, onde as intuições já são dadas como representações das coisas em si. Quando nossa razão tenta explicar coisas em si sem a intermediação de fenômenos cai nas aporias da dialética.

Considerando de um modo distinto estas extrapolações dialéticas da razão, qual seja, a partir do ponto de vista do entendimento, percebe-se que ele não consegue seguir os passos da razão, por isso, quando ele avalia as ideias da razão,

limita a validade dessas ideias da razão somente ao sujeito (mas de maneira universal, a todos dessa espécie), ou seja, ele a limita à condição de que, segundo a natureza de nossa faculdade (humana) de conhecimento, ou mesmo segundo o conceito que podemos formar para nós de um ser racional finito (KANT, 2016, p. 297).

Ou seja, quando todas as interpretações racionais de diversos indivíduos humanos concordam, não é possível garantir que a razão esteja errada, mas somente que, dadas as limitações do entendimento do ser humano, não podemos saber se está certa ou errada com base numa comprovação transcendental objetiva nos moldes da primeira crítica porque o que a razão pensa é, pelo menos, possível. Mais ainda: a íntima conexão das ideias da razão com fenômenos naturais como o fato de as videiras produzirem uvas, conduz as ideias a pontos tão reincidentes, ainda que contingentes, que “não poderíamos nem deveríamos pensar de outro modo – sem afirmar, contudo, que o fundamento de tal juízo resida no objeto” (KANT, 2016, p. 297). O problema disso é que, se porventura a garantia do comportamento estivesse em alguma coisa, ela seria de tal molde constituída que o entendimento não poderia percebê-la como objeto sensível, portanto não poderia classificá-la do ponto de vista modal (se é possível, existente ou necessário). Daí podermos atribuir a algumas das ideias da razão uma

validade **como se** se tratasse de um princípio objetivo, porém, como já vimos em detalhe, utilizando para tanto uma terminologia distinta para as particularizar, chamando esse saber de crítico ou prático e não teórico. Os desdobramentos dessa possibilidade de determinação pavimentam justamente o território por onde podem avançar numa perspectiva pragmática tanto a filosofia teórica, a moral e a religião, quanto a estética e a teleologia.

Ora, Kant aprofunda muito este debate na observação, apoiando-se numa figura que sirva de contraponto ao entendimento humano, um entendimento não humano. Seu ponto de partida é a maneira como o entendimento humano distingue o possível do existente, ou seja, pelo mecanismo da distinção entre o que ocorre ao entendimento e o que aparece à sensibilidade. Conforme este mecanismo distintivo,

que as coisas são possíveis sem ser reais, e que, portanto, da mera possibilidade não se pode concluir nada sobre a realidade, são duas proposições que valem de maneira inteiramente correta para a razão humana. Sem com isso provar que essa distinção resida nas próprias coisas (KANT, 2016, p. 298).

O propósito de Kant vai se tornando claro: afirmar a impossibilidade de censurar a razão mesmo quando ela recaia aparentemente em contradição, porque a causa de enxergarmos contradição pode ser justamente nossa incapacidade de ter intuições sensíveis daquela coisa, porque nunca teremos essa intuição sensível do que nos oferece a razão quando busca um fundamento originário “incondicional e necessariamente existente, algo (o fundamento originário) em que a possibilidade e a realidade não mais devem ser distinguidas, e para cuja ideia o nosso entendimento não tem absolutamente nenhum conceito” (KANT, 2016, p. 298). Isso acontece porque um incondicionado nunca aparece para a sensibilidade³². Quando o entendimento pensa abstratamente, só vê seu pensamento como algo possível mas nunca como efetivo, real: quando a intuição percebe um objeto, o percebe como real sem mesmo questionar se seria possível. Mas esse fosso decorre da separação entre entendimento e sensibilidade característico da subjetividade humana. Essa passagem do possível ao real só se dá pela submissão às regras de síntese do entendimento quando um fenômeno é constatado na intuição pura ou sensível, mas se o entendimento não puder saber da realidade de algo, isso não implica que esse algo não possa existir, ou não deva ser pensado, por exemplo, o ser supremo. Só resulta em que não será possível um conceito teórico objetivo do mesmo a partir de estruturas transcendentais humanas. Será neste passo que Kant introduzirá um contraponto:

para um entendimento em que essa distinção não entrasse, valeria o seguinte: todos os objetos que conheço são [existem]; e a possibilidade de alguns que não existissem, isto é, a sua contingência caso existam, bem como, portanto, a

³² O fundamento inquestionável dessa fissura é a característica discursiva do entendimento que contrasta com a característica intuitiva da sensibilidade, assunto que será tema da próxima observação, intimamente ligada à primeira.

necessidade que dela se diferenciaria, não poderiam entrar de modo algum na representação de um tal ser (KANT, 2016, p. 298-299).

Ou seja, para tal entendimento, tudo seria real, necessário, e nada seria somente possível, contingente. A dificuldade toda de entender os pensamentos da razão é que, para nosso entendimento, as ideias da razão são transcendentais, ou seja, impossíveis de conhecer segundo as condições subjetivas do conhecimento humano, mas, para a razão, são princípios que pertencem a uma coisa em si não sensível. Portanto, mesmo o entendimento terá de reconhecer que essas ideias “permanecerão todavia princípios regulativos, imanes e seguros em seu uso, e adequados à intenção humana” (KANT, 2016, p. 299), que é o que acontece com as ideias da razão quando voltadas ao comportamento moral.

Se for proposto um parâmetro para saber quando devemos aceitar a ideia possível proposta pela razão especulativa sem síntese ou, ao contrário, quando devemos exigir o real para a constituição de crenças, só é possível dizer que a palavra-chave para abstrair essa exigência e fazer um uso da razão prática, estética e teleológica deveria ser sua utilidade, utilidade para o sujeito, utilidade para a sociedade, utilidade para o bom desenvolvimento de um mundo cosmopolita melhor.

Dando um segundo passo na argumentação, na análise da filosofia prática, Kant constata que a razão “tem de admitir a ideia de uma necessidade incondicionada de seu fundamento originário, ao considerá-la do ponto de vista prático ela tem de pressupor sua própria causalidade incondicionada (em relação à natureza), isto é, a liberdade, na medida em que é consciente de seu comando moral” (KANT, 2016, p. 299). No uso moral da razão, a coincidência entre acontecimento e a “ação absolutamente necessária em termos morais” (KANT, 2016, p. 299) é considerada contingente porque nem sempre uma pessoa age conforme a moralidade, mesmo que a razão aponte como ela deveria agir. Por isso, fica clara a utilidade de considerar como objetiva uma determinação do imperativo categórico da razão mesmo que ela se porte somente como uma meta, um mandamento, sem manifestação sensível (já que a ação moral não é seguida na maior parte dos casos, inclusive). Daí que “a razão não expresse essa necessidade por meio de um ser (acontecer) mas sim de um dever ser” (KANT, 2016, p. 299), ao qual, preferencialmente, o entendimento deveria se curvar a bem da moralidade.

Como

a distinção entre coisas possíveis e efetivas é tal, que é válida simplesmente para o entendimento humano, pois que na verdade sempre conseguimos pensar alguma coisa, mesmo que não exista ou representar-nos algo como dado mesmo que disso não tenhamos qualquer conceito (KANT, 2016, p. 243),

não há nem como comprovar que os mandamentos morais existam independente do que a sociedade de seres humanos pense a respeito da moralidade, nem como demonstrar que se trate de pura ficção que se estabeleceu como um hábito social ou costume a se respeitar. Para comprovar isso, Kant recorre novamente à figura de um outro tipo de entendimento não humano, para o qual

a razão fosse considerada sem a sensibilidade (enquanto condição subjetiva de sua aplicação a objetos da natureza) e segundo a sua causalidade, ou seja, como causa em um mundo inteligível inteiramente concorde com a lei moral, no qual não haveria diferença entre dever e fazer, entre uma lei prática a respeito daquilo que é efetivo por nosso meio (KANT, 2016, p. 299-300).

A projeção do problema da existência ou não de algo suprassensível na forma de uma especulação a respeito de um possível entendimento não humano nos ensina que

ainda que um mundo inteligível, em que tudo fosse efetivo pelo simples fato de ser possível (como algo bom), e mesmo a liberdade, como sua condição, sejam para nós um conceito excessivo, que não serve como princípio constitutivo para determinar um objeto e sua realidade objetiva, a liberdade serve todavia, segundo a constituição da nossa natureza (em parte sensível) e nossa faculdade, para nós e para todos os seres racionais que estejam ligados ao mundo sensível (na medida em que possamos pensá-los a partir da constituição da nossa razão) como um princípio regulativo universal que não determina objetivamente a constituição da liberdade como forma da causalidade, mas transforma as regras das ações segundo tal ideia – como uma validade que não é menor do que se isso realmente acontecesse - em comandos [imperativos] para todos (KANT, 2016, p. 300).

O lucro disso para a humanidade é visível. A conclusão a que o entendimento deveria chegar, portanto, não seria da inexistência daquilo que ele não pode verificar na experiência, mas sim na impossibilidade de ele verificar todos os cantões da existência, porque podem existir coisas que não se apresentem sensivelmente para nossa representação de espaço e tempo, e que o entendimento humano não é capaz de saber se existem ou não.

Agora ele dará o terceiro passo na argumentação, visto que este mesmo problema sempre surge quando há de se considerar um conceito incondicionado sem intuição, por isso vai ser o modelo de solução também para o caso da ideia artística na estética. Daí a proximidade dela com a moral que, para Kant, é a base da religião. Na visão de Beiser, o problema (no sentido de defeito) da metafísica desde a década de 1760 para Kant era ela subordinar o papel da moralidade à religião.

Nas observações às Observações [sobre o sentimento do belo e do sublime (1764)], entretanto, Kant chegara a duvidar tanto da necessidade quanto do valor de tal fundamentação da moralidade. A fonte fundamental da moralidade, ele agora acreditava, era a própria liberdade, o poder da vontade de prescrever leis universais. O problema com a metafísica, então era que ela projetava a fonte da moralidade no mundo fora de nós, renunciando à nossa liberdade e nos alienando de nossos poderes. Assim como muitas das artes e das ciências, ela nos fez ignorar a verdadeira fonte da virtude, que está dentro de nós (BEISER, 2009, p. 68).

Para Beiser, esta guinada se deu sob forte impacto da leitura de Rousseau, o que levou Kant a defender redirecionar o uso da razão em dois sentidos.

Primeiro, **o fim da razão deve ser prático, em vez de teórico, de modo que ela sirva a humanidade** ao invés de alimentar a vaidade e especulações vazias. Segundo, a razão não deve ser um instrumento para satisfazer nossos desejos, mas uma faculdade de fins morais, com efeito, a fonte de leis morais universais. O próprio Rousseau havia sugerido essa linha de pensamento no Contrato Social, com sua teoria da vontade geral. Assim, parcialmente em reação a Rousseau e parcialmente sob sua influência, Kant desenvolveu a visão da razão como uma faculdade de fins que é característica de sua filosofia moral posterior. Essa nova concepção da razão o permitiu dizer que ela não escravizaria, mas liberta o homem (BEISER, 2009, p. 68, grifo nosso).

Portanto, desde que dissecado criticamente, pode ser estabelecido um postulado sem o qual não haveria condições para o avanço do saber sobre elementos que são só incondicionalmente constitutivos do objeto como ideia da razão, o que explica o caso da moral e da estética, que operam assim.

No caso da teleologia, a questão se torna mais aguda porque envolve um problema que não há nas dimensões anteriores, qual seja, a presença espaçotemporal dos seres vivos, cuja matéria tem de ser considerada como se carregasse as propriedades suprassensíveis de determinação dos próprios desdobramentos dela mesma, de sua condução como uma técnica de reprodução, de crescimento, observáveis como fenômenos os quais parecem confirmar esse comportamento conforme a fins objetivos, sem que entre em jogo uma possível interferência contingente de um desvio provocado pelo arbítrio humano subjetivo. Para mostrar isso, Kant apela ainda mais uma vez ao paralelismo com um entendimento não humano, já que, para ele “não encontraríamos uma diferença entre o mecanismo da natureza e a sua técnica, isto é, uma conexão final nela, se o nosso entendimento não fosse do tipo que tem de ir do universal ao particular” (KANT, 2016, p. 300). Se a razão suspeita que há uma lei regulando os atos da planta para que ela produza somente uvas a partir de uma semente que ainda vai brotar, crescer, dar flores, um dos argumentos a seu favor é que a observação da videira nos mostra isso tanto no caso em que se coloca uma conformidade a fins quanto num fenômeno mecânico empírico como a folha da planta absorver energia. Ressurge o problema da nossa limitação como seres humanos, o que abre a possibilidade de traçar uma conclusão, mesmo que “introduzida aqui de maneira meramente episódica, a título de esclarecimento (e não como prova)” (KANT, 2016, P. 296-297), de que, embora não abra mão do rigor técnico da palavra conhecimento, reservando o mesmo somente ao *a priori*, Kant reconhece existir um caráter de necessidade e universalidade também no pensar regulativo, no saber construído sobre o particular.

Como o particular, enquanto tal, contém algo de contingente em relação ao universal, e a razão, no entanto, exige unidade, portanto legalidade na conexão de leis particulares da natureza (uma legalidade do contingente que se chama finalidade [conformidade a fins]) e como a derivação das leis particulares a partir das universais, no que diz respeito ao que elas contém em si de contingente, não pode

ser feita *a priori* por determinação do conceito do objeto, então **o conceito da finalidade [conformidade a fins] da natureza em seus produtos será um conceito necessário para a faculdade humana de julgar**, no que diz respeito à natureza, embora não seja adequado para a determinação do próprio objeto (KANT, 2016, p. 300, grifo nosso).

Dá ele concluir que

será, portanto, um princípio subjetivo da razão para a faculdade de julgar que, como um princípio regulativo (não constitutivo) para a nossa faculdade humana de julgar, vale tão necessariamente como se fosse um princípio objetivo (KANT, 2016, p. 300).

Ele chega a tanto após os três passos da observação, inicialmente apresentando a tensão entre razão e entendimento na configuração transcendental que dá validade objetiva à produção de conhecimento, mostrando que a razão sem o entendimento não possui direito de produzir conhecimento objetivo pelo fato de nossa faculdade de conhecimento exigir uma síntese com a sensibilidade que só o entendimento pode fazer, condição sem a qual a ideia da razão se torna excessiva, mas nem sempre paradoxal, dialética. Para contrapor-se a isso, nos casos em que a razão não crie o escândalo da contradição para si mesma, Kant sugere postularmos um entendimento não humano que não dependesse desta síntese, uma hipótese heurística que desautoriza descartar a possibilidade de a razão produzir conhecimento sem síntese, ideia a qual não pode ser garantida, nem descartada. Num segundo passo, Kant mostra que esta abertura dá ensejo a projetar esta figura do entendimento não humano também para o uso prático da razão, oferecendo garantias para além da subjetividade e dos costumes, que tornem o uso regulativo das ideias puras e incondicionadas da razão consistente a ponto de determinar comandos morais a que todos deveriam aderir como um princípio regulativo universal a partir do postulado da ideia também excessiva de liberdade, a qual também não se pode nem conhecer nem negar. E conclui em terceiro lugar, com o caso da teleologia, demonstrando ser possível vislumbrar um entendimento para o qual não existiria diferença entre pensar o mecanismo da natureza ou pensar uma técnica da natureza como finalidade, ou seja, um entendimento determinante para o qual não existiria a dialética que nos obriga a restringir o julgar reflexionante teleológico para o campo da subjetividade. Isso faria daquilo que só podemos entender como legalidade contingente um conceito determinante necessário, embora esse não seja o caso dos seres humanos. O resultado pavimenta uma opção de caminho para alcançar uma objetividade da razão pura, a qual Kant denomina subjetiva pela impossibilidade de comprovação. Ou seja, diz que o projeto transcendental não autoriza o uso da razão pura para obtenção de conhecimento, de moralidade e de saberes sobre os organismos, porém, conclui que esse uso puro da razão não pode também ser descartado, já que seria plenamente **possível** para um intelecto distinto do nosso.

A delimitação de uma maneira de constituir um saber não é o que Kant apresenta como novo nesta passagem, visto que por toda a analítica e a dialética da teleologia - isso sempre esteve presente. O que a observação do parágrafo 76 introduz, mesmo que não constitua uma prova, é defender a sugestão de que este tipo de saber deve ser pensado como se pudesse ter valor tão necessário quanto um princípio objetivo, porque talvez só não o percebamos ser objetivo por causa de nossas limitações, por ter de conhecer objetivamente só de modo sintético, visão que introduz uma perspectiva mais próxima a uma nuance ao contraste entre saber reflexionante e conhecimento sintético *a priori*. Como o argumento até aqui apresentado se baseia somente na impossibilidade de comprovar a inexistência da coisa em si que garantiria a regularidade teleológica do fim natural, Kant tentará reforçar a pertinência desta inclinação do saber na direção do conhecimento com mais um passo, qual seja, localizar em que ponto da subjetividade transcendental surge o problema, o tema do parágrafo 77.

Este deslocamento dá uma abrangência ainda maior à questão já que naqueles três casos anteriores foram tratadas situações específicas com tipos específicos de objetos, frente aos quais somos levados a encarar o saber reflexionante **como se** produzisse predicados objetivos das próprias coisas por força de uma inclinação humana (pressuposta ainda no século XVIII) aos projetos do agir moralmente, do desenvolver do gosto e do ampliar o saber sobre os organismos. Agora, ele tentará estudar esta relação entre razão e entendimento num nível mais profundo, da própria estrutura topológica da subjetividade, sem se prender à peculiaridade de seu uso (teórico, prático ou reflexionante), e sem poder contar com justificativas utilitaristas em prol do cosmopolitismo humano como argumentos. Esta estratégia visa construir um argumento mais forte no sentido de “determinar mais particularmente, aquilo que, no interior de nosso conhecimento, torna **inevitável** o recurso à causalidade teleológica” (LEBRUN, 1993, p. 611, grifo nosso). A discussão se dará sobre a topologia da subjetividade humana, o fato de ela se encontrar cindida entre entendimento e sensibilidade, e mais precisamente, sobre as implicações do fato de o entendimento humano ser discursivo, enquanto a sensibilidade é intuitiva. A discussão envolverá entender se e como o discursivo pode se ligar ao sensível, permitindo à unidade da apercepção utilizar o esquematismo para realizar a síntese.

O estímulo para esta investigação surge com a teleologia, onde um uso de uma ideia da razão sem poder contar com um conceito do entendimento resulta numa pressuposição que se confirma na natureza, já que o organismo se autoproduz, **como se** agisse segundo fins, parecendo “transformar a ideia de um fim da natureza em um princípio constitutivo do

próprio fim – e nisso ela tem algo que a distingue de todas as outras ideias” (KANT, 2016, p. 301).

A peculiaridade transcendental do uso teleológico da ideia da razão decorre de que a razão não se liga nem se submete aos limites do entendimento nesse uso, entendimento ao qual caberia a verificação da modalidade (possibilidade, existência ou necessidade). Nesse caso, a razão seria levada a se relacionar diretamente com a faculdade de julgar como se as categorias que garantiriam sua aplicabilidade e verdade estivessem num entendimento em geral, não restrito às condições transcendentais da subjetividade humana que exigem a síntese com a sensibilidade, e que, mesmo assim, apontasse para existência de coisas. A referência a este entendimento em geral se faz necessária porque não pode ser dado na experiência nenhum objeto adequado para o entendimento humano em seu papel teórico: não haveria como garantir regularidade à ideia de um fim natural, já que o predicado de tal ideia só poderia se ligar a uma ideia. Entretanto, surpreendentemente, o ser organizado existe na natureza, o que sinaliza antes a inadequação do entendimento humano à sua análise, visto que uma regularidade contingente pode, efetivamente, ser observada. Para que considerasse a ideia que explica esta regularidade como se fosse um conhecimento objetivo, o entendimento humano teria de transformá-la num princípio constitutivo desse fim, mas isso não é possível para ele. Não chegando a tanto, o entendimento teórico humano vai classificar essa ideia como criação subjetiva da razão. O problema todo nasce do fato de que “podemos ter no pensamento algo que não existe” (KANT, 2016, p. 298). Logo, trata-se de explicitar como dar garantia de que tais objetos pensados por ideias existam se não se pode apelar ao entendimento como fiador de sua existência.

Daí nasce a necessidade de postular algo que exista, mesmo que o entendimento humano não possa ter experiência desse algo, ou seja, postular “como um fundamento, a ideia de um outro entendimento diverso do humano” (KANT, 2016, p. 301), o que resultaria evidentemente que a restrição do ajuizamento teleológico à mera subjetividade seria decorrência de um defeito nosso e não da determinação teleológica nem de seu fundamento em si. Quem está exigindo esta possibilidade são objetos que manifestam regularidades contingentes, as quais não podem ser minimamente explicadas pela via do entendimento. Percebemos esses objetos,

considerados por nós como intencionalmente gerados, no que diz respeito à sua possibilidade, como fins, sem exigir-se por isso que haja efetivamente uma causa particular cujo fundamento de determinação seja a representação de um fim; sem, portanto, excluir a possibilidade de que um outro entendimento (superior), diverso do humano, possa encontrar o fundamento de possibilidade de tais produtos da natureza também no mecanismo da natureza, isto é, em uma ligação causal para a

qual não tem de ser admitido exclusivamente um entendimento como causa (KANT, 2016, p. 302).

Quem exige associar subjetividade e contingência ao particular é nosso entendimento incapaz de se elevar a um tipo de entendimento que superasse nossos limites, portanto a culpa de ser tido por subjetivo não é do próprio objeto empírico. Tal censura e acusação de subjetividade do saber alcança todo juízo empírico, particular, “que a faculdade de julgar tem de subsumir sob o universal dos conceitos do entendimento” (KANT, 2016, p. 302), porém atinge também, em sentido inverso, a ligação de conceitos mais totalizantes da razão, que são sempre ideias, em sua utilização na produção do juízo sintético *a priori*. Esta ligação só é dada como objetiva porque se confirma nas manifestações da experiência como fenômenos necessários, mas esta síntese sempre envolve algum grau de simplificação, visto que se devem abstrair algumas peculiaridades do singular para subsumi-lo sob qualquer particular. Ou seja, nunca há uma igualdade absoluta entre particular e singular, mas somente uma cobertura por similaridade, considerando traços comuns identificados pelo esquematismo, e o motivo disso é que o particular é sempre um conceito lógico discursivo, enquanto a sensibilidade só nos oferece fenômenos espaçotemporais singulares, o que constitui

a problemática principal que estimula a CFJ, isto é, uma distância sem mediações entre a singularidade dos particulares e o interesse dos pontos de vista categoriais... isso significa que os conteúdos destes particulares, como posições ou determinações das categorias, possuem sempre um grau de contingência irreduzível face ao ponto de vista categorial. Na CFJ Kant descobre esta contingência como um problema maior da filosofia transcendental e que necessitará ser resolvido com os próprios meios dessa mesma filosofia (MARQUES, 1992, p. 27).

A marca deste postulado para podermos pelo menos pensar a possibilidade de um acordo das coisas da natureza com a faculdade de julgar seria pensar um outro entendimento garantidor do acordo das leis da natureza com a nossa faculdade. Seria um entendimento intuitivo, o que permitiria a ele relacionar o todo de um universal intuitivo com a parte intuitiva do particular, que já seria o próprio singular, sem depender da mediação de um esquematismo.

Nosso entendimento tem, com efeito, a propriedade de que, em seu conhecimento – por exemplo, da causa de um produto –, tem de ir do analiticamente universal (de conceitos) ao particular (da intuição empírica dada); no que, portanto, ele nada determina quanto à diversidade do último, tendo antes de esperar essa determinação, para a faculdade de julgar, da subsunção da intuição empírica (se o objeto é um produto da natureza) sob o conceito. Agora, nós também podemos representar-nos um entendimento que, por não ser discursivo como o nosso, mas intuitivo, vai do sinteticamente universal (da intuição de um todo enquanto tal) ao particular, isto é, do todo às partes, de modo que ele e sua representação do todo não contêm em si a contingência da conexão das partes para tornar possível uma forma determinada do todo) (KANT, 2016, p. 304).

A suposição de Kant simboliza um entendimento capaz de ver o mundo das coisas em si de tal maneira que esse entendimento intuitivo enxergasse no objeto o universal que determina o modo de ser do próprio objeto. É claro que isso é apenas uma estratégia de

contraposição, um postulado hipotético, mas sua enunciação torna evidente um problema do entendimento humano, o qual, por ser discursivo, só pode ver um todo intuitivo como uma contradição, pois o todo só pode resultar da soma das partes discursivamente determinadas e intuitivamente verificáveis pelo entendimento. Ele nunca poderia existir como algo já dado a partir do qual as partes fossem se relacionando a não ser como abstração lógica a partir das categorias do entendimento. Em outras palavras, não poderia existir um todo sensível, conforme a própria antinomia da finitude ou infinitude do espaço já podia demonstrar. Ocorre, entretanto, que o organismo é um todo que põe partes, é como se fosse a totalidade do espaço na microesfera do espaço ocupado por aquele ser. O pitoresco da teleologia é que o todo é o organismo, ou seja, um real dado e constatável como fenômeno, que já é dado como todo na intuição, independente de um conceito que o preceda para que ele seja um todo, fenômeno no qual nosso entendimento humano só consegue ver contingência. Para nós, não é possível assegurar objetivamente “que o todo contenha o fundamento de possibilidade da conexão das partes (o que seria contraditório no modo discursivo de conhecimento)” (KANT, 2016, p. 304) já que quem oferece a categoria que permite entendermos o todo é o entendimento. Mas, no caso do organismo, não há conceito do entendimento ao qual ele poderia ser subsumido. Ora, isso não seria um problema para um “entendimento intuitivo (arquetípico) [...] [para o qual] a representação de um todo contenha o fundamento de possibilidade de sua forma e a conexão das partes a ele pertencentes” (KANT, 2016, p. 305). Portanto, sua presença como um todo e nossa impossibilidade de pensá-lo intuitivamente aponta para o sentido de sermos vítimas de uma miopia, que o fato de não conhecer teleologicamente decorre da nossa limitação de só conseguir pensar o todo como um agregado no qual o arranjo das partes é um acaso contingente. E é justamente deste ponto que outras abordagens filosóficas posteriores buscarão soluções para ultrapassar esta limitação e se lançarão no que definirão como uma filosofia do absoluto.

Não dando passo nenhum neste sentido, Kant recoloca o problema como equivalente ao que já enfrentara na primeira crítica, da incapacidade de o entendimento decidir entre existir um espaço finito ou infinito, porém, agora, internalizado num corpo muito bem delimitado de qualquer ser organizado. Da maneira como atribuímos uma unidade orgânica à reprodução, ao crescimento e desenvolvimento do organismo é de supor uma conformidade a fins objetiva, que nos leva a uma dialética superada somente quando transferimos este saber antinômico – o corpo ser produzido mecanicamente ou a partir de uma causalidade final - para o campo da subjetividade, da crítica e do saber regulativo. Entretanto, outro tipo de entendimento intuitivo consideraria que a causa seria objetiva, de modo que

se, pois, consideramos um todo da matéria, no que diz respeito à sua forma, como um produto das partes, de suas forças e de sua faculdade de conectar-se por si mesmas (incluídas aqui outras matérias que se juntem a elas), representamo-nos assim um modo mecânico de geração dessas partes. Mas deste último não surge o conceito de um fim, cuja possibilidade interna pressupõe necessariamente a ideia de um todo do qual dependem a própria constituição e modo de agir das partes – que é, todavia, como temos de representar um corpo organizado (KANT, 2016, p. 305).

O problema nasce de que nosso entendimento não permite considerarmos os seres materiais como coisas em si mesmas porque o que daria unidade a eles seria a unidade do espaço, a qual Kant já demonstrou na primeira crítica ser somente a condição formal subjetiva dos mesmos. Mas isso não impede de o filósofo especular que para pensar as coisas em si como totalidade, bastaria conceber como unidade o espaço, o que só não é possível dada a proibição crítica, que estabelece ser o espaço apenas “condição formal; muito embora ele tenha alguma semelhança com o fundamento real que buscamos, já que nenhuma parte pode ser nele determinada sem relação com o todo” (KANT, 2016, p. 305). Conforme o entendimento humano, tal como foi apresentado pela filosofia transcendental, estão equivocados aqueles que pensam que o espaço é uma totalidade anterior aos fenômenos, ilusão decorrente de o espaço ser uma forma pura de nossa intuição sensível. Por meio de uma solução não dogmática, porém crítica, entretanto

é ao menos possível considerar o mundo material como mero fenômeno, e pensar, como substrato, algo como coisa em si mesma (a qual não é fenômeno), atribuindo a esta contudo, uma intuição intelectual correspondente (mesmo que não a nossa), haveria, ainda que para nós incognoscível, um fundamento real suprassensível para a natureza, à qual nós mesmos pertencemos e na qual, portanto, consideraríamos aquilo que é nela necessário como objeto dos sentidos segundo leis mecânicas, mas, ao mesmo tempo, consideraríamos segundo leis teleológicas (KANT, 2016, p. 305).

Deste modo, está esboçada não só uma outra configuração complementar da topologia da subjetividade, mas também todo um entorno que justifica a obrigatoriedade de investirmos na construção de um saber teleológico. Kant termina a dialética da teleologia justamente demonstrando como se dá a união desses princípios na técnica da natureza, o tema do parágrafo 78.

A maneira de eles atuarem unidos é justamente considerar que um tipo de explicação não exclui o outro, visto que

em um mesmo e único produto da natureza o princípio do mecanismo da natureza e o de sua causalidade segundo fins têm de combinar-se em um único princípio superior e dele decorrer conjuntamente, já que, do contrário, não poderiam coexistir, ao lado um do outro, na apreciação da natureza (KANT, 2016, p. 309).

Esse princípio superior tem de ser uma coisa em si, o que significa, ao mesmo tempo, que não será possível ter nenhum conhecimento objetivo destes transcendentais, embora não seja possível também negar as explicações decorrentes da assunção de um tal princípio. Essa é a única maneira de ter por homogêneos aquilo que aparece como heterogêneo segundo o modo de funcionamento do entendimento humano, mecanismo e teleologia.

O princípio comum da derivação mecânica, de um lado, e da teleológica, de outro, é o supracensível, que temos que colocar na base da natureza enquanto fenômeno. Mas dele não podemos, do ponto de vista teórico, ter um mínimo conceito que seja determinado e afirmativo. É absolutamente inexplicável, portanto, como a natureza (segundo suas leis particulares) pode constituir para nós, de acordo com esse supracensível como princípio, um sistema que pode ser conhecido como possível tanto segundo o princípio da geração física quanto segundo o das causas finais (KANT, 2016, p. 309).

Sem contar com o recurso de um entendimento intuitivo³³ para Kant, só podemos pensar o objeto teleológico num modo dialético, ora como algo mecânico, ora como causa final, pois só cabe a nós “subordinar um (o mecanismo) ao outro (o tecnicismo intencional), o que pode perfeitamente acontecer segundo o princípio transcendental da finalidade da natureza” (KANT, 2016, p. 311). Ou seja, uma lei mecânica pode receber um novo direcionamento quando subordinada a efeitos intencionais da natureza assim como um ser humano pode se utilizar das leis mecânicas sob orientação de uma finalidade para produzir qualquer artefato técnico, uma usina hidrelétrica que canaliza a força das águas para produção de eletricidade, por exemplo. A diferença é que a intencionalidade da própria natureza se volta para si mesma sem as tensões entre o arbítrio e os comandos da moralidade, funcionando nos mesmos moldes da técnica humana como quando os castores e abelhas erguem suas construções ou quando a árvore desenvolve flores e sementes para sua própria reprodução.

É justamente esta submissão das leis mecânicas à teleologia que permite não existir contradição entre a aplicação de ambas, fundando-se assim, para a epistemologia humana

a autorização e, devido à importância que o estudo da natureza segundo o princípio do mecanismo tem para o uso teórico de nossa razão, também a obrigação de explicar mecanicamente todos os produtos e acontecimentos da natureza, mesmo os mais conformes a fins, até onde seja possível à nossa faculdade ... sem jamais perder de vista, contudo, que, ao fim e ao cabo, aqueles que só podemos submeter à investigação sob o conceito de um fim da razão nós devemos, em conformidade com a constituição essencial de nossa razão, e independente daquelas causas mecânicas, submeter à causalidade segundo fins (KANT, 2016, p. 312).

4 A título de conclusão

³³ A partir destes parágrafos 76 e 77, se abria uma verdadeira caixa de pandora especulativa da filosofia do absoluto que foge a nosso tema, mas cuja existência foi o motivo principal de termos investido alguns esforços na interpretação destas passagens difíceis. Conforme esperamos ter deixado claro, a análise ultrapassou em alguma medida os objetivos do trabalho, entretanto, achamos que este desdobramento dialoga com nossos objetivos pois alguns caminhos em que avançaram análises pós-kantianas se formaram justamente a partir do aprofundamento do estudo da dialética. Conforme adiantamos na abertura do item, nosso objetivo foi somente entendermos bem o próprio argumento kantiano. Percebemos que os parágrafos finais da “Dialética” podem ter sido uma das pontes de onde avançaram muitos desses projetos que surgiram impondo desdobramentos importantes da filosofia na Alemanha no século XIX. Só para ficar no caso da estética, houve quem assumisse que ela permite uma manifestação objetiva de um entendimento intuitivo que se expressa pela linguagem imagética, intuitiva, não verbal nem lógica da obra, como ponto de partida para dar ênfase ao papel reflexionante e mediador da própria arte, como esclarece fundamentalmente a tese de Walter Benjamin sobre o primeiro romantismo, tema da tese *O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão* (1999).

4.1 – Outras dialéticas

Analizamos os cinco parágrafos da dialética estética e os nove parágrafos da dialética teleológica da *Crítica da faculdade de julgar* com o objetivo de testar a hipótese de que a maneira de composição de ambas atribui novos papéis à dialética para além das funções já apresentadas na *Crítica da razão pura*, que ali se limitaram à denúncia das antinomias racionais enganadoras que se propunham passar por verdades dogmáticas na metafísica tradicional, e também à propedêutica para constranger o uso da razão aos territórios onde é possível a ela legislar na filosofia teórica, apoiada no entendimento e nas sínteses *a priori* deste com a sensibilidade, portanto, duas funções negativas. Antes da terceira crítica, é verdade que já foi dada autorização para transpor o território da filosofia teórica para a moral, na filosofia prática. Mas neste outro uso a razão só trocava de lado, saía do campo fenomenológico para se lançar ao numênico, continuando isolada, ficando restrita a ele, sem, portanto, poder transitar livremente de um lado para o outro, e o resultado da dialética da primeira crítica persistia como delimitador de fronteiras. A dialética era sempre utilizada como régua para verificar e impedir que ocorressem as ultrapassagens de lado a lado.

Após a análise da terceira crítica, acreditamos ter confirmado nossa hipótese de que surge aqui uma nova função positiva para a dialética que seria, após a dedução transcendental do princípio da faculdade de julgar, a conformidade a fins, o estabelecimento de novos limites para um pensamento útil e esclarecedor que atravessa do terreno do sensível para o suprassensível, abrindo um novo limite dentro do qual este princípio poderia ser utilizado **como se** pudesse atribuir saber aos objetos, tanto na dimensão de uma conformidade a fins subjetiva, estética, quanto de uma conformidade a fins objetiva, teleológica. Ora, cabe desde logo observar que este limite não é mais aquele entre o território prático e o teórico, visto que os juízos reflexionantes se transportam de um ao outro lado sem restrição, produzindo até mesmo amarras entre o fenomênico e o numênico, entre o sensível e o suprassensível, objeto de arte e gosto da comunidade, organismo e leis das coisas que são causa de si mesmas.

Portanto, uma primeira conclusão aponta para a constatação de que Kant reposicionou a função da dialética, o que põe por terra a pretensão da primeira crítica de ter esgotado as antinomias, o que o filósofo afirmava ter feito com o argumento da completude sistemática, visto que as quatro antinomias da *Crítica da razão pura* passam pelos quatro grupos em que se apresentam as categorias do entendimento (quantidade, qualidade, modalidade e relação). Esta ampliação se dá não pelo surgimento de novas categorias, mas sim pela constituição de

um novo campo de aplicação do pensamento, destituído de pretensões teóricas, mas que sustenta novas pretensões de universalidade e necessidade do ajuizamento estético, assim como pretensões equivalentes encontradas no ajuizamento teleológico, do qual se diz até mesmo encontrar conformidade a fins objetiva, acrescido ainda no caso da teleologia da dificuldade adicional de ela se apoiar sobre duas máximas aparentemente contraditórias, uma relacionada ao mecanismo da natureza, outra em relação à sua causalidade final.

Vimos que a manobra de Kant para justificar a “resolução” da antinomia consiste em demonstrar ser sua contradição resultado de uma confusão entre juízo determinante e juízo reflexionante, esvaziando o nível crítico de uma responsabilidade com a pretensão de geração de conhecimento objetivo. Entretanto, um outro tipo de abordagem que não se intimide por aceitar as contradições ou uma ilusão de contradição como base possível de construção de saber também é possível. Podemos citar nesta linha uma das teses de um dos mais reconhecidos comentadores contemporâneos de Kant, Henry Allison, de que

a razão tem uma função reguladora indispensável à aquisição de conhecimento empírico, mas também que ela pode ter essa função precisamente por causa (e não apesar) da natureza ilusória de suas ideias. Em suma, a ilusão transcendental não é somente a causa principal do erro metafísico, ela também é uma condição necessária da operação bem-sucedida do entendimento (ALLISON, 2024, p. 529-530).

A partir de sua análise do “Apêndice” da primeira Crítica, Allison defende que Kant se encontrava nos anos 1780 influenciado pela noção de reflexão da ótica de Newton, de onde teria extraído a ideia de que ao mesmo tempo que uma imagem refletida num espelho é ilusória, visto que o objeto pode se encontrar atrás do observador mas parece estar adiante, poderia fazer o conhecimento avançar para além da observação do presentemente dado. A reflexão seria uma ficção que reside fora da experiência possível, contudo “habilita o entendimento a alcançar a maior unidade possível entre seus conceitos, assim como o habilita a se estender à maior gama possível de fenômenos” (ALLISON, 2024, p. 531).

Portanto, o entendimento dependeria da ilusão da razão para conseguir atingir níveis mais elevados de generalidade.

Para o entendimento, não parece haver nenhum modo de passar aquela ‘parte do todo da experiência possível’, com o qual ele está contingentemente em contato cognitivo, para a parte muito mais vasta com a qual ele não está. Porém, se o entendimento não pode fazê-lo, então é claro que ele n/ao pode enunciar teses universalmente válidas, que corresponde ao trabalho próprio do entendimento enquanto a ‘faculdade das regras’.

Ademais, simplesmente recorrer às Analogias não resolve o problema. [...] a segunda Analogia nos permite inferir que todo o evento deve ter alguma causa, mas não determinar qual é essa causa. Assim, por si só, ela é manifestamente incapaz de fundamentar a indução (ALLISON, 2024, p. 533).

Percebe-se que este ponto de vista referenda nossa conclusão de que a dialética da terceira Crítica, um dos argumentos que explicariam essa tese, muda de papel em relação à primeira Crítica. O próprio Allison atesta isso ao dizer que

Com exceção das mudanças trazidas pela introdução da distinção entre a função determinante e a função reflexionante do juízo na terceira Crítica, essas discussões, que se estendem do início dos anos 1770 até o final da década de 1790, revelam que a concepção kantiana do problema é notavelmente uniforme. A metáfora predominante é a da indução como uma ‘muleta ... porque o entendimento por si só não é capaz de mover-se para além dos dados sensoriais recebidos’ (ALLISON, 2024, p. 533-534).

Tudo se modifica a partir do momento em que a garantia deste salto para a indução passa a ser um conjunto de princípios transcendentais novos, a saber, da conformidade a fins formal, subjetiva e objetiva. Nessa ampliação epistemológica, já encontramos uma segunda importante conclusão sobre a dialética. Ela terá de assumir um novo papel de delimitador da validade objetiva do conhecimento reflexionante, incluído aí o indutivo. Portanto, as novas antinomias não constituem meras repetições ou alterações cosméticas das antinomias da *Crítica da razão pura*, colocando, ao contrário, novos problemas para avaliar as pretensões de ampliação da faculdade do conhecimento, a saber, definir uma nova modalidade de pensamento capaz de conciliar conhecimento mecânico e teleológico, de modo a fazer ampliar a epistemologia.

Conforme verificamos, a dificuldade em determinar o tamanho da ampliação do sistema em relação à primeira crítica se deve ao fato de que o texto da terceira crítica apresenta verdadeiras peripécias às quais Kant teve de recorrer para fazer avançar um possível saber regulativo aceito como uma espécie de reflexão do suprassensível e ainda preservar a contribuição fundamental das antinomias anteriores ao seu sistema. Esse protagonismo da dialética, o próprio Kant revela numa carta. “Meu ponto de partida não foi a investigação da existência de Deus, da imortalidade, etc., mas a Antinomia da razão pura... foi ela que me despertou pela primeira vez do sono dogmático e me levou à crítica da própria razão para fazer cessar o escândalo de uma aparente contradição da razão consigo mesma³⁴ (Kant, 1798, p. 257). Ora, se a partir das antinomias foram destruídas as pretensões epistemológicas da metafísica anterior, denunciando-se sua ilusão dialética, agora o filósofo se depara com antinomias que surgem no interior da própria analítica, ou seja, o próprio sistema crítico parece reclamar a convivência com uma contradição em si mesmo. Não cabe aqui a solução

34 Nicht die Untersuchung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punct gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: "Die Welt hat einen Anfang -: sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten : Es ist Freyheit im Menschen, - gegen den: es ist keine Freyheit, sondern alles ist in ihm Naturnothwendigkeit"; diese war es welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Scandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben. Reproduzimos em português a tradução parcial do período presente em LEBRUN, 1993, p. 95.

adotada no livro dedicado à filosofia teórica, de restringir os juízos aos fenômenos, porque o juízo estético e o teleológico são reflexionantes, nascem *a posteriori* da própria observação fenomênica. Na primeira crítica isso não era possível.

Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitirmos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, consideradas como coisas em si, mas que são esses objetos, como fenômenos, que se regulam pelo nosso modo de representação, tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que as não conhecemos, enquanto coisas em si; isto é uma prova de que tem fundamento o que inicialmente admitimos à guisa de ensaio (KANT, 2018: B XX, p. 22).

Na terceira crítica, este posicionamento não cabe mais porque o ajuizamento reflexionante, que é seu tema, se constitui *a posteriori*, portanto a natureza das dialéticas é totalmente distinta daquela da razão pura divorciada dos fenômenos. Aqui, a relação com o fenômeno se dá desde o início, e a dialética surge de contradições aparentes entre a quantidade e a modalidade dos ajuizamentos estéticos, que deveriam ser singulares e possíveis mas reclamam a condição de universais e necessários apoiados num substrato suprassensível da humanidade que faria todo ajuizamento estético subjetivo funcionar do mesmo modo em cada ser humano, portanto com apoio do suprassensível que dá unidade à discussão estética. O mesmo ocorre com o ajuizamento teleológico para o qual temos de pressupor uma ligação no suprassensível que explique por que ele se comporta tanto conforme a máxima mecânica quanto conforme à teleológica.

Como resultado, acreditamos ter se confirmado a hipótese de que as dialéticas estética e teleológica confirmam que Kant não tinha esgotado as antinomias na *Crítica da razão pura*. Também descartamos a possibilidade de reduzir as duas dialéticas da terceira crítica a problemas já apontados nas anteriores, elas são distintas o suficiente para se impor como um problema novo, que abriu um leque de questões distinto dos que já haviam sido tratados nas obras anteriores. Portanto, não se trata de falsas antinomias, ou miragens decorrentes somente da confusão entre coisa em si e fenômeno. O que há de bem mais concreto por trás delas esperamos ter mostrado em alguma medida.

4.2 – Inovações da dialética teleológica

A dialética da teleologia acrescenta ao problema do pleito de universalidade e necessidade, que tem em comum com o ajuizamento estético, ainda o problema de ter de se nortear por duas máximas subjetivas da razão aparentemente contraditórias, a tese de que toda geração das coisas materiais tem de ser ajuizada como possível segundo simples leis mecânicas, e a antítese de que alguns produtos da natureza não podem ser ajuizados como possíveis senão sob leis de causas finais, que é o caso dos organismos.

Percebemos novamente que a estratégia de Kant para dar valor a este saber é mantê-lo restrito a qualidades do ajuizamento reflexionante, que não pode ser teórico, mas somente regulativo, de uso hermenêutico, para fazer o saber avançar onde a teoria não pode fazê-lo. Mas também discutimos que este novo papel integra o ajuizamento da conformidade a fins objetiva ao arcabouço epistemológico, tanto ao fornecer as condições para elaboração de hipóteses e problematizações que podem resultar na descoberta de conceitos teóricos, quanto por consistir em um outro tipo de pensamento que, mesmo não sendo teórico, deve ser considerado como se fosse objetivo para benefício do avanço das descobertas, em especial nos campos da química e da biologia.

A título exploratório inicial, numa conclusão que pede desdobramentos em outro trabalho, não há como deixar de observar também que esta mesma concessão serve de apoio epistemológico para o desenvolvimento de constituições ainda mais complexas do que as químicas e biológicas, o que é o caso das relações sociais, de todas as ciências humanas, de uma antropologia em sentido amplo. Achamos que esse aspecto é um dos fundamentos da terceira crítica, porque faz a ponte do sistema crítico com uma série de outros textos de Kant que refletem sobre a dimensão iluminista e antropológica da sociedade.

Evidentemente, após todo o trabalho detalhado e cauteloso de distinção realizado na primeira crítica, não seria razoável supor que Kant simplesmente abriria mão aqui das conquistas e da separação dos territórios da filosofia teórica e prática tão cuidadosamente elaboradas. Só que o filósofo não tem mais em vista limitar a mistura entre o fenomênico e o numênico, o sensível e o suprassensível, antes posicionando seu ponto de apoio na divisão com o marco sólido do *a priori* e do *a posteriori*. Reserva-se assim um espaço onde o conhecimento *a posteriori*, empírico ou teleológico, poderá avançar, desde que se respeitem os limites estabelecidos pela crítica. Aos ajuizamentos *a posteriori* será negada a pretensão a ser teoria, mas, no âmbito de uma crítica, apoiados sobre o princípio próprio da faculdade de juízo reflexionante que é a conformidade a fins objetiva, poderemos produzir um pensamento como se fosse objetivo para o nosso bem.

Kant permite a ultrapassagem do sensível para o suprassensível utilizando as duas máximas da razão, mecânica e teleológica, para construção de um saber. O resultado é uma espécie de epistemologia ampliada, que deve se construir em três passos: primeiro encontrar todas as causas eficientes universais através dos juízos sintéticos *a priori*, segundo, determinar também causas eficientes só que não mais *a priori*, e sim empíricas, e um terceiro, estudar as regularidades de possíveis causas finais exercidas sobre o objeto por sua própria matéria em si, sabendo que só o primeiro passo terá direito de se chamar de conhecimento, teoria e ciência, mas, nos outros, se poderá chamar de pensamento válido, regularidade, uso heurístico e utilitário do pensamento para fazer o saber avançar, mesmo que sem nenhuma garantia de necessidade. A dialética da terceira crítica, portanto, ganha um papel inédito no pensamento de Kant, de base crítica para a construção do suporte para o avanço da epistemologia.

BIBLIOGRAFIA

- AL-AZM, Sadik. *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- ALLISON, Henry. *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- _____. *O idealismo transcendental de Kant*. Trad. Alexandre Alves, Nicolas Haag e Breno Augusto da Silva Franco. Petrópolis: Vozes, 2024.
- AMERIKS, Karl. "The Critique of Metaphysics: The Structure and Fate of Kant's Dialectic". In: *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford, 2006; online edn, Oxford Academic, 1 Sept. 2007.
- _____. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Clarendon Press, 2003.
- BÄUMLER, Alfred. *Kants Kritik der Urteilskraft, ihre Geschichte und Systematik*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1923.
- BANHAM, Gary. *Kant and the Ends of Aesthetics*. Macmillan Press: Londres, 2000.
- BEISER, Frederick. *The fate of reason*. Cambridge, Massachusetts AND London: Harvard University Press, 1987.
- _____. "O desenvolvimento intelectual de Kant: 1746-1781". In: GUYER, Paul (org.). *Kant. São Paulo: Ideia e letras*, 2009, pgs. 45-84.
- BENNETT, J. *Kant's Dialectic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- BONETTI, Marco Antonio. *Teleologia sem fim: uma leitura da terceira crítica de Immanuel Kant*. Trabalho de conclusão do curso de Filosofia da UFF, defendido em agosto de 2023, disponível em: https://www.academia.edu/105881103/Kant_e_o_lugar_da_teleologia
- BURNHAM, Douglas. *An Introduction to Kant's Critique of Judgement*. Edinburgh University Press: Edimburgo, 2000.
- CASSIRER, Heinrich Walter. *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*. London: Methuen & Co., 1938.
- ESTEVES, Júlio. „A ilusão transcendental“, In: KLEIN, Joel Thiago (org.), *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- _____. "Kant tinha de compatibilizar tese e antítese da 3ª Antinomia da 'Crítica da Razão Pura'?", in: *Analytica*, Rio de Janeiro, volume 2, n.1, 1997, pp. 123-73.

- FALKENBURG, Brigitte. *Kants Kosmologie: Die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- FRANK, Manfred; LARTHOMAS, Jean-Paul; PHILONENKO, Alexis. *Sobre a terceira crítica*. Tradução de Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2007.
- GOETHE, Johann Wolfgang. “Kunst und Naturwissenschaft” In: *Vermischte Schriften*. Berlim und Darmstadt: Deutsche Buchgemeinschaft, 1956.
- GRIER, Michelle. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001
- GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. New York (USA); Melbourne (Australia): Cambridge University Press, 1997.
- _____. “Kant’s Ambitions in the third Critique”. In: GUYER, Paul (org.). *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. Cambridge University Press; 2006, p. 538-587.
- _____. “Thought and being: Hegel's critique of Kant” In: BEISER, Frederick. *The Cambridge Companion do Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- HEGEL, Georg Wilhelm. *Fenomenologia do espírito*. 7 Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Cursos de estética*. 3 vols., vol. 1., 2. Ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. sob supervisão de Silvio Rosa Filho. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Col. Os Pensadores. Trad. Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
- _____. Briefwechsel, AA XII, Brief 820, An Christian Garve, seite 256-258, 1798. Disponível em <https://korpora.org/kant/briefe/820.html>, consultado em 27.04.2025.
- _____. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 9 Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- _____. *Crítica da razão prática*. Col. Universidade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1978.
- _____. *Crítica da faculdade do juízo*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 a.
- _____. *Crítica da faculdade de julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis, Bragança Paulista: Vozes, Ed. São Francisco, 2016.
- _____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- _____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

- _____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza*. Lisboa: Edições 70, 2019.
- _____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. Artur Morão. Lisboa: LusoSofia press. Original, 1784, publicado no *Berlinische Monatschrift*)
- _____. *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Campinas: Unicamp, 2002 b.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 2007.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LAYWINE, Alison. *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*. North American Kant Society Studies in Philosophy, v. 3. Atascadero: Ridgeview Publishing Company, 1993.
- LUCRECIO. *De rerum natura*. Tradução de A. Ernout. Paris, Les Belles Lettres, 1972.
- MALZKORN, Wolfgang. *Kants Kosmologie-Kritik: Eine formale Analyse der Antinomielehre*. Kant-Studien Ergänzungsheft n. 134. Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009.
- MARCUSE, Herbert. *Hegels Ontology and Theory of Historicity*. Original de 1932 em alemão, traduzido para o Inglês em 1987. Disponível em: https://monoskop.org/images/9/9e/Marcuse_Herbert_Hegels_Ontology_and_Theory_of_Historicity.pdf. Acesso em 10/12/2022.
- _____. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Editora Saga 1969.
- MARQUES, Antonio. “A terceira crítica como culminação da filosofia transcendental kantiana”. *O que nos faz pensar*, v. 7, n. 9 (1995), p. 5-27. Disponível em: <http://oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnp/article/view/79>. Acesso em 10/12/2022.
- MATTOS, Fernando da Costa. *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*. São Paulo: AM Produções Gráficas, 2009.
- NUZZO, Angelica. “Kritik der Urteilskraft §§76 77: Reflective Judgment and the Limits of Transcendental Philosophy”. In: HEIDEMANN, Dietmar (Ed.) *Kant Year Book 1/2009: Teleology*. Berlin, New York: Gruyter, 2009.
- PARSONS, Charles. “A estética transcendental” In: GUYER, Paul (org.) *Kant*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.
- PERIN, Adriano. “Por que Kant escreve duas introduções para a crítica da faculdade de julgar?” *Kriterion*, v. 51, n. 121 (2010). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/hR46ZQWKbNwc7XSdBTqhxp/?lang=pt>. Acesso em 17/11/2021.

- PINZANI, Alessandro. “Sobre a terceira antinomia”, In: KLEIN, Joel Thiago (org.), *Comentários às obras de Kant: Crítica da Razão Pura*. Florianópolis: NEFIPO, 2012.
- ROHDEN, Valério (org.) 200 anos da Crítica da faculdade de julgar de Kant. Porto Alegre: Instituto Goethe, 1992.
- SANTOS, Maria Célia dos. *O pensamento teleológico de Immanuel Kant*. Dissertação (Mestrado em filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2008.
- SCHAPPER, Eva. “Gosto, sublimidade e gênio: a estética da natureza e da arte”. In: GUYER, Paul (org.). *Kant*. Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2009, p. 439-470.
- SEDGWICK, Sally. *Fundamentação da metafísica dos costumes: uma chave de leitura*. Trad. Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2017.
- TONELLI, Giorgio. La formazione del testo della Kritik der Urteilkraft, *Revue Internationale de Philosophie*, 1954.
- TREVISAN, Diego Kosbiau. *Kant e a metafísica ‘crítica’ da natureza*. Dois Pontos, Curitiba, vol 12, n 2, pp. 45-65, outubro de 2015. Disponível em https://www.academia.edu/38129449/Kant_e_a_metaf%C3%Adica_cr%C3%Adtica_da_natureza?email_work_card=view-paper, consultado em 13.11.2024.
- VIEIRA, Vladimir M. *O conceito de sublime e a teoria estética kantiana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- _____. *Entre a razão e a sensibilidade: A estética pós-kantiana e o problema da cisão entre sensível e supra-sensível*. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- WENZEL, Christian H. *An Introduction to Kant's Aesthetics: Core Concepts and Problems*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.