

A RELAÇÃO ENTRE ORDEM NATURAL E ESCLARECIMENTO NO PENSAMENTO DE IMMANUEL KANT¹

THE RELATION BETWEEN NATURAL
ORDER AND ENLIGHTENMENT IN
KANT'S THOUGHT

<https://doi.org/10.26512/rfmc.v12i1.52547>

Giovanni Sarto

Universidade Estadual de Campinas

<http://lattes.cnpq.br/8089147074177184>

<https://orcid.org/0000-0003-2336-4969>

g_sarto@hotmail.com

Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) com Estágio de Pesquisa no Exterior na Kant-Forschungss-telle, sediada na Johannes Gutenberg-Universität Mainz. É Bacharel e Licenciado em Filosofia pela USP e também Bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Estadual Paulista (UNESP).

¹ Este trabalho contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP 2021/12675-9 e 2024/01199-0).

RESUMO

Objetiva-se demonstrar a ligação entre os temas da ordem natural e do Esclarecimento. Argumenta-se que a manutenção das teses pré-críticas a respeito da ordem natural é incompatível com a saída do ser humano de sua menoridade. Para explicitar essa relação, foi necessário partir da segunda parte do *Único Fundamento* para expor a ligação existente entre a ordem natural e a teologia pré-crítica. Na sequência, mostrou-se como a *Crítica da Razão Pura* desabilita a prova ontológica de 1763, fazendo com que a ordem natural perdesse sua fundamentação teológica. Em seguida, através do *Apêndice à Dialética Transcendental*, trabalhou-se a relação entre ordem e sistema, buscando introduzir os desdobramentos da terceira crítica, na qual o filósofo trabalha a hipótese de uma ordem teleológica da natureza. Traçadas as linhas gerais desse panorama, será possível concluir que a saída do ser humano de sua menoridade não prescinde do reconhecimento de que a ordem natural é racionalmente constituída.

Palavras-chave: Ordem. Teleologia. Crítica. Esclarecimento. Menoridade.

ABSTRACT

The aim is to demonstrate the connection between natural order and Enlightenment. It is argued that the maintenance of certain pre-critical theses regarding natural order is incompatible with humanity's emergence from its immaturity. To elucidate this relationship, it was necessary to start from the second part of the *Only Possible Argument* in order to expose the connection between natural order and pre-critical theology. Subsequently, it was shown how the *Critique of Pure Reason* disables the ontological proof of 1763, causing natural order to lose its theological foundation. Subsequently, the relationship between order and system was explored through the *Appendix to the Transcendental Dialectic*, aiming to introduce the developments of the third critique, in which the philosopher examines the hypothesis of nature's teleological order. Having outlined the general lines of this panorama, it will be possible to conclude that humanity's emergence from its immaturity does not dispense with the recognition that natural order is rationally constituted.

Keywords: Order. Teleology. Critique. Enlightenment. Immaturity.

Introdução

Qual é a relação entre ordem e Esclarecimento? Que postura é preciso assumir perante a ordem da natureza para que se abandone a condição de menoridade a que naturalmente se está submetido? Ao abordar o tema da ordem panoramicamente, objetiva-se tornar clara a ligação entre os dois temas. Sustenta-se que as transformações ocorridas a esse respeito são condições necessárias para que seja possível fazer livre uso do próprio entendimento de forma integral.

Na primeira parte deste artigo, demonstra-se que a ordem natural é teologicamente fundamentada no *O único Fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus*¹ (1763). Ao fazê-lo, elucidada-se simultaneamente o seguinte: tendo como fundamento o ser de Deus, a ordem do mundo é exterior e independente da razão humana. É, numa palavra, um estado de coisas ao qual o ser humano necessariamente está subordinado.

Na segunda e na terceira partes, indicar-se-á como a *Crítica da Razão Pura* vai promover um rearranjo laico e transcendental da ordem, que será pensada, no interior do *Apêndice à Dialética Transcendental*, não mais como uma ordem cosmológica, ligada à essência das próprias coisas, mas como a ordem da natureza, na qual esta última é compreendida transcendentemente como um “sistema concatenado segundo leis necessárias” (KrV: B673).

O interesse geral dessa exposição, explicitado na quarta e quinta partes do texto, é sugerir que somente com o abandono de uma fundamentação teológica da ordem é que se abre espaço para pensar a constituição de uma ordem teleológica da natureza, que não prescinde, todavia, do reconhecimento que faz com que o ser humano se perceba como o responsável pela ordenação que impõe às coisas. Ao se reconhecer não só como fim último da natureza, mas também como fim supremo da criação, a coragem de fazer uso do próprio entendimento passa igualmente

I Daqui em diante referido apenas como *Único Fundamento*.

pela tarefa de ordenar teleologicamente a natureza, constituindo uma ordem não só natural, mas racional.

A subordinação da ordem à Deus no *Único Fundamento*

O *Único Fundamento* (1763) é constituído de três partes, A primeira expõe o argumento ontoteológico inteiramente *a priori*, a segunda trata da físico-teologia, utilizando-se da via *a posteriori*, e a terceira apresenta uma crítica a argumentos tradicionais em favor da prova da existência de Deus, visando estabelecer as razões pelas quais apenas o argumento oferecido pelo autor é válido. A segunda parte é a maior, ocupando dois terços da obra, e frequentemente menos atenção é dada a ela que à primeira, que ocupa apenas um quarto. É justamente nessa parte que a o tema da ordem ganha destaque.

É sabido que uma das modalidades tradicionais das provas da existência de Deus, as provas *a posteriori*, progridem da ordem e da perfeição encontráveis no mundo à constatação de que elas só teriam sido possíveis por um ser capaz de produzi-las. Uma vez que o que é perfeito e ordenado é bom, e que tudo o que é bom é desejável, então a existência deve ser tornada possível não apenas por um ser supremamente poderoso, mas também infinitamente bom, que teria voluntariamente desejado constituir o mundo dotado da perfeição que lhe é característica. Desse modo, o tema da ordem é costumeiramente associado a esta modalidade de prova.

Contudo, as duas partes do texto se conectam uma à outra, ainda que não ao modo de um sistema. Por meio da experiência, nota o jovem filósofo,

[...] podemos concluir retrospectivamente, através do caminho do conhecimento *a posteriori*, que há algum princípio de toda a possibilidade, e encontramos, por fim, com os mesmos conceitos fundamentais da

existência pura e simplesmente necessária, da qual tínhamos inicialmente partido por meio do caminho *a priori* (BDG, 2: 92).^{II}

Assim, ao fazer com que a físico-teologia se destine a reencontrar os resultados da ontoteologia, Kant subordina a prova *a posteriori* à prova *a priori*, fazendo, em consequência, que o tema da ordem da natureza esteja subordinado à teologia. Isso não significa, porém, que os resultados da segunda parte não acrescentem nada aos da primeira. Por isso, ao anunciar a segunda parte do texto, ele assevera:

De agora em diante, a nossa intenção deve estar dirigida para ver se mesmo na possibilidade interna das coisas se pode encontrar uma relação necessária com a ordem e a harmonia, e uma unidade nesta multiplicidade incomensurável, para que possamos julgar a partir daí se as próprias essências das coisas não assinalam um fundamento comum superior (BDG, 2: 92).

Desse modo, convém distinguir os resultados das duas empresas. Enquanto fundamento da possibilidade interna das coisas, o argumento *a priori* chega à conclusão de que “existe algo de modo absolutamente necessário” (BDG, 2: 83). No entanto, para provar que esse “ser necessário” é Deus, é preciso provar que ele é uno, simples, imutável, eterno^{III} e, também, que o “ser necessário é um espírito” (BDG, 2: 87-88). Em consonância, é forçoso que, como espírito, ele possua entendimento e vontade. Tendo isso em vista,

Todos reconhecem que, a despeito de todos os fundamentos da produção de plantas e árvores, todavia, arranjos de flores e alamedas só são possíveis por meio de um entendimento que os projete e por meio de uma

II Todas as citações de obras de Kant foram referenciadas segundo a Edição da Academia (*Akademie-Ausgabe*). Para tanto, seguiu-se o modelo de abreviação elaborada pela *Kant-Forschungsstelle der Johannes Gutenberg Universität Mainz*, disponível em: [<https://www.philosophie.fb05.uni-mainz.de/kant-forschungsstelle-hinweise-fuer-autoren/>]. Acesso em: 05 abril 2024.

III Cf. BDG, 2: 83-85.

vontade que os leve a cabo. Todo o poder ou força produtiva, assim como todos os outros *data* para a possibilidade, sem um entendimento, são insuficientes para tornar completa a possibilidade de tal ordem (BDG, 2: 88).

Operando uma importante distinção entre o fundamento da possibilidade das coisas, objeto da primeira parte, e o fundamento da ordem da natureza, objeto da segunda parte, o filósofo espera que a físico-teologia seja capaz de prover o acabamento requerido à tese de que o ser necessário é Deus.^{IV} Afinal, a existência da ordem da natureza provaria que há um ser cujo entendimento e vontade estariam no fundamento da possibilidade de tal ordem.

Apesar dessa distinção, ambos os fundamentos convergem no mesmo ser, e a ordem não seria possível, em primeiro lugar, se nada fosse materialmente possível. O ser necessário tem, portanto, duas grandes funções no *Único Fundamento*: em primeiro lugar, ele é o fundamento da possibilidade interna das coisas, e, em segundo lugar, de maneira depende da primeira função, é o fundamento da ordem da natureza. Assim, o tema da ordem não se punha como uma problemática autônoma e específica, tendo em vista sua subordinação à teologia.

Tanto quanto o bem e a perfeição, a ordem se inscreve sob a égide das consequências [*Folgen*] que decorrem da natureza infinita. Por essa mesma razão, ela pertence à própria possibilidade das coisas, na medida em que estas encontram o fundamento único de sua possibilidade também no ser divino.

[...] a *mesma* natureza infinita, que tem relação de um fundamento com todo o ser das coisas, tem ao mesmo tempo a relação do supremo desejo com as maiores consequências dadas através dele, e as últimas só po-

IV Entende-se que essa intenção, que não é explicitada pelo autor, decorre do reconhecimento tácito da dificuldade em identificar o ser necessário, objeto do argumento ontológico da primeira parte, ao conceito teísta de Deus. Pierre Laberge igualmente ressalta a problemática presente nessa identificação. Cf. LABERGE, P. *La Théologie Kantienne Précritique*. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973.

dem ser fecundas através do pressuposto do primeiro. Por consequência, as possibilidades das próprias coisas, que são dadas por meio da natureza divina, concordarão com o seu grande desejo. Mas nesta concordância consistem o bem e a perfeição. E porque estes estão conformes com um, a unidade, a harmonia e a ordem poderão ser encontradas na própria possibilidade das coisas (BDG, 2: 91-92, itálico nosso).

A desabilitação crítica da prova ontológica pré-crítica e sua consequência para a ordem natural: a mudança no conceito de possibilidade

Ao passar para o período crítico, é fundamental compreender como a articulação estreita entre essas duas funções será rompida. Segundo o que foi acima exposto, se o argumento ontológico a partir da possibilidade interna das coisas for destituído de validade, a ordem da natureza carecerá também de um novo fundamento. Nesse sentido, cabe a pergunta: o que havia de dogmático no pensamento pré-crítico que tornava primeiramente possível o argumento ontológico? Uma resposta abrangente a essa pergunta não prescinde da reconstituição minuciosa de todas as reelaborações que levaram Kant à obra *crítica*. Contudo, atendo-se aos escopos deste trabalho, é possível fornecer uma resposta sintética através de uma análise sucinta do conceito de possibilidade, que está na base do argumento ontológico de 1763.

Sem a pressuposição de que a possibilidade corresponde a algo de real, ou, como nota de maneira mais precisa Theis, a um “*minimum* ontológico” (Theis, 2001, p. 24, tradução nossa), aquela prova jamais teria sido aventada pelo autor. Como o possível era, ali, dificilmente distinguível

do pensável^V e como, por sua vez, todo pensamento é pensamento de algo, é forçoso que algo primeiramente exista para que qualquer coisa seja, em segundo lugar, possível. Donde a comprovação da existência de um ser absolutamente necessário.

Em contrapartida, na *Crítica da Razão Pura* a relação entre os conceitos de possibilidade e realidade será estabelecida de maneira bastante mais comedida. Na ocasião dos postulados do pensamento empírico em geral, o filósofo explicitamente os discrimina. O possível, diz, é “o que concorda com as condições formais da experiência (conforme à intuição e aos conceitos)” (KrV: B265), enquanto o real é “o que se concatena com as condições materiais da experiência (da sensação)” (KrV: B266).

No que diz respeito ao primeiro, podemos “conhecer e caracterizar a possibilidade das coisas por mera referência às condições formais sob as quais algo é nela determinado como objeto” (KrV: B272), isto é, através da referência à forma da intuição e às categorias do entendimento. A realidade, todavia, “exige a *percepção*, portanto a sensação da qual se é consciente” (KrV: B272), ou, ao menos, a concatenação do objeto “com alguma percepção real segundo as analogias da experiência” (KrV: B272).

Com isso Kant assinala que, apesar de ser condição necessária, a lógica “está longe de ser suficiente no que diz respeito à realidade objetiva do conceito, i. e., à possibilidade desse objeto *tal como pensado* através do conceito” (KrV: 268, *italico* nosso). Ou, dito de outro modo, “no *mero conceito* de uma coisa não pode ser encontrada nenhuma marca de sua existência” (KrV: B273).

Com efeito, essa afirmação lembra muito da tese que inicia o ensaio de 1763, segundo a qual a existência “não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma” (BDG, 2: 72). Contudo, a forma como

V É o que ressalta igualmente Serban: “Kant jogava com a afinidade entre o possível e o pensável já no *Único Fundamento* de 1763, no qual a impossibilidade da supressão total da possibilidade parecia se apoiar sobretudo sobre a facticidade originária do pensamento e sobre a sua comprovação (*épreuve*) subjetiva” (Serban, 2013, p. 169).

Kant arremata o seu argumento difere substancialmente daquela, pois, aqui, a “percepção, no entanto, que fornece a matéria ao conceito, é a *única* marca da realidade” (KrV: B273, itálico nosso).

Essa correção vem a reboque das teses fundamentais da obra. As faculdades cognitivas humanas, explica o filósofo desde o seu início, são formadas por duas faculdades distintas, uma ativa e outra receptiva. Igualmente, o fenômeno, aquilo que é objeto para nós, possui sempre uma forma e uma matéria, ambas em acordo com as condições formais da nossa cognição. Trocando em miúdos, não é fenômeno aquilo que não está no espaço e no tempo, as formas puras da sensibilidade, ou, que não obedece às condições formais impostas pelo entendimento, a saber, as categorias. Doravante, tanto o possível quanto o real se referem às condições de possibilidade do fenômeno. Só é um objeto possível para nós o que está de acordo com elas, só é real o que efetivamente nos aparece segundo tais condições.

A esse respeito, interessa ressaltar, como faz Longuenesse, que a inversão da prioridade da forma sobre a matéria, realçada com toda a clareza na *Anfibolia*, ainda que não elaborada nesse texto, não é apenas uma inversão, mas uma completa redefinição da noção de possibilidade, que deixa definitivamente de ter estatuto ontológico e passa a ter apenas um estatuto transcendental.^{VI} Nesse sentido, ainda que a forma seja uma condição determinante de tudo o que pode ser objeto para nós, isto é, da possibilidade do fenômeno, a realidade não prescinde de que o objeto seja dado através de nossa faculdade receptiva, através da percepção.

Colocando essas teses sob o ponto de vista da teologia transcendental, ao filósofo não resta outra alternativa senão abandonar a hipótese de uma exceção segundo a qual haveria uma realidade que serviria como condição dos possíveis: o ser absolutamente necessário teorizado em 1763. Apenas a percepção, ou uma referência a percepções possíveis segundo as analogias da experiência, denotam a realidade de algo. Para

VI Cf. LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 227. Serban igualmente chega a uma conclusão parecida. Cf. SERBAN, C-C. *L' 'idéal de la raison pure' et la fracture du fonctionnement ontothéologique du possible dans la philosophie critique de Kant*. *Kant-Studien*, v. 104, n. 2, 2013.

que sejam reais, os conceitos carecem de uma matéria, a qual provém necessariamente das nossas faculdades receptivas e, portanto, recaí sob as formas puras de nossa sensibilidade, a saber, o espaço e o tempo. Vencida essa primeira exigência, será preciso, ainda, para que este dado seja objeto para nós, que obedeça também às formas puras a priori do entendimento e seja esquematizado pelas nossas faculdades intelectuais. Na medida em que Deus não está nem no espaço e nem no tempo, é impossível asseverar algo sobre a realidade desse conceito. Portanto, a tentativa de realizar uma prova ontológica da existência de Deus deve ser abandonada.

Porém, a princípio, seria preciso ainda analisar as tentativas de uma prova cosmológica e de uma prova físico-teológica da existência de Deus. Seria esse o caso, se o filósofo não entendesse que no cerne de ambas está justamente o argumento ontológico.^{VII}

Eu afirmo, pois, que a prova físico-teológica jamais poderia demonstrar sozinha a existência de um ser supremo, mas teria de confiar a tarefa de suprir essa carência à ontológica (a que ela serve apenas como introdução), a qual, portanto, conteria o *único argumento possível* (se é que existe uma prova especulativa) a que nenhuma razão humana pode esquivar-se (KrV: B653).

A menção ao “único argumento possível” é o mais próximo que Kant chega de uma referência explícita ao argumento de 1763. Entretanto, uma rápida comparação entre os dois textos, tal como a que fizemos a partir do conceito de possibilidade, é capaz de evidenciar as profundas diferenças entre ambos e a crítica que este texto comporta em relação àquele.

Interessa-nos, todavia, ressaltar o seguinte: se o único argumento não é mais possível, qualquer tentativa de prova especulativa da existência de Deus deve ser abandonada. Se o fundamento da possibilidade dos fenômenos é impensável sem as condições impostas pelo sujeito trans-

VII A respeito da dependência da prova cosmológica do argumento ontológico, cf. KrV: B635.

cidental, o que dizer, porém, do fundamento da ordem da natureza? Como será possível compreendê-la sem o recurso a Deus enquanto ser espiritual, sumamente sábio e bom, dotado de entendimento e vontade?

A imbricação entre ordem e sistema no Apêndice à *Dialética Transcendental*: que função assume a ideia teológica?

Não obstante a dependência da prova físico-teológica em relação à prova ontológica, as vantagens que ela possui não podem ser negligenciadas: “Ela é a mais antiga, a mais clara e a mais conforme à razão humana comum. Ela dá vida ao estudo da natureza, do mesmo modo como obtém desta a sua própria existência e, assim, recebe uma força sempre renovada” (KrV: B651).

Nesse sentido, não parece ser por acaso que após ter recusado as provas especulativas da existência de Deus, o filósofo volte a tratar do tema da ordem natural no Apêndice à *Dialética Transcendental*. Contudo, qual seria, nesse novo contexto, o estatuto que lhe é devido?

Faz-se evidente que não é possível adotar o mesmo paradigma de 1763. Se nada podemos dizer acerca do fundamento da produção das coisas, sobre o qual é inútil inquirir, o que dizer acerca do fundamento da ordem da natureza? A *Crítica da Razão Pura* teria encontrado uma forma de pensá-lo sem o intermédio de um entendimento criador? Não é possível investigar essas questões sem uma referência ao conceito de sistema, que passa ao primeiro plano na primeira parte do capítulo referido.

A ordenação sistemática da natureza aparece como uma exigência subjetiva da própria razão humana e parece não haver nenhuma dúvida de que os fenômenos não possuem e nem podem possuir, por si mesmos, tal conformação. Isso não significa, entretanto, que ela não seja neces-

sária para a constituição da própria objetividade.^{VIII} Lendo o *Apêndice à Dialética Transcendental*, aprende-se, de forma talvez mais evidente do que em qualquer outro momento da primeira crítica, que a objetividade não se constitui apenas através da relação entre sensibilidade e entendimento, mas é suportada igualmente pela relação que o entendimento mantém com a razão.

Todavia, tamanha é a ênfase dada pelo autor acerca do papel da razão que se torna difícil discernir com clareza até onde os fenômenos se apresentariam a nós de maneira ordenada e em que momento a razão faz-se responsável por ordená-los. Na ocasião do *Apêndice*, como, ademais, lhe é tradicional, o filósofo matiza a questão distinguindo entre a forma e o conteúdo. Há, de um lado, por assim dizer, uma condição transcendental material, própria aos fenômenos, afinal, diz Kant,

[...] se houvesse uma diversidade tão grande entre os fenômenos que se apresentam a nós – e não me refiro à forma (pois quanto a isso eles podem ser semelhantes uns aos outros), mas ao conteúdo, i. e., à diversidade dos seres existentes, [...] então não existiria de modo algum a lei lógica dos gêneros, nem mesmo um conceito de gênero ou algum conceito universal, e nem mesmo entendimento, já que este lida apenas com eles (KrV: B681-682).

Ora, é evidente que, do ponto de vista transcendental, a forma de todos os fenômenos é a mesma, na medida em que, conforme já se notou, ela é dependente das condições formais *a priori* da sensibilidade e do entendimento humanos. A diversidade encontrada nos conceitos empíricos só pode advir, então, da matéria dos fenômenos.

Porém, o mero fato de que o entendimento é possível assinala desde já uma mínima semelhança material entre os fenômenos, a partir da qual

VIII Kant mesmo formula o problema: “[...] há um “princípio *transcendental* da razão que tornaria a unidade sistemática não apenas subjetiva e logicamente necessária (como método), mas objetivamente necessária” (KrV: B676). Para uma análise do problema e da posição dos comentadores a respeito, cf. GRIER, M. *Transcendental Illusion*, 2001, pp. 268-288.

eles podem vir a ser comparados e ordenados. Assim, no que o entendimento depende da sensibilidade, é possível constatar que há uma semelhança material elementar que torna possível não só a formação de conceitos empíricos, mas também a sua ordenação sistemática. Contudo, para tanto é necessário referir-se ao papel da razão, a qual não se limita simplesmente a acolher a diversidade, mas faz dela uma suposição transcendental, que, por sua vez, contrasta com os princípios de homogeneidade e afinidade por ela igualmente cunhados, e que, juntos, tornam o diverso do entendimento percorível, como se fosse, “uma variedade de coisas que podem ser [...] abarcadas pelo olhar” (KrV: B686).

Sem a utilização desses princípios, a natureza não poderia ser compreendida senão como o conjunto de “objetos que nos são dados” (KrV: B682) e, nesse sentido, ela não passa de “um mero agregado contingente” (KrV: B673). Todavia, por sua vez, todos os três se subordinam a um interesse mais elevado da razão:

Se examinamos em seu conjunto completo os conhecimentos de nosso entendimento, verificamos que aquilo que a razão dispõe sobre eles, de um modo inteiramente próprio, e que procura produzir, é a *sistematicidade* do conhecimento, i. e., a sua concatenação a partir de um princípio. Essa unidade da razão pressupõe sempre uma ideia, qual seja, a da forma de um todo do conhecimento que antecede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a cada parte, *a priori*, o seu lugar e a sua relação com as demais. De acordo com isso, essa ideia postula a unidade completa do conhecimento do entendimento, graças à qual ele deixa de ser um mero agregado contingente e se torna um sistema concatenado segundo leis necessárias (KrV: B673).

Ora, a ideia que tem por característica a determinação a priori das partes segundo a forma de um todo é a ideia teológica, descrita por Kant, no começo da *Dialética Transcendental*, como o incondicionado “da síntese disjuntiva das partes em um sistema” (KrV: B379). Entretanto, a seção *Do ideal transcendental*, pertencente ao terceiro capítulo

da *Dialética Transcendental*, o *Ideal da razão pura*, se dedica precisamente a denunciar a ilusão necessária segundo a qual essa ideia é realizada (transformada em objeto), hipostasiada e personificada, em vista do perfazimento da unidade completa da experiência, “pois a unidade regulativa da experiência não se baseia nos próprios fenômenos (da sensibilidade apenas), mas na conexão de sua diversidade pelo *entendimento* (em uma apercepção)” (KrV: B610).

Ao fazer da ideia de Deus uma ideia regulativa, não se nega, com isso, o seu valor. Muito pelo contrário: “o conceito de um ser supremo é, sob muitos aspectos, uma ideia extremamente útil” (KrV: B629). É de se perguntar: como seria esse o caso, porém, se “ela é inteiramente incapaz de ampliar, apenas por si só, o nosso conhecimento relativo a tudo o que existe” (KrV: B629-630)?

Como explica a segunda parte do *Apêndice à Dialética Transcendental*, é o interesse especulativo dessa ideia, “e não o seu discernimento, que a autoriza partir de um ponto situado tão além de sua esfera para, a partir dele, considerar os seus objetos em um *todo completo*” (KrV: 704, itálico nosso). Esta “unidade *projetada*” (KrV: B675), que serve de baliza para que a razão expanda e ordene o uso do entendimento^{IX}, torna evidente o papel da razão na formatação de uma ordem que não é dada na experiência, mas constituída racionalmente. O sistema da natureza é impossível, sabemos-lo agora, sem a capacidade da razão de “direcionar o entendimento a uma certa meta” (KrV: B672), ao modo de um “*focus imaginarius*” (KrV: B672).

É nesse contexto que o filósofo lança mão da referida analogia com o esquematismo, notando que, assim como o entendimento unifica o diverso da intuição, a razão unifica o diverso dos conceitos através de ideias, “colocando uma certa unidade coletiva como meta para as ações do entendimento, que, de outro modo, se ocupariam apenas com a unidade distributiva” (KrV: B671-672).

IX Cf. KrV: B671.

Doravante, a condição de possibilidade do sistema da natureza se realiza no espaço existente entre a unidade distributiva do entendimento e a unidade coletiva da razão, que se coloca, em ideia, como meta inalcançável e cujo objetivo, portanto, não é a aquisição de uma unidade cabal da totalidade das coisas do mundo, mas sim a ordenação sistemática da natureza. Assim, a ordem da natureza torna-se uma tarefa infinita da razão humana. Seu estatuto é, agora, transcendental. Mas nem por isso a ideia de Deus pode ser descartada, pois ela se torna o sustentáculo dessa tarefa racional.

Se o capítulo anterior, o *Ideal da Razão Pura*, havia vedado ao *ens realissimum* a função de fundamento da possibilidade interna das coisas, assumida por ele em 1763, e, com isso, possibilidade de uma prova especulativa de sua existência, isso não significa, entretanto, malgrado a dependência das demais provas em relação à ontológica, que Deus não deva ser pensado como o fundamento da ordem da natureza. Ninguém resumiu melhor essa passagem que Gianotti, ao indicar que “o velho Deus artesão da metafísica clássica desaparece para dar lugar à pressuposição necessária dum Deus avalista do caráter sistemático e unitário da natureza” (Gianotti, 2016, p. 112).

Essa transformação resume de forma fiel a mudança, quanto a esse ponto, dos escritos pré-críticos para a *Crítica da Razão Pura*, e anuncia o seguimento da obra do autor possibilitando a elaboração de novos tópicos. De nossa parte, interessa ressaltar o desvelamento da possibilidade de pensar, para além do tema da ordenação sistemática da natureza, a ordem segundo um outro princípio, o teleológico. Na segunda parte do *Apêndice à Dialética Transcendental* lê-se o seguinte:

A unidade formal suprema, que se baseia apenas em conceitos da razão é a unidade das coisas *conforme a fins*, e o interesse *especulativo* da razão torna necessário considerar toda ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema. Com efeito, tal princípio abre, para a nossa razão aplicada ao campo das experiências, perspectivas inteiramente novas para conectar as coisas do mundo segundo leis teleológicas

e, assim, chegar à maior unidade sistemática das mesmas (KrV: B714-715).

Compreende-se, assim, que a totalidade que a ideia teológica habilita a pensar é a da interconexão das partes e a da ordenação sistemática entre elas, as quais só são possíveis através de uma finalidade. Porque somos levados, em vista da unificação do diverso do entendimento, a pensar que um fim guia a constituição da ordem do mundo, estamos autorizados a conectar os fenômenos segundo leis teleológicas. “Se apenas nos atermos a essa pressuposição [de uma inteligência suprema] como um mero princípio regulativo, não podemos ser prejudicados nem mesmo pelo erro” (KrV: B715). Desse modo, considerando ainda necessário o recurso à ideia de Deus, a *Crítica da Razão Pura*, todavia, modifica radicalmente o modo como a razão dela se apropria.

A pressuposição de uma inteligência suprema é o meio através do qual a razão pensa e busca completar a ordenação teleológica da natureza. Ao fazê-lo, está-se a um passo de realizá-la, isto é, torná-la objeto. Mas, mais uma vez, que estatuto dar, agora, a essa nova possibilidade inaugurada pela primeira crítica? A *realização* dessa ordem é ainda um problema sem solução. Como a ordem teleológica da natureza pode se tornar algo mais que um objeto-em-ideia? Assim como a extrapolação relativa ao conceito de Deus consiste em sua hipostasiação, sempre que o sujeito se esquece de que a razão é o fundamento último da ordem da natureza, também esta última é ilusoriamente hipostasiada, como se fosse algo absolutamente externo ao sujeito, pertencente aos próprios fenômenos. Sendo esse o caso, que papel restaria ao sujeito? Ele seria um mero membro numa cadeia de fins que lhe é exógena e em relação à qual ele estaria situado de forma passiva.

Como se sabe, a *Crítica da Faculdade de Julgar* recusará efusivamente a hipostasiação da ordem natural. Ao operar essa recusa, não estaria o filósofo preocupado, para além da retidão dos conceitos, em salvar o espaço da agência humana? Ou, articulando de outro modo a questão: o papel da razão humana não seria, na verdade, preponderante para pensar a realização da ordem teleológica da natureza sem hipostasiá-la como um objeto fenomênico? A capacidade da razão de

ordenar o diverso do entendimento segundo uma ideia não anunciaria a posição privilegiada do ser humano como fim último da natureza [*letzte Zweck der Natur*]? E, sendo esse o caso, a destinação moral do ser humano como *Vernunftwesen* não faria dele, igualmente, o fim supremo [*Endzweck*] da criação? É para essa direção que aponta a terceira *Crítica*.

A capacidade dos fins e a criação de uma ordem racional

O *Apêndice à Dialética Transcendental* aponta para a necessidade de a natureza ser lida como um sistema ordenado segundo um fim, dado em ideia pela razão. A terceira *Crítica*, por sua vez, aprofunda esse tema. A *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica* não se limita a falar das pressuposições adotadas pelos investigadores da natureza, mas se esforça para pensar um sistema teleológico empírico do mundo natural. Essa hipótese será avaliada no §80, capítulo no qual Kant cogita explicar a “analogia das formas” dos seres naturais a partir da derivação, por parentesco, de um “arquétipo comum originário” (KU, 5:418)^X. Ainda que o filósofo não a leve às últimas consequências, chamando-a de “aventura arriscada da razão” (KU, 5:420), essa recusa não torna menos surpreendente o motivo pelo qual essa hipótese é primeiramente aventada na terceira crítica.

Se, no *Apêndice à Dialética Transcendental*, o filósofo constatava que “é inteiramente impossível *provar*, em um caso, que uma disposição natural, qualquer que ela seja, não tenha fim algum” (KrV: B716), aqui, a causa que produz o objeto naturalmente organizado “tem de ser sempre julgada teleologicamente” (KU, 5: 377). Estabelecido o papel do juízo reflexionante, é a “percepção do objeto-organismo” (Lebrun, 2012, p. 600), compreendido à luz do conceito de fim natural [*Naturzweck*] tal

X Cf. “Arqueologia das formas e história da natureza” in PIMENTA, P. P. G. *A Trama da Natureza*. São Paulo: Editora Unesp, 2018. A respeito das relações entre parentesco, arquitetônica e história natural, cf. o final do Capítulo 4 “Ordre et vie dans l’Appendice à la Dialectique Transcendentale” in HUNEMAN, P. *Métaphysique et Biologie : Kant et la constitution du concept d’organisme*. Paris: Éditions Kimé, 2008.

como definido no §65, que encoraja a razão a vislumbrar uma legitimidade para pensar a natureza segundo uma ordenação teleológica.

Isso acontece porque, enquanto fim natural, o organismo faz mais do que conferir um sentido ao conceito de “técnica da natureza”. A mera admissão dos fins naturais faz com que a pergunta por um fim último da natureza seja requerida. Se há um objeto tal que não se possa compreender *sem a utilização de um fim*, prova-se, de uma vez por todas, que essa palavra tem um sentido do ponto de vista transcendental, e, a partir daí, como negar à razão o direito de expandir a extensão do uso desse conceito até chegar à unidade-ordenada-do-conjunto, isto é, de um todo?

Contudo, qual seria essa ideia capaz de conectar a cadeia de fins formando uma totalidade? Negando uma resposta transcendente, à qual o *Apêndice à Dialética Transcendental* ainda fazia menção^{XI}, a resposta imamente só pode ser a seguinte: para que se possa, de maneira inequívoca, considerar que há, no mundo, uma ordem segundo fins, é preciso que seja possível encontrar, também no mundo, um ser com a capacidade de ordená-lo conforme a fins. O filósofo se lança, então, a investigar a hipótese segundo a qual o ser humano possa ser esta “unidade projetada” (KrV: B675): o fim último a natureza.

Todavia, essa solução ainda é capaz de provocar algum desconforto. O que é, afinal, essa capacidade de ordenar? O *Apêndice à Dialética Transcendental* havia ensinado que a ordem é impossível sem que uma ideia norteadora exerça a função de um fim. A *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*, por sua vez, faz da capacidade de “colocar-se fins em geral para si mesmo” (KU, 5:431) o traço distintivo do ser humano. Tendo isso em vista, ao diferenciá-lo de seu meio natural, essa capacidade não anuncia igualmente que o ser humano deve ser externalizado em relação à natureza? Nesse caso, como dizer que ele é o fim último *da natureza*? O ser humano não pertenceria mais propriamente a uma outra

XI Referimo-nos à pressuposição de “considerar toda ordenação no mundo como se brotasse da intenção de uma razão suprema” (KrV: B715), explorada páginas acima.

ordem teleológica suprassensível e não seria, talvez, o fim último da natureza por que uma razão suprema assim o quis?

Seria esse o caso, no fim das contas, se o conceito de “fim” não tivesse uma natureza inteiramente distinta em relação ao conceito de “meio”. A capacidade de colocar-se fins para si mesmo corresponde precisamente à capacidade de não ser meio em relação a um fim qualquer através da criação de um ordenamento teleológico independente. O ser humano, portanto, não pode ser um membro de uma cadeia de fins inventada por alguém, nem um brinquedo da natureza que erra ao acaso. Caso o ser humano deva ser considerado o candidato mais apto a esta função (de fim último da natureza), será preciso demarcar com cuidado o que *no ser humano* ainda pertence à natureza e o que, nele, é externo a ela, motivo pelo qual Kant o interpretará simultaneamente como *fim último da natureza* e *fim supremo*, importando, no primeiro, sobretudo o genitivo “da natureza”, que atesta sua *origem*. O segundo, ao contrário, indica a ruptura com esse registro e aponta para a ordem moral.^{XII} Lebrun explica: “Um fim supremo não é aquilo que está situado mais alto na criação, mas aquilo que, sob um certo aspecto, não é mais situável nela” (Lebrun, 2002, p. 660). Ou, como nota sagazmente Gianotti: “o fim último da natureza tem como condição uma finalidade mais alta, um espaço vazio suprassensível, impondo uma forma a toda e qualquer atividade transformadora do homem” (Gianotti, 2016, p. 117).

Nesse sentido, a mera existência de um ser que possa se representar fins não garante ainda a possibilidade de pensar a natureza como um sistema teleológico. Ou, dito de outro modo, não é qualquer fim que capacita o ser humano para ser o fim último da natureza e, menos ainda, para ser o fim supremo da criação. Interessantemente, entre um e outro o filósofo situa a cultura, definida como decorrente não só da “aptidão para colocar-se fins em geral para si mesmo” (KU, 5:431), mas da capacidade da *promoção* [*Hervorbringung*] dessa aptidão.

Assim, somente a cultura pode ser o fim último que o ser humano tem razões para atribuir à natureza em

XII Justamente por isso, preferimos “supremo” ao invés de “derradeiro”, opção da tradução de Mattos.

relação à espécie humana (e não sua própria felicidade na terra, nem tampouco ser a ferramenta mais perfeita para promover ordem e harmonia na natureza irracional fora dele) (KU, 5:431).

Sob este ponto de vista, nem o mundo deve ser considerado como feito em vista da felicidade humana, nem o ser humano deve ser considerado um mero instrumento da ordem cosmológica externalizada em relação a ele. Muito ao contrário, “como o único ser na terra que possui entendimento, portanto uma faculdade de voluntariamente colocar-se fins para si mesmo, ele [o ser humano] é o legítimo senhor da natureza” (KU, 5:431). Essa constatação não é feita tomando por base um antropocentrismo arbitrário. O ser humano é o senhor da natureza pois possui efetivamente a capacidade de fazer dela um sistema teleológico, ou, como afirma Pimenta,

É porque convém ao homem ordenar tais e tais objetos em uma hierarquia subordinada aos seus fins que ele poderá declarar, sem mais, que a Natureza tem uma ordenação teleológica. O homem deveria saber do que está falando: ele mesmo a inventou. Mas o que acontece é que os seres humanos confundem essa criação com uma Criação divina, e iludem-se de que tudo na Natureza convergiria para eles, porque um plano o prevê. Por sermos criaturas morais, e técnicas, tudo se passa como se de fato assim fosse; cabe à Crítica realizar a genealogia dessa crença, ou ilusão (Pimenta, 2021, p. 19).

Isso não significa que o ser humano possui uma licença para utilizar a natureza de maneira simplesmente arbitrária, nem que, por exemplo, a erradicação das “extensas florestas de pinheiros” (KU, 5:367) não mereça ser chamada de irracional [*unvernünftig*]. O que lhe garante o status de senhor da natureza é a sua razão, que faz dele um fim em si mesmo. Por isso, “do ser humano (assim como todo ser racional no mundo), enquanto um ser moral, não se pode mais perguntar por que (*quem in finem*) ele existe” (KU, 5:435). Em contrapartida, sempre que se estiver balizado a partir de relações instrumentais, o que se tem não é mais que

um jogo de finalidades externas. Quando o ser humano, em seus atos, se deixa levar exclusivamente por elas, ele renega sua condição de fim-em-si e abdica de sua condição de “senhor da natureza” para ser “somente um membro na cadeia de fins da natureza” (KU, 5:430-431)

Afinal, se a natureza é considerada como um sistema teleológico, se, enquanto ser-de-razão, o ser humano é o fim último da natureza, isso se dá sempre sob a condição de que ele se compreenda enquanto tal e que tenha “a vontade de dar à natureza e a si própria uma tal relação final que possa ser satisfeita por si mesma independentemente da natureza, ou seja, ser um fim supremo” (KU, 5:431, tradução modificada).

Por essa via, torna-se permitido falar no estabelecimento de uma ordem racional, entretanto, nesse caso, a ordem torna-se igualmente algo *por realizar* e, por isso, também uma *tarefa* que deve ser inscrita sob a égide do Esclarecimento, como uma tarefa de maioridade, de aperfeiçoamento e de progresso.

A relação intrínseca entre ordem natural e Esclarecimento

Em face do que já se disse, é forçoso constatar que o esforço teórico realizado pela obra crítica a respeito da ordem natural não pode ser tomado como um desenvolvimento apenas e tão somente teórico.

A crítica da ilusão teológica-teleológica que nos fazia enxergar, no mundo, uma ordem hipostasiada, representa um ganho fundamental que direciona o ser humano no sentido da realização de sua “capacidade de se servir do próprio entendimento sem a direção de outrem” (WA, 8: 35). Afinal, a coragem de fazer uso do próprio entendimento, o lema do Esclarecimento segundo Kant, deve ser compreendida como a capacidade de fazê-lo sem qualquer direcionamento externo, motivo pelo qual o tema da ordem se relaciona com a *Aufklärung*.

Enquanto se via atrelado a uma ordem que lhe era inteiramente externa, tal como a que era apresentada em 1763, a tarefa prescrita para o ser humano não era outra senão a de emular, através da promoção que merece o nome de cultura, a ordem e a harmonia presentes no cosmos. Ao destituir esse preconceito cosmológico, a *Crítica* se inclui como um esforço em prol do Esclarecimento. Porém, isso ainda é dizer pouco. Se o filósofo é taxativo ao afirmar que ainda não vivemos numa época *esclarecida*, ele igualmente não titubeia ao asseverar que, todavia, “vivemos em uma *época de Esclarecimento*” (WA, 8: 40). Essa afirmação merece ser contrastada com uma outra, feita três anos antes, ainda no primeiro prefácio da *Crítica da Razão Pura*:

Nossa época é a verdadeira época da *crítica* a que tudo tem de submeter-se. A *religião*, por meio de sua *sacralidade*, e a *legislação*, por meio de sua *majestade*, querem em geral escapar a ela. Desse modo, porém, levantam contra si uma legítima suspeita e não podem aspirar ao sincero respeito que a razão dedica apenas àquele que pôde suportar o seu livre e público teste (KrV: AXII).

Dessa forma, mais do que inscrevê-la sob a égide do Esclarecimento, nada desautoriza a pensar que a própria *Crítica* aparece para Kant também como uma condição de possibilidade da *Aufklärung*.

Submeter *tudo* à crítica é submeter tudo ao livre e público teste da razão. Portanto, as seguintes perguntas não só podem, como devem ser feitas: de onde a religião extrai a sua sacralidade? De onde a legislação extrai a sua majestade? O questionamento incita a reconhecer que, em ambos os casos, trata-se de criações humanas. Desse modo, não se trata jamais de buscar espelhar, no mundo, uma ordem suprassensível, donde a religião extrairia a sua sacralidade, ou, uma ordem natural, a que a legislação devesse se conformar. Ao tomar consciência de que o ser humano é o único autor de fins, é preciso, em consonância com isso, admitir que só a razão é capaz de criar ordens distintas, as quais devem-se gradualmente se conformar com os ditames da própria razão. Ter a coragem de fazer uso da própria razão equivale, portanto, a não acatar nenhuma regra, nenhum comando ou nenhuma ordem que sejam externas à razão.

A tradição e os costumes são, com frequência, as forças mais contrárias ao livre exercício do entendimento. Resta saber como o enraizamento de uma concepção hipostasiada da ordem natural contribui para que, através desses fatores, o ser humano seja mantido em seu estado de menoridade. Como nota Castillo, autora de um belo comentário acerca do tema da cultura em Kant, “para a tradição, que contradiz o enraizamento da liberdade unicamente na vontade, a estrutura hierárquica das classes sociais e dos valores conferem um direito de cidadania às diferenças entre os homens, ela os concilia à totalidade por uma unidade de integração” (Castillo, 1990, p. 14, tradução nossa). Para sintetizar a que se refere, a autora cita Tocqueville: “Os homens que vivem em séculos aristocráticos são sempre ligados de maneira estreita a algo que é colocado fora deles, e são com frequência dispostos a se esquecer de si mesmos” (Tocqueville *apud* Castillo, 1990, p. 14, tradução nossa). Ora, o que se coloca de maneira externa aos homens, em séculos aristocráticos, é precisamente a ordem natural e cosmológica, da qual a ordem política não é, para eles, senão um efeito e uma expressão.

Esta concepção de ordem como algo externo e hipostasiado carrega consigo uma incompatibilidade com qualquer regime que se queira democrático ou republicano. O que não quer dizer, porém, que se possa simplesmente abandonar toda e qualquer concepção de ordem. Ainda citando Tocqueville, o regime democrático, “não apenas faz cada ser humano esquecer seus antepassados, mas lhe esconde seus descendentes e o separa de seus contemporâneos; ela o leva sem cessar a si mesmo e ameaça o enclausurar, enfim, inteiramente na solidão de seu próprio coração” (Tocqueville *apud* Castillo, 1990, p. 15, tradução nossa).

Desse modo, os efeitos do remanejamento do conceito de ordem através do pensamento de Kant, discussão aparentemente estritamente teórica ou teológica, mostra, aqui, um de seus efeitos imprevisíveis mais interessantes e nos ajuda a pensar a respeito de qual tipo de ordenamento político a filosofia *Crítica* se aproxima ou se distancia. Se o público só pode chegar lentamente ao Esclarecimento,

[...] uma revolução trará provavelmente uma queda do despotismo pessoal e da opressão tirânica ou ambiciosa, mas jamais uma verdadeira reforma do modo de pensar. Ao contrário, novos preconceitos tomarão o lugar dos velhos e servirão de guia para aprisionar a grande massa destituída de pensamento (WA, 8: 36).

Ao invés de propor a realização de uma revolução pela via das armas, parece ao filósofo mais interessante levar a cabo uma revolução copernicana na metafísica, pois é só a partir dela que se faz possível, progressivamente, operar uma reforma verdadeiramente consistente no modo de pensar [*Denkungsart*], que, por sua vez, influenciará a autodeterminação da vontade dos indivíduos.

Trocando em miúdos, de nada adianta instituir um governo no qual o povo seja o soberano se as pessoas ainda se compreendem como atreladas a uma ordem cosmológica-divina sobre a qual não possuem nenhuma agência. Quando tudo está de antemão ordenado, quando o livro do mundo contém, por si só, todos os ensinamentos, “é difícil, portanto, para cada indivíduo desvencilhar-se de sua menoridade, que se lhe tornou quase natural. Chegou até a afeiçoar-se a ela, sendo por ora realmente incapaz de se servir de seu próprio entendimento, pois nunca lhe foi permitido tentar” (WA, 8: 36).

Conclusão

Desde o *Único Fundamento*, distinguindo entre o fundamento da produção das coisas e da ordem da natureza, o filósofo deixa clara a dificuldade de pensar uma ordem sem fazer referência a um entendimento ordenador. Mostramos como, no *Apêndice à Dialética Transcendental*, essa dificuldade passa a ser interpretada como uma necessidade subjetiva da razão humana e o entendimento ordenador, por sua vez, se torna uma ideia regulativa.

Em seguida, através da ligação entre ordem e sistema, apercebemo-nos que o entrave em abandonar o recurso a um entendimento transcendente é o seguinte: é impossível pensar uma ordem sem um *télos*. A ordenação sistemática não prescinde, para Kant, de uma ideia da razão, colocada como meta para a ordenação da experiência. Nesse sentido, Deus aparecia como o entendimento capaz de gestar a ideia de que o sistema da natureza não pode prescindir.

Porém, ao se restringir aos limites da experiência possível, a primeira crítica denuncia a vacuidade da ideia teológica, situando preponderantemente na relação entre entendimento e razão a condição de possibilidade de uma ordenação sistemática da natureza.

Com isso, o ser humano ganha a possibilidade de compreender que, através da sua razão, ele é o único inventor de ordem. Em posse desse conhecimento, faz-se necessário que ele tome seu destino em suas mãos e se perceba como integralmente responsável pelo uso autônomo do próprio entendimento. O ser humano só pode ser o senhor da natureza se for igualmente o senhor do seu destino, e não constrangido por uma ordem que lhe é externa ou estranha, motivo pelo qual o próprio Esclarecimento é inseparável de uma reflexão acerca da ordem natural, tal como desejávamos demonstrar.

REFERÊNCIAS

- CASTILLO, Monique. *Kant et l'avenir de la culture*. France: PUF, 1990.
- GIANOTTI, J. A. Kant e o Espaço da História Universal. In: KANT, I. *Ideia Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Org. Ricardo Terra. Trad. Rodrigo Novaes e Ricardo Terra. 4 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016, pp. .
- GRIER, M. *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- HUNEMAN, P. *Métaphysique et Biologie : Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Éditions Kimé, 2008.
- KANT, I. *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols*. Berlin, Walter de Gruyter, 1902-2010.
- KANT, I. (KrV) *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 2017.
- KANT, I. (KU) *Crítica da Faculdade de Julgar*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, I. (BDG) *O Único Argumento Possível para uma Demonstração da Existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.
- KANT, I. (WA) Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?. Trad. Saulo de Araujo. *Estudos Kantianos*, v. 8, n. 2, p. 179-189, 2021. DOI: <https://doi.org/10.36311/2318-0501/2020.v8n2.p179>.
- LABERGE, P. *La Théologie Kantienne Précritique*. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973.
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PIMENTA, P. P. G. O Direito do Senhor (Crítica do Juízo, §63). *Studia Kantiana*, v. 19, n. 1, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/90215>. Acesso em: 05 abril 2024.

Recebido em 09 de fevereiro de 2024

Aprovado em 08 de maio de 2024

Publicado em 26 de novembro de 2024