

A Carta de Kant a Herz de 1772.¹ O problema da representação e o projeto de uma crítica da razão pura

Resumo

Em carta a Herz datada de 21 de 1772, Kant faz um balanço filosófico da Dissertação de 1770 e anuncia, pela primeira vez, o projeto de uma crítica da razão pura, “que contém a natureza do conhecimento teórico assim como do conhecimento prático”. Situada entre a Dissertação de 1770, que ela avalia, e a filosofia crítica, cujo plano ela delinea, a carta mantém uma relação dinâmica com essas obras. Como entender essa relação a partir da questão acerca do fundamento da relação entre a representação em nós e objeto? Como entender, em particular, o projeto de uma crítica unificada da razão pura e da razão prática à luz dessa questão?

Palavras-chave: *Dissertação de 1770 . Crítica da razão pura . carta a Herz . representação . objeto . fundamento . interesse da razão*

Abstract

In a letter to Herz of February 21, 1772, Kant critically examines the results of his Inaugural Dissertation, and for the first time announces the plan for a critique of pure reason, “which contains the nature of theoretical knowledge as well as practical knowledge”. Situated between the Dissertation and the critical philosophy, whose plan it outlines, Kant’s letter maintains a dynamic relationship with these works. How to understand this relationship from the point of view of the central question of Kant’s letter to Herz, that is, the question concerning the ground of the relation of that in us which we call “representation to the object”. In particular, how to understand the plan for a unified critique of pure and practical reason in light of this question?

Keywords: *Dissertation, 1770 . Critique of Pure Reason . letter to Herz . representation . object . plea interest of reason*

1 A pesquisa que resultou neste texto, juntamente com a tradução da carta a Herz, contou com apoio do CNPq.

* Professor do Depto. de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos e bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 2 do CNPq.

Era uma vez um filósofo de Königsberg que, ao relatar em carta a um amigo os pensamentos que então o ocupavam, legou à posteridade o testemunho de como ganhava forma uma obra que mudaria de uma vez por todas a história da filosofia. Assim, como fábula, poderia começar uma apresentação, mais presa a uma leitura convencional, da carta de Kant a Herz de 21 de fevereiro de 1772; isto é, como narrativa herdada e largamente repetida, sem maior preocupação com a relação dinâmica que possa ter com fatos ou com documentos históricos.

A carta de Kant a Herz de 1772 é, sem dúvida, um desses documentos que ao longo do tempo acabaram por assumir grande importância para os estudiosos da filosofia crítica. Antes de tudo, oferece um retrato de um homem que em muito pouco se aproxima da imagem do autômato pensante criada pelos primeiros biógrafos de Kant, abraçada por Heine e pelos filósofos românticos e depois difundida incessantemente pelos profissionais em diluir a filosofia para o público em geral². Se certamente deixa entrever a vida comum de um professor universitário, a carta também revela como o filósofo dá corpo a suas investigações a partir de um método próprio de pensamento, no embate com uma saúde instável e em meio às contingências da época. Aos olhos de Kant, época bem pouco favorável a alguma mudança mais repentina no “estado das ciências”, na qual a crítica ligeira dos resenhistas convive com a dificuldade em exercer influência sobre o público letrado: “muitas vezes me consola pensar que [meus trabalhos] estariam perdidos para a utilidade pública tanto se fossem divulgados como se permanecessem para sempre desconhecidos. Pois é preciso um escritor de mais reputação e eloquência para fazer com que os leitores se empenhem em refletir sobre o que escreveu”.³ Particularmente interessante é o fato de que o vínculo de Kant com alguns pensadores importantes de sua época é cimentado pela amizade ou pela estima nutrida pelo interesse filosófico comum, acima das divergências doutrinárias. Ao mesmo tempo em que declara que “uma carta de *Mendelssohn* ou de *Lambert* contribui mais para levar o autor a reexaminar sua doutrina do que uma dezena de tais juízos de pena

2 Em sua biografia, Manfred Kuhn procura mostrar como certas motivações “ideológicas”, religiosas e pessoais dos primeiros biógrafos de Kant foram predominantes para criar uma imagem estereotipada do filósofo, concentrada, além de tudo, nos últimos anos de sua vida (Kant: A Biography Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 1-23).

3 Br, AA 10: 133. As citações das obras de Kant seguem a paginação da edição da Academia, ao passo que as referências à *Crítica da razão pura* são citadas segundo a paginação padrão da primeira e da segunda edições.

ligeira”, alusão às objeções à *Dissertação* que recebera de ambos e também de *Sulzer*, Kant encerra sua carta pedindo a Herz que “cumprimente os senhores *Mendelssohn* e *Lambert* bem como o senhor *Sulzer* e apresente-lhes minhas desculpas por motivos semelhantes. Seja sempre meu amigo assim como sou o seu”. Nem sempre Kant exibirá o mesmo desprendimento. Depois de anos de polêmicas, públicas ou por cartas, com os adversários da filosofia transcendental e com os adeptos que pretendiam reformá-la, Kant escreve, em 1799, na sua *Declaração sobre a Doutrina-da-Ciência de Fichte*: “Um ditado italiano diz: ‘proteja-nos Deus apenas de nossos amigos; de nossos inimigos cuidamos nós mesmos’”⁴.

É evidente, entretanto, que o interesse da carta está, acima de tudo, em seu valor filosófico. Em primeiro lugar, ao lado de outros documentos (outras cartas de Kant; várias de suas anotações, as *Reflexões*; os cursos ministrados que chegaram até nós e algumas anotações soltas⁵), a carta a Herz de 1772 dá a conhecer um momento do pensamento kantiano precisamente no que se costuma chamar os anos ou a década de silêncio de Kant: o período compreendido entre a *Dissertação* de 1770 e a *Crítica da razão pura* em 1781, em que o filósofo, dedicando-se inteiramente à reflexão e ao trabalho que culminarão nessa última obra, não publica nada sobre filosofia teórica⁶. Em segundo lugar, a carta ocupa, nesse período, posição privilegiada para compreender a gênese e o desenvolvimento da filosofia crítica. Não apenas cobre uma lacuna temporal entre as duas obras publicadas, mas também traz em cena um problema que será filosoficamente fecundo para Kant — o problema do fundamento da representação: “(...) notei que ainda me faltava algo essencial, que eu, como outros, tinha deixado de considerar em minhas

4 *Declaração sobre a Doutrina da ciência de Fichte*. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. In: *Cadernos de filosofia alemã*, nº 2. São Paulo: USP, 1997, pp. 59-60.

5 As *Reflexões* são anotações que Kant introduziu em suas cópias da *Metaphysica* de A. G. Baumgarten e da *Lógica* de G. F. Meier (*Auszug aus der Vernunftlehre*), livros que adotou como manuais para seus cursos de metafísica e de lógica. Muitos desses cursos, as *Vorlesungen*, sobreviveram em cópias feitas pelos estudantes de Kant. Por fim, há ainda, como documentos para compreender o desenvolvimento da filosofia kantiana, algumas “*Lose Blätter*”, folhas soltas, que são anotações de Kant desvinculadas de seus cursos (cf. Wolfgang Carl, “Kant’s first drafts of the deduction of the categories”. In: Eckart Forster, (Org.) *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989, p 3). Para a história da publicação das *Reflexões*, cf. a introdução à tradução em inglês das *Reflexões*, in: *Notes and fragments*; trad. Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher. New York: Cambridge University Press, 2005).

6 No período, Kant publica: *Resenha do trabalho de Moscasti: sobre a diferença essencial e corporal entre a estrutura dos animais e dos homens* (1771); *As diferentes raças humanas* (1775); *Ensaio sobre o Philantropinum* (1776 -1777).

longas investigações metafísicas e que constitui, na verdade, a chave de todo o segredo da metafísica, até então ainda oculto a ela própria. Perguntei a mim mesmo: sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto?”⁷.

A questão da representação está longe de ser inédita; ao contrário, recorrente na filosofia moderna, é desde meados da década 1750 tema de reflexão de Kant⁸ e tópico de suas aulas de lógica. No entanto, se ganha alcance tão amplo quanto inesperado, é pela centralidade que a carta confere ao problema. É a chave para entender não este ou aquele sistema filosófico, um ou outro aspecto da filosofia, mas simplesmente para revelar “todo o segredo da metafísica”. Mais do que isso, estando oculta para a própria metafísica, a questão do fundamento da representação não poderia jamais ter desempenhado o papel que agora Kant lhe atribui. Por isso, trazer à clara luz do dia a questão é procurar iluminar a partir do centro toda a esfera da metafísica; ou, como se lê na própria carta, “determinar a natureza e os limites da *metafísica*”⁹. É precisamente a partir desse centro que Kant avalia diversos sistemas filosóficos, antigos e modernos, de Platão a Crusius, passando por Malebranche. É a partir dele também que Kant avalia a própria *Dissertação*, escrita dois anos antes:

*Na Dissertação, tinha me contentado em exprimir de maneira meramente negativa a natureza das representações intelectuais, dizendo que não eram modificações da alma pelo objeto. Mas deixei de lado a questão de como é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser afetada de alguma maneira por ele. Havia dito: as representações sensíveis representam as coisas como aparecem, as intelectuais, como elas são. Por que meio, porém, estas coisas nos são dadas se não o são pelo modo como nos afetam? E se tais representações intelectuais repousam sobre a nossa atividade interna, de onde vem a concordância que devem ter com objetos que não são, contudo, produzidos por elas? E quanto aos axiomas da razão pura sobre tais objetos, de onde vem que concordem com eles, sem que essa concordância tenha podido amparar-se na experiência?*¹⁰

7 Br, AA 10:130

8 É o caso da Reflexão 1676, pertencente ao período de 1752-1756, segundo datação de Adickes (Refl, AA 16:78).

9 Br, AA 10:132.

10 Br, AA 10:130-131.

Em que consiste o balanço que a carta Herz faz da *Dissertação de 1770* e o campo de investigação que então se abre? Aqui está todo o problema, não propriamente encontrar uma resposta satisfatória, o que já é tarefa bastante complexa, mas saber de que maneira se pode fazê-lo. É questão, em última análise, de saber como se deve encarar a carta de Kant como documento filosófico. Situada entre a *Dissertação de 1770*, que ela avalia, e a filosofia crítica, cujo plano ela delinea, a carta mantém uma relação dinâmica com essas obras. Quer dizer, a maneira como se interpreta um único desses textos pode alterar significativamente a apreciação dos demais, do mesmo modo que avançar um só peão por uma única casa muda completamente a posição relativa de todas as peças no tabuleiro e abre o jogo para novos lances possíveis.

Segundo leitura muito difundida, a *Dissertação* inovaria em dois pontos: ao introduzir a doutrina anti-leibniziana de que sensibilidade e entendimento são duas fontes que diferem não pelo grau de distinção das representações de que são fontes, mas pela heterogeneidade dos princípios formais que as regem; em segundo lugar, pela doutrina de que precisamente espaço e tempo são princípios formais e subjetivos da sensibilidade, não, sendo, portanto, representações fundadas nas coisas ou nas relações entre elas. Até aqui nada a obstar. Mas, por essa leitura, ao lado dessas doutrinas eminentemente críticas, a *Dissertação* ainda abrigaria a tese de feição leibniziana de que, pelo uso real do entendimento, a metafísica poderia conhecer substantivamente as coisas tais como são em si mesmas (númenos) e o mundo inteligível, sem apoiar-se em intuição alguma (nem sensível nem intelectual). Por essa leitura, portanto, a *Dissertação* seria essencialmente obra bifronte, voltada tanto para a metafísica dogmática herdada por Kant quanto para o futuro, que tomaria forma definitiva apenas onze anos depois¹¹. A carta a Herz marcaria, então, o momento decisivo em que Kant, ao pôr em questão o uso real do entendimento, abriria o caminho para a reformulação da doutrina do entendimento e para a subsequente limitação crítica das categorias ao uso empírico. Afinal, não seria assim que deveríamos entender a confissão de Kant a Herz de que a *Dissertação* tinha deixado “de lado a questão de” como é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser *afetada* de alguma maneira por ele? Não deveríamos entendê-la, por isso, como uma confissão

11 Lewis White Beck fala por muitos quando diz que a *Dissertação* possuiria um “Janus character” (cf. *Kant's Latin Writings, Translations, commentaries, and notes*; second, revised edition. Trans. Lewis White Beck in collaboration with Mary Gregor, Ralf Meerbote, John Reuscher. New York: Peter Lang, 1992, p.109).

do crime dogmático de ter concedido ao entendimento a possibilidade de conhecer o mundo inteligível das substâncias simples e seu princípio formal de unificação, o tradicional Deus, autor e arquiteto do mundo?

Contudo, deveríamos acreditar, sem mais, nessa narrativa? E se eventualmente houver razões, mesmo que de início apenas plausíveis, para questioná-la? É de esperar, então, que também o significado da carta a Herz apareça sob outra luz e se altere a perspectiva pela qual se avalia a própria *Crítica*. Essa suspeita, longe de ser lance gratuito, se ampara em alguns pontos importantes de interpretação. Para começar, um intérprete já alertou para o fato de que, em se tratando de entender a gênese do projeto crítico a partir da *Dissertação*, as coisas são mais complexas do que comumente se supõe. Em princípio, seria pelo menos inverossímil que Kant tivesse levado onze anos para apenas proibir o uso transcendental dos conceitos puros e vedar todo acesso ao inteligível¹². O que mudaria seria, fundamentalmente, a própria relação entre fenômeno e coisa em si, que deixaria de ser divisão topográfica entre duas classes de objetos, defendida em 1770, para ser distinção do duplo ponto de vista em que o mesmo objeto pode ser filosoficamente considerado. Uma distinção que, ademais, conviveria com a distinção topográfica de 1770 entre duas classes de objetos (o sensível e o inteligível), necessária, no interior da primeira *Crítica* mesmo, para salvaguardar o uso prático da razão, garantindo densidade ontológica ao inteligível, na qualidade de fundamento não sensível das ações morais manifestadas no mundo sensível¹³. Aqui importa menos a exatidão dessa interpretação do que a lição que esta impõe ao intérprete: a passagem da *Dissertação* à *Crítica* é mais complexa do que se costuma supor: não se limitando a riscar da carta geográfica o mundo inteligível, o aprofundamento da *Dissertação* na *Crítica* teria até mesmo efeitos que se prolongariam na concepção crítica de razão prática.

Também em relação à carta a Herz se pode encontrar lição análoga em uma polêmica mais recente. De um lado vemos um intérprete¹⁴ defender que o problema central da carta estaria formulado nestes termos: “como o meu entendimento deve formar inteiramente *a priori* e por si mesmo conceitos de coisas [*Dingen*] com os quais necessariamente as coisas [*Sachen*]

12 Gérard Lebrun, “O aprofundamento da ‘Dissertação de 1770’ na ‘Crítica da razão pura’”. In: *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras-Edusp, 1993, p. 37-50.

13 Daí o diagnóstico de Lebrun de que a *Crítica* não teria renegado de nenhum modo a *Dissertação* (cf. “A aporética da coisa em si”, *op. cit.*, p. 65).

14 Wolfgang Carl, *op. cit.*, p. 03-20.

devem concordar?” Assim, o problema central da carta a Herz não estaria nem no problema da representação em geral nem, como se costuma supor, na relação das representações intelectuais com as coisas em si, mas no caso mais específico da relação dos conceitos puros com as coisas sensíveis. Confirmaria essa leitura a Reflexão 4634 (de 1772 segundo Adickes), que apresentaria uma possível resposta de Kant ao problema formulado na carta Herz. Por essa Reflexão, os conceitos puros teriam validade como condições de possibilidade das coisas que podem ser dadas empiricamente, e não das coisas em geral:

*Se certos conceitos em nós contêm apenas aquilo pelo qual todas as experiências são, de nossa parte, possíveis, então eles podem ser afirmados antes mesmo de toda experiência e com plena validade para tudo o que podemos encontrar. Nesse caso, não valem para todas as coisas em geral, apenas para o que nos possa ser dado mediante experiência, porque contêm as condições sob as quais essas experiências são possíveis. Tais proposições não contêm, portanto, as condições de possibilidade das coisas, mas da experiência. Coisas que não nos podem ser dadas por nenhuma experiência, não são nada para nós (...).*¹⁵

Na carta a Herz, portanto, uso real do entendimento não seria nem mesmo um problema. Todo o peso recairia, a partir de 1772, na questão, característica da dedução transcendental, da aplicação dos conceitos puros ao sensível.

De outro lado, atacando frontalmente essa leitura, outro intérprete entende que a carta estaria irremediavelmente presa às mesmas premissas dogmáticas e genuinamente leibnizianas de 1770¹⁶. Não haveria nem sombra da questão do uso empírico dos conceitos puros, mesmo quando Kant se pergunta pelo acordo que os princípios reais teriam com a experiência: “como deve o entendimento esboçar princípios *reais* sobre a possibilidade delas, com os quais a experiência tem de concordar fielmente, muito embora eles sejam independentes

15 Refl, AA 17: 618. É interessante ver como prossegue a Reflexão na parte que omitimos: “(...) podemos, portanto, usar essas proposições como universais com propósitos práticos, mas não como princípios especulativos sobre objetos em geral”. É digno de nota que, em conformidade com a carta e seu projeto de uma crítica unificada da razão pura, essa Reflexão considera o uso prático da razão como parte indissociável do problema da relação da representação com seu objeto.

16 Lewis White Beck, “Two ways of reading Kant’s letter to Herz: comments to Carl”. In: Eckart Forster (Org.). *Kant’s Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*. Stanford: Stanford University Press, 1989, p. 21-26.

da experiência?”¹⁷. Por que não se poderia ver aqui uma antecipação da dedução transcendental? Simplesmente porque os “princípios reais” não seriam aqui equivalentes aos conceitos puros do entendimento, de 1770, como se devessem fazer o papel das categorias, de 1781. Na verdade, Kant ainda se ateria a “uma concepção essencialmente leibniziana sobre a relação da ontologia com a fenomenologia, sobre a relação do real com o fenômeno”. Desse modo, tanto na *Dissertação* como na carta a Herz, os conceitos puros se aplicariam às coisas em si mesmas, e se de algum modo se aplicariam ao sensível é porque, a exemplo de Leibniz, o mundo empírico se fundaria no não empírico.¹⁸

Que lição se pode tirar da polêmica? Antes de tudo, que o terreno é bem mais movediço do que as leituras convencionais costumam acreditar. Se a polêmica faz algum sentido, é porque ambos os lados defendem posições que, ao menos inicialmente, parecem plausíveis e igualmente amparadas nos textos de Kant. Contudo, talvez se possa ir além dessa simples suspensão inicial de juízo e indicar, ainda que brevemente, o equívoco fundamental que está na base da polêmica e, com tanto mais razão, na base da leitura convencional. Todas elas se assentam na interpretação que propõem da doutrina do entendimento esboçada por Kant em 1770. De um modo ou de outro, todas entendem que a *Dissertação* teria admitido um uso lógico no sensível, responsável pela formação de conceitos empíricos, e um uso real, em que os conceitos puros, inteiramente desligados do sensível, dariam acesso ao conhecimento metafísico de como são as coisas em si. Como consequência, a *Dissertação* proporia uma divisão entre dois mundos ontologicamente distintos: o sensível, regido pelas leis da sensibilidade, e, separado deste, o mundo inteligível das coisas em si. Daí é só um passo para que entendam a carta a Herz como o momento de perplexidade em que Kant: ou se perguntaria pela possibilidade do acordo entre o mundo sensível e o mundo inteligível, ou então indagaria, dada a estrita separação entre sensibilidade

17 Br, AA 10: 131.

18 De fato, a *Dissertação* admite essa relação entre o mundo fenomênico e suas causas, “cognoscíveis apenas *pele entendimento*” (MSI AA 02:391). Nessa relação em que uma única causa é fundamento do mundo sensível, o espaço poderia ser considerado a *onipresença fenomênica* dessa causa, enquanto o tempo, “a *eternidade fenomênica da causa geral*”. Sob o testemunho desse texto, poderíamos concluir que a metafísica da *Dissertação* estaria preocupada, tal como Leibniz, em *conhecer*, pelo uso real do entendimento, o mundo inteligível como fundamento do mundo empírico? A questão é mais complexa. Ao fazer semelhantes considerações, Kant adverte que está dando um passo para “além dos limites da certeza apodítica, que convém à metafísica”; igualmente enfatiza “que parece mais sensato costear os conhecimentos a nós concedidos pelo modesto caráter do nosso entendimento do que arrojá-los ao alto mar de indagações místicas, como fez Malebranche, cuja opinião pouco dista da que foi exposta aqui: a *saber, intuimos tudo em Deus*” (MSI AA 02:391).

e entendimento, como os conceitos puros poderiam se aplicar à experiência. Posições divergentes, mas apoiadas no mesmo pressuposto.

Não é o lugar aqui de examinar mais longamente a doutrina do entendimento da *Dissertação* de 1770, basta apresentar alguns pontos que tornam problemática a leitura mais corrente.¹⁹

1. A *Dissertação* de 1770 estabelece uma distinção entre o uso lógico do entendimento no sensível e seu uso real. Na verdade, a distinção é entre o uso lógico, sem outra qualificação, e o uso real do entendimento. Não se trata de demasiada sutileza, mas de entender a relação peculiar que Kant estabelece entre a lógica e a metafísica (ou a ciência propedêutica para ela, que é a própria *Dissertação*). O uso lógico, considerado em si mesmo, é o uso do entendimento que meramente compara entre si, segundo o princípio de contradição, as representações que lhe são dadas, - não importando *como* (“*data quomodocunque cognitio*”) nem *de onde* as são dadas (“*undecunque dati*”) ²⁰. Quer dizer, no uso lógico, o entendimento abstrai por completo da natureza do que é dado para a comparação lógica²¹. Kant, porém, fala expressamente do uso lógico *no sensível*. Como entender a qualificação? Não há, assim, uma referência do uso lógico à natureza sensível do objeto representado por uma intuição? Sem dúvida, mas aqui se trata do uso lógico considerado em relação à origem da representação e à maneira pela qual é dada para a comparação lógica. Claramente, a referência ao sensível é da competência não do uso lógico, mas da metafísica, ou melhor, da investigação propedêutica para ela. Levando em conta a dupla gênese ou origem do conhecimento dado, a investigação propedêutica ou genética considera como o uso lógico forma conceitos *empíricos* e pensa assim *objetos* (fenômenos) ligados em uma experiência. Essa investigação pode, a seguir, dar um passo a mais e tomar o uso lógico no sensível como objeto de sua reflexão. Deste modo, poderá

19 Em virtude da exposição sumária, a interpretação de cada um desses pontos não pode deixar de parecer arbitrária. A análise mais detida dos textos de Kant e dos comentaristas que a sustenta encontra-se em meu artigo: “Conceito de Mundo e Conceito na *Dissertação* de 1770” - Parte 1: *Analytica* (UFRJ), v. 11, p. 59-116, 2008; Parte 2: *Analytica* (UFRJ), v. 12, p. 43-98, 2008.

20 MSI, AA 02:394.

21 Daí a censura de Kant ao logicismo de Wölff: “(...) se expõe mal o sensitivo como aquilo que é conhecido *mais confusamente* e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é *distinto*. De fato, essas são apenas distinções lógicas e *não tocam* de modo algum os *dados* que subjazem a toda comparação lógica” (MSI, AA 02:394). (*Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, trad. Paulo R. Licht dos Santos. In: Immanuel Kant, *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005).

encontrar os conceitos puros “por ocasião da experiência” (§ 8 da *Dissertação*), isto é, se considerar as leis do entendimento subjacentes ao uso lógico no sensível, responsável pela formação de conceitos empíricos e de seus objetos — abstraindo, porém, de toda a matéria proveniente dos sentidos. A investigação genética pode reter, assim, os conceitos puros radicados nas leis do entendimento puro em sua atividade puramente objetivante.

2. A *Dissertação* prescreve o uso dos conceitos puros exclusivamente para a metafísica, não admitindo o uso deles na experiência. Na verdade, se a interpretação do item acima estiver correta, então também não se pode abraçar essa segunda tese. Se os conceitos puros são encontrados por ocasião da experiência (uso lógico no sensível), mas com abstração de tudo o que provém dos sentidos, então em princípio eles possuem um uso também na experiência. Trata-se, pois, do mesmo entendimento que possui um duplo uso, um uso lógico, em que não importa a natureza do dado, e um uso real, em que a propedêutica para a metafísica considera a origem e a aplicação dos conceitos puros (uso lógico no sensível e estritamente puro na metafísica). Daí que a *Dissertação* apresente, textualmente, casos em que os mesmos conceitos puros (substância e acidente, causa e efeito) são usados ora num contexto metafísico ora num contexto empírico. Ao contrário, sustentar que os conceitos puros só sejam empregados apenas na metafísica seria supor, no fundo, que há dois entendimentos: um que opera segundo regras de formação de conceitos empíricos a partir de dados sensíveis singulares e outro entendimento que usa conceitos puros na metafísica, segundo regras radicadas no entendimento. Se for assim, em vez de um duplo uso do entendimento, teríamos dois entendimentos, incomunicáveis entre si e providos cada um deles de regras próprias.

3. A *Dissertação* estabelece uma divisão topográfica entre duas regiões do ser, o mundo sensível e o mundo inteligível. Contudo, se a interpretação proposta no item 2 estiver correta, não é assim que se passa na *Dissertação*. Longe de propor o acesso a duas classes distintas de objetos, acessíveis cada uma delas por um gênero particular de conceitos (empíricos por um lado, puros por outro), a *Dissertação* propõe um duplo ponto de vista em que o mesmo objeto é considerado. De fato, tratando-se do mesmo entendimento que pode usar os mesmos conceitos puros na experiência e de modo estritamente puro na metafísica, com abstração do sensível, então o mundo inteligível não é outra entidade, mas o mesmo mundo sensível, só que pensado, por meio de conceitos puros, com abstração de tudo o que é sensível.

4. A *Dissertação entende, dogmaticamente, que o uso real do entendimento dá a conhecer, por meros conceitos, o mundo inteligível*. Na verdade, se os três pontos acima estiverem corretos, essa quarta tese tampouco se sustenta. De fato, se os conceitos puros são encontrados quando a investigação genética considera o uso lógico do entendimento no sensível, com abstração de tudo o que provém da sensibilidade para reter apenas a atividade objetivante do pensar, então ao mesmo tempo ela priva os conceitos puros de toda a referência a objetos singulares, considerando-os apenas como conceitos gerais das coisas e de suas relações *dados* pelas leis do entendimento puro. Porém, é tese constante da *Dissertação*, ainda que não alardeada por Kant, que todo e qualquer conhecimento, mesmo o divino, requer uma intuição possível, ainda que essa jamais possa ser dada: “corretamente supomos que *tudo o que não pode ser conhecido por nenhuma intuição simplesmente não é pensável*, e, por isso, é impossível”²². Por outro lado, Kant diz expressamente que “não há (para o homem) *intuição* do que é intelectual, mas tão só *conhecimento simbólico*, e a *intelecção* apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto*”²³. Quando abstraem do sensível, os conceitos puros só podem ser usados para *pensar* o inteligível e formar um conceito dele, não para *conhecer* sua natureza intrínseca, uma vez que toda a matéria do conhecimento provém dos sentidos: “toda a matéria de nosso conhecimento não é dada senão pelos sentidos, mas o nùmeno, como tal, não pode ser concebido por representações extraídas de sensações; conseqüentemente, um conceito do inteligível, como tal, é destituído de todos os *dados* da intuição humana”. Esvaziando a representação de toda a matéria sensível e não podendo contar com nenhuma intuição intelectual, a metafísica só pode obter representação simbólica do inteligível, isto é, conhecimento indireto e analógico.

5. A *Dissertação diz, literalmente, que o entendimento representa “as coisas como são”; defende, portanto, que o uso real propicia um conhecimento substantivo das coisas em si mesmas (númeno)*. Mas se o ponto quatro estiver correto, então não há lugar para este também. De fato, Kant diz que “o que é pensado sensitivamente é representação das coisas *como aparecem*, o que é intelectual, porém, é representação das coisas *como são*”²⁴, Kant não diz expressamente

22 MSI, AA 02:413.

23 MSI, AA 02:396.

24 MSI, AA 02:393.

que o entendimento *humano* conhece o n meno ou as coisas como são em si mesmas por meros conceitos. Na verdade, a definiao, por no qualificar o entendimento, é geral e irrestrita, valendo, por isso, tanto para um entendimento *humano* como para um hipotético entendimento *divino*. Nesse sentido, a definiao geral do entendimento (“o entendimento conhece as coisas como so”) é negativa, ainda que formulada positivamente. Ela somente diz *que* o entendimento conhece as coisas como so, mas não estabelece *como* as conhece: por meros conceitos ou por meio de uma intuiao sensível ou por meio de uma intuiao intelectual. Pelo que se disse acima relativamente ao  10 da *Dissertaao*, o entendimento humano, discursivo, necessita de uma intuiao sensível para conhecer; logo, so conhece as coisas como são *em sentido empírico*. Isto é, conhece as coisas como so na condiao de fenomeno (esta torre é quadrada), não como aparencia²⁵. Certo recorte visual (digamos assim), visto de longe, sob tais e tais condioes de luz, aparece como redondo para mim e talvez de outro modo para outro observador. Aproximando-me, vejo-o de diversos ângulos e, comparando os diversos lados entre si, percebo que os lados sempre formam um ângulo reto entre si. Já não digo: certo recorte aparece assim e assado sob tais e tais circunstâncias, mas: a torre é quadrada.

Se for esse o cenário da *Dissertaao*, que em alguns pontos parece tão próxima da *Crítica*, como entender a carta a Herz? O problema da representaao não deixaria de ter a amplitude e a urgência que a carta lhe confere, tornando o segredo da metafísica, oculto a ela mesma, um segredo de polichinelo? Na verdade, o problema da representaao, nos termos exatos em que é formulado na carta a Herz e no confronto com a *Dissertaao*, tal como aqui entendida, é a um só tempo mais sutil e mais radical. É mais sutil porque a questão é: “sobre que fundamento repousa a relaao entre o que se chama representaao em nós e o objeto”? O que está em jogo é o *fundamento* ou princípio (*Grund*) que possa explicar, de modo universal, a relaao entre a representaao, em geral, e objeto, sem outra qualificaao, sensível ou inteligível. Quer dizer, a pergunta exige um princípio único e geral que possa explicar *como* toda e qualquer representaao possa referir-se a um objeto. Basta olhar a carta a Herz para notar que a questão recorrente é quase sempre formulada em termos de um “como”. Um so exemplo: “Mas deixei de lado a questão de como

25 Cf. *Dissertaao*: “o que antecede o uso lógico do entendimento se chama aparência [apparentia], e o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado experiência. Assim, da aparência a experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento. Os conceitos comuns da experiência chamam-se empíricos, e os objetos, fenomenos [phaenomena] (...)” (MSI, AA 02:394).

é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser *afetada* de alguma maneira por ele”. Quer dizer, a *Dissertação* contenta-se em aceitar que os conceitos puros possuam um uso na experiência e um uso *in abstracto* na metafísica, mas não explica *como* ele é possível nos dois casos. Aceita um fato, mas não o torna compreensível a partir de um único princípio geral de explicação; apresenta uma doutrina, mas não a justifica. Falta à *Dissertação*, em suma, para falar em termos anacrônicos, a questão característica da Dedução Transcendental (*quid juris?*).

Em alguns lugares a *Dissertação*, ainda que não o coloque como problema, parece avizinhar-se do tema dessa investigação, quando estabelece que a representação pura do tempo é a condição que permite aplicar as representações intelectuais ao sensível. Contudo, também aqui ela nada diz sobre como é possível. De fato, reconhece que o tempo, e não o espaço, é a representação pura que mais se aproxima do caráter universal do conceito; reconhece, igualmente, que os conceitos puros só podem aplicar-se ao sensível por meio do tempo²⁶. Kant vai mais longe e até mesmo mostra como a quantificação do espaço requer o tempo. Não encontramos, porém, nenhuma explicação mais desenvolvida, para os demais conceitos puros, de como possam ser aplicados ao sensível e, correlativamente, *como* se dá um conhecimento simbólico do que é puramente intelectual. Falta, assim, todo o esquematismo. Daí que o próprio diagnóstico do erro oferecido em 1770 na metafísica fique muito aquém da *Dialética Transcendental*, apenas para mencionar rapidamente outra lacuna que permite ser apontada a partir da interrogação formulada por Kant na carta a Herz. Não explicando mais detidamente *como* o tempo constitui condição de aplicação da representação intelectual às coisas²⁷, a *Dissertação*

26 “(...) se voltamos o entendimento para a experiência, a relação de causa e causado, nos objetos externos ao menos, necessita de relações de espaço, mas em todos os objetos, tanto externos como internos, é somente com a ajuda da relação de tempo que a mente pode instruir-se sobre o que é anterior, o que é posterior, ou seja, o que é causa e o que é causado. E até mesmo a *quantidade* do próprio espaço não se pode tornar inteligível, salvo se, referido a uma medida tomada como unidade, o expusermos por um número, número esse que não é senão uma multidão que se conhece distintamente numerando, isto é, adicionado sucessivamente unidade a unidade em um tempo dado” (MSI AA 02: 406).

27 A *Dissertação* vai ao extremo e submete ao tempo até mesmo o princípio de contradição: “(...) o tempo certamente não dita leis à razão, mas ainda assim *constitui as condições* principais graças às quais a mente pode comparar as suas noções segundo as leis da razão: assim, não posso julgar o que é impossível senão predicando *ao mesmo tempo A e não A* do mesmo sujeito” (MSI AA 02: 405-406). A *Crítica* retificará esse abuso, suprimindo da formulação do princípio de contradição toda referência ao tempo: “A nenhuma coisa convém um predicado que a contradiga” (A 151/B 190). Daí a crítica que vale como autocrítica: “Há porém uma fórmula deste princípio famoso, embora destituído de qualquer conteúdo e apenas formal, que contém uma síntese que se misturou com

não parece suspeitar que haja uma ilusão natural à razão, que, necessária para o seu próprio exercício, é indissipável, mesmo depois de ter sido descoberta como tal. Não encontramos, pois, na *Dissertação*, nenhuma doutrina mais desenvolvida da razão como fonte positiva do erro metafísico. Falta, enfim, todo um universo investigativo na *Dissertação*, que se abre a partir do momento em que Kant formula, contra o pano de fundo dessa obra, o problema do fundamento do acordo da representação em nós com o objeto; problema que é também traduzido, em 1772, nos seguintes termos: “como é possível que uma representação se refira a um objeto”. Sabe-se que essa tradução não é definitiva e será substituída por outra, mais precisa: como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?

Mas o problema não é fecundo apenas pelo modo como encaminha a investigação, mas também pela amplitude que possui. De fato, a questão é formulada na sua máxima generalidade: problema do fundamento, universalmente entendido, da relação da representação, sem outra qualificação, com o objeto — não importando se o objeto é sensível ou inteligível. Essa generalidade do problema explica a preocupação sistemática presente em toda a carta a Herz. Não só é preciso tornar compreensível *como* uma representação pode concordar com o objeto, mas também é preciso dar conta, nessa explicação, dos casos específicos da questão. É assim que se faz necessário, no interior mesmo da representação intelectual, estabelecer o sistema integral e ordenado de todos os conceitos puros do entendimento, sem o que não se pode determinar a validade (objetiva) do conhecimento: “Enquanto procurava dessa maneira as fontes do conhecimento intelectual, sem as quais não se podem determinar a natureza e os limites da metafísica, reporteí essa ciência a seções essencialmente distintas e procureí reduzir a filosofia transcendental, ou seja, todos os conceitos da razão completamente pura, a certo número de categorias; não, porém, como *Aristóteles*, que, em seus 10 *predicamentos*, as justapôs ao acaso tal como as encontrou, mas sim como elas próprias, mediante algumas poucas leis fundamentais do entendimento, se dividem por si mesmas em classes”²⁸.

ele, por descuido e sem necessidade alguma. Diz assim: é impossível que alguma coisa seja e não seja ao *mesmo tempo*. (...). Ora o princípio de contradição, enquanto simples princípio lógico, não deve restringir as suas asserções a relações de tempo; tal fórmula, portanto, é inteiramente contrária à intenção do princípio” (A151/B 190). Por outro lado, pode-se especular até que ponto a aderência de condições sensíveis na aplicação de princípios intelectuais, tal como exposta na *Dissertação*, não abriria o caminho para Kant pensar a ilusão transcendental vinculada à aplicação do princípio do incondicionado às coisas?

28 Br, AA 10: 131-132. A *Dissertação*, por outro lado, se contenta em enumerar de modo casual os conceitos puros (Cf. § 8, MSI AA 02: 395).

Seria um equívoco, contudo, reduzir todo o problema da carta a Herz ao caso específico das representações intelectuais. Kant diz expressamente que o segredo da metafísica, oculto para ela, está na questão: “sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto?”. Se o problema da relação do conceito puro com o objeto é de longe o mais espinhoso, é, porém, um caso específico do problema geral da representação. Por isso perde toda a sua força a polêmica, apresentada mais acima, entre os dois intérpretes da carta a Herz. Assumindo igualmente que a *Dissertação* não contemplava o uso dos conceitos puros na experiência, cada um deles acaba por se ater unilateralmente, na carta a Herz, a um caso do problema geral da representação. Para o primeiro, a dúvida de Kant recai sobre a relação não causal dos conceitos puros com coisas sensíveis, acessíveis pela experiência, ao passo que, para o segundo, recai sobre a relação desses conceitos com as coisas inteligíveis. Claramente, ambos não apenas se prendem a casos específicos da questão geral, mas também supõem que a dúvida de Kant só ocorreu porque a *Dissertação* teria isolado os conceitos puros de toda referência ao sensível. Mas dada, na carta a Herz, a amplitude da questão do fundamento universal da relação da representação em nós, sem outra qualificação, com os objetos, não importam quais, não se trata de escolher entre duas alternativas excludentes: a relação do pensar ou com as coisas sensíveis ou então com as coisas inteligíveis; ao contrário, trata-se de compreender os dois casos específicos. E, eventualmente mesmo quando essa relação for, a um só tempo, a relação dos conceitos puros com ambos: a relação do pensar com a coisa não sensível, fora de nós, que é dada, em nós, como fenômeno. Essa, porém, é outra história, mas possível, desde já, em virtude da máxima generalidade do problema da representação, tal como formulado por Kant em 1772.

Assim compreendida, a amplitude da questão permite ver não apenas a envergadura do projeto de uma crítica unificada da razão pura, mas também os problemas que suscita:

1. *A inadequação do princípio causal para explicar o fundamento do acordo entre representação e objeto.* A carta a Herz, ao perguntar pelo fundamento universal da relação da representação com o seu objeto, assimila o fundamento (*Grund*) ao princípio de causalidade. É nesses termos que Kant explica dois casos: quando a representação é ou efeito ou é causa do objeto. O primeiro é o caso em que a representação é passiva: “se a representação contém apenas o modo como o *sujeito é afetado* pelo objeto, então é fácil compreender não

apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto”²⁹. O segundo é o caso em que a representação é ativa. Aqui, duas possibilidades são contempladas:

a) a representação concorda com seu objeto porque engendra o objeto (hipótese de um entendimento divino, provido de intuição intelectual);

b) a representação é, no entendimento humano, ativa no aspecto *quantitativo*: “Na *matemática* é assim que acontece; pois os *objetos* diante de nós são grandezas e podem ser representados como grandezas somente na medida em que podemos engendrar a representação deles, ao tomar uma unidade diversas vezes. Por isso, os conceitos de grandezas podem ser ativos por si mesmos [*selbstthätig*], bem como os seus princípios podem constituir-se *a priori*”³⁰.

Que se vê até aqui? Kant primeiro concebe que o *fundamento* da concordância da representação com seu objeto é o princípio causal; depois, passa a aplicar esse princípio a todos os casos principais de representação, tal como requer a generalidade do problema. Contudo, entendido como fundamento da representação, o princípio causal esbarra em duas anomalias, uma delas reconhecida explicitamente por Kant: “Todavia, no caso da relação de *qualidades*, como o meu entendimento deve formar inteiramente *a priori* e por si mesmo conceitos de coisas com os quais necessariamente as coisas devem concordar? Como deve o entendimento esboçar princípios *reais* sobre a possibilidade delas, com os quais a experiência tem de concordar fielmente, muito embora eles sejam independentes da experiência? Essas questões sempre trazem uma obscuridade a respeito de nossa faculdade de entendimento: de onde lhe vem essa concordância com as próprias coisas [*Dingen*]?”³¹.

No entanto, há um segundo caso que, embora não seja mencionado por Kant, também se constitui como anomalia; precisamente o que Kant confessa ser o mais compreensível, o caso da representação sensitiva: “Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito* é *afetado* pelo objeto, então é

29 Br, AA 10: 130.

30 Br, AA 10: 131.

31 Br, AA 10: 131.

fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto”³². Por que haveria aqui uma anomalia, mesmo que não reconhecida como tal? Nos termos da *Dissertação*, a intuição é representação sensível que possui uma forma e uma matéria³³. A matéria é a sensação: “o múltiplo afeta os sentidos”, e assim, “denuncia a presença de algo sensível”. Não é muito clara a relação que há entre a “presença de algo sensível” e “o múltiplo que afeta o sensível”. É razoavelmente certo, contudo, que as impressões sensíveis, constituintes da matéria da representação, são *efeitos*, ao passo que o algo ou o múltiplo sensível, a *causa*. Por sua vez, “certa lei natural do ânimo” coordena o múltiplo em um objeto (*apparentiae*), o que atesta certa relação com o que é sentido; essa lei se especifica no espaço e no tempo, princípios formais da representação. Esses princípios, como formas puras da representação não provêm da afecção do “algo sensível” ou “do múltiplo que afeta o sensível”: não só porque são puros, mas também porque são formais: “pela forma ou configuração os objetos não tocam os sentidos”³⁴. Nessa relação, portanto, a forma pura da representação, que coordena o múltiplo sensível, não pode ser *efeito* do objeto, caso contrário nem seria pura nem seria forma. A questão é se poderia, nos termos da carta a Herz, ser considerada *causa* da coordenação do sensível. Não há nenhum sinal de que na carta a Herz Kant tenha mudado de concepção, até mesmo porque recusa admitir, em resposta a uma objeção de Schultz, que a intuição possa ser e intelectual e, por isso, objetiva (isto é, não subjetiva ou radicada nas leis da sensibilidade). Como se dá, na carta, a relação causal entre o objeto e a representação passiva? Kant diz ser “fácil” entender, nesse caso, em que consistiria a conformidade das impressões sensíveis com os objetos: “Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito* é *afetado* pelo objeto,

32 Br, AA 10: 130.

33 “Na representação dos sentidos, porém, há em primeiro lugar algo que poderíamos chamar *matéria*, a saber, a *sensação*, e, além disso, algo que se pode denominar *forma*, a saber, a *configuração* dos sensíveis, que surge na medida em que o múltiplo [varia] que afeta os sentidos é coordenado por certa lei natural do ânimo. Ademais, assim como a sensação, que constitui a *matéria* da representação sensorial, certamente denuncia a presença de algo sensível, mas no tocante à qualidade depende da natureza do sujeito, na medida em que ele é modificável por esse objeto; assim também a *forma* dessa mesma representação sem dúvida atesta certa referência ou relação ao que é sentido contudo não é propriamente um esboço ou algum esquema do objeto, mas nada senão certa lei ínsita à mente para coordenar entre si o que é sentido a partir da presença do objeto” (MSI AA 02: 392-393).

34 MSI, AA 02:393

então é fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto”.³⁵ Será mesmo tão fácil entender? Se o objeto, na medida em que afeta de certo modo a sensibilidade, é causa do objeto, então só pode ser causa das impressões sensíveis. Nesse caso, não é tão fácil compreender de que modo haveria conformidade entre as impressões sensíveis em mim, que dependem de minha constituição particular e variam de sujeito para sujeito, e o objeto que as suscita. A esse respeito a *Dissertação* é mais prudente, dizendo que se trata da relação com *algo sensível*: “a *matéria* da representação sensorial, certamente denuncia a presença de algo sensível, mas no tocante à qualidade depende da natureza do sujeito, na medida em que ele é modificável por esse objeto”. A grande dificuldade, porém, está em outro lugar. A forma da representação sensível é pura e sua universalidade (para os homens) advém do fato de estar radicada em “leis do sujeito”. Ora, se a forma da intuição é pura porque é lei radicada na sensibilidade, então de modo algum ela poderia ser *efeito* do objeto ou de algum múltiplo sensível. De fato, se espaço e tempo fossem *efeitos* de um objeto, então seriam representações empíricas, o que vai contra tudo o que Kant diz desde a *Dissertação*. No entanto, se não são efeitos dos objetos, espaço e tempo não teriam de ser, necessariamente, *causas* da configuração espacial e temporal de que se reveste o múltiplo de impressões sensíveis? De modo algum; pois atribuir alguma causalidade à intuição sensível humana é atribuir-lhe um princípio de *atividade*, o que é inteiramente incompatível com o caráter meramente receptivo da sensibilidade e passivo da intuição humana. Seria, ao fim, aproximar perigosamente a intuição humana da intuição intelectual divina, que é puramente intelectual e, assim, ativa.³⁶ É claro que, segundo a hipótese de uma intuição divina, o objeto é produzido também quanto à existência, ao passo que poderia ser o caso de que, na intuição humana, a causalidade fosse um princípio meramente formal de relação dos dados sensíveis no espaço e no tempo. Todavia, mesmo nesse caso ainda estaríamos atribuindo um princípio formal de *atividade* à intuição sensível, o que vai contra seu caráter meramente passivo. Seria, enfim, fazer da intuição uma intuição

35 Br, AA 10:130.

36 “A *intuição* da nossa mente é sempre *passiva*; e, por isso, apenas na medida em que algo pode afetar os nossos sentidos ela é possível. A intuição divina, porém, que é causa dos objetos, não efeito deles [*objectorum est principium, non principiatum*], visto que é independente, é um arquétipo e, por isso, perfeitamente intelectual” (MSI, AA 02:396-397; trad. modificada por mim).

intelectual.³⁷ Deste modo, se a forma da intuição (que é ela própria intuição pura) não é nem causa nem efeito do objeto sensível, então, contrariamente ao que afirma Kant na carta a Herz, é difícil compreender, se não impossível, como uma representação passiva poderia ser conforme ao objeto “como um efeito é conforme a sua causa” e, portanto, como poderia “representar algo, isto é, ter um objeto”. Que temos então? Por um lado, diante do caráter lacunar da *Dissertação*, a carta a Herz propõe, em sua máxima universalidade, a questão do “fundamento da relação entre o que se chama representação em nós e o objeto”, seja este qual for. Por outro lado, ao atribuir ao princípio causal o papel de fundamento dessa relação, Kant esbarra, na carta a Herz, em dois casos que não podem ser explicados por esse princípio, verdadeiras anomalias. Assim, a exigência de encontrar um fundamento universal do acordo entre uma representação e seu objeto entra em curto circuito quando esse fundamento é assimilado ao princípio causal. Como resultado, o projeto de uma crítica da razão terá de encontrar outro princípio, não causal, para atender à mesma exigência de explicar *como* é possível compreender a relação de uma representação com seu objeto. A questão capital da *Crítica* de como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, sequer mencionada na *Dissertação* e talvez apenas entrevista na carta a Herz, dá o mote para resolver de outro modo o problema da relação da representação com o objeto: no lugar do obsoleto princípio de causalidade, entrará a noção de “condição de possibilidade”. Tal como é enunciado no § 14 da Dedução Transcendental, que reelabora o problema primeiro proposto na carta a Herz: “Há dois casos apenas em que é possível que a representação sintética e os seus objetos coincidam, se relacionem necessariamente e como que se encontrem mutuamente. Quando só o objeto possibilita a representação ou quando só esta possibilita o objeto”³⁸.

37 É o que faz Schopenhauer, quando integra o nexa causal na intuição empírica, tornando-a uma intuição objetiva e, por isso, intelectual: “nossa intuição empírica é diretamente *objetiva*, mesmo porque parte do nexa causal” (*Crítica da filosofia kantiana*, trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1988, p. 108). Entenda-se: o nexa causal não é um acréscimo posterior do conceito puro de causa ao que seria primeiro dado na intuição *como objeto singular*; ao contrário, o nexa causal, ao relacionar uma impressão à sua causa no tempo e no espaço, constitui a intuição empírica do objeto singular: “a causalidade, porém, já entra como condição na intuição empírica, que, portanto, é coisa do entendimento, o qual já torna possível a intuição (...)” (idem *ibidem*, p. 110). Por isso, a própria intuição empírica é intuição intelectual: “(...) a intuição só pode realizar-se, mediante a aplicação do conhecimento do nexa causal, que é a única função do entendimento, à sensação dos sentidos. A intuição é, portanto, efetivamente intelectual, o que Kant nega” (id. *ibid.*, p. 108).

38 KrV A 92/ B124. Usamos nas citações da *Crítica da razão pura* a tradução de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. (Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989), modificando-a quando julgamos necessário.

2. *A dimensão prática no projeto da crítica da razão pura.* Na carta a Herz, o projeto de uma crítica da razão pura possui uma envergadura muito maior do que a obra que será concretizada sob esse título: “(...) estou em condição de apresentar uma crítica da razão pura, que contém a natureza tanto do conhecimento teórico quanto do conhecimento *prático*, na medida em que é meramente *intelectual*. Inicialmente vou elaborar a primeira parte dessa crítica, que contém as fontes da *metafísica*, seu *método* e limites, para em seguida elaborar os *princípios* puros da moralidade; no que diz respeito à primeira parte, irei publicá-la dentro de mais ou menos três meses”³⁹. Surpreende aqui não apenas o prazo que Kant prevê para a execução do projeto (os três meses se tornarão nove anos, ao longo dos quais Kant irá anunciar várias vezes a publicação iminente de sua obra), mas também a abrangência do projeto. A crítica da razão pura, nome da tarefa filosófica, não do livro que será depois publicado, inclui tanto o conhecimento teórico quanto o conhecimento prático, duas partes distintas de uma mesma investigação sobre a razão pura. No fundo, nada que deva nos surpreender. Primeiro, teoria e moral são igualmente *conhecimentos intelectuais* e, desse modo, não apenas possuem um mesmo fundamento, a razão pura, mas também são dois casos específicos da questão geral do fundamento da relação da representação em nós como o objeto, sem outra qualificação. De um e outro lado há, portanto, a mesma preocupação em determinar “a origem e a validade de nossos conhecimentos”⁴⁰. De um e outro lado, o mesmo princípio causal é empregado para explicar a relação entre a representação e seu objeto. A única diferença é que, na moral, o entendimento (ou razão) é causa produtora do objeto: “nosso entendimento não é, por suas representações, causa do objeto (à exceção, na moral, dos fins que são bons)”⁴¹. Sendo assim, nada mais natural do que conceber um projeto unificado de uma crítica da razão pura, que deve determinar a natureza do conhecimento teórico e do prático. Sabe-se muito bem o destino desse o projeto. Em vez de uma única crítica dividida em duas partes, teremos duas *Críticas*, cuidando cada uma delas de sua própria jurisdição. Como explicar a alteração? Simples divisão de tarefas que tornaria viável a realização de um projeto complexo e de difícil execução? Entre a *Dissertação* e a primeira *Crítica* há uma distância que pode

39 Br, AA 10: 131.

40 Br, AA 10: 131.

41 Br, AA 10: 130.

e deve ser mapeada em cada ponto a partir do estudo minucioso das cartas de Kant, das *Reflexões* e das *Vorlesungen* do período. Podemos, por ora, nos contentar em mostrar apenas o ponto de chegada e, ainda assim, em grandes traços. Mais do que mera mudança no modo de executar o projeto, o que se vê é sua completa transformação, em virtude de uma alteração na própria concepção de razão prática vigente em alguns momentos da *Crítica da razão pura*. Sem dúvida, Kant mantém da *Dissertação* e da carta a Herz o caráter não empírico e puramente intelectual da moralidade: “(...) as leis práticas puras, cujo fim é dado completamente *a priori* pela razão e que comandam, não de modo empiricamente condicionado, mas absoluto, seriam produtos da razão pura. Ora tais são as leis morais; por conseguinte, pertencem somente ao uso prático da razão pura”⁴². Apesar dessa convergência, a *Crítica* se afasta em um ponto fundamental, na relação que ela estabelece entre a representação e objeto representado na filosofia prática:

*Todos os conceitos práticos se reportam a objetos de satisfação ou de aversão, isto é, de prazer ou desprazer, portanto, pelo menos indiretamente, a objetos do nosso sentimento. Mas como este não é uma faculdade representativa das coisas, antes reside fora de toda a faculdade cognitiva, os elementos dos nossos juízos, na medida em que relacionam com o prazer ou com o desprazer, por consequência, com a filosofia prática, não pertencem ao conjunto da filosofia transcendental, que tem simplesmente que ver com conhecimentos puros a priori.*⁴³

Tal como em 1770 e em 1772, a moralidade permanece fundada na razão pura; no entanto, já não pode ser considerada caso particular do problema geral do fundamento da relação da representação com o objeto. Na carta a Herz, a representação intelectual era a causa produtora do objeto, que, deste modo, concordava com a representação como um efeito é conforme à sua causa. Na *Crítica*, contudo, os conceitos práticos se relacionam com objetos de nosso sentimento e não podem, por isso, pertencer a uma “faculdade representativa das coisas”. Agora, portanto, entre o princípio puramente intelectual e o seu objeto se interpõe o sentimento, que “não é faculdade representativa das coisas” e, por isto, está “fora de toda a faculdade de conhecimento”. O projeto de 1772 previa uma crítica da razão que deveria conter “a

42 KrV A 800/ B 828

43 KrV A 80/ B 829 n.

natureza do conhecimento teórico assim como do conhecimento prático, na medida em que é meramente *intelectual*". Agora, porém, na *Crítica da razão pura*, o conhecimento prático não é meramente intelectual, uma vez que os conceitos práticos, racionais, se relacionam com o sentimento, que se reporta somente ao sujeito, não ao objeto. A filosofia que investiga a moral continua certamente a ser filosofia prática; contudo, já não pode fazer parte da filosofia transcendental, que se ocupa a priori apenas com conhecimentos puros. Aqui, talvez, esteja o ponto em que o projeto de 1772 de uma crítica unificada da razão pura se mostra, por princípio, irrealizável: a crítica à razão pura não pode contemplar o conhecimento prático, porquanto este já não é "meramente intelectual", isto é, puro. Aparentemente a perda será momentânea, uma vez que outra crítica tratará de recuperar o que por um momento ficou para trás. Mas, nesse jogo de perdas e ganhos, talvez as coisas sejam mais complexas. Com o abandono do projeto de uma crítica unificada da razão pura, a filosofia kantiana não acabaria por esvaziar a dimensão prática no interior mesmo da crítica à razão teórica? Se uma crítica à razão prática se sucede a uma crítica teórica; se, com isso, é a resolução prévia de problemas teóricos, epistemológicos e metodológicos que torna possível uma crítica da razão prática: não teríamos, então, uma primazia da crítica teórica sobre a prática, ao menos na ordem da investigação, a despeito da unidade da razão em seu duplo uso, teórico e prático?

Há, contudo, uma inegável dimensão prática no interior da primeira *Crítica*. Talvez se possa mencionar o Prefácio da segunda edição, que avalia a questão da utilidade negativa e positiva da *Crítica* na relação que esta possui com o uso prático da razão. O prefácio, porém, não poderia ser visto como uma avaliação inteiramente exterior de uma relação complementar, que, por isso, não é essencial, entre a limitação crítica ao uso teórico da razão e a abertura que daí se segue para o uso prático da razão? Além do mais, o Prefácio parece até mesmo conceder primazia à crítica à razão teórica, condição de possibilidade da filosofia prática: "se, porém, a razão especulativa tivesse demonstrado que esta liberdade era impensável, esse pressuposto (referimo-nos ao pressuposto moral) teria necessariamente que dar lugar a outro, cujo contrário envolve manifesta contradição. Por consequência, a *liberdade e* com ela a moralidade (cujo contrário não envolve qualquer contradição se a liberdade não tiver sido pressuposta), teria de ceder o lugar ao *mecanismo da natureza*"⁴⁴. Ou seja, sem a crítica ao uso especulativo da razão, não haveria lugar para

a liberdade nem, portanto, para a moral que a pressupõe. Também a mesma primazia da razão especulativa parece predominar na terceira antinomia. Sem dúvida, aqui está em jogo a ideia transcendental ou o conceito cosmológica de liberdade, não o conceito prático. Mas quando este entra em cena, é na condição de conceito *fundado* na ideia transcendental e, por isso, dependente dela: “A ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito da absoluta espontaneidade da ação, como *fundamento* autêntico da imputabilidade dessa”⁴⁵. É possível observar, porém, um pequeno, mas importante matiz nessa relação entre a ideia transcendental e o conceito prático de liberdade: “Aquilo que na questão acerca da liberdade da vontade desde sempre causou um tão grande embaraço à razão especulativa é, na verdade, propriamente *transcendental* e consiste simplesmente no problema de admitir uma faculdade que, por si mesma, inicie uma série de coisas ou estados sucessivos”⁴⁶. Se é verdade que é preciso pensar sem contradição o conceito de liberdade para poder *compreender* a moral, também é verdade que quem causa o embaraço para a razão especulativa é a *liberdade da vontade*. Ou seja, o enigma é proposto para a razão especulativa pela razão prática, que pressupõe, sem maiores problemas, a liberdade da vontade. Desse modo, o exame do conceito cosmológico de liberdade está a serviço da elucidação de um conceito que é, antes, proposto e usado, sem mais, para fins práticos na moral.

Talvez a primazia da dimensão prática na primeira *Crítica* fique um pouco mais clara no exame que esta faz da ilusão transcendental e do engano quanto ao interesse, teórico ou prático, que tomamos para certos princípios. De fato, a *Crítica* não denuncia apenas o engano de fazer passar por objetivo o princípio subjetivo do incondicionado, mas também revela o engano quanto ao interesse que se toma por esse princípio. “(...) como também a ilusão dialética não é aqui somente enganosa quanto ao juízo, mas também quanto ao interesse que aqui se toma no juízo (...)”⁴⁷. Em que consiste esse engano? Basicamente, fazer passar como próprio ao interesse teórico o que é apenas de interesse prático:

45 KrV A 448 B 476 (grifo meu)

46 KrV A 448 B 476.

47 KrV A 703-704/ B 731-732.

(...) *deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objetivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Presente objetos que têm para ela um grande interesse. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso prático.*⁴⁸

Outra maneira de dizer que a razão só entrou no caminho da especulação porque é antes de tudo prática. Procura conhecer especulativamente o que era, inicialmente, do interesse da ação: “Presente objetos que têm para ela um grande interesse”. Ou seja, é por engano quanto ao interesse da razão que o incondicionado (em seus três modos), princípio absoluto para a ação, se converte em objeto para a teoria. E se a *Crítica da razão pura*, a obra, não pôde ser também crítica da razão prática, tal como previa o projeto de uma crítica unificada de 1772, não é por isso que ela se esvaziou de toda dimensão prática. Talvez também se possa dizer da primeira *Crítica* que ela só é teórica porque é, antes de tudo, prática. Medir criticamente o alcance da razão e revelar a ilusão que está na origem do dogmatismo não é apenas, no fim do percurso, suprimir um obstáculo que impedia a ampliação do uso prático da razão. É também, desde o início, propor restituir à filosofia seu território primordial: “a origem da filosofia crítica é a moral, em vista da imputabilidade das ações”.⁴⁹ Esta é, sem dúvida, mais uma das muitas indicações, nem sempre inteiramente convergentes, que Kant oferece da origem da filosofia crítica. Mas se a indicação pode ser tomada como uma pista, não é por que o texto crítico comporta essa leitura?

48 KrV A 796 B 824.

49 FM, AA 20: 335

Diante disso alguém talvez pergunte até que ponto a interpretação aqui proposta, sobretudo nas últimas linhas, reproduz fielmente a filosofia crítica e sua gênese, parcial, a partir da *Dissertação* e da carta a Herz de 1772. Convém, por isso, advertir: a partir de uma só questão puxamos um único fio da meada, esticando-o quase até o fim. Se tem realmente o alcance que lhe atribuímos, é algo que precisa ser melhor avaliado. Resta a tarefa de percorrer a distância continental que há entre a carta a Herz e a primeira *Crítica* a partir de outros textos de Kant desse período e no confronto com outros intérpretes. No fundo, porém, não se trata de convencer ninguém de que se encontra diante de uma imagem exata da filosofia kantiana. O que se pretende é, principalmente, apresentar ao público outra tradução em língua portuguesa da carta a Herz e convidar o leitor a debruçar-se, mais uma vez, sobre esses documentos cinzentos, a própria carta e a *Dissertação de 1770* - para que os interroge por outros ângulos e com interesses diversos. Se, depois disso, a resposta encontrada ainda corroborar a leitura corrente, tanto melhor: ao final se terá uma prova a mais do que já antes se presumia saber. Mas caso não se cogite sequer a tentar entender os textos com maior abertura e menor familiaridade, tomando-os por lições já aprendidas e há muito decoradas, tanto pior. A leitura não passará da fábula sonolenta sobre uma esfinge muda: decifrada sem jamais ter proposto algum enigma.

