

A FINITUDE NA FILOSOFIA KANTIANA

THE FINITUDE IN THE KANTIAN PHILOSOPHY

Sarah Vivian Celestino Santos¹

¹ Graduada em Filosofia (2016) pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: sarahvivan24@gmail.com.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1901191049618602>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5870-8974>.

RESUMO: Esse artigo tem por objetivo esclarecer o tema da finitude, tema que concentra as reflexões de Immanuel Kant ao tratar o problema da verdade e das condições de possibilidade da produção do conhecimento objetivo. A finitude percorre e molda a sua filosofia crítica, visto que consiste em identificar os limites, positivos e negativos, a serem reconhecidos e impostos à razão para a produção de conhecimento objetivo e para o redirecionamento ao seu uso adequado, o do campo prático da moral. Esta pesquisa realizará uma revisão bibliográfica acerca da questão, com o intuito de elucidar as distinções fundamentais, como entre transcendente e transcendental e entre pensar e conhecer, no estabelecimento dos limites positivos e negativos; e de seus desdobramentos, como a revalorização e reconhecimento da necessidade da sensibilidade ao conhecimento objetivo; a relativização de Deus como ideia da razão; e a relação entre a nossa faculdade de julgar e a natureza.

Palavras-chave: Kant. Finitude. Filosofia crítica. Limites.

ABSTRACT: The present article aims to explain the matter of finitude, a theme that focuses on the reflections of the philosopher Immanuel Kant about the problem of truth and the conditions of the possibility of the objective knowledge. Finitude sets Kant's critical philosophy, which identifies the limits, positive and negative, to be recognized and imposed upon the reason to produce objective knowledge and for the redirection to its proper use, which is the practical use, the morality. This research will undertake a bibliographic review on the issue, in order to elucidate the fundamental distinctions, such as between the transcendent and the transcendental and between simple logical judgments and objective knowledge, in the establishment of positive and negative limits and their consequences, such as the revaluation of the sensibility to objective knowledge; the relativization of God as an idea of reason; and the relation between our faculty of judgment and the nature.

Keywords: Kant. Finitude. Critical Philosophy. Limits.

INTRODUÇÃO

O tema central desse artigo é a finitude na filosofia crítica de Immanuel Kant. A finitude consiste na pergunta pelos limites daquilo que a razão pode conhecer, uma vez que, segundo o filósofo alemão, até então na história da filosofia, todos aqueles que tentaram obter resultados de investigações metafísicas não haviam sequer se assegurado dos fundamentos sobre os quais construíram suas empreitadas e, portanto, não lograram posição segura na via da ciência.

Deste modo, Kant propõe-se a realizar uma crítica, isto é, uma correção, uma delimitação referente às condições de possibilidade do conhecimento – e tal limitação não seria de maneira alguma uma diminuição da capacidade racional, mas antes a condição fundamental para que ela se exercesse de maneira plena e sem empecilhos para a obtenção dos resultados desejados. Isto se expressa logo no início do Prefácio à Primeira Edição de sua *Crítica da Razão Pura*, quando afirma que as perguntas que surgem naturalmente na razão, muitas vezes, ultrapassam as suas próprias capacidades de resposta; e quando, no Prefácio à Segunda Edição, ele escreve o seguinte: “*Não é aumento e sim desfiguração das ciências confundir os limites das mesmas (...).*” (KrV, B VIII). Portanto, as perguntas que se entrelaçam e apoiam o projeto crítico concernem à legitimidade das pretensões cognitivas da razão, como a razão pode conhecer e, em última instância, o que pode conhecer.

Ao submeter a Metafísica ao processo de crítica, Kant pretende mostrar a idealidade do nosso conhecimento, isto é, este só pode ser levado em conta se forem consideradas as condições de possibilidade formais da experiência em geral: com isso, não pode haver ponderação dos objetos enquanto coisas-em-si, enquanto númenos, mas somente como fenômenos. Este último conceito diz respeito ao modo como o objeto aparece para nós, é o objeto dos sentidos, ou seja, a matéria fornecida pelas sensações recebidas através das formas puras da sensibilidade (Tempo e Espaço) é parte necessária do nosso conhecimento e, como consequência, impossibilita um conhecimento que independe da nossa faculdade receptiva.

Logo, Kant rejeita a possibilidade de um conhecimento que não possua nada de sensível, reconhecendo o aspecto irracional (não-conceitual) constitutivo do conhecimento e ainda declara a finitude humana, que tem como marca justamente a sensibilidade. Esse

conhecimento que possui conteúdo sensível é o único conhecimento possível, a finitude é o ponto de vista humano. Mas o conteúdo sensível é insuficiente: para que o conhecimento se configure enquanto tal, é preciso que ocorra a síntese dessa matéria por meio da estrutura categorial do entendimento.

A experiência possível, de acordo com Kant, remete à definição das condições a priori que devem ser acatadas para que ocorra a experiência em sentido propriamente científico e, conseqüentemente, para que os objetos sejam conhecidos. Primeiramente, há necessidade das formas puras da sensibilidade, de um lado, e as categorias do entendimento, por outro. Então, a experiência que torna os objetos indeterminados em objetos do conhecimento consiste na submissão das representações formadas a partir da sensibilidade a relações intelectuais.

A partir daí, o filósofo promove uma revolução metodológica, epistemológica e metafísica: ele revaloriza e emancipa a sensibilidade, posição situada contrariamente à tradição filosófica, que desde Platão a degrada como fonte de erro; e inverte a relação da finitude humana frente à Absolutização de Deus, que até então era por meio deste que se derivava o estatuto ontológico humano, mas com a filosofia crítica ocorre o contrário, e Deus passa a ser uma ideia da Razão. Como afirma Ferry:

Em outros termos: a finitude, o simples fato de nossa consciência já estar sempre limitada por um mundo externo a ela, por um mundo que ela não produziu, é o fato primeiro, aquele do qual se tem de partir para abordar todas as outras questões da filosofia, e isso pela simples e boa razão de que não existe nenhum outro ponto de vista real sobre o mundo. Certamente posso tentar abstrair minha finitude, imaginar-me não mais do ponto de vista do homem finito, mas daquele de um Deus infinito. No entanto, a honestidade intelectual mais elementar me obriga a conservar a consciência clara do fato de que se trata de uma abstração, de uma hipótese fictícia e que é sempre um ser finito que pensa na verdade, mesmo quando ele se toma por Deus (Ferry, 2009, p. 24).

Isto posto, a Crítica da Razão Pura, considerada situada apenas na filosofia kantiana, nasce após uma década de reflexões do filósofo acerca da filosofia especulativa, das distinções ontológicas entre o sensível e o intelectual, os limites da sensibilidade e da razão e a relação entre as representações e o objeto ao qual se referem, questões que Kant demonstra interesse e dedicação já na Carta a Markus Herz de 21 de fevereiro de 1772. O amadurecimento

dessas formulações desemboca no projeto composto pelas três críticas: Crítica da Razão Pura, Crítica da Razão Prática e Crítica da Faculdade de Julgar.

Em contrapartida, considerando o projeto crítico inserido na história da filosofia, Kant pode ser considerado o primeiro filósofo a refletir plenamente acerca das revoluções científicas promovidas por Copérnico, Galileu e Newton, representantes da passagem da cosmologia antiga à física moderna. A revolução científica dos séculos XVI e XVII significa a ruptura com a concepção de uma hierarquia natural e metafísica do mundo e passa a considerar o universo a partir das leis que o regem e no qual todas as suas partes possuem o mesmo nível ontológico: *“Como simples reservatório de objetos formados de matéria bruta, inanimada e inorganizada, a natureza não tem mais nenhuma significação particular, nada mais de respeitável em si. Ela não é mais um modelo ao qual se adequar, um guia para a vida dos homens.”* (Ferry, 2009, p. 21). Kant teria percebido que a filosofia tradicional não era mais adequada ao mundo que surgia e precisaria reformular seus próprios fundamentos para acompanhá-lo.

Segundo Whitehead (1978, p. 39), a filosofia tradicional ocidental é uma série de notas à filosofia de Platão. Com isto, esse artigo visa situar Kant como responsável por encerrar essa série e formular o início de uma nova maneira de produção filosófica, que tem como base a finitude humana e a consciência dos próprios limites. Para tanto, se realizará a revisão bibliográfica da Crítica da Razão Pura, principalmente da Estética Transcendental, que coloca a sensibilidade como parte fundamental do conhecimento e marca da finitude, e da Dialética Transcendental, que considera um uso positivo do númeno. Além disso, pretende esclarecer os limites positivos e negativos da razão, a distinção entre as concepções de transcendente e transcendental; e como, a partir da revalorização da sensibilidade e da distinção entre fenômeno e númeno, Kant formula a questão da finitude. Ao fim, a partir da Crítica da Faculdade de Julgar, pretende-se mostrar a relação entre o entendimento, a faculdade de julgar e a natureza.

1 PARTE I

Ao longo dos séculos, os filósofos formularam diferentes concepções acerca da filosofia primeira. Aristóteles, por exemplo, a concebeu como uma ciência do ser enquanto ser e responsável por elucidar as causas primeiras, o que em sua teoria seria o primeiro motor – aspecto que será reformulado pelos medievais de tradição aristotélica como a ciência que trata de Deus. Outrossim, os racionalistas dos séculos dezessete e dezoito ainda colocaram sob as competências metafísicas, o conhecimento do corpo e da mente, como Descartes. Enquanto os empiristas, bem como Kant, criticaram tanto a concepção aristotélica quanto a racionalista ao identificarem que estes sistemas estavam equivocados quanto aos limites do conhecimento humano.² Porém Kant vai além e critica também a posição empirista, visto que a experiência tampouco seria capaz de fornecer todos os fundamentos seguros de um conhecimento.

Isto posto, o filósofo afirma que a metafísica, por definição, trata-se de um conhecimento filosófico puro, que vai além da experiência, um conhecimento não-físico, como expõe logo no §1 de seus Prolegômenos. Assim, a história da Metafísica estabeleceu diversos sistemas filosóficos contraditórios entre si que impediram conclusões seguras e definitivas que pudessem conferir à Filosofia o caráter de ciência – tais sistemas se erigiam na crença infundada na capacidade ilimitada da razão.

Portanto, ele percebe o conhecimento metafísico como meramente especulativo e, conseqüentemente, como suscetível a enunciados que extrapolam a experiência sensível e o condiciona à incapacidade científica. Ou seja, a metafísica tem procedido de maneira dogmática ao elaborar sistemas a partir de meros conceitos, sem refletir acerca de suas próprias capacidades e sem investigar quais são os direitos da razão especulativa em chegar às suas conclusões, que, por proceder sem crítica, são errôneas: “*dogmatismo é, portanto, o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica precedente da sua própria capacidade.*” (KrV, B XXXV). Mas no que consiste essa crítica?

A preocupação crítica kantiana consiste na pergunta sobre os progressos da Metafísica até então, isto é, até que ponto a razão tem obtido êxito na sua tendência em explicar tudo

² Para o assunto, cf. LOUX, Michael J.; CRISP, Thomas M. Introduction. In: _____. *Metaphysics: A contemporary introduction*.

e a elucidar as causas de seus objetos de investigação, visto que lhe é natural querer conhecer objetos como Deus, a natureza da alma, a imortalidade etc. Em suma, o problema da metafísica era o problema da verdade. E Kant coloca tal questão de uma forma mais específica: o que podemos conhecer?

Com tal formulação, a crítica pretendia referir-se à investigação de quais são os princípios e limitações concernentes ao uso da razão pura e objetivava impedir que as investigações filosóficas caíssem no dogmatismo ou no ceticismo. A necessidade ontológica pressuposta pelo dogmatismo realista sustenta que as coisas do mundo são independente de nossas representações, ou seja, todas as qualidades pertenceriam aos objetos em si mesmos, e, desta maneira, o sujeito cognoscente em nada participa da organização e/ou produção dessas características, e para o qual a metafísica só seria responsável por descrever e classificar tais objetos. Ainda, há posições epistemológicas dogmáticas, como a racionalista, que sustentam a forma de se produzir metafísica a partir unicamente de seus próprios meios, ampliando a sua capacidade para acima dos limites da sensibilidade, o que impossibilita a confirmação segura ou a refutação dos pretensos conhecimentos, pois não há objeto na experiência sensível que possa confirmá-los ou contrariá-los, e, por consequência, impede a própria concordância entre os diversos sistemas metafísicos, mas multiplica as inúmeras contradições entre eles: “(...) *contra o racionalismo clássico, Kant sustenta que a razão não pode alcançar outras realidades senão as realidades sensíveis; conhecer é conhecer alguma coisa (...).*” (Pascal, 1992, p. 42, tradução livre).³

Por outro lado, o ceticismo – especificamente o de Hume, com o qual Kant dialoga diretamente – não vê uma necessidade objetiva entre as representações e aquilo que se percebe na experiência. O filósofo escocês afirma que as conclusões retiradas da observação da experiência não passam de generalizações abusivas decorrentes do hábito para puro conforto, ou seja, o conhecimento racional seria uma necessidade puramente subjetiva e zoológica. Com isto, visto que não encontra princípio objetivo e seguro para erigir quaisquer conhecimentos, declara a impossibilidade mesma deles, como Georges Pascal afirma:

Ressalta-se, de fato, que o racionalismo dogmático que justifica o sucesso da ciência, não dá conta do fracasso da Metafísica; e, inversamente, o empirismo

³ “(...) *contre le rationalisme classique, Kant soutient que la raison ne peut atteindre d’autres réalités que les réalités sensibles; connaître, c’est connaître quelque chose (...).*” (Pascal, 1992, p. 42).

cético explica bem o fracasso da Metafísica, mas não o sucesso das Matemáticas e da Física (Pascal, 1992, p. 30, tradução livre)⁴.

Mas, sobretudo, o criticismo visava restituir os usos legítimos da razão pura a partir de sua própria limitação:

[...] não se pode então contentar-se com a mera disposição natural para a metafísica, isto é, com a própria faculdade pura da razão, da qual sempre resulta alguma metafísica (seja qual for), mas com tal disposição tem que ser possível alcançar uma certeza quanto ao saber ou não-saber dos objetos, isto é, ou decidir sobre os objetos de suas perguntas ou sobre a capacidade ou a incapacidade da razão julgar algo a respeito deles, portanto ou ampliar com confiança a nossa razão pura ou impor-lhe limites determinados e seguros. [...] Portanto, a crítica da razão conduz por fim necessariamente à ciência; o uso dogmático da razão sem crítica conduz, ao contrário, a afirmações infundadas às quais se pode contrapor outras igualmente aparentes, por conseguinte ao ceticismo (KrV, B 22-23).

O intento de Kant consistia no fato de que, à medida em que se reconhece os limites (*Schranken*) negativos da própria razão, enquanto obstáculos congênitos que impedem a produção interna, exclusivamente inteligível, de um de um conhecimento objetivo, pode-se estabelecer os limites (*Grenzen*) positivos, entendidos como fronteiras, para circunscrever um uso legítimo que defina as condições de possibilidades do conhecimento, e, desta maneira, possibilitaria um legado duradouro e seguro da metafísica com objetos e aplicações que lhe sejam próprios. Em suma, trata-se da capacidade ou incapacidade da razão em relação aos seus anseios de conhecimento.

Para tanto, o filósofo identifica e distingue um limite positivo e um negativo. Ao observar os diversos sistemas metafísicos até então e perceber entre eles a falta de avanço, pretende estabelecer o critério que determinaria aquilo que pode ser considerado um conhecimento: e este seria o de não ultrapassar os limites da experiência sensível, uma vez que todo o conhecimento, de acordo com Kant, é conhecimento de fenômenos, isto é, daquilo que nos aparece – em contraposição ao númeno, distinção que será trabalhada na segunda seção desse artigo.

⁴ "Remarquons, en effet, que le rationalisme dogmatique, s'il justifie le succès de la science, ne peut rendre compte de l'échec de la Métaphysique; et inversement l'empirisme sceptique explique bien l'échec de la Métaphysique, mais non le succès des Mathématiques et de la Physique." (Pascal, 1992, p. 30).

O fenômeno é o objeto indeterminado (*Gegenstand*) constituído por um múltiplo diverso, por meio do qual os sentidos são afetados e que servirá de matéria ao conhecimento. Para que esse conjunto diverso de sensações se transforme em conhecimento objetivo é necessário que seja submetido a um conjunto de regras do entendimento, as categorias. Com isso, esse objeto pode ser expresso em um juízo determinante e ser considerado um objeto de conhecimento (*Object*). Deste modo, os limites positivos (*Grenzen*) diriam respeito àquilo que a razão pode, de direito, conhecer ao limitar seu uso à experiência sensível, isto é, um uso estritamente empírico. Isto posto, o conhecimento é o resultado da conjunção entre os elementos da sensibilidade e os elementos intelectuais:

Sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento, nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceito são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (i. e., acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (i. e., colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. Somente na medida em que eles se unifiquem pode surgir um conhecimento (KrV, B 75).

Assim, a Crítica kantiana pretende mostrar como é possível o conhecimento a partir da limitação da Razão pela sensibilidade, explicitar as condições de possibilidade da experiência e, conseqüentemente, como é possível a verdade objetiva. Portanto, se faz necessária a prova de como os conceitos puros do entendimento podem se aplicar aos fenômenos.

Posto isso, a Estética Transcendental é a teoria da sensibilidade que trata da recepção dos fenômenos e expõe os elementos formais e sensíveis necessários à constituição do objeto, a saber, o Espaço, forma pura dos fenômenos externos, e o Tempo, forma pura de todos os fenômenos, sendo que essas formas puras da sensibilidade configuram as condições de possibilidade a priori da receptividade dos fenômenos.

Enquanto a Analítica Transcendental em seu §13 afirma a dificuldade, ausente na exposição das formas da sensibilidade, de uma dedução da aplicação dos conceitos puros do entendimento, as categorias, aos fenômenos sensíveis, e por isso mesmo pretende mostrar ulteriormente que elas são as condições de possibilidade da experiência possível e dos objetos enquanto objetos da experiência:

Que os objetos da intuição sensível tenham de ser conformes às condições formais existentes a priori na mente é algo claro, de fato, na medida em que de outro modo eles não seriam objetos para nós; que além disso, contudo, eles também tenham de ser conformes às condições de que o entendimento necessita para a unidade sintética do pensamento, neste caso a conclusão não é tão fácil de discernir (KrV, B 123).

Por isso, a Dedução Transcendental tem por função estabelecer a legitimidade com que as sínteses do entendimento, realizadas pelas categorias, podem se aplicar às sensações e assim formar os objetos da experiência. A experiência se constitui enquanto tal a partir da relação entre a matéria originária da sensibilidade – empírica, sensível e a posteriori – e do conteúdo fornecido pelas formas a priori do entendimento, conteúdo este que dá significado à matéria. A síntese resultante é o que constitui o objeto enquanto objeto de conhecimento, ou seja, objeto determinado passível de identificação de notas características, logo, de juízos determinantes. Conhecer, portanto, é a ligação sintética dos conceitos do entendimento ao múltiplo sensível ou a unificação do múltiplo dado pelas categorias do entendimento:

Além da intuição dos sentidos, contudo, através da qual algo é dado, toda experiência contém ainda o conceito de um objeto que é dado ou aparece na intuição; de acordo com isto, conceitos de objetos em geral servirão de fundamento, como condições a priori, para todo conhecimento por experiência, e, conseqüentemente, a validade objetiva das categorias, como conceitos a priori, repousará em que apenas por meio delas é possível a experiência (segundo a forma do pensamento) (KrV, B 126).

Por outro lado, os limites negativos (*Schranken*) corresponderiam ao reconhecimento das limitações ou fronteiras contingentes impostas à cognição humana devido à finitude de sua constituição, uma vez que somente dentro dos limites da sensibilidade pode-se determinar objetos de conhecimento. Portanto, a metafísica, por ser conhecimento do suprasensível, não é capaz de produzir conhecimento teórico, tendo que ser redirecionada para aquilo que Kant reconhece como seu uso primeiro, a moral, o uso prático da razão. Segundo ele, o uso ilimitado da razão impede e ameaça os seus desígnios práticos:

Com um lance superficial de olhos sobre esta obra, acreditar-se-á perceber que sua utilidade seja somente negativa, ou seja, de jamais ousarmos elevar-nos com a razão especulativa acima dos limites da experiência, e esta é, na

verdade, sua primeira utilidade. Ela se tornará porém imediatamente positiva se nos dermos conta que os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura além de seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observarmos mais de perto, não uma ampliação, mas uma restrição do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, ameaçando assim anular o uso puro (prático) da razão (KrV, B XXIV-XXV).

Assim, se Deus, imortalidade e liberdade, aos quais a razão se alça acima dos limites da sensibilidade para tentar conhecê-los, são incognoscíveis por não haver correspondência no mundo fenomênico; a conclusão kantiana defende que devam ser ao menos pensados enquanto ideias reguladoras para o agir moral, ou seja, que sirvam de postulados metafísicos produzidos pela própria razão a fim de conduzir a ação – considerações que terão suas implicações trabalhadas na segunda crítica, a Crítica da Razão Prática.

Com a distinção entre os limites da razão e entre o que seria conhecer e pensar, estabelece-se o cerne da teoria do filósofo alemão: todo conteúdo transcendente consiste em algo que somente pode ser pensado, pois não é possível analisá-lo a partir de representações e tampouco aplicar-lhes as categorias do entendimento, pois escapam à sensibilidade, da forma espaço-temporal, isto é, o transcendente não possui correspondência a nenhum objeto dos sentidos. O conhecimento objetivo, segundo a filosofia kantiana, é do campo do transcendental, de um representacionalismo cujo centro é a relação entre o sujeito cognoscente e os objetos a serem conhecidos.

Desta forma, o que Kant pretende demonstrar é que a objetividade dos juízos não exprime uma necessidade ontológica (dogmática) e tampouco uma necessidade psicológica (cética humeana), mas transcendental. Sua filosofia inaugura o idealismo transcendental. Isto quer dizer que é pressuposta uma relação entre as faculdades do sujeito cognoscente e os objetos cognoscíveis para a produção do conhecimento possível, e a crítica consiste justamente em como é possível a conciliação entre as representações e os objetos de conhecimento, bem como as suas implicações ontológicas, morais e epistemológicas.

2 PARTE II

Como exposto acima, Kant abre uma nova possibilidade relativa ao conhecimento: o idealismo transcendental ou idealismo crítico. Esta concepção epistemológica reconhece a atividade do sujeito cognoscente no processo de elaboração dos conhecimentos e sustenta justamente a determinação dos objetos a serem conhecidos por nossa faculdade, ou seja, a maneira com a qual a nossa estrutura subjetiva permite o conhecimento de algo. Com isso, há uma recusa de uma ontologia realizada de forma tradicional, que pretende afirmar a natureza das coisas: pelo contrário, visa mostrar que o conhecimento só é possível necessariamente dentro da experiência do sujeito, através de sua receptividade espaço-temporal e atividade categorial. George Pascal a expõe como “*a doutrina pela qual todo objeto de conhecimento é determinado a priori pela natureza mesma de nossa faculdade de conhecer*” (Pascal, 1992, p. 41, tradução livre)⁵. Ao afirmar a idealidade do espaço e do tempo como formas puras da sensibilidade humana, o filósofo ratifica que eles nada são se considerados independentemente de nossa estrutura cognitiva, não podendo ser jamais absolutos, inerentes aos objetos em si mesmos e ao mundo exterior.

O transcendental indica que não saímos de nossas representações, mas não significa que só há representação, como defende o idealismo tradicional. O idealismo kantiano sustenta que nossas representações são produzidas a partir de afecções provocadas por objetos do mundo reconhecido como exterior a nós, porém dele nada sabemos a não ser por essas mesmas representações, visto que, quanto à coisa-em-si, somente podemos *pensar* que existe e somos afetados por ela. Isso significa que o que podemos conhecer deste mundo só é possível mediante fenômenos, aquilo que aparece a nós por meio de nossa estrutura espaço-temporal e que servirá de matéria para nossa estrutura categorial. Se trata, portanto, da única maneira pela qual o humano percebe e apreende as coisas, não como coisas-em-si, mas como objetos de nossos sentidos:

Somente desde o ponto de vista humano podemos, portanto, falar do espaço, de entes extensos, etc. Se nos afastarmos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos

⁵ “(...) la doctrine pour laquelle tout objet de connaissance est déterminé a priori par la nature même de notre faculté de connaître.” (Pascal, 1992, p. 41).

ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada. (...) A forma constante dessa receptividade, denominada sensibilidade, é uma condição necessária de todas as relações em que objetos são intuídos como fora de nós, e quando se abstrai desses objetos é uma intuição pura que leva o nome espaço (KrV, B 43).

O que é dito na citação acima vale também para o tempo, condição de possibilidade de quaisquer fenômenos e dos estados de percepção do sujeito acerca de si mesmo. Com isso estabelecido, Kant restringe a causalidade aos próprios fenômenos: somente um fenômeno pode ser causa de quaisquer de seus efeitos. De outra maneira, algo poderia ser dado a nós sem existir um objeto correspondente a ele.

Destarte, a partir dessas considerações, constata-se uma distinção importante para os desdobramentos da filosofia kantiana: a distinção entre fenômeno e númeno. Tomando este último elementarmente, e como aparece na Estética Transcendental, pode ser entendido como a coisa-em-si, sobre a qual somente se reconhece a existência e seu efeito sobre nós, simplesmente como algo que não consiste em objeto de nossa intuição sensível. Para Kant, essa seria a significação negativa do númeno, pois este é incognoscível e serve somente à limitação válida do entendimento pela sensibilidade:

(...) os objetos em si de modo algum nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro correlatum, contudo, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida com a mesma e pela qual também jamais se pergunta na experiência (KrV, B45).

Dada esta restrição, a razão, que tende a buscar causas últimas – o incondicionado, pois esse seria responsável por “*completar a série de condições*”, como afirma Pascal (1992, p. 38) –, torna-se entendimento, limitando-se àquilo que aparece ao sujeito como múltiplo sensível a ser sintetizado pelas categorias e, por fim, transformado em objeto de conhecimento: o limite deve ser sempre o fenômeno, um múltiplo dado e apreendido pela receptividade, que, por meio da capacidade da imaginação, torna-se uma unidade reconhecida como uma intuição sensível.

Em conclusão, porém, não se pode absolutamente entrever a possibilidade de tais noumena, e o âmbito além da esfera dos fenômenos é (para nós) vazio, isto é, nós possuímos um entendimento que se estende problemáticamente

para além daquela esfera, mas não possuímos nenhuma intuição, antes, nem sequer o conceito de uma possível intuição, pela qual nos sejam dados objetos fora do campo da sensibilidade e o entendimento possa ser utilizado assertori[c]amente [sic] para além desta. Portanto, o conceito de um noumenon é simplesmente um conceito limite para restringir a pretensão da sensibilidade, (...) sem contudo poder colocar algo positivo fora do âmbito da mesma (KrV, B 311).

Outrossim, Kant considera-o sob um aspecto positivo. Segundo ele, o númeno pode ser a coisa pensada, que não possui correspondência a nenhum objeto dado na intuição, mas possui a forma lógica de um pensamento em geral, isto é, de um múltiplo abarcado em uma unidade conceitual, com sentido ou significação transcendental, porém jamais empírico. Em suma, *“um objeto de uma intuição não sensível”* (KrV, B 307), a saber, intelectual. Isso se deve, principalmente, ao fato de que, por mais que possa ser pensado, um conceito jamais pode produzir a existência de seu objeto: *“a ilusão de tomar a possibilidade lógica do conceito (já que ele não se contradiz a si mesmo) pela possibilidade transcendental das coisas (já que ao conceito corresponde um objeto), pode enganar e contentar somente pessoas inexperientes.”* (KrV, B 302). Desta maneira, o *noumenon* compreendido assim também não pode jamais ser conhecido, somente pode ser pensado, pois, uma vez mais, como é sabido e foi mencionado anteriormente, é necessário haver os elementos intelectuais e sensíveis para a formação de um conhecimento objetivamente válido:

Um conceito ao qual não corresponde nenhuma intuição é um pensamento, mas não um conhecimento. Eu posso pensar o que quiser, com a única condição de que meu pensamento não contenha nenhuma contradição, mas eu só posso conhecer o que é me dado na intuição. E, como o único modo, de intuição, para o homem, é a intuição sensível, isso resulta que nada podemos conhecer além da experiência (Pascal, 1992, p. 70-1, tradução livre)⁶.

Isto posto, Kant conclui que conhecer é conhecer algo que necessariamente remete à realidade sensível. O conhecimento, de acordo com a filosofia transcendental, é limitado sempre à maneira própria segundo a qual o espírito humano é constituído e por meio da

⁶ “Un concept auquel ne correspond aucune intuition est bien une pensée, mais non une connaissance. Je puis penser ce que je veux, à la seule condition que ma pensée n’enferme aucune contradiction (...), mais je ne puis connaître que ce qui m’est donné dans l’intuition. Et, comme le seul mode d’intuition, pour l’homme, est l’intuition sensible, il en résulte que nous ne pouvons rien connaître au-delà de l’expérience.” (Pascal, 1992, p. 70-1)

qual acessa o mundo em que vive, e essa mediação só é possível inicialmente através da receptividade dos fenômenos. Os fenômenos são o resultado da submissão da sensação recebida pelos sentidos às formas puras da sensibilidade, da organização espaço-temporal de um conteúdo recebido por meio da sensibilidade.

Entretanto, não se deve confundir ou reduzir o fenômeno à mera aparência, não é simplesmente um conjunto sensível, no sentido de uma impressão sensorial, uma mera sensação, apesar de esta lhe ser constitutivamente necessária no processo de síntese⁷. O fenômeno enquanto tal só o é na medida em que remete a uma relação no próprio sujeito cognoscente e não à coisa-em-si e, mais precisamente, não é simplesmente aparência, pois não é resultado do aparelho sensorial, mas, sim, da estrutura do espírito, universal e válida a toda a humanidade. E aqui está o cerne do idealismo transcendental.

(...) nossa intuição não é senão a representação de fenômeno: que as coisas intuímos não são em si mesmas tal qual as que intuímos, nem que suas relações são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem e que, se suprimíssemos o nosso sujeito ou também apenas a constituição subjetiva dos sentidos em geral, em tal caso desapareceriam toda a constituição, todas as relações dos objetos no espaço e no tempo, e mesmo espaço e tempo. Todas essas coisas enquanto fenômenos não podem existir em si mesmas, mas somente em nós. O que há com os objetos em si e separados de toda esta receptividade da nossa sensibilidade, permanece-nos inteiramente desconhecido. Não conhecemos senão o nosso modo de percebê-los, o qual nos é peculiar e não tem que concernir necessariamente a todo ente, mas sim a todo homem. Temos a ver unicamente com esse modo de percepção. Espaço e tempo são as suas formas puras, sensação em geral a matéria (KrV, B 59-60).

Essa delimitação clara de quais são as condições de possibilidade do conhecimento e o que pode ser considerado, a partir disso, um conhecimento objetivamente válido consiste no deslocamento copernicano que Kant assume logo no início da primeira crítica e que exerce profunda influência no modo com o qual ele irá moldar suas obras subsequentes, de cunho estético e moral. Dadas todas as formulações acima, ele estabelece o que seria a verdade e suas condições; entretanto, qual o tratamento dado por ele às questões e ideias às

⁷ A sensação é um múltiplo qualitativamente diverso recebido através das formas puras da sensibilidade, formando assim um objeto indeterminado da intuição empírica. Somente quando se sai da ordem das sensações e imputa-se à ordem dos fenômenos algum conceito do entendimento, a faculdade ativa de síntese, que se forma uma unidade passível de determinação, um objeto determinado.

quais não cabe mais o título de verdade, mas que, por tanto tempo, ocuparam as mentes filosóficas desde a Antiguidade?

No decorrer da Crítica da Razão Pura, ele coloca os elementos necessários à resolução dessa questão: a resposta encontra-se sempre no que separa, no que distingue, no que impõe um limite entre o que é pensar e conhecer, transcendente e transcendental, verdade e pensamento, fenômeno e númeno. Além de determinar o objeto propriamente científico, a preocupação em traçar essas distinções também concerne, desde o início da elaboração da primeira crítica, à concepção de uma função que seja adequada aos objetos metafísicos, que foram desqualificados enquanto objetos teóricos.

Se para o entendimento está acertado que somente pode operar empiricamente mediante fenômenos, a razão pura não se contenta com tal limitação. Para a razão há uma tendência natural e inevitável de sempre tentar completar as séries causais. Enquanto para o entendimento, conhecer consiste no conhecimento das causas, se acata que essas devam sempre remeter à apreensão de fenômenos sucessivos, que concordam com nossa estrutura subjetiva. Consequentemente, deve-se admitir que há nessa relação entre conhecimento de causas uma certa compreensão da natureza, assim como suposto, não como um conjunto de coisas-em-si, mas como o conjunto ordenado dos objetos de conhecimento ligados segundo as regras do entendimento. Portanto, a limitação transcendental do entendimento faz com que seus conceitos, objetos e remissão à experiência possível sejam-lhes imanentes, pois ele os ordena segundo suas próprias leis.

Somos nós, portanto, que introduzimos nos fenômenos a ordem e a regularidade a que denominamos natureza, e não poderíamos encontrá-la neles se nós, ou a natureza de nossa mente, não a tivéssemos originariamente introduzido. Pois essa unidade da natureza deve ser uma unidade necessária, i. e., a priori certa, da conexão dos fenômenos. (...) O entendimento, portanto, não é apenas uma faculdade de produzir leis por meio da comparação dos fenômenos: ele é a própria legislação para a natureza. Ou seja: sem o entendimento não haveria qualquer natureza, i.e., unidade sintética do diverso dos fenômenos segundo regras; pois os fenômenos não podem, como tais, ter lugar fora de nós, mas apenas existem em nossa sensibilidade (KrV, A 125-127).

Por sua vez, a razão ultrapassa os limites fenomênicos e pretende encontrar para a série de condições causais da natureza uma causa última, o incondicionado. A razão não se

contenta com a causalidade entre fenômenos, sempre condicionada, e busca completar a causa última de uma série, mas que não é em si mesma causada (incondicionado), e, além disso, busca inferir a totalidade que interliga todos os fenômenos. Isto é, busca o incondicionado que consiste tanto no fundamento de uma série de condições fenomênicas quanto a totalidade fenomênica mesma.

Portanto, o conceito transcendental da razão não é senão o da totalidade das condições para um condicionado dado. Ora, visto que unicamente o incondicionado torna possível a totalidade das condições e que inversamente a totalidade das condições é sempre incondicionada, um conceito racional puro em geral pode ser explicado mediante o conceito de incondicionado enquanto contém um fundamento da síntese do condicionado (KrV, B 379).

No entanto, a essa totalidade incondicionada jamais corresponderá um objeto sequer, não podendo ser, deste modo, um conhecimento em si mesmo. Porém, não podendo evitar tal tipo de procedimento, há um uso possível, meramente especulativo, para esse tipo de produto da razão. Segundo Kant, a aplicação desses produtos racionais, aos quais ele chama ideias da razão, consistiria em guiar o entendimento em direção a essa totalidade presumida, mesmo que identificando a impossibilidade de atingi-la, pois esse postulado promove o progresso do entendimento em suas investigações, a exemplo do juízo teleológico, como se esboçará no terceiro capítulo desse artigo. Com elas, o entendimento não pode determinar objeto algum, contudo *“podem (...) servir ao entendimento como cânone para o seu uso ampliado e coerente, pelo qual, na verdade, não conhece mais nenhum objeto como os que ele conheceria pelos seus conceitos, mas, não obstante, é guiado melhor e adiante nesse conhecimento.”* (KrV, B 385-6). Por outro lado, esse tipo de ideia possui um uso mais perfectível, ilimitado e mais adequado à razão pura, o de ideia reguladora no uso prático da razão: no campo moral, a totalidade ou unidade dos fins possíveis é mais concebível do que no campo do conhecimento objetivo, visto que naquele a causalidade racional pode produzir o efeito concebido em seu conceito, isto é, o uso prático da razão pode tornar real o seu objeto.

À vista disso, a crítica admite para a Razão um uso regulador, porquanto suas ideias orientam o entendimento e o pensamento no caminho em que devem seguir, determinando que seu uso suprassensível é ilegítimo, mas, ao mesmo tempo, redirecionando a sua

capacidade para outros âmbitos, como para pensar o absoluto e as ideias de mundo, liberdade e Deus, entre outras.

Por conseguinte, um dos desdobramentos que esse redirecionamento opera é a mudança de posição ontológica, epistemológica e moral que a ideia de Deus ocupou até então na história da Filosofia. Diferentemente de Descartes, por exemplo, que pensa a razão humana a partir de Deus, o idealismo kantiano passa a pensar a ideia de Deus a partir da finitude humana.

Em sua Terceira Meditação, Descartes discorre acerca da origem dos diferentes tipos de ideias: estas podem ser inatas, adventícias ou inventadas a partir de outras ideias. Quanto à própria existência, a substância pensante pode deduzir que existe pelo fato de estar pensando; das coisas corporais, concebidas como exteriores, podem estar apenas formalmente no sujeito pensante. Entretanto, quanto à ideia de Deus não se pode deduzir tão facilmente que esteja somente na *res cogitans*, uma vez que, por Deus concebe-se a ideia de um ser infinito, eterno, imutável, independente, onisciente, onipotente, criador de todas as coisas; e, portanto, dadas todas essas características, é improvável que tal ideia tenha surgido de um ser finito. Conclui-se, então, devido a tal impossibilidade, a existência de Deus, pois só um ser infinito poderia ter imputado a ideia de infinitude em um ser finito e, ainda, devido a perfectibilidade que caracteriza a ideia de Deus, decorre que necessariamente existe, pois perfeição e realidade seriam indissociáveis. Acrescenta-se a isso que, segundo a filosofia cartesiana, a ideia de infinitude precede a de finitude e em Deus encontram-se pelo menos formalmente as ideias de todas as coisas possíveis, por meio das quais, elas podem vir a existir objetivamente.

(...) é necessário obrigatoriamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; porque, mesmo que a idéia [sic] da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, não teria a idéia [sic] de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse de fato infinita. (...) existe mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, logo, que, de alguma forma, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, ou seja, de Deus antes que de mim mesmo (Descartes, 1999, p. 281-2).

Desta forma, mesmo que Descartes declare inicialmente a existência da *res cogitans* para só então prosseguir em sua investigação acerca da existência da *res infinita* e *res extensa*,

trata-se de uma precedência apenas lógica: era mister colocar como primeira evidência a existência do ser pensante para só então concluir a existência das demais coisas. Entretanto, ontologicamente há a precedência de Deus, que contém em si a ideia de todas as coisas e é a sua causa eficiente – ele é o incondicionado. O argumento exposto acima demonstraria a existência de Deus e figura como uma limitação ao conhecimento humano em referência ao Absoluto representado por Deus.

Contra isto, Kant afirma que o argumento ontológico apresentado por Descartes não configura de fato uma prova. Ao atribuir a necessidade de existência à perfeição suposta no conceito de Deus, Descartes comete o erro de atribuir realidade objetiva a um conceito do entendimento tão somente e exclusivamente sobre a base daquilo que pensamos. Por conseguinte, o argumento ontológico cartesiano sustentou-se baseando-se na seguinte lógica: segundo o filósofo francês, as ideias que surgem na substância pensante possuem uma realidade formal, cuja causa depende somente da capacidade da própria razão em sua forma de representar. Além disso, cada ideia possui um conteúdo distintivo e corresponde a cada uma delas um grau de realidade objetiva, que, a depender da grandeza, a própria razão pode ser a causa, como é o caso das ideias fictícias.

No entanto, outras ideias possuiriam uma realidade objetiva de tamanho grau a ponto de a causalidade meramente racional ser insuficiente, tendo que necessariamente ter uma causa exterior à razão, como é o caso da substância infinita. Deste modo, a ideia de Deus possuiria uma realidade objetiva tão perfeita que obrigaria a razão a acatar a objetivação dos atributos de sua forma ideativa:

Caso essas idéias [sic] sejam tomadas apenas na medida em que são certas formas de pensar, não reconheço entre elas diferença ou desigualdade alguma, e todas parecem se originar de mim de uma mesma forma; porém, considerando-as imagens, dentre as quais algumas representam uma coisa e as outras uma outra, é evidente que elas são muito diferentes entre si. Porque, de fato, aquelas que me representam substâncias são, sem dúvida, algo mais e contêm em si (...) mais realidade objetiva, ou seja, participam, por representação, num maior grau de ser ou de perfeição do que aquelas que representam somente maneiras ou acidentes. Ademais, aquela pela qual eu concebo um Deus (...) tem (...) mais realidade objetiva do que aquelas pelas quais as substâncias finitas me são representadas. É coisa evidenciada pela razão que deve existir ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto em seu efeito: porque [sic] de onde é que o efeito pode tirar sua realidade a não ser de sua causa? (Descartes, 1999, p. 275-6).

Portanto, Descartes teria atribuído erroneamente à ideia divina uma necessidade ontológica, o que antes seria, adequadamente, uma necessidade meramente conceitual. Posto isso, como Kant reitera, o juízo de que Deus é perfeito e, por isso, existe não é objetivamente válido, pois seus predicados foram retirados somente de juízos e não de uma concordância com a experiência.

Além disso, Descartes, em sua Quinta Meditação, sustenta que o conhecimento claro e evidente que se possui de Deus garantiria a existência e conhecimento de todas as demais coisas que são, por sua vez também, claras e distintas, incluindo a existência do mundo e das coisas materiais. E contra tal argumento cosmológico, Kant ressalta que, mesmo que a razão tenha em si uma necessidade de alcançar uma unidade dos fundamentos explicativos e encontre em um ente supremo o fundamento último, não pode decorrer disto determinar a sua necessidade para a existência das demais coisas e, tampouco, derivar dessa necessidade a sua realidade. Ou seja, ocorre que no argumento cosmológico considera-se um princípio regulador como se este fosse constitutivo:

(...) o conceito de um ente absolutamente necessário é um conceito da razão pura, isto é, uma simples idéia [sic] cuja realidade objetiva nem de longe está ainda provada pelo fato de a razão necessitar dela. Tal idéia [sic], aliás, fornece só uma indicação sobre uma certa completude, se bem inalcançável, e serve propriamente mais para limitar o entendimento que para estendê-lo a novos objetos (KrV, B 620).

Em suma, as objeções de Kant referem-se justamente no limite que impede a inferência da existência de algo a partir de seu mero conceito, em outras palavras, de que a possibilidade lógica, pelos seus próprios e únicos recursos, seja suficiente para garantir a realidade objetiva de algo. Embora ainda que não figure como conhecimento objetivo, corresponde a uma inevitável necessidade subjetiva da razão humana pressupor um princípio unificador causal de todas as demais causas de determinações fenomênicas no mundo sensível. Por isso, não é impossível pensar negativamente a infinitude divina em relação à nossa condição finita.

Com isso estabelecido, ocorre uma inversão inédita na história da filosofia: a razão humana não seria mais definida em referência ao Absoluto. Pelo contrário, o Absoluto só poderia ser pensado em acordo com os limites do conhecimento humano. Sendo assim, Kant

anuncia a relativização do status de Deus frente à racionalidade humana e determina a impossibilidade de sua demonstração existencial teórica, colocando-o agora como uma Ideia da Razão em meio a outras. A filosofia transcendental afirma uma existência somente ideal, unicamente pensada, da ideia de Deus, negando seu espaço numa elaboração científica do mundo aos moldes da física moderna surgente e, ao mesmo tempo, secularizando essa ideia para conservar a ela uma função reguladora, que se desenvolverá em obras posteriores:

A tese de Kant, ao fundo, é a seguinte: a ideia de Deus não tem, de um ponto de vista teórico, nenhuma objetividade como mostra suficientemente a crítica do argumento ontológico. Sua única significação verificável é de nos convidar, agora como cientistas (e não mais como metafísicos), a ver o universo como se, criado por um autor inteligente, formasse um todo coerente e sistemático (Ferry, 2006, p. 37, tradução livre)⁸.

Assim, por outro lado, o filósofo reforça o ponto de partida de suas colocações: os limites da sensibilidade são a maneira propriamente humana de acesso, pensamento e conhecimento de um mundo que não criamos e pelo qual, desde sempre, estamos espaço-temporalmente cercados – e este é o primeiro fato a que nos deparamos. O “momento kantiano” – o do ponto de vista da finitude –, como descreve Luc Ferry, serve, além do mais, para revalorizar a sensibilidade como o limite que proporciona um conhecimento não ilusório da realidade, combatendo assim a concepção até então na história da filosofia que reduzira a sensibilidade à fonte de toda confusão e erro e que daria acesso ao menor grau de ser.

(...) a principal característica do conhecimento humano, o fato de que ele seja sempre ligado à sensibilidade, à intuição, não será mais relativizado e, como tal, desvalorizado. O conhecimento sensível não é menos que o de Deus: ele é o único conhecimento possível (Ferry, 2006, p. 40, tradução livre)⁹.

⁸ “La thèse de Kant est au fond la suivante : l’idée de Dieu n’a, d’un point de vue théorique, aucune objectivité, comme le montre suffisamment la critique de l’argument ontologique. Sa seule signification véritable est de nous inviter, en tant que scientifiques (et non plus en tant que métaphysiciens), à regarder l’univers comme si, créé par un auteur intelligent, il formait un tout cohérent et systématique.” (Ferry, 2006, p. 37).

⁹ “(...) la caractéristique principale de la connaissance humaine, le fait qu’elle soit toujours liée à la sensibilité, à l’intuition, ne saurait elle non plus être relativisée et comme telle dévalorisée. La connaissance sensible n’est pas moindre que celle de Dieu : elle est la seule connaissance possible (...).” (Ferry, 2006, p. 40).

Diante disso, Kant executa uma revolução ao introduzir o sensível, o irracional e o não-conceitual como parte constituinte do conhecimento humano e ao compreendê-lo não como uma degradação do inteligível. Segundo o filósofo, o sensível e inteligível não possuem uma diferença de grau, mas de natureza mesmo. Por fim, essas reflexões críticas promovem a emancipação da esfera estética frente à primazia da inteligibilidade, trazendo à superfície a dimensão da subjetividade, da autoapreensão do sujeito.

3 PARTE 3

Conforme exposto acima, nos capítulos anteriores, a elucidação das condições de possibilidade dos objetos de conhecimento bem como a limitação intrínseca e necessária à maneira humana própria de conhecer dizem respeito única e exclusivamente às perguntas concernentes ao que e como podemos conhecer. Ainda assim, a filosofia crítica não se debruçou sobre o porquê deste conhecimento ser possível a nós, tampouco acerca do motivo pelo qual ele se dá de tal maneira e não de outra. Devido a isto, Kant dedica-se a essas problemáticas em sua terceira obra do conjunto crítico, a Crítica da Faculdade de Julgar (1790). Esta obra comumente é reduzida às suas contribuições no campo estético no que se refere às concepções dos juízos de gosto do belo e do sublime. Contudo, também trata sobre a relação que a nossa faculdade de julgar mantém com a natureza e, conseqüentemente, a importância disso para a constituição do conhecimento objetivo – tópico do presente capítulo.

Isto posto, de acordo com Kant, a faculdade de julgar seria a faculdade intermediária responsável por permitir a passagem entre o domínio teórico (do entendimento) ao prático (da razão), fazendo com que, pelo menos, suas legalidades, a saber, a legalidade fenomênica do entendimento e a legalidade suprassensível da razão, não sejam contraditórias entre si. Dado que fica estabelecido, na Crítica da Razão Pura, que o entendimento limita seu uso à experiência sensível, e, como consequência da limitação teórica extensamente trabalhada na Crítica da Razão Prática, a razão pura tem um uso propriamente prático, cujo princípio é suprassensível; torna-se necessário preservar tais limites. Assim, a faculdade de julgar teria

em si um princípio garantidor desses limites, ao impedir que o entendimento se eleve acima da sensibilidade e, ao mesmo tempo, beneficiaria o conhecimento:

(...) 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 (KU, 169).

O entendimento em suas investigações acerca dos objetos da natureza encontra uma diversidade de leis empíricas que, encaradas somente pelo ponto de vista da própria faculdade de conhecimento, são por si só contingentes e heterogêneas. As leis da natureza, conhecidas pelo entendimento, fornecem somente a explicação dos fenômenos segundo um mecanismo da natureza, isto é, somente a partir de uma conexão de causas eficientes, que consiste na descendência de causas e efeitos, em que algo não pode ser causa e efeito reciprocamente; sendo assim, determinado fenômeno compreendido como efeito de algo anterior não pode ser causa deste (b é efeito de a, e, portanto, a não pode ser efeito de b). Neste sentido, sempre se dá uma série condicionada e limitada por uma sequência de fenômenos organizados segundo a categoria de causalidade:

A conexão causal, na medida em que só é pensada pelo entendimento, é uma conexão que constitui uma série (de causas e efeitos) sempre descendente; e as próprias coisas que, como efeitos, pressupõem outras coisas como causas, não podem ser ao mesmo tempo, reciprocamente, causas destas. Esta conexão causal é denominada conexão das causas eficientes (*nexus effectivus*) (KU, 372).

Desta maneira, compreende-se que o entendimento conduz as investigações da natureza levando em conta que a explicação via mecanismo físico da natureza é satisfatória para o conhecimento objetivo desta. Entretanto, esse mesmo mecanismo explicado por séries causais é insuficiente, na medida em que não pode fornecer fundamento algum para a explicação dos seres organizados, animais e vegetais, por exemplo, e de seus processos vitais. A própria matéria, segundo Kant, leva-nos a pensar a natureza segundo outros princípios, ampliando nossa reflexão acerca dela: seria então possível segundo a observação

da natureza, dos seres organizados, pensar um outro tipo de causalidade, o da causalidade por fins – em analogia à arte.

A causalidade segundo fins remete à geração das coisas a partir de uma representação que contenha a possibilidade interna e a conexão das partes dessas mesmas coisas, configurando assim um fim que teria por efeito as próprias coisas; bem como ocorre na produção artística, na qual a ideia é a causa de determinada obra – por exemplo, a ideia de uma casa é a causa de sua construção e de suas partes. Pensar a natureza segundo tal causalidade configuraria um princípio teleológico da faculdade de julgar, a partir do qual a faculdade de julgar reflexionante conduziria as investigações acerca da natureza em benefício de nosso conhecimento sobre ela. Ademais, este princípio não é de forma algum constitutivo, como se dá nos juízos determinantes do entendimento pelos quais conhecemos os objetos. Pelo contrário, trata-se de um princípio regulador da faculdade de julgar a fim de beneficiar o entendimento em sua atividade e consiste em uma necessidade subjetiva, quer dizer, relativa ao sujeito cognoscente e não ao objeto sobre o qual se reflete.

(...) o julgamento teleológico é (...) 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. (...) O conceito de conexões e formas da natureza segundo fins é ao menos um princípio a mais para submeter os seus fenômenos a regras ali onde as leis da causalidade segundo o seu mero mecanismo não são suficientes (KU, 360).

De acordo com Kant proceder desta maneira, tendo um fim como princípio, é consequência própria da natureza de nosso entendimento, que não conseguiria considerar os produtos da natureza senão como tendo sua possibilidade interna fundada na causalidade dos fins. Destarte, mesmo que para o entendimento se trate de leis empiricamente contingentes, é preciso que se pressuponha essa finalidade, pois, de outro modo, não seria possível a concatenação da natureza enquanto conjunto dos objetos de nosso conhecimento: o entendimento compreende e conhece a natureza concebendo-a a partir de um mecanismo físico, segundo o qual ela obedece a leis meramente empíricas particulares. Entretanto, a nossa natureza mesmo, de acordo com nossos limites congênitos, ao conceber a insuficiência da explicação mecânica do entendimento, faz com que a razão prossiga, enquanto faculdade de princípios, e forneça o fundamento da explicação, o incondicionado, que permite a

conexão entre as leis observadas. Por um lado, caso a faculdade de julgar reflexionante não tivesse esse pressuposto, que propicia a unidade de leis e formas da natureza, o entendimento se veria perdido e estagnado diante de suas investigações acerca da natureza, posto que haveria uma diversidade infinita de leis empíricas que jamais esgotariam suas condições causais e em virtude disso não seria possível estabelecer conexão alguma entre elas:

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 (não podem ser conhecidas a priori); 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). (...) então 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. (...) representa o único modo como devemos proceder na reflexão sobre os objetos da natureza em vista de uma experiência completamente concatenada, sendo, por conseguinte, um princípio subjetivo (máxima) da faculdade de julgar (...) (KU, 183-184).

Em última instância, essa finalidade pressuposta como permitindo a sistematização das leis empíricas segundo um princípio de organização, concebe a natureza como se esta possuísse uma técnica de especificação, a qual Kant denominaria lei da especificação da natureza ou simplesmente técnica da natureza. Segundo tal lei, a natureza operaria de acordo com uma técnica, procedendo artisticamente, como se contivesse em si uma representação que engendraria seus produtos naturais, a partir de formas que se organizam de gêneros a espécies. Essa organização a qual nossa faculdade de julgar encontra em sua reflexão sobre a natureza parece fornecer uma ordem suscetível de cognoscibilidade ao nosso entendimento.

Outrossim, a faculdade de julgar admite para si que a natureza contém a possibilidade de realidade de seus produtos bem como a concordância da natureza com o nosso entendimento, como se um entendimento houvesse projetado e imputado o princípio de unificação na natureza e a possibilidade de concordância entre ela e nossa faculdade de conhecimento, configurado em uma finalidade da natureza. Todavia, não é permitido determinar a intencionalidade ou não-intencionalidade de tal princípio, a faculdade de

julgar somente admite como se assim fosse, preservando a este pressuposto o seu uso transcendental regulador, de apenas auxiliar a razão em seu uso, sem determinar juízos acerca das coisas-em-si:

(...) nos serviremos da expressão “técnica” quanto, eventualmente, os objetos da natureza somente possam ser julgados como se sua possibilidade se fundasse na arte, caso em que os juízos não são nem teóricos nem práticos (...) porque não determinam nada a respeito da constituição do objeto ou do modo de produzi-lo, mas permitem julgar a própria natureza – ainda que apenas por analogia com uma arte, e numa referência subjetiva à nossa faculdade de conhecimento, não numa referência objetiva aos objetos (KU, A 201).

Segundo o filósofo, a estrutura própria de nossa razão faz com que pensemos sobre a causalidade da natureza, da sua organização, e conduzamos nossa investigação segundo um modo de julgar teleológico. Se, por um lado, não podemos determinar a intencionalidade da harmonia da natureza, não conseguimos observá-la senão segundo uma intenção por trás de sua possibilidade. Isto quer dizer que jamais poderíamos comprovar ou compreender uma intencionalidade a qual as causas eficientes são subordinadas. Entretanto, possuímos como necessidade subjetiva, dada à constituição de nossas faculdades e seus limites intrínsecos, de pensar uma causa suprema, um ser inteligente, como atuando intencionalmente e como fundamento de conexão final da experiência:

(...) devido à constituição de nossas faculdades de conhecimento, portanto na conexão da experiência com os princípios supremos da razão, não podemos absolutamente formar um conceito da possibilidade de tal mundo a não ser concebendo uma causa suprema dele, atuando intencionalmente (KU, 399).

Com isso posto, Kant nos mostra que, por meio da natureza que conhecemos através dos fenômenos, nos é apontado algo que subsiste para nós, incompreensível e que escapa ao nosso conhecimento: a realidade, substrato pelo qual a natureza fenomênica nos aparece. Se somente conhecemos a natureza material segundo o mecanismo físico, ainda assim não é contraditório que essa realidade, que nos escapa enquanto fenômeno, pode existir segundo um finalismo, do qual um ser supremo seja fundamento e sobre o qual podemos pensar ao nos depararmos com a harmonia observada como que existente na natureza, mas que é incognoscível pela mera explicação mecânica. Ou seja, a materialidade do mundo nos

aponta para o suprassensível, a “*natureza como objeto da razão (o todo da natureza como sistema)*” (KU 409), do qual aquela seria dependente e ao qual nós mesmos pertenceríamos.

Inversamente, a realidade como substrato dos fenômenos nos escapa de tal maneira que precisamos supor uma ideia reguladora que beneficie nossa insuficiência e, como consequência, mostra nossa própria finitude, a limitação de nosso conhecimento, condicionado e delimitado sempre pelo mundo que nos cerca. A finitude de nossa humanidade ao mesmo tempo que coloca a experiência necessariamente dentro dos limites da sensibilidade exige como pressuposto desta também um fundamento exterior, suprassensível, que possibilita a passagem do campo teórico ao campo moral, como campo da atividade propriamente metafísica do homem, parafraseando a fórmula nietzscheana. Essa consequência se deve justamente à função intermediária da faculdade de julgar entre a legalidade prática da razão e a legalidade teórica do entendimento, pois a faculdade do juízo “*tem por função pensar o mundo sensível por referência ao mundo inteligível.*” (Pascal, 1992, p. 180, tradução livre)¹⁰.

Deste modo, o filósofo mostra mais uma vez o redirecionamento ao uso adequado da razão pura: o campo prático da moralidade. Kant, ao discorrer acerca da causalidade segundo fins, a teleologia física, mostra que a constituição de nossa faculdade de julgar reflexionante nos leva a pensar uma causalidade de um mecanismo natural submetido a fins considerados como intencionais e, portanto, pertencentes a um autor inteligente. Todavia, acrescenta ainda a pergunta acerca do porquê último da própria existência do mundo: qual seria o fim derradeiro da criação – uma teleologia ética. A teleologia ética consiste em pensar o mundo como tendo sido criado não somente por um autor inteligente, mas também moral, ou seja, nossas faculdades pressupõem um fundamento moral na criação do mundo por um Deus.

Segundo Kant, a nossa faculdade de julgar reflexionante, devido sua natureza, é levada a pensar o ser humano enquanto propósito final da criação. Entretanto, ao buscar na natureza explicações, ali não se encontra nenhuma justificativa, dado que não há nenhuma vantagem em nossa existência quando comparada às adversidades às quais os demais seres estão sujeitos. Por outro lado, é o único ser que possui entendimento e, sendo assim,

¹⁰ “(...) qui a pour fonction de penser le monde sensible par référence au monde intelligible.” (Pascal, 1992, p. 180).

considerando a natureza como um sistema teleológico, pode pôr a si mesmo como seu fim supremo. Além disso, é o único, devido sua própria constituição, capaz de prescrever fins a si mesmo e, posto isso, não é possível pensar o ser humano como propósito final da criação somente enquanto mera coisa da natureza.

Assim, a faculdade do juízo considera esse fim segundo um princípio da legalidade suprassensível da razão, em virtude de que ele só pode ser considerado como derradeiro se não for condicionado a nada, a não ser à sua própria ideia: com isso, o ser humano só pode ser considerado como fim último se não estiver submetido aos móveis condicionantes de sua existência enquanto ser natural, ou seja, somente como númeno. E somente considerando a si próprio desta maneira e segundo a sua constituição, que permite conhecer a faculdade suprassensível da liberdade, reino livre das condições da natureza, pode prescrever a si mesmo um fim supremo:

Esse ser é o ser humano, mas considerado como númeno; o único ser natural em que podemos, no entanto, devido à sua própria constituição, conhecer uma faculdade suprassensível (a liberdade), e mesmo a lei da causalidade, juntamente com o objeto que ele pode propor-se como fim supremo (o bem supremo no mundo) (KU, 435).

Portanto, o fim derradeiro da criação seria “o ser humano sob leis morais”, sendo estas as únicas que podem ser prescritas universal e independentemente dos desejos, porque consistem naquilo que não é bom de forma contingente, mas absoluta e necessariamente bom. De acordo com a filosofia kantiana, o bom faz referência à faculdade superior de apetição, a vontade, é fundado sobre um conceito estabelecido a priori, e tem uma espécie de complacência prática que obriga o sujeito a estimar e aprovar o bem supremo, ou seja, inspira respeito – “*a disposição de reverência ao dever*” (KU, 452). Deste modo, a razão confere ao bem supremo um valor absoluto, ao qual submete seus princípios e obriga o ser humano a agir segundo esse valor, ao qual atenta sempre que age de maneira contrária a ele. Para o filósofo, o conceito deste bem é o único conceito que pode tornar real seu objeto (Cf. KrV, B IXX): a causalidade racional pode efetivar o efeito concebido em seu conceito. Sob esses aspectos, a razão pura é a faculdade prática que determina o livre uso de nossa causalidade segundo ideias. Por isso, ao mesmo tempo que é um princípio regulativo da razão, o conceito de fim derradeiro é também constitutivo, não no sentido de determinar teoricamente esse bem, mas no sentido de poder torná-lo real.

Com o estabelecimento de uma destinação moral do ser humano, impõe-se uma nova forma de condição à compreensão acerca dele: se enquanto ser cognoscente ele está limitado à sua finitude, já que para conhecer é necessário sempre se ater às condições de possibilidade do conhecimento e, portanto, à sensibilidade como forma primeira de acesso ao mundo como fenômeno; como ser moral, isto é, como númeno, que deve agir livremente segundo leis unicamente racionais, sem condicionamento aos móveis, o ser humano não está mais ligado necessariamente à sensibilidade:

Mas nada atrapalha uma concepção puramente racional, não-sensível, de finitude, que seria expressa somente pela diferença entre ser [l'être] e dever-ser [devoir-être], o é e o deve. Para um ser infinito, a lei moral é da ordem do Ser, para um ser finito, da do dever-ser, sem que tal diferença seja, para Kant, necessariamente atada à sensibilidade e, portanto, à finitude humana especificamente (Ferry, 1993, p. 109, tradução livre)¹¹.

Por conseguinte, essas considerações subjetivas, propiciadas pela reflexão, do ser humano acerca de si mesmo enquanto sujeito cognoscente e sujeito moral, e de sua relação com o mundo e com Deus revelam a faculdade reflexionante como a faculdade intermediária entre o entendimento e a razão pura, observando a não-contraditoriedade entre seus domínios bem como a possibilidade da passagem de uma legalidade à outra. Ou seja, apesar da impossibilidade de um conhecimento teórico acerca do domínio suprasensível da razão, fica demonstrado que deve ser possível a efetivação do fim derradeiro, segundo as leis racionais, no mundo, sem contradição. Logo, preservam-se os limites previstos na crítica, ao mesmo tempo que garante a possibilidade do exercício adequado da atividade moral, própria ao ser humano, e resguarda as condições de consumação do bem supremo – o maior bem-estar a todos os seres humanos – através do respeito ao dever, tema central das obras posteriores da filosofia kantiana.

¹¹ "But nothing hinders a purely rational, nonsensual, conception of finitude, one that would be expressed only in the difference between being [l'être] and the ought-to-be [le devoir-être], the is and the ought. For an infinite being the moral law is of the order of Being, for a finite being, of the ought-to-be, without this difference being, for Kant, necessarily tied to sensibility and thus to a specifically human finitude." (Ferry, 1993, p. 109).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi exposto, é possível considerar a centralidade do tema da finitude na filosofia crítica kantiana. De acordo com Kant, a finitude é o cerne do conhecimento objetivo, visto que este deve fundar-se necessariamente e em acordo com os limites referentes à sua possibilidade mesma. Com isto, Kant pode ser considerado um marco na história da filosofia, pois, na contramão dos filósofos precedentes, ele entendeu que a razão não tem capacidade de conhecer indiscriminadamente qualquer objeto. Destarte, na *Crítica da Razão Pura*, ele desenvolveu uma crítica com o objetivo de mostrar os limites que devem ser reconhecidos e impostos às pretensões da razão. Para tanto, e configurou como questão do capítulo primeiro do presente texto, Kant identificou limites positivos (*Grenzen*), que consistem na capacidade adequada da razão em conhecer teoricamente os objetos, ao delimitar sua aplicação a um uso estritamente empírico; e limites negativos (*Schranken*), correspondentes ao reconhecimento da impossibilidade de conhecer objetos unicamente pela capacidade racional, sem qualquer concordância aos fenômenos.

Como consequências destas delimitações, distinguiu-se aquilo que é passível de conhecimento, resultado da aplicação das categorias do entendimento ao que é recebido por meio das formas puras da sensibilidade (Espaço e Tempo), daquilo que somente pode ser pensado enquanto mero conceito lógico e ideia da razão, que não garantem por si sós a existência de seu objeto e, portanto, não pode ser sintetizado em conhecimento objetivo. Desta forma, Kant caracterizou o conhecimento objetivo como transcendental, isto é, limitado às condições de possibilidade subjetivas do sujeito cognoscente, sendo elas intelectuais e sensíveis. Enfim, o conhecimento possível ao ser humano é estruturado de acordo com sua condição, a de ser finito.

Por conseguinte, ao colocar a sensibilidade como parte fundamental indispensável à atividade cognoscente, tão necessária quanto o entendimento, o filósofo promoveu a revalorização da receptividade humana, à qual o segundo capítulo desse artigo se dedicou. Desde a antiguidade, a filosofia a considerou como fonte de erro e, por conta disso, dispensável à constituição do conhecimento humano, ao mesmo tempo em que caracterizou a razão como suficiente para fornecer tudo que é necessário para conhecer os objetos. Entretanto, ao colocar como necessária à objetividade a delimitação pela sensibilidade, o

idealismo transcendental denomina que para ser objeto de conhecimento (objeto determinado) deve ter sido primeiro e necessariamente objeto dos sentidos – um fenômeno, àquilo que nos aparece –, reconhecendo um aspecto não-conceitual do conhecimento.

Portanto, devido à constituição própria de nossas faculdades, nos é vetado o conhecimento daquilo que ultrapassa o limite fenomênico – o númeno –, e isso possui como desdobramento a relativização de Deus. Isto é, não definiremos mais nosso estatuto ontológico finito a partir de um suposto conhecimento objetivo de Deus como ser absoluto, infinito – como supôs Descartes; inversamente, Deus é relativizado como simples ideia da razão, que pode ser somente pensada a partir de nossa finitude.

Por fim, o último capítulo desse artigo usou como referência a terceira obra do conjunto crítico, a Crítica da Faculdade de Julgar. Por meio desta, pretendeu-se elucidar os fins que são pressupostos na investigação acerca da natureza e de seus produtos, denominado de teleologia física: esta consiste na concepção de que a razão tem uma necessidade subjetiva de pressupor uma causalidade não meramente mecânica na natureza, segundo a qual esta teria especificado as suas formas de acordo com representações intencionais, isto é, de acordo com fins naturais de um autor inteligente. De maneira alguma, a teleologia física pode ser considerada como um princípio constitutivo/determinante, i. e., concernente ao conhecimento objetivo das coisas; é tão-somente um princípio regulador da faculdade de julgar reflexionante que guia as investigações da natureza – o que complementa as considerações apresentadas na Crítica da Razão Pura na Dialética transcendental, quanto às ideias da razão e das contraprovas dos argumentos ontológico e cosmológico.

Outrossim, acrescenta-se à reflexão kantiana, a finalidade derradeira da existência do mundo mesmo, que serve ao redirecionamento adequado da atividade da razão ao seu campo prático. Segundo o filósofo, devido ao fato de sermos os únicos a termos entendimento e atribuímos fins, podemos nos considerar o fim último da criação, desde que um fim último sob um incondicionado, e isso só se daria segundo leis morais, as únicas que podem ser prescritas universal e independentemente dos móveis, visando somente o que é absolutamente bom – um bem supremo. Como Kant coloca:

As leis morais (...) são constituídas de tal modo que prescrevem à razão algo como um fim sem qualquer condição, ou seja, tal como o conceito de um fim

derradeiro exige; e a existência dessa razão que pode ser a lei suprema de si mesma na relação dos fins, ou seja, a existência de seres racionais sob leis morais, é a única que pode ser pensada como fim derradeiro da existência de um mundo (KU, 449-450).

Desta forma, além de pressupormos uma teleologia física, também necessitamos subjetivamente pressupor uma teleologia ética, segundo a qual o mundo foi criado por um autor moral. Destarte, para pensar-se enquanto fim derradeiro o ser humano não deve ser pensado como coisa natural, mas como númeno, podendo agir livremente somente segundo leis racionais, sem condicionamento dos móveis aos quais está submetido como ser natural – aqui a finitude humana é vista de outra perspectiva, como possivelmente desvinculada da sensibilidade.

Em virtude do que foi observado, é possível perceber que a finitude na filosofia kantiana possui três momentos fundamentais: 1) relativo ao conhecimento: ligado necessariamente à constituição do conhecimento objetivo, ao estabelecer e reconhecer os limites a que esse deve ser submetido; 2) relativo à concepção ontológica do ser humano: ao realizar a inversão em relação a ideia de Deus, não sendo mais determinante do estatuto ontológico humano, o qual a história da filosofia sempre pensou como derivado a partir da infinitude divina, mas que agora deve ser considerada como uma simples ideia da razão, indemonstrável teoricamente; e 3) relativo à moralidade: se quanto ao conhecimento, o ser humano não deve ultrapassar jamais os limites da sensibilidade, quanto à observância das leis morais, ele deve respeitá-las segundo a sua razão, que encontra na moral o seu uso próprio.

Sendo assim, Kant estabelece uma nova forma de se fazer filosofia ao apresentar outros caminhos para escoarem os desejos infundáveis e, muitas vezes, irrespondíveis da razão humana. Coloca a “mãe de todas as ciências” para pensar um novo mundo surgente, matematizado, que pensa a natureza como choques e relações – que não possui mais qualidades especiais, ou até mesmo mágicas, como somos levados a pensar frequentemente. Um mundo em que tudo é matéria. Entretanto, ainda assim, ele desenvolve um campo adequado em que nós, mesmo que finitos, somos livres e capazes de fomentar algo em prol da própria humanidade, em que todos são vistos sempre como fins, e nunca como meios. Kant prospecta mesmo na finitude um humanismo em que o bem supremo é possível, simultaneamente a despeito e graças à nossa condição.

Recebido em: 10/05/2023

Aceito em: 07/09/2023

Publicado em: 24/12/2023

REFERÊNCIAS

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. Coleção Os Pensadores.

FERRY, Luc. *Kant: uma leitura das três “Críticas”*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FERRY, Luc. *Kant – Une lecture des trois “Critiques”*. Paris: Editions Bernard Grasset, 2006.

FERRY, Luc. “The Kantian Moment: The subject of reflection”. In: _____. *Homo aestheticus: the invention of taste in the democratic age*. Tradução por Robert de Loaiza. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. – (Coleção Pensamento Humano)

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. – (Coleção Pensamento Humano)

KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987-88. – (Os pensadores)

LOUX, Michael J.; CRISP, Thomas M. “Introduction”. In: _____. *Metaphysics: A contemporary introduction*. New York/London: Routledge/Francis & Taylor Group, 2006.

PASCAL, Georges. *Pour connaître Kant*. Saint-Étienne: Bordas, 1992.

WHITEHEAD, Alfred North. *Process and reality – An essay in cosmology*. New York: The Free Press, 1978.