UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRÉ LUIS DONEUX FERREIRA

# DISCURSO PROPEDÊUTICO DE KANT DIANTE DA RECEPÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

**Versão corrigida**

São Paulo
2013

**ANDRÉ LUIS DONEUX FERREIRA**

# DISCURSO PROPEDÊUTICO DE KANT DIANTE DA RECEPÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof. Dr. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

**Versão corrigida**

**São Paulo**
**2013**

O espírito requer em toda comunicação dos pensamentos uma certa ordem, onde são muito importantes as ideias introdutórias e o começo, tanto no discurso quanto numa prédica.

Immanuel Kant
*Antropologia de um ponto de vista pragmático.*

## AGRADECIMENTOS

À Professora Maria Lúcia Cacciola por me aceitar enquanto orientando, sem jamais confundir *orientação* com *tutoria*. Agradeço por me permitir *pensar por mim mesmo* e por me ensinar, na prática, que a contrapartida exigida pela admissão desta máxima – que Kant julgava definir a própria *Aufklärung* – é o meio necessário para que se evite o *egoísmo lógico.*

Ao Professor Eduardo Brandão por sempre acolher-me desde o tempo de iniciação científica.

Aos Professores Pedro Paulo Pimenta e Monique Hulshof por sua fecunda participação na banca de qualificação, bem como por sua contínua disponibilidade como interlocutores ao longo desta pesquisa.

Ao pessoal da secretaria do Departamento de Filosofia da FFLCH: Geni, Luciana, Maria Helena, Marie e Ruben. Agradeço pela paciência e afabilidade exemplares com que realizam suas funções.

Aos dedicados funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes da FFLCH.

Ao amigo Rafael Rodrigues Garcia por me incentivar à pesquisa acadêmica desde a graduação, bem como pela valiosa revisão de textos.

Aos amigos Ausônia Donato, Marcello Bulgarelli, Maria Eliza Miranda e Valéria Lopes. Agradeço por me ensinarem que não há sentido na vida acadêmica alienada da educação e que não há educação sem pesquisa.

Em especial, agradeço aos **educadores** e **educadoras** (“funcionários”) da Creche central (SAS/USP) por toda a competência e dedicação com que participaram da educação do meu filho. Minha vida acadêmica somente é possível graças a esta instituição de educação infantil.

A Mariana e Thainá que em vários momentos se disponibilizaram a ficar com o meu filho, permitindo que eu pudesse estudar durante férias e greves.

A Luciana e Chico por compartilharem a vida.

Ao CNPq pela bolsa de mestrado concedida.

# RESUMO

**FERREIRA, ANDRÉ L. D.** *Discurso propedêutico de Kant diante da recepção da Crítica da razão pura.* 2013, 159 f.
Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

O objetivo central proposto nesta dissertação é investigar como a recepção da primeira edição da *Crítica da razão pura* ressoa no *corpus* dos textos dedicados à preparar o leitor para a compreensão da obra, ou seja, como Kant reconstitui seu discurso propedêutico em relação à *Crítica da razão pura* a partir dos referenciais oferecidos pelos juízos do público sobre a obra publicada em 1781. O *corpus,* portanto, está delimitado aos três textos cuja tarefa propedêutica – ou seja, a referida preparação prévia do leitor – é claramente influenciada pela recepção da *Crítica da razão pura.* São eles: *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*; a *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua segunda edição; o *Prefácio à segunda edição* desta mesma obra. Esta problemática aparentemente técnica é tomada como mote para a realização de uma leitura da posição de Kant frente a acontecimentos marcantes no contexto filosófico e político dos anos seguintes à publicação da primeira edição da *Crítica da razão pura* – marcadamente, a *Pantheismusstreit* e a mudança no trono prussiano em 1786, a qual, frequentemente, é tomada como causa da suposta "recaída no dogmatismo", que seria observada na segunda edição da *Crítica da razão pura.* Não obstante, a interpretação de algumas das questões centrais para a fortuna crítica da filosofia kantiana, em particular, o estatuto do *idealismo transcendental,* a autonomia que deve caracterizar o uso público da razão e a elucidação do projeto de uma *Crítica da razão pura* também fazem parte do escopo da problemática proposta nesta dissertação. Sobretudo, importa valorizar o discurso propedêutico de Kant e as mudanças nele introduzidas, sem as quais as tentativas de compreensão de sua obra seriam inócuas, senão impossíveis de realizar-se objetivamente.

**Palavras-chave**: recepção da primeira edição da *Crítica da razão pura*; propedêutica; *Prolegômenos; Introdução* à *Crítica da razão pura*; *Prefácio à segunda edição*.

# ABSTRACT

**FERREIRA, ANDRÉ L. D.** *Kant's propaedeutic discourse in face of the reception of Critique of Pure Reason.* 2013, 159 p.
Thesis (Master Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The main objective of this dissertation is to investigate how the reception of the first edition of the Critique of pure reason echoes in the text corpus devoted to prepare the reader to understand this book. In other words, how does Kant reconstitute his introductory speech in relation to the references and judgments given by the readers of the first edition, which was published in 1781? Thus, the text corpus comprises three texts where the propaedeutic task - the prior preparation of the reader - is clearly influenced by the reception of the Critique of Pure Reason. These texts are: the Prolegomena to Any Future Metaphysics, which presents itself as science, the second edition of the Introduction to the Critique of Pure Reason and the Preface of the latter. Moreover, these changes could be analyzed in Kant's position about remarkable events in the philosophical and political context of the years following the publication of the first edition of the Critique of Pure Reason. They were mainly the Pantheismusstreit and the change in the Prussian throne in 1786, which is often taken as the cause of the alleged "return into dogmatism" that was noticed in the second edition of the Critique of pure reason. On the same note, the interpretation of some of the nodal questions in the critical fortune of the Kantian philosophy, especially the status of transcendental idealism, the autonomy that must characterize the public use of reason and the elucidation of the project of a Critique of Pure Reason also compose important points for this dissertation's investigation. All in all, it is crucial to valorize the introductory speech of Kant and the changes made by the author as an overall attempt to understand his work. Without it, our comprehension of such important texts would be innocuous or even impossible to occur objectively.

**Keywords:** reception of the first edition of the Critique of Pure Reason; propaedeutic; Prolegomena, Introduction to the Critique of Pure Reason, Preface to the second edition.

# SUMÁRIO

Introdução .....8

Capítulo 1: A recepção imediata da *Crítica* e a tarefa propedêutica dos *Prolegômenos* .....17

Capítulo 2: A ênfase na colocação da *questão transcendental* como motivo das modificações na *Introdução* à *Crítica da razão pura* .....52

Capítulo 3. A posição do Prefácio à segunda edição na recepção da Crítica da razão pura .....77

Conclusão .....153

Bibliografia.....155

# LISTA DE ABREVIAÇÕES E FORMA DAS CITAÇÕES

Todas as citações de obras de Kant serão acompanhadas de sua referência na edição completa de seus escritos pela *Academia alemã de ciências* (*Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften,* 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902– ). As citações serão ordenadas de acordo com a seguinte forma: abreviatura do nome da obra, número do volume da edição acadêmica em algarismo romano seguido pelo número da página em arábico. (Ex.: *MAN.,* IV:478.) Caso as citações tenham sido retiradas de alguma tradução para o português, a referência à edição da academia deverá ser sucedida pela indicação da página da tradução indicada na bibliografia. (Ex.: *MAN.,* IV:478, p.23.) A única exceção à esta regra é a forma de citação da *Crítica da Razão Pura*, cuja referência ao texto de língua alemã não é à edição da academia, mas às duas primeiras edições da obra: A(1781) e B(1787). (Ex.: *KrV.,* B:1, p.36.)

Abreviaturas:

*Br. Briefe – Cartas*

*KrV*. *Kritik der reinen Vernunft – Crítica da Razão Pura* (A 1781; B 1787).

*KpV. Kritik der praktischen Vernunft – Crítica da Razão Prática*

*Prol*. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können – Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*

*MAN. Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft – Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza*

*WDO. Was heist: Sich im Denken orientiren? – Que significa orientar-se no pensamento?*

*Log.* Logik (*Jäsche*) – Lógica

# INTRODUÇÃO

> "Desgostados, pois, do dogmatismo, que nada nos ensina, e também do ceticismo, que nada nos promete, nem sequer a tranquilidade de uma ignorância permitida, solicitados pela importância do conhecimento de que temos necessidade e desconfiados, em virtude de uma longa experiência, de tudo o que julgamos possuir ou que se nos oferece sob o título da razão pura, resta-nos apenas uma questão crítica, segundo cuja solução podemos orientar <*einrichten können*> nossa atividade futura: *é a metafísica verdadeiramente possível?* Mas esta questão não deve admitir como resposta objeções céticas a certas afirmações de uma qualquer metafísica real (pois, ainda não aceitamos nenhuma), mas ser respondida a partir do conceito ainda problemático de uma tal ciência.
>
> Na *Crítica da razão pura*, tratei esta questão de modo sintético, isto é, investiguei na própria razão pura e procurei determinar, segundo princípios, nesta mesma fonte, tanto os elementos como as leis do seu uso puro. Este trabalho <*Diese Arbeit*> é difícil <*schwer*> e exige um leitor decidido <*entschlossenen Leser*> a penetrar pouco a pouco pelo pensamento num sistema que não põe como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão e que procura, pois, sem se apoiar em qualquer fato, tirar o conhecimento a partir de seus germes originais."[1]

Este trecho de *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência* resume claramente os pontos centrais do discurso *propedêutico*[2] de Kant em relação à *Crítica da razão pura*, isto é, os principais argumentos através dos quais o autor procura *introduzir* o leitor à *Crítica da razão pura.* Kant sabe que assim como para o leitor a compreensão de sua obra não será uma tarefa fácil, ele próprio cumpre uma difícil empreitada propedêutica: é preciso um leitor pertinaz <*entschlossen*>, decidido a perseverar no penoso <*schwer*> trabalho de "penetrar pouco a pouco pelo pensamento num sistema que"... de início lhe parecerá incompreensível. Como arrancar do leitor esta decisão? Como convencê-lo a edificar, *ao lado do autor*, um sistema unicamente fundamentado na razão pura, ou seja, sem que se possa apoiar o *saber* em qualquer "fato", sem que um primeiro princípio seja definido ou postulado? Introduzir à *Crítica da razão pura* exige uma difícil alteração no *modo de pensar habitual*[3].

---

[1] *Prol.* IV:274, pp.35-36.
[2] A noção de uma introdução propedêutica <*propädeutische Introduktion*> é apresentada por Kant na primeira *Introdução* à *Crítica do Juízo.* Cf. *EE.* XX:241-243.
[3] Cf. *Br.* X:269.

Seria preciso partir da própria razão pura para reconhecer que o esforço de investigá-la é necessário. Ora, se somente fosse possível contar com os próprios resultados da investigação crítica da razão pura à qual se visa introduzir o leitor, este estaria excluído de um sistema fechado num raciocínio circular. Não é o caso: a razão pura nos oferece a sua própria história[4]. Ao remeter o leitor à *história da filosofia* – considerada de um *ponto de vista filosófico* – Kant poderá, em seu discurso *propedêutico*, levar o leitor a compreender não apenas a necessidade da própria *Crítica da razão pura*, mas também aquela de alguns dos seus principais resultados. O próprio trecho acima citado, em seu início, nos dá um exemplo desta *passagem introdutória* invariavelmente percorrida, embora de modos distintos, em todos os textos dedicados à realização da tarefa propedêutica em relação à *Crítica da razão pura.* Frente ao progresso das outras ciências racionais como a matemática e a física, a história da razão pura na metafísica é suficiente para convencer-nos de que não há ainda qualquer metafísica constituída como ciência – que se considerem os conflitos entre os dogmáticos e destes com os céticos. No entanto, a persistência que – apesar destes conflitos – a razão humana demonstra também nos convence de que *sempre haverá uma metafísica*. Esta pretensão da razão pura – ainda que ilusória e conflituosa – é um *fato* que a história não nos deixaria negar. É justamente a injunção entre a pretensão da razão e seu fracasso histórico que torna necessária uma investigação da capacidade da razão em realizá-la.

No *Prefácio* à *Crítica da razão pura*, Kant utiliza diversas imagens para despertar a atenção do leitor para a história da razão pura na metafísica, e em função desta história, para a necessidade da realização de uma *Crítica da razão pura*. Podemos resumir brevemente este movimento mobilizando algumas destas imagens: após apresentar ao leitor o "destino singular" <*besondere Schicksal*> da razão humana na metafísica[5], esta é comparada a um "campo de batalha" <*Kampfplatz*>[6], ou ainda a uma ciência que, "*pela importância de seu objeto"*, já foi reverenciada como a "rainha de todas as ciências" <*Königin aller Wissenschaften*>[7],

---

[4] A respeito deste "estranho instrumento pedagógico" cf. Lebrun, G. *Kant e o fim da metafísica.* São Paulo: Martins Fontes, 2002. p.25.
[5] Cf. *KrV.* AVII, p.3.
[6] Cf. *KrV.* AVIII, p.4.
[7] Segundo Vaihinger a imagem da metafísica como a "rainha das ciências" poderia ser encontrada em outras obras como as filosóficas do período anterior à *Crítica da razão pura.* Cf. Vaihinger, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* T.I. pp.89-90.

embora agora tenha se tornado "moda testemunhar-lhe o maior desprezo [...]"[8] Porém, afirma Kant, a metafísica está inscrita *naturalmente* na própria razão: "é vão afetar *indiferença* perante semelhantes investigações, cujo objeto não pode ser *indiferente* à natureza humana"[9]. Se em nossa época observamos *indiferença* em relação à metafísica enquanto todas as outras ciências progridem, continua Kant, não podemos ponderá-la como efeito da "leviandade" de nosso tempo, ela é antes o primeiro sinal de uma mudança no *modo de pensar*[10]. Esta *suspensão de juízo* justamente no campo da metafísica deveria sim ser vista como o efeito:

> "[...] do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Esse tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da razão pura.*"[11]

A presença de todas estas imagens no *Prefácio* não é gratuita. As *apresentações simbólicas* permitem que o leitor abranja de uma só vez o sentido geral de ideias cuja compreensão em sua fundamentação discursiva (portanto, sua apresentação escolar) demanda grande esforço hermenêutico. Neste sentido a imagem do "tribunal da razão pura"[12] é utilizada para *introduzir diretamente* o leitor à ideia central da *ciência* comunicada na obra. Segundo Guillermit a "aliança entre jurídico e científico faz a originalidade assim como a dificuldade da empreitada crítica"[13], de modo que a imagem de um *tribunal* que estabeleça as *legitimidade* das pretensões *científicas* da razão pura na metafísica pode sintetizar todo o projeto crítico. O uso desta imagem se fundamenta na ideia kantiana de "lei racional", ou

---

[8] *KrV.* AVIII, p.4.
[9] *KrV.* AX, p.5.
[10] "De vez em quando, ouvem-se queixas acerca da superficialidade do modo de pensar da nossa época e sobre a decadência da ciência rigorosa. Pois eu não vejo que as ciências, cujo fundamento está bem assente, como a matemática, a física etc. mereçam, no mínimo que seja, uma censura. Pelo contrário, mantém a antiga reputação de bem fundamentadas e ultrapassam-na mesmo nos últimos tempos. Esse mesmo espírito mostrar-se-ia também eficaz nas demais espécies de conhecimento, se houvesse o cuidado prévio de retificar os princípios destas ciências. À falta desta retificação, a indiferença, a dúvida e, finalmente, a crítica severa são outras provas de um modo de pensar rigoroso." *KrV.* AXII, p.5(nota).
[11] *KrV.* AXI-XII, p.5.
[12] Presente também em outros momentos do livro. Cf. *KrV.* A501/B529, A739/B767, A751/B779, A787/B815.
[13] Cf. *Guillermit, L. Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*. Paris: J. Vrin, 2008, p. 40.

seja, na possibilidade de um *uso legítimo* de nossa razão fundado nela própria – de uma *autonomia da razão pura*. Para Guillermit, o sentido da *crítica* metaforizado pela imagem de um "tribunal da razão pura" e seu caráter científico correspondem a dois aspectos da problemática kantiana: por um lado, a *crítica* deve arbitrar sobre as disputas travadas pela razão com ela mesma, dado que a metafísica se constituiu historicamente num "campo de batalha" é necessário converter este "estado de natureza" num "estado jurídico"[14]; por outro lado, considerando a *tendência* histórica da razão para a constituição dogmática de uma metafísica, a crítica não pode simplesmente descartar, pela falência de todas as tentativas, a possibilidade de uma ciência cuja realidade ao menos enquanto *inclinação natural* da nossa razão não podemos duvidar; a crítica deverá descobrir a *verdadeira destinação* da razão pura[15].

A necessidade da crítica – o único caminho que resta seguir[16] – inicialmente repousa sobre o reconhecimento de que em metafísica foram "tentados todos os caminhos (ao que se vê) em vão"[17]. Se este reconhecimento é condicionado temporalmente, o nascimento da crítica não é casual. A expressão "época da crítica"[18] <*Zeitalter der Kritik*>, apresentada em nota no *Prefácio* à primeira edição, parece sintetizar bem esta *passagem propedêutica* através da qual Kant leva seu leitor da *história da razão humana* para a *Crítica da razão pura*. Precisar submeter-se à crítica não é exclusividade da metafísica, mas uma exigência universal de um "modo de pensar rigoroso", cujo domínio abrange toda a *cultura*, e diz respeito *aos interesses de todos os homens,* não apenas ao *dos filósofos*:

> "A nossa é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A *religião,* pela sua *santidade* e a *legislação*¸ pela sua *majestade,* querem igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame <*freie und öffenlich Prüfung*>".[19]

Podemos dizer que passar pelo exame *crítico* seja o critério para que uma razão já amadurecida não se deixe *iludir*: somente após ser realizada a crítica, a

---

[14] Cf. *KrV.* A751/B779.
[15] Cf. *Guillermit, L. Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*. pp.34-48.
[16] Cf. *KrV.* AXII, p.6.
[17] Cf. *KrV*. AX, p.4.
[18] *KrV.* AXII, p.5(nota).
[19] *KrV.* AXII, p.5.

razão pode seguramente assentir ao que quer que uma *autoridade externa* possa lhe oferecer – seja ela a tradição religiosa ou mesmo política. Portanto, além da amplitude da atividade *crítica* Kant aponta neste trecho uma condição fundamental para a própria realização desta atividade: *a autonomia da razão*. Como se observou anteriormente, em relação à metafísica esta autonomia implica que a razão pura deverá buscar nela própria as leis de seu uso puro; mas também implica que o leitor da *Crítica da razão pura*, aquele mesmo ao qual Kant se refere no trecho dos *Prolegômenos* inicialmente citado, deverá, ele também, buscá-las em sua própria razão para compreender a obra: a *crítica* só pode ser compreendida pelo leitor capaz de pensar por si mesmo. A *reflexão,* que muitos consideram ser o elemento fundamental do próprio *método de criticar,* exclui por definição qualquer regra previamente dada que condicione o juízo. A *autoridade* que a religião e a legislação exercem sobre o uso privado de nossa razão não as desonera da crítica empreendida pelo uso público da razão, cujo exercício deverá estar *livre* de qualquer forma de *coação*[20]. Se a possibilidade de um "livre e público exame" <*freie und öffenlich Prüfung*> é condição para a própria crítica, portanto, tudo deve poder ser examinado livre e publicamente, pois somente desta maneira a razão pode estar segurar do seu assentimento.

Neste caso, a própria *Crítica da razão pura* não poderá, pela sua *dificuldade,* subtrair-se a este exame livre e público, não poderá impor seus resultados por *fazer crer* em sua *autoridade*: a realização do seu projeto depende da correta compreensão da obra. Neste sentido, poucas semanas após o lançamento da obra e diante da perspectiva de uma dura recepção pelo público, Kant afirma a Biester sua intenção de não se furtar à discussão pública:

> "[...] os esclarecimentos se dão da melhor forma quando indicados através do juízo do público sobre as passagens do livro que a ele parecem ter necessidade, assim, espero que este assunto ocupe ainda diversas penas e com isso também a minha [...]"[21]

***

A minha intenção nesta dissertação é compreender como Kant concilia tais esclarecimentos mostrados necessários pelos juízos do público sobre a obra com a

---

[20] Sobre a diferença entre uso privado da razão e uso público da razão cf. *Resposta a questão: o que é Aufklärung?* VIII:135-142.
[21] *Br*. X: 272-273.

realização de uma tarefa propedêutica que é continuada com os *Prolegômenos* e os textos preliminares da segunda edição da *Crítica da razão pura.* Podemos considerar que nestes textos o discurso propedêutico em relação à *Crítica da razão pura* preserva os elementos centrais presentes nos textos preliminares da primeira edição da obra, porém neles Kant reconstitui a apresentação destes elementos a partir da recepção da primeira edição da obra, bem como a partir dos principais acontecimentos do contexto histórico e filosófico do período anterior à publicação da segunda edição da obra.

O primeiro capítulo da dissertação procura considerar como alguns dos principais episódios da recepção imediata da *Crítica da razão pura* influenciam a elaboração do discurso propedêutico dos *Prolegômenos.* Por conseguinte será abordado o período compreendido entre o lançamento da *Crítica da razão pura* em maio de 1781 e a publicação dos *Prolegômenos* cerca de dois anos depois. Veremos como determinadas objeções levantadas contra a *Crítica da razão pura* – particularmente aquelas expressas pelo texto publicado anonimamente em janeiro de 1782 e hoje conhecido como *Resenha de Göttingen* – se tornavam potencialmente muito perigosas para a divulgação de uma obra cuja dificuldade de compreensão sempre fora reconhecida por seu autor, o qual certamente não se espantou diante do "silêncio" quase completo que marcou a recepção inicial de sua obra. No primeiro capítulo, portanto, além da investigação dos motivos que levaram Kant a conceber e publicar uma obra de caráter propedêutico, será considerado o modo como nos *Prolegômenos* a necessidade de responder às objeções, que emergem no momento inicial de recepção à *Crítica da razão pura,* é vinculada à realização da tarefa propedêutica à qual a obra se destina.

Veremos que em *Prolegômenos* esta vinculação ocorre através da apresentação mais enfática de um elemento fundamental para a ideia de uma *Crítica da razão pura,* o qual já havia sido explicitado na *Introdução* original da obra de 1781, embora de modo não condizente com sua importância sistemática e propedêutica. Trata-se do que, a partir de 1783, passa a ser designado por Kant através da expressão *questão transcendental*. A fim de demonstrar que a importância propedêutica desta questão é revalorizada por Kant a partir da recepção da obra, no segundo capítulo da dissertação será realizada uma análise comparativa entre os textos da *Introdução* à *Crítica da razão pura* nas duas edições da obra. Esta análise não pretende ser exaustiva e deverá se limitar às modificações que o texto

preliminar de 1787 apresenta em relação ao texto de 1781. Verificar-se-á que todas as modificações realizadas por Kant no texto da *Introdução* estão relacionadas à necessidade de colocar de modo mais acentuado a referida *questão transcendental* – o que vincula este texto preliminar ao momento inicial da recepção da *Crítica da razão pura* do qual, como se conclui no capítulo inicial da dissertação, advém tal necessidade.

O terceiro e último capítulo da dissertação é também o mais complexo e extenso, uma vez que procura reconstituir o vínculo do *Prefácio à segunda edição* da *Crítica da razão pura* com a recepção da obra nos anos seguintes à publicação dos *Prolegômenos* – período no qual o silêncio que marcou os anos iniciais dessa recepção é sucedido por discussões públicas de suas proposições que se tornam cada vez mais intensas. Neste sentido serão destacados alguns dos episódios centrais do período entre os anos de 1784 e 1787, os quais repercutem diretamente no conteúdo e no modo como a ideia de *Crítica da razão pura* é apresentada no *Prefácio à segunda edição*. Destes episódios um em particular deve ser destacado, e não apenas por sua repercussão no *Prefácio à segunda edição*, mas também pelo enorme *interesse público* por ele mobilizado no período: a chamada *Pantheismusstreit*.

Sabe-se que a "querela do panteísmo" envolvendo inicialmente Jacobi e Mendelssohn não poderia ser compreendida como *mais um* episódio da recepção da *Crítica da razão pura*. Certamente a *Pantheismusstreit* não se limita à interpretação ou ao posicionamento de seus participantes em relação à *Crítica da razão pura.* Inicialmente a obra de Kant *parece* ser apenas uma referência distante e não muito considerada por Jacobi e Mendelssohn. Contudo, engana-se quem acreditar que a *Pantheismusstreit* seja apenas uma querela pré-crítica residual, que seus partícipes não teriam lido a *Crítica da razão pura*, ou se lido, não a ponderado, de modo que expressariam posições ingenuamente procedentes de um estado anterior da metafísica – como Mendelssohn, aliás, astuciosamente pretende fazer o público crer.

Mas não é este o único motivo pelo qual a *Pantheismusstreit* pode ser vinculada à recepção da *Crítica da razão pura*. O imenso *interesse público* mobilizado pela querela era agravado num contexto político do Estado prussiano muito delicado, pois em 1786 era iminente a transição do governo do "rei filósofo" Frederico II, então à beira da morte, para o governo de seu sobrinho, Frederico

Guilherme II. Suspeitava-se – com razão – que o novo rei, integrante da sociedade esotérica Rosacruz, ao contrário de seu tio, poderia não favorecer a liberdade de pensar publicamente. Neste contexto a suspeita resultante da *Pantheismusstreit,* de que a filosofia poderia destruir as convicções sobre as quais estaria fundada a vida moral e religiosa do público em geral, poderia tornar uma interpretação da *Crítica da razão pura* que se limitasse a enxergar sua utilidade negativa extremamente comprometedora para o destino da obra e de seu autor. Não obstante, com a *Pantheismusstreit* era criada uma ótima oportunidade para a divulgação da *Crítica da razão pura.* Veremos ser de Reinhold o mérito de apresentar claramente ao público a "filosofia kantiana" como solução para a querela e com isto promover largamente sua divulgação nos meios universitários e nas revistas eruditas.

Como observa Lebrun[22], há uma mudança de tom na comparação entre os textos preliminares de 1781 e o *Prefácio à segunda edição,* datado em abril de 1787. Neste último texto – deixando, talvez, de lado a prudência – Kant dedica três páginas[23] para manifestar, em alto e bom som, seu repúdio por qualquer ameaça de censura. Estas três páginas são particularmente significativas como resposta a alguns dos argumentos utilizados no que podemos considerar ser uma verdadeira campanha para persuadir Kant a participar publicamente da *Pantheismusstreit.* O ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*, presente na edição de outubro de 1786 da revista iluminista *Berlinische Monatschrift*, é o resultado desta campanha, cujo "xeque-mate" persuasivo contra Kant está na carta de junho de 1786 dirigida a Kant por Johann Biester, secretário do ministro von Zedlitz[24].

A elaboração de uma visão geral da *Pantheismusstreit* é motivada por três aspectos que repercutem no *Prefácio à segunda edição.* Em primeiro lugar, acredito ser possível indicar que alguns elementos presentes tanto no ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?,* como nas *Cartas sobre a filosofia kantiana* de Reinhold repercutam no modo de realização da tarefa propedêutica do *Prefácio à segunda edição*, isto é, no modo como Kant apresenta a ideia de *Crítica da razão pura* e justifica a necessidade desta ciência e dos seus principais resultados. Em segundo lugar, é preciso considerar que algumas das principais *imagens* através das quais Kant realiza esta tarefa propedêutica no *Prefácio à segunda edição* encontram sua

---

[22] Lebrun, G. *Os duzentos anos desta crítica.* In: *Passeios ao léu.* São Paulo: Brasiliense, 1983. p.20-21

[23] *KrV.* BXXXII-XXXV.

[24] Cf. *Br.* X:453-458.

origem nos textos centrais envolvidos na *Pantheismusstreit*, em particular nas *Horas matinais* de Mendelssohn. Se considerarmos que estas imagens constituíam uma referência facilmente reconhecível para o público filosófico de língua alemã em 1787, então será possível reconstituir a significação de alguns dos momentos fundamentais do *Prefácio à segunda edição*, uma vez que a escolha das referidas imagens por Kant não foi fortuita, mas intencional. Através destas imagens a *Crítica da razão pura* é posicionada em relação ao estado da metafísica como ciência. Um terceiro elemento diz respeito à observação de que a principal objeção dirigida contra a *Crítica da razão pura* antes da publicação de sua segunda edição tem de certa forma sua origem na *Pantheismusstreit*, sendo de autoria de Jacobi, talvez como resposta ao posicionamento de Kant em *Que significa orientar-se no pensamento?,* explicitamente desfavorável ao *salto mortale*. Trata-se do apontamento de uma ambiguidade no que diz respeito ao estatuto conferido às coisas em si mesmas na *Crítica da razão pura*. No famoso apêndice *Sobre o idealismo transcendental* de seu livro *David Hume sobre a crença, ou Idealismo e Realismo,* de 1787, Jacobi aponta uma ambiguidade na consideração kantiana das coisas em si mesmas ao contrastar a limitação do conhecimento aos fenômenos, resultado do idealismo transcendental, com admissão de uma sensibilidade que pudesse ser afetada pelas próprias coisas – uma sensibilidade pensada como faculdade de *receptividade*. Em suma, seria impossível conciliar a afirmação do fenômeno com a afirmação do em si e Kant deveria abandonar esta última, pois esta seria contrária ao projeto central de sua obra. Ora, sabemos que a afirmação da *distinção* entre fenômeno e coisa em si empreendida no *Prefácio à segunda edição* procura justamente afirmar a necessidade deste resultado crítico não somente para o projeto da *Crítica da razão pura*, mas através da realização deste projeto para a própria razão.

# CAPÍTULO I: A RECEPÇÃO IMEDIATA DA *CRÍTICA* E A TAREFA PROPEDÊUTICA DOS *PROLEGÔMENOS*

Em maio de 1781, simultaneamente à impressão da primeira tiragem da *Crítica da razão pura* e às vésperas do lançamento do livro na *Feira Literária Oriental* em Leipzig, Kant escreve duas cartas (no dia 1º e no dia 11) ao seu mais frequente interlocutor durante o período de redação da obra, o médico Marcus Herz, que também pode ser considerado o divulgador da filosofia kantiana pré-crítica nos círculos filosóficos de Berlim. Nestas cartas, que contêm a primeira manifestação do autor sobre o recém-concluído livro, Kant explicita sua expectativa pessimista sobre a recepção imediata da *Crítica da razão pura* pelo público filosófico, mas também sua esperança em encontrar ajuda em alguns "homens ilustres" para a difícil tarefa de explicá-la ao mundo. Na carta de 11 de maio – talvez em decorrência de um acontecimento imprevisto relatado por Herz, numa correspondência de 8 de maio atualmente perdida[25] – Kant reconhece a dificuldade de leitura própria à obra e, tendo esta dificuldade em vista, explicita a intenção de publicar um "plano suscetível de conferir até mesmo popularidade" à *Crítica da razão pura*. Esta segunda carta a Herz contém, portanto, o primeiro registro da intenção de Kant de publicar um texto cuja leitura facilitasse o estudo da obra capital. Este plano está na gênese da obra publicada dois anos depois, na primavera de 1783: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysic, die als Wissenschaft wird auftreten können.*

Neste capítulo inicialmente procurar-se-á reconstituir o contexto imediato de recepção da *Crítica da razão pura,* investigando a gênese dos problemas que levaram Kant a publicar em 1783 um livro inteiramente dedicado à tarefa propedêutica – a qual, em certos trechos do livro, se imiscui a respostas às objeções que haviam sido dirigidas contra teses centrais da *Crítica da razão pura*. Em seguida, portanto, será investigado como a repercussão da recepção inicial da *Crítica da razão pura* ressoa nos *Prolegômenos.* Reconstituindo, portanto, a gênese histórica da obra deve-se procurar mostrar como a tarefa propedêutica dos *Prolegômenos* – a justificação da necessidade da *Crítica da razão pura* e a instrução do leitor – é conciliada com uma tarefa polêmica executada sem muito alarde nesta

[25] "[...] não recebo qualquer carta dele [Herz] desde 8 de maio [...]"Cf. *Br.* X: 272.

espécie de obra prefacial. Voltemos, portanto, à correspondência entre Kant e Herz de maio de 1781.

### *Um primeiro imprevisto: Moses Mendelssohn põe de lado a Crítica da razão pura*

Na primeira das cartas enviadas a Herz, em 1º maio de 1781, Kant o incumbe de duas tarefas, que assim se enumeram:

> I. "Descubra em que ponto a impressão está e em qual dia da feira o livro irá aparecer em Leipzig.
>
> II. Posteriormente, eu gostaria que quatro cópias fossem para Berlim – uma cópia dedicatória para Sua Excelência, o ministro Von Zedlitz, uma para o senhor, uma para o Sr. Mendelssohn, e uma para o Dr. Selle, que deve ser entregue ao diretor musical [*Capellmeister*], o Sr. Reichard (que recentemente me enviou uma cópia da obra de Selle *Philosophiche Gespräche*), [...]"[26]

A escolha dos primeiros presenteados com um exemplar da obra não foi gratuita: o Barão Karl Abraham von Zedlitz, ministro da justiça de Frederico II, acumulava desde 1771 também o cargo de ministro da educação e cultura da Prússia; a ele Kant dedica a *Crítica da razão pura*[27]; Marcus Herz, médico e ex-aluno de Kant, foi durante a década de 1770, após seu empenho em divulgar a *Dissertação* de 1770[28], o principal correspondente ao qual foram reportados os grandes acontecimentos do percurso intelectual que levaram Kant da *Dissertação* à *Crítica da razão pura*, além de poder ser considerado, em certo sentido, como o porta-voz de Kant em Berlim*;* Moses Mendelssohn que poderia ser considerado o "símbolo preciso" da *Aufklärung* em sua época[29] era o filósofo de língua alemã com maior renome naqueles dias; a cópia destinada a Christian Gottlieb Selle através de Johann Friedrich Reichard (1751-1814), se considerarmos a observação de Kant na

---

[26] *Br.* X: 266-267.

[27] Um mês depois da carta a Herz, Kant escrevia a Johann Erich Biester, secretário do Ministro von Zedlitz para confirmar o recebimento do exemplar dedicatório em papel especial. Cf. *Br.* X: 271-274.

[28] Em 1771, Herz dedica à obra um texto de comentário com fins de popularização: *Betrachtung aus der speculativen Weltweisheit.*

[29] Cf. "Mendelssohn was indeed the fitting symbol for his whole age." Beiser, F. *The fate of reason*. p. 92.

carta, parece retribuir a obra de Selle com a qual Kant havia sido pouco antes presenteado através do próprio Reichard.

Todavia, na segunda carta enviada a Herz, em 11 de maio de 1781, Kant deixa claro que a escolha dos leitores se devia menos a motivos circunstanciais do que à expectativa do autor quanto à recepção da obra: de início poucos leitores julgarão a *Crítica da razão pura* digna do esforço exigido para a sua compreensão, com isso, sua divulgação dar-se-ia com o tempo e por mediação daqueles poucos que, desde o início, se esforçariam no estudo da obra:

> "Eu posso contar com este esforço [de estudar a *Crítica da razão pura*] apenas de muito poucos leitores agora, mas, modestamente convencido, penso que com o tempo este esforço se tornará mais geral; não se pode esperar que um modo de pensar <*Denkungsart*> abandone a orientação de uma trajetória corriqueira para adentrar numa que até agora é totalmente incomum."[30]

Como o modo de pensar habitual não se modificaria de um só golpe, o redirecionamento proposto pela *Crítica da razão pura* exigiria tempo para ser tomada. Seria preciso, dizia Kant a Herz, esperar de muito poucos homens que em curto tempo pudessem "apanhar aqueles conceitos do meu sistema que sozinhos tornam possível uma avaliação decisiva do seu valor"[31]; o fundamental para o reconhecimento desse valor seria ter clareza sobre o estado no qual a metafísica se encontra "não apenas atualmente, mas desde sempre"[32]. A partir daí, uma breve leitura da obra deveria produzir no leitor ao menos a convicção de que: em primeiro lugar, a obra é digna do esforço requerido para sua compreensão; depois que "nesse tipo de elaboração [a metafísica] tudo deve ser deixado a fazer até que aquilo que aqui está em questão [a possibilidade da metafísica] esteja completamente resolvido"[33]. Kant reconhecia o impacto que a *Crítica da razão pura* produziria na metafísica: quer obtenha sucesso ou fracasso em responder a questão pela possibilidade da metafísica, a própria colocação desta questão "não pode deixar de produzir uma modificação total no modo de pensar desta importante parte do conhecimento humano, a qual nos é tão íntima." [34]

---

[30] *Br*. X:268-270.
[31] *Br.* X:269.
[32] *Idem.*
[33] *Idem.*
[34] *Idem.*

Daí a importância dos poucos mediadores considerados por Kant como capazes de apresentar a obra ao mundo e daí o incomodo manifesto de Kant com um acontecimento imprevisto, reportado por Herz alguns dias antes[35]: alegando problemas de saúde Moses Mendelssohn abandonou o livro assim que o teve em mãos – numa reação exatamente oposta àquela esperada por Kant. O incômodo de Kant não causa espanto, sem dúvida Mendelssohn é o leitor no qual o autor mais depositou esperança:

> "Estou muito desconfortável com o fato de o Sr. Mendelssohn ter posto de lado meu livro; mas espero que não seja para sempre. Dentre todos, ele é o mais importante daqueles que poderiam explicar ao mundo este ponto de vista e, era com ele, com o Sr. Tetens e com o senhor, meu caro, com quem eu mais contava."[36]

Simultaneamente ao lançamento da obra, a realização do projeto da *Crítica da razão pura* sofria sua primeira derrota. Mendelssohn não era apenas um escritor famoso em seu tempo, mas poderia ser considerado "a primeira luz da *Aufklärung* em Berlim"[37]. Se a *Crítica da razão pura* era abandonada pelo homem reconhecido como o grande popularizador da filosofia escolar de Leibniz e Wolff[38], certamente a tarefa de "explicá-la para o mundo" tornava-se mais difícil. Leitor perspicaz, Mendelssohn era detentor de um talento que seria reconhecido publicamente por Kant nos *Prolegômenos*: "É verdade que nem a todos é dado escrever tão sutil e atrativamente como David Hume ou tão profunda e elegantemente como Moses Mendelssohn; [...]"[39]

Se em maio de 1781 Kant não esperava uma "acolhida favorável e rápida", ele tampouco aguardava que, assim como Mendelssohn, nenhum daqueles com quem contava inicialmente cumprisse sua expectativa: Herz afastou-se, deixando de ser, na década de 1780, o interlocutor que fora para Kant na década anterior*;* Tetens jamais emitiu um único juízo público sobre a *Crítica da razão pura*; Selle, após um

---

[35] Como já observamos, tal carta se perdeu. O registro de sua existência ocorre noutra correspondência de Kant, que em 8 de junho de 1781 escreve a Johann Biester, secretário do ministro von Zedlitz, a fim de confirmar o recebimento do exemplar da obra enviado através de Herz por esta autoridade do Estado: "[...] não recebo qualquer carta dele [Herz] desde 8 de maio [...]"Cf. *Br.* X: 272.

[36] *Br.* X:270. Dois anos depois em carta a Garve, Kant afirmaria: "Garve, Mendelssohn e Tetens seriam os únicos homens daqueles que conheço, que poderiam conduzir esta matéria, em pouco tempo, a um termo a que os séculos não teriam podido conduzir..." *Br.* X: 341.

[37] Cf. Beiser, F. *The fate of reason*. p.92.

[38] Cf. Beck, L. *Early german philosophy: Kant and his predecessors.* Bristol, England : Thoemmes Press, 1996. p. 332.

[39] *Prol.* IV: 262, p.20.

período inicial de silêncio, se manifestaria para contestar a noção de conhecimento *a priori*[40]. Se considerarmos que Kant esperava não estar só na tarefa de explicar sua obra ao mundo[41], não chega a ser surpreendente que, antecipando tal reação de outros "ilustres colaboradores", o filósofo explicite a intenção de redigir o que seria sua próxima obra na mesma carta a Marcus Herz em que manifesta sua decepção com Mendelssohn:

> "Este tipo de pesquisa [a *Crítica da razão pura*] permanecerá sempre difícil, pois contém a *metafísica da metafísica*; apesar disso, [da dificuldade própria da investigação comunicada na obra] tenho em mente um plano de acordo com o qual até mesmo a popularidade pode ser almejada para este tipo de estudo, mas que não poderia ter sido realizado inicialmente uma vez que as fundações precisavam ser antes limpas, pois o todo desse tipo de conhecimento deve antes ser posto em todas as suas articulações; de outro modo, seria permitido que começasse pelo que apresentei sob o título de *antinomia da razão pura*, o que resultaria numa apresentação muito floreada *<sehr blühendem Vortrage>* e que teria promovido no leitor o desejo de ir às fontes dessa controvérsia. Mas os direitos da escola devem ser satisfeitos antes; após o que, pode-se querer servir ao mundo."[42]

Embora o plano não tenha sido executado nos termos em que fora projetado em maio de 1781, como veremos adiante, a obra de 1783 ainda é concebida tendo em vista estimular o estudo da *Crítica da razão pura*[43]. Desde a escolha do título o autor explicita a tarefa propedêutica própria à obra: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysic, die als Wissenschaft wird auftreten können.* A palavra alemã *Prolegomena* tem sua origem etimológica no particípio do verbo grego *prolegein*, cujo prefixo *pro-* significa "antes" e o núcleo da palavra deriva do verbo *–legein,* que significa "dizer". *Prolegomena*: aquilo que é dito anteriormente, o discurso precedente. Daí um mesmo sentido geral das palavras "*Vorrede", "Vorwort", "Prolegomena".* Em língua portuguesa a palavra "prefácio" tem sua origem no latim, enquanto a palavra "prolegômeno" tem sua origem nos termos equivalentes de

---

[40] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* pp.177 e seg.
[41] É curiosa a carta de Kant a Johann Schultz, de 3 de agosto de 1781, quando o autor da *Crítica da razão pura* lhe envia um exemplar da obra pedindo que seu antigo aluno demonstre a mesma perspicácia que revelou ao resenhar a *Dissertação* de 1770, para examinar e julgar novamente "uma investigação árida". Cf. *Br.* X: 274. O resultado dessa investida kantiana seria a publicação, três anos depois da *Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* de Johann Schultz.
[42] *Br.* X: 269.
[43] Cf. *Prol.* IV: 262-263.

origem grega. Desde o título, portanto, podemos ligar a obra publicada em 1783 à tarefa propedêutica que nela se desenvolve.

Todavia, o título não aponta para a *Crítica da razão pura*, mas para "alguma futura metafísica que poderá ocorrer como ciência", logo, como a obra poderia ser o "plano completo de uma Crítica da razão pura"? Lembremos: a própria *crítica* é concebida no capítulo da *Arquitetônica da Razão Pura* como uma propedêutica à metafísica, como sua primeira parte[44]. Assim, toda estratégia de convencimento do leitor nos *Prolegômenos* se dá em torno da observação de que embora a metafísica exista e *sempre existirá* como disposição natural do espírito humano, ela não está realmente constituída como ciência. A consideração destes dois pontos justificaria a necessidade de uma propedêutica à metafísica, de uma investigação crítica que coloque em questão a possibilidade desta ciência para a razão humana. Da mesma forma, nos *Prolegômenos* Kant pretende "adocicar" a dificuldade inerente ao estudo da *Crítica da razão pura,* destacando justamente a necessidade desta propedêutica à metafísica futura. Ora, a cientificidade da metafísica futura – inescapável à razão humana – depende da realização da tarefa crítica prévia:

> "Quando digo que tenho a esperança de que estes prolegômenos venham talvez a provocar investigações no campo da crítica e a fornecer ao espírito geral da filosofia, o qual parece carecer de alimentos na parte especulativa, um objeto de entretenimento novo e muito prometedor, posso já imaginar de antemão que todos aqueles que se tornaram relutantes e desgostosos com os caminhos espinhosos, pelos quais eu os conduzi na *Crítica*, me perguntarão sobre onde se fundará essa esperança. Respondo: *na lei irresistível da necessidade.*
>
> Que o espírito do homem renuncie de uma vez por todas as inquirições metafísicas é tão pouco de esperar como nós suspendermos completamente a nossa respiração para não respirarmos um ar impuro. Por conseguinte, sempre haverá no mundo e, mais ainda, em cada homem, sobretudo no homem que pensa, uma metafísica que, à falta de um padrão geral, cada qual talhará a seu modo. Ora, o que até agora se chamou metafísica não pode satisfazer nenhum espírito que reflete; mas, abdicar dela inteiramente também é impossível, portanto, é necessário *tentar* uma crítica da própria razão pura ou, se existe uma, *examiná-la* e submetê-la a uma prova universal, porque não há outro meio de satisfazer esta necessidade premente, a qual é mais do que um simples desejo de saber."[45]

---

[44] Cf. *KrV.* A841/B869.
[45] *Prol.* IV: 367, p.166.

***O contexto de elaboração dos Prolegômenos***

Dificilmente pode-se afirmar que a primeira concepção do plano que facilitaria a leitura da *Crítica da razão pura* relatada por Kant a Herz corresponda ao que viria a ser a obra de 1783[46]. Por exemplo, a possibilidade inicialmente considerada de começar este plano pela apresentação das *antinomias da razão pura* como forma de instigar no leitor o desejo de ir às fontes da controvérsia não é levada adiante. Na obra efetivamente publicada tampouco se observa o "caráter popular" ou a "apresentação muito floreada", cuja possibilidade fora inicialmente considerada[47]. Estas discrepâncias entre a obra efetivamente redigida e o registro de sua primeira concepção devem poder ser pensadas a partir da análise do contexto inicial de recepção da *Crítica da razão pura.*

No ano em que foi publicada, a *Crítica da razão pura* foi recebida com relativo silêncio: apenas duas resenhas se limitaram a anunciar o aparecimento da obra sem emitir, no entanto, qualquer ajuizamento sobre seu conteúdo[48]. No ano seguinte, a obra também foi "honrada" com relativo silêncio, o qual foi interrompido apenas muito brevemente por mais duas resenhas. Destas uma foi publicada em agosto e, novamente, não se arriscava a ir além de algumas linhas que noticiavam o aparecimento da obra no ano anterior[49]. Alguns meses antes, porém, em 19 de janeiro de 1782, a revista *Göttingische gelehrten Anzeigen* publicava um texto anônimo[50], que talvez tenha sido o estopim para que o autor da *Crítica da razão pura* reelaborasse sua concepção da obra propedêutica.

---

[46] O que parece ser consenso entre os comentadores. Cf. Vleschauwer, 1936. *La Dédution Transcendentale dans L'Oeuvre de Kant.* Paris: Librairie Ernst Leroux, 1936.T. II pp. 421-425. ; Allison, H. *General preface*. In: *Theoretical philosophy after 1781.*; Erdmann, B. *Einleitung.* In: *Kant´s gesammelte Schriften. Prol*. IV: 598-607.

[47] Sobre o impacto dos *Prolegômenos* nos contemporâneos de Kant é famosa a passagem da *Erläuterung* de Schultz, na qual o autor justifica a necessidade de uma obra explicativa sobre a *Crítica da razão pura* uma vez que os *Prolegômenos* pareciam aos leitores tão obscuros quanto a própria *Crítica.* Este trecho é referido, entre outros comentadores, por Vleeschauwer, cf. *La Dédution Transcendentale dans L'Oeuvre de Kant.* T. II p.498.

[48] Sobre estas resenhas conferir *Sassen, Kant's Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.*. p. 1 e p. 279 (nota 3). ; Bonaccini, J. *A Aetas kantiana e o problema de Jacobi.* In: *O que nos faz pensar.* Nº19 fev. 2006. pp.33-34.

[49] Trata-se da resenha de Ewald, S. H. "Kritik der reinen Vernunft", *Gothaische gelehrte Zeitungen,* 24 de agosto de 1782.

[50] A biblioteca da FFLCH/USP possui um exemplar dos *Prolegômenos* em alemão, editado por Karl Schulz em 1888, cujo prefácio reproduz e comenta esta famosa resenha em sua língua original. Cf. Schulz, K. *Vorrede des Herausgebers* In: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.* Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1888. pp.4-11.

O contexto geral da concepção e redação dos *Prolegômenos*, isto é, o período que se estende de 11 de maio de 1781, quando Kant anuncia a intenção de redigir uma obra de divulgação da *Crítica da razão pura,* até a publicação dos *Prolegômenos* na primavera de 1783 foi objeto de estudo de muitos comentadores desde a edição crítica da obra, elaborada por Benno Erdmann em 1878. Na introdução que escreveu para esta edição, Erdmann defendia a tese de que no início de 1782 Kant já havia redigido grande parte do que seria um plano de popularização da *Crítica da razão pura*, quando se tornou necessário responder a duas acusações: a primeira veiculada à resenha publicada pela revista de *Göttingen,* equiparando o idealismo transcendental ao idealismo de Berkeley; e a segunda protagonizada por Johann Georg Hamann – ex-aluno e primeiro leitor da *Crítica da razão pura,* a qual obteve ainda no prelo –, de acordo com o qual, Kant seria o "Hume prussiano"[51], devido aos resultados da *Crítica da razão pura* em relação à metafísica, considerados como céticos por Hamann. Essa explicação genética poderia elucidar o duplo caráter, propedêutico e polêmico, observado nos *Prolegômenos*. Mais do que isso, segundo Erdmann, os *Prolegômenos* seriam o resultado da intercalação das respostas polêmicas ao texto propedêutico que Kant já havia redigido até o início de 1782. A partir desta interpretação Erdmann destacou em sua edição crítica da obra os trechos correspondentes ao que seriam o primeiro e o segundo momentos de redação dos *Prolegômenos*[52].

Tal interpretação não foi consenso entre os estudiosos do período e logo após o lançamento da edição de Erdmann, ainda em 1878, o filólogo Emil Arnoldt publica um artigo denominado *Não duplicidade da redação dos Prolegômenos de Kant: contra a hipótese de Benno Erdmann* (*Kant's Prolegomena nicht doppelt redigirt*: *Widerlegung der Benno Erdmann'schen Hypothese*). Neste texto Arnoldt considerava absurda a hipótese de uma redação dos *Prolegômenos* anterior a janeiro de 1782. A refutação de Arnoldt, talvez por seu tom ríspido, levou outros acadêmicos – notadamente Hans Vaihinger e Karl Schulz[53] – a afirmar que não há

---

[51] Cf. correspondência de Hamann a Herder de 10 de maio de 1781 citada em Beiser, F. *The fate of reason* pp.39-40.

[52] Todo o prefácio; o §3; partes precisas dos §4 e §5; as *Observações* I, II, III ; §§27-31; §39; uma parte do §49; e os §§57-60. Cf. *Note critique des traducteurs.* In: Kant, I. *Prolégomènes.* Traducteur: Brunschvicg et d'autres. Paris: Hachette, 1891. p.272.

[53] Em 1880 Vaihinger publica na *Philosophische Monatshefte* o artigo *Die Erdmann-Arnoldtsche Kontroverse über Kants Prolegomena;* e, em 1888, Schultz reedita os *Prolegômenos* sem reproduzir a distinção das redações propostas por Erdmann e redige uma introdução à obra posicionando-se quanto ao debate.

fontes seguras no período para interpretar geneticamente o processo de elaboração dos *Prolegômenos*, portanto, que não se pode determinar com precisão trechos que correspondam a uma hipotética dupla redação da obra, bem como não é possível negar uma redação anterior ao outono de 1781 – período no qual, de acordo com os relatos de Hamann em cartas a diversos interlocutores[54], Kant já estaria ocupado com a redação do plano que serviria como propedêutica à *Crítica da razão pura*.

A reconstituição dos acontecimentos que estiveram na origem dos *Prolegômenos*[55], embora insuficiente para a determinação precisa da gênese do livro, é suficiente, porém, para indicar que os elementos que explicam o duplo caráter – propedêutico e polêmico – da obra: por um lado, a necessidade de um texto propedêutico para a *Crítica da razão pura* se explica pela expectativa pessimista, ou melhor, realista do autor quanto à recepção da obra pelo público, a qual se confirmava seja pelo silêncio de Moses Mendelssohn e dos outros divulgadores em potencial, seja pela escassez (em quantidade, qualidade e afinco) das resenhas publicadas; por outro lado, surge a necessidade de defender a *Crítica da razão pura* das primeiras objeções levantadas contra a obra, agravadas diante de um estado de silêncio quase completo. Por este silêncio ou, possivelmente, por ter conhecido a leitura que Hamann fazia da obra ou pelo teor de animosidade da *Resenha de Göttingen*, uma apreensão teria movimentado Kant: a *Crítica da razão pura* não seria lida sem uma demonstração enfática de sua necessidade; se lida, não seria compreendida sem a antecipação de um *plano* que permitisse ao leitor uma visão geral da articulação sistemática de suas partes.

Para um panorama deste momento inicial de recepção da *Crítica da razão pura* é preciso ainda destacar a manifesta insatisfação do autor com a redação da obra, bem como sua intenção inicial em oferecer esclarecimentos da obra somente a partir do momento em que sua discussão pública indicasse o que seria necessário neste sentido. Em junho de 1781, período no qual Kant talvez estivesse ocupado com a redação da primeira "versão" desse plano, ele escreve a Johann Erich

---

[54] Sobre essas cartas e outros documentos que comprovariam a hipótese de uma dupla redação, conferir a introdução de Erdmann aos *Prolegômenos* publicada na edição da academia das obras completas de Kant (AK, IV, 598-607.); e, a introdução à tradução para o inglês da obra por Gary Hatfield. *Translator's introduction.* In: *Theoretical philosophy after 1781.* pp.31-47.

[55] Sobre a gênese da obra e a controvérsia entre os comentadores pode-se conferir, além dos textos acima citados, *Note critique des traducteurs.* In: Kant, I. *Prolégomenes.* Traducteur: Brunschvicg et d'autres. Paris: Hachette, 1891. pp.265-274.; Vleeschauwer, 1936. *La Dédution Transcendentale dans L'Oeuvre de Kant.* T.II pp.419-430. ; Hatfield, G. *Translator's introduction.* pp.31-47. In: *Theoretical Philosophy after 1781*. Cambridge University Press, 2002.

Biester, secretário do ministro von Zedlitz, a fim de confirmar o recebimento do exemplar especial da obra enviado através de Herz por esta autoridade do Estado prussiano. Na carta Kant confessa, em tom extremamente modesto, sua inquietação e sua esperança:

> "Meditei sobre esta obra [a *Crítica da razão pura*] por diversos anos, mas ela foi levada ao papel em sua atual forma num curto tempo; por isso, pode ter subsistido alguma negligência e pressa no modo de redação <*Schreibart*>, tanto como certa obscuridade em algumas partes, sem contar os erros de impressão, aos quais não pude remediar pela proximidade da feira [a feira oriental de Leipzig na qual a obra foi lançada] que impediu que se fizesse a *errata*. Apesar disso, tenho a audácia de acreditar que este livro conduzirá toda elaboração neste ramo da ciência [a metafísica] a um novo caminho, e que as doutrinas nele apresentadas possam almejar uma durabilidade, que até agora tem sido habitualmente negada a todas as tentativas metafísicas. Eu não poderia mais adiar o lançamento da obra a fim de polir mais a apresentação <*den Vortrag mehr zu schleifen*> e a aproximar da compreensibilidade. Pois, no que diz respeito à coisa mesma, eu não teria mais nada a dizer, e os esclarecimentos se dão da melhor forma quando indicados através do juízo do público sobre as passagens do livro que parecem lhe ser necessários, assim, espero que este assunto ocupe ainda diversas penas e com isso também a minha; e, ademais, minha avançada idade (aos 58 anos) aconselha, por conta de enfermidades inquietantes, que se faça hoje o que talvez amanhã não se possa mais fazer: logo, tive que prosseguir sem demora com o lançamento do escrito <*die Ausfertigung der Schrift*>; também não acredito que eu não tivesse desejado voltar atrás em algo do escrito, porém, alguns esclarecimentos vez por outra se deixam empregar, o que farei na primeira ocasião."[56]

### *Os adversários de primeira hora: Garve, Feder e os Popularphilosophen*

Alguns meses depois desta carta, com o aparecimento da referida resenha da *Crítica da razão pura* pela revista da universidade de Göttingen em 19 janeiro de 1782, Kant encontraria a indicação da necessidade de um esclarecimento, embora não esperasse que seu motivo fosse a polêmica. A resenha, que fora publicada anonimamente, nasceu da pena de Christian Garve, famoso participante do movimento que reunia diversas correntes filosóficas sob o nome de *Popularphilosophie.* Esta informação, porém, só se torna conhecida em julho de 1783, após a publicação dos *Prolegômenos*, quando Garve escreve a Kant para

[56] *Br*. X: 272-273.

assumir – parcialmente – a responsabilidade pela resenha. De acordo com Garve, sua participação na resenha da *Crítica da razão pura* se deve a uma contingência: ao oferecer-se para resenhar alguma obra como forma de quitar uma dívida pessoal com o diretor da revista de Göttingen, a *Crítica da razão pura* era, por coincidência, publicada. Em seu relato, Garve reconhece que a resenha publicada pela revista de Göttingen possui muitas falhas, conforme Kant havia ressaltado no *Apêndice* dos *Prolegômenos,* mas seu principal argumento para desvencilhar-se da responsabilidade pela resenha da *Crítica da razão pura* é o de que não foi seu autor sozinho:

> "Não posso reconhecer como minha essa resenha, tal como ali se encontra. Sentir-me-ia desolado, se toda ela houvesse saído da minha pena. Também não creio que qualquer outro colaborador da revista se a tivesse redigido por si só, houvesse produzido coisa tão desconexa."[57]

Segundo o relato de Garve, após ter elaborado, com muito custo, um longo texto "que superava em extensão a mais longa das recensões da revista de Göttingen", e após ter tentado, sem sucesso, abreviá-la, pois não soube como fazê-lo "sem a mutilar", enviou-a para a revista, onde – para sua surpresa – alguém se encarregou da tarefa. Embaraçado, Garve admite ter autorizado uma abreviação, porém, não deixa de manifestar seu descontentamento quanto ao resultado:

> "V. S. [Kant] pode acreditar que, ao lê-la, o meu aborrecimento e desprazer não foi inferior ao seu. Algumas frases de meu manuscrito foram, de fato, conservadas; mas essas não somavam a décima parte da minha resenha, nem a terceira parte da resenha de Göttingen. Vi que o meu trabalho, que realmente fora difícil de levar a cabo, havia sido baldado, e não só baldado, mas prejudicial. Porque, se o douto de *Göttingen* que abreviou e interpelou a minha resenha, após superficial leitura do livro de V.S. se tivesse imposto a tarefa de compor da sua lavra algo de original, o resultado teria sido, sem dúvida, melhor ou, ao menos, mais coerente."[58]

Reconhecendo as falhas formais da resenha da *Crítica da razão pura* publicada pela revista de Göttingen, mas desvencilhando-se da responsabilidade pelos ataques à filosofia transcendental, ao longo da carta Garve se preocupa em

---

[57] *De Garve a Kant.* Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. In: *Prolegômenos a toda metafísica que possa apresentar-se como ciência.* Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959. p.171.
[58] *Br.* X:329, p.173.

não apontar o responsável pelas alterações na resenha. Kant, porém, acredita saber quem foi e o identifica não pelo nome, mas pela fama[59]. Claramente se tratava do editor da revista, o famoso *Popularphilosoph* Johann Georg Heinrich Feder, professor na Universidade de *Göttingen*. O texto resultante da alteração empreendida por Feder ficou conhecido como "*Resenha de Göttingen"* ou "*Resenha de Feder/Garve"*, que embora seja reconhecidamente precário, ainda assim pode ser considerado o primeiro ajuizamento público efetivo sobre a *Crítica da razão pura*. A discussão pública da obra se iniciava, portanto, com a polêmica – que se estenderia pelos anos seguintes – com os pensadores da *Popularphilosophie.* Embora o próprio Garve assuma as deficiências da *Resenha de Göttingen*, nela já estão claramente esboçados os pontos centrais do conflito entre as posições filosóficas dos seus autores e aquelas do autor da obra resenhada. Adversários de primeira hora da *Crítica da razão pura*, quais seriam as características filosóficas dos *Popularphilosophen*?

Não se pode definir a *Popularphilosophie* como uma orientação filosófica canônica que determina claramente as posições dos pensadores nela identificados, mas somente como um movimento que agrupava diferentes correntes de pensamento filosófico a fim de promover a discussão e divulgação da filosofia para um público mais amplo que o dos círculos escolares. Segundo Beiser e Beck[60], os *Popularphilosophen* poderiam ser caracterizados por certo ecletismo: em geral, os filósofos de língua alemã da segunda metade do século XVIII foram influenciados por Leibniz e Wolff, assim como por Locke, no entanto, o ponto em comum para a corrente da *Popularphilosophie* era a concepção do *senso comum* (*Gemeinsinn*) como fundamento objetivo do conhecimento racional – o que, no quadro da *Aufklärung* alemã os destacava, aproximando-os mais do iluminismo francês em geral ou dos *scottisch commom sense philosophers*, isto é, Reid, Oswald e Bettie – cujas obras eram, aliás, traduzidas para o alemão por iminentes figuras da *Popularphilosophie*[61].

Ora, se a razão era pensada como *senso comum*, não haveria motivo pelo qual a filosofia não pudesse ser comunicada como um saber exotérico, afinal, cada

---

[59] Cf. *Br.* X: 342-343, p.176.
[60] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* pp.167-169. e Beck, L. *Early german philosophy: Kant and his predecessors*. p. 321.
[61] Cf. Kuehn, M. *The Early Reception of Reid, Oswald, and Beattie in Germany: 1768–1800.*pp. 479-496.

ser humano pode verificar, a partir da sua experiência individual, os mesmos resultados alcançados pelo filósofo, que certamente refletiu a partir de suas observações e experiências individuais, ainda que – por motivos injustificáveis – as tenha comunicado de modo abstrato e complexo[62]. A primeira preocupação dos *Popularphilosophen* era com a aplicabilidade dos princípios da razão no mundo[63], o que conduzia seus esforços no sentido da elaboração de uma exposição o mais compreensível possível da filosofia e de uma forma de comunicação amparada pela "linguagem comum", clara e inteligível para o *público leitor em geral,* o qual não necessariamente deveria conhecer a linguagem das escolas filosóficas para poder julgar suas proposições. Para a *Popularphilosophie* a "obscuridade escolar" acabaria por transformar a filosofia numa disciplina de elite e esotérica, destinada exclusivamente a uma minoria de estudiosos qualificados, o que impediria a realização da principal finalidade dos produtos da razão: sua aplicação no mundo.

*Popularphilosophen* como Garve e Feder acreditavam que *todo* conhecimento, inclusive o conhecimento da metafísica, poderia ser obtido por meio do *entendimento humano comum*: ao recorrermos à sensação disporíamos de um critério *natural* para distinguirmos a realidade da mera imaginação sem a necessidade de *especulações artificiais*, da mesma forma a *evidência* ligada aos juízos verdadeiros nos levaria ao assentimento, em suma a verdade discursiva encetaria *naturalmente* clareza e certeza análogas a das sensações[64]. A posição que Kant expõe a respeito deste *método de conhecimento* é suficiente para nos permitir compreender porque a polêmica com os *Popularphilosophen* se tornava iminente no momento da publicação da *Crítica da razão pura*. Na penúltima página da *Crítica da razão pura,* no capítulo dedicado à *história da razão pura,* Kant divide o "método atualmente dominante" nas investigações metafísicas entre *método naturalista* e

---

[62] Neste sentido Beck cita um trecho da autobiografia de Goethe em que este critica a *Popularphilosophie*: "A filosofia era mais ou menos o são entendimento humano aventurando-se no universal e discursando sobre experiências internas e externas. Uma intensidade clara e uma notável moderação, pela qual pode-se sempre permanecer no meio do caminho e sustentar que era correta uma visão inalteravelmente balanceada de todas as opiniões, trouxe um certo respeito e confiança para tais escritos e manifestações orais, e assim finalmente filósofos eram encontrados não apenas em todas as faculdades, mas de fato em todas as classes sociais." Goethe, J. Goethe's Autobiography. Poetry and Truth from My Life. Trans. W. O. Moon Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1949. p.236. Apud: Beck, L. *Early german philosophy: Kant and his predecessors.* pp.321-322.

[63] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* p.168.

[64] É possível observarmos este posicionamento epistemológico explicitado na própria *Resenha de Göttingen.* Cf. *The Göttigen Review.* In: Sassen, B. *Kant's Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy*. p.53.

*método científico* e apresenta os motivos de sua recusa em relação ao primeiro método:

> "O naturalista da razão pura toma por princípio que, por meio da razão comum sem ciência (que chama a sã razão), pode conseguir-se muito melhores resultados com respeito às questões mais sublimes, que constituem o tema da metafísica, do que pela especulação. Afirma, assim, que se pode determinar mais seguramente a grandeza da lua e a distância a que se encontra da terra pela simples medida visual do que pelos trâmites da matemática. É simples misologia arvorada em princípio e, o que há de mais absurdo, o abandono de todos os meios técnicos, tão elogiados como sendo o verdadeiro método de alargar os conhecimentos. Porque àqueles que se mostram naturalistas por *falta* de maiores luzes, não se pode imputar nada com fundamento. Seguem a razão comum, sem se vangloriarem de sua ignorância, como um método que deve conter o segredo de tirar a verdade do poço profundo de Demócrito. A sua divisa é o *Quod sapio, satis est mihi; non ergo curo, esse quod Arcesilas aerumnosique Solones (Pers.)*[Com a minha sabedoria me contento; por isso não tenho a preocupação de imitar o exemplo de Arcesilau nem dos Solenes amargurados (Pérsio)], com a qual podem viver contentes e dignos de aplauso, sem se preocuparem com a ciência e sem lhe perturbarem as obras."[65]

### *A leitura da Crítica da razão pura na Resenha de Göttingen*

Conforme havia anunciado em sua carta a Kant, Garve publicaria sua resenha original da *Crítica da razão pura* na revista *Allgemeine deutsche Bibliothek* alguns meses depois do aparecimento dos *Prolegômenos.* A comparação[66] entre a *Resenha de Göttingen* e o texto original de Garve[67] revela que a tentativa de compreender a obra de Kant por ele realizada – de acordo com o que afirma em sua carta – foi deixada de lado por Feder em favor de uma ação de refutação do que se acredita serem as conclusões centrais da *Crítica da razão pura*. Embora Garve não deixe de criticar algumas das proposições kantianas, ele não havia adotado o tom polêmico inserido por Feder, que procura apresentar a obra como absurda ou inútil – em suma, como um livro de leitura dispensável. A estratégia polêmica presente na *Resenha de Göttingen* consistiria fundamentalmente na equiparação entre o que ela denomina "sistema do idealismo superior, ou, transcendental" – cuja constituição seria o objetivo central da *Crítica da razão pura* – e o idealismo de Berkeley: ambos

---

[65] *KrV.* A855/B883, p.673.

[66] Empreendida pausadamente por Sassen, B, *Kant's Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy.* pp. 6-11. e Beiser, 1987. pp. 175-177.

[67] Traduzido para o inglês. In: Sassen, B. *Kant's Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy.* 2000. pp. 59-77.

considerariam as “sensações como simples modificações de nós mesmos (...) e do espaço e tempo”. Ora, ao negar que as sensações sejam produzidas pelas próprias coisas o “sistema do idealismo transcendental” impediria a distinção entre verdade e ilusão na experiência:

> “De acordo com o autor [da *Crítica da razão pura*], a experiência, ao contrário das meras imaginações e sonhos, é composta por intuições sensíveis combinadas com conceitos do entendimento. Nós admitimos, entretanto, não ter compreendido como a distinção entre o que é real e o que é imaginado, meramente possível, uma distinção que é em geral tão fácil para o entendimento humano, poderia ser suficientemente fundamentada pela mera aplicação de conceitos do entendimento sem admitir uma marca de realidade na própria sensação. Este é o caso, particularmente em vista do fato de que para aqueles que estão sonhando, bem como para aqueles que estão acordados, visões e fantasias podem ocorrer como fenômenos externos no espaço e no tempo, e, em geral, combinadas umas com as outras do modo o mais ordenado, eventualmente até, para todas as aparências, de modo mais ordenado do que eventos reais.”[68]

Tal como Berkeley *malgré lui* foi lido como cético[69], esta leitura é mais do que suficiente para associar a *Crítica da razão pura* ao ceticismo. Embora na *Resenha de Göttingen* se reconheça que o idealismo de Kant estaria apoiado no princípio segundo o qual “todos os nossos conhecimentos procedem de certas modificações de nós próprios, a que damos o nome de sensações”, estas não passariam de meras representações, sem qualquer relação com as próprias coisas. Mais do que isto, é apontada uma inconsistência epistemológica, pois o idealismo transcendental não explicaria a origem destas representações: “Onde estas se verificam, donde provêm, no fundo não o sabemos”[70]. Esta suposta dificuldade identificada pela primeira vez na *Resenha de Göttingen* está no fundamento de uma objeção que seria dirigida contra a *Crítica da razão pura* nos anos seguintes por outros *Popularphilosophen*: o idealismo transcendental proposto por Kant implicaria na negação da existência das coisas em si mesmas e reduziria a realidade a uma mera representação. Daí a aludida associação do idealismo transcendental ao idealismo de Berkeley:

---

[68] Cf. *The Göttingen Review.* In: Sassen, B. *Kant’s Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy.* 2000. pp.54-55.

[69] Temos em vista a leitura humeana de Berkeley, tal como comentada por Lebrun. Cf. *Berkeley ou* le sceptique malgré lui. In: *A filosofia e sua história.* Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006. pp.413-431.

[70] Cf. Sassen, B. *Kant’s Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy.*. pp.54-55.

> "Espaço e tempo não são, por si, algo de real fora de nós, nem são relações ou conceitos abstratos, mas são leis subjetivas da nossa faculdade representativa, formas das sensações, condições subjetivas da intuição sensível. Sobre este conceito de sensações como puras modificações de nós mesmos (base sobre a qual também Berkeley funda principalmente seu idealismo), do espaço e do tempo, assenta um dos pilares básicos do sistema kantiano."[71]

Ainda que esta interpretação do teor geral da *Crítica da razão pura* tenha sido expressa numa resenha, isto é, através de um gênero textual que não comportaria uma justificativa detida e, portanto extensa, não há quaisquer referências explícitas a trechos da obra que comprovariam esta interpretação. Após esta caracterização geral da *Crítica da razão pura* como "o sistema do idealismo transcendental", podemos perceber uma tentativa de relacionar cada uma das divisões gerais da obra ao que seria o seu objetivo central: constituir o referido sistema. Porém estas divisões sequer são mencionadas, de modo que somente um leitor que conhecesse a *Crítica da razão pura* poderia perceber quais trechos da *Resenha de Göttingen* se referem à *Estética,* quais à *Analítica,* quais à *Dialética Transcendental*, pois o único indicativo destas divisões é dado pela inserção de travessões no texto da resenha. Certamente isto pode ser relacionado à dificuldade da tarefa de resumir um livro como a *Crítica da razão pura*, ou mesmo de apresentar uma visão geral da obra. Todavia, como a avaliação da obra é marcadamente negativa, não é de admirar que a escolha deste procedimento *en gros* tenha motivado a suspeita de Kant[72].

Em geral a *Resenha de Göttingen* carece de argumentos que comprovem esta avaliação negativa, o que a torna confusa, no entanto, é possível destacar algumas dos pontos centrais da interpretação nela desenvolvida. Afirma-se, por um lado, que a *Crítica da razão pura* pode ter alguma utilidade para o leitor ao expor as dificuldades da filosofia especulativa e procurar assinalar seguramente as "aberrações" do ceticismo e do dogmatismo; porém, por outro lado, não se encontra na obra a prometida "via intermediária" entre dogmatismo e ceticismo[73]. Tampouco o

---

[71] Idem.
[72] Cf. *Prol.* IV:377, p.188.
[73] Um dos trechos da *Crítica da razão pura* no qual a *obra* é proposta como alternativa ao dogmatismo e ao ceticismo está em sua última página, logo após a supracitada tomada de posição de Kant contra o "método naturalista" do conhecimento de razão pura: "Quanto aos que observam um método *científico,* têm a escolher entre o método *dogmático* e o método *cético*, mas em qualquer dos casos tem que proceder *sistematicamente.* [...] A via *crítica* é a única ainda aberta." KrV. A856/B884, p.673.

autor obtém sucesso com a pretendida nova fundamentação do "modo de pensar comum" <*gemeine Denkart*> através da substituição do fundamento especulativo pelo moral[74]. Ao contrário, a *Crítica da razão pura* afasta-se do modo de pensar comum e reproduz os procedimentos do ceticismo quando "por meio de sutilezas" opõe "uma à outra as duas espécies de sensações, a interna e a externa, empenhando-se em confundi-las e em transformar uma na outra"[75].

Após esta indicação da obscuridade da linguagem adotada na obra e do fracasso em alcançar os objetivos nela propostos, procura-se mostrar como "o comum entendimento dos homens" poderia obter sucesso no que a *Crítica da razão pura* falha. Para isto, é sugerido que ao invés de procurarmos no entendimento o critério da verdade das nossas representações, como propõe a *Crítica da razão pura,* "[...] devemos ater-nos à sensação mais intensa e mais estável, ou seja, à aparência <*Schein*> mais forte e mais duradoura, como sendo a nossa realidade suprema. É isso o que faz o comum entendimento dos homens"[76].

Logo, podemos concluir da leitura da *Resenha de Göttingen*: *ou* a *Crítica da razão pura* seria inconsistente, pois contradiria o comum entendimento dos homens (a experiência e a observação individual do seu próprio autor) uma vez que "[...] seu idealismo contrasta [...] contra as leis da representação externa, como também contra o *modo de representar* <*Vorstellungsart*> e a linguagem conformes com a nossa natureza, pois que nela se originam"[77]; *ou* a *Crítica da razão pura* é inútil, pois "se as representações em nós modificadas e combinadas segundo certas leis são justamente aquilo que denominamos objetos e mundo, para que declarar guerra a este modo universal de se exprimir? Para que e porque a distinção idealista?"[78]

---

[74] Cf. *The Göttingen Review.* In: Sassen, B. *Kant's Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy.* pp.57-58.
[75] Idem.
[76] Idem. É a este trecho que Kant se refere quando afirma que o seu crítico o fez conhecer "a proposição engenhosa de que a ilusão (*Schein*) perpétua é verdade [...]". (*Prol.* IV: 376) Aparentemente na *Resenha de Göttingen* as palavras "*Erscheinung"* e "*Schein"* são utilizadas sem distinção conceitual.
[77] *The Göttingen Review.* In: Sassen, 2000. pp.57-58.
[78] Idem.

***A ressonância da Resenha de Göttingen nos Prolegômenos***

O impacto da *Resenha de Göttingen* sobre Kant foi marcante, o autor da *Crítica da razão pura* considerava que sua obra não foi simplesmente mal compreendida, mas recebeu intencionalmente uma falsa interpretação:

> "[...] eis que se levanta, após esta retificação necessária [do estatuto da sensibilidade], uma falsa interpretação imperdoável e quase intencional, isto é, que a minha teoria transformaria em simples aparências todas as coisas do mundo."[79]

Por maiores que sejam suas falhas formais, podemos pensar que a *Resenha de Göttingen*, ou melhor, seu autor então anônimo, representava uma ameaça para uma obra que, até aí recebera quase nenhum retorno público dos seus leitores. Em 1782 apenas mais uma resenha fora publicada e em 1783, ano da publicação dos Prolegômenos, nenhuma. Frederick Beiser observa, ao que penso com razão, que diante da equiparação com o idealismo de Berkeley era necessário que Kant respondesse com firmeza:

> "A estratégia por trás desta tese [da equiparação entre o idealismo de Kant e de Berkeley] era certamente muito ameaçadora para Kant. Se os empiristas pudessem encobrir o idealismo de Kant como nada mais do que uma forma distinta do idealismo de Berkeley, que ninguém mais levava a sério na Alemanha do século XVIII, então eles poderiam seguramente desarmar todo tratado da Crítica sob a mesma rubrica do você-já-viu-isto-antes. Logo, Kant não tinha escolha a não ser esclarecer seu idealismo e distingui-lo do de Berkeley. Simplesmente era uma questão de sobrevivência."[80]

No período de elaboração da obra propedêutica anunciada em maio de 1781 a Marcus Herz tornou-se, portanto, necessário publicar uma resposta às objeções dirigidas contra a *Crítica da razão pura* através da *Resenha de Göttingen*. É possível observar nos *Prolegômenos* o resultado do esforço de conciliação das tarefas propedêutica e polêmica. Assim, os trechos que visam responder à *Resenha de Göttingen* – pois também deve ser considerada a necessidade de responder a Hamann, que é realizada fundamentalmente no *Prefácio* aos *Prolegômenos,* através

---

[79] *Prol.* IV:290, p.60.
[80] Beiser, 1987. p.173.

da contraposição entre a posição kantiana e a posição humeana, como será abordado na sequência – se concentrariam em três partes da obra: o *prefácio*, as três *observações* que se seguem ao §13 e o *apêndice.*[81] Destas, apenas a primeira parte do *apêndice* trata de responder direta e explicitamente ao autor da *Resenha de Göttingen*. Nas demais partes não há qualquer referência explicita, contudo, diante da recepção inicial da *Crítica da razão pura*, quando nenhum outro ajuizamento público da obra fora ainda emitido, torna-se claro que certas passagens dos *Prolegômenos* são destinadas a responder as objeções da *Resenha de Göttingen*.

### *A ressonância da Resenha de Göttingen no prefácio aos Prolegômenos*

É bem conhecido que no *prefácio* a *Prolegômenos* Kant faz referência a Hume, quando admite que o filósofo escocês foi quem "pela primeira vez" o despertou de sua "modorra dogmática"[82]. Sabe-se que esta referência não visa meramente explicitar a gênese da filosofia crítica, mas introduzir a *questão transcendental* – como são possíveis proposições sintéticas *a priori*?[83] – que está no fundamento da própria ideia da filosofia transcendental[84]. Toda a tarefa propedêutica de constituição da visão geral da *Crítica da razão pura* pretendida nos *Prolegômenos* está articulada à colocação desta questão, cuja divisão fornece por

---

[81] Outras partes da obra também podem ser relacionadas à defesa kantiana em relação à *Resenha de Göttingen.* De Vleeschauwer cita a divisão proposta por Erdmann relacionando cada parte dos *Prolegômenos* à origem hipotética da sua redação e à sua função propedêutica ou polêmica. Cf. Vleschauwer, 1936. T. II, pp. 431-432.

[82] "Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático <*dogmatischen Schlummer*> e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa. Eu estava muito longe de admitir suas conclusões, que resultavam simplesmente do fato de ele não ter representado o problema em toda sua amplidão, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar. Quando se parte de um pensamento fundamentado, embora não pormenorizado, que outro nos transmitiu, pode esperar-se, graças a uma meditação contínua, ir mais longe do que o homem sutil a quem se deve a primeira centelha desta luz." *Prol.* IV: 260, p.104.

[83] Cf. Allison, H. *General Preface*. In: *Theoretical philosophy after 1781.* p.8.

[84] "Pode dizer-se que toda a filosofia transcendental, que precede necessariamente toda a metafísica, não é em si mesma senão a solução completa da questão aqui posta, mas numa ordem sistemática e com riqueza de pormenores, e que, por conseguinte, não se possui até agora nenhuma filosofia transcendental: com efeito, o que leva o seu o nome é, na realidade, uma parte da metafísica; essa ciência deve, porém, primeiramente tornar possível a metafísica e, por conseguinte, precedê-la. Não é preciso, pois, admirar-se se uma ciência inteira e privada, além disso, de todo o socorro das outras ciências, por conseguinte, uma ciência inteiramente nova, é necessária para responder de maneira suficiente a uma só questão, se a resposta à mesma está associada ao esforço e à dificuldade, mais ainda, a uma certa obscuridade." *Prol.* IV:279. pp.43-44.

sua vez o princípio para a divisão das partes da própria obra introdutória – as quais por sua vez apresentam de *modo analítico*[85] todo o conteúdo da própria *Crítica da razão pura*[86]. Kant reconstitui a maneira como Hume teria colocado em questão o princípio de causalidade. Para isto ele aponta para as consequências do modo como Hume constitui a questão pelo fundamento da síntese *a priori* de conceitos: ao limitar esta questão à relação entre causa e efeito, Hume teria concluído apressadamente que a metafísica é impossível[87]. A *Crítica da razão pura* enquanto "elaboração do problema humano em sua máxima extensão possível" pode preservar-nos desta conclusão precipitada[88].

Após olhar para o passado da metafísica e reconhecer que não haveria qualquer metafísica real como ciência, mas apenas como disposição natural da razão, o leitor poderá olhar para o futuro desta ciência, convencido que este depende inteiramente da solução da *questão transcendental principal*. Em *Prolegômenos,* pela primeira vez, Kant explicita claramente este movimento que dissuade da *investigação metafísica* e persuade à *investigação crítica*. A presença de Hume no *prefácio* deste livro além de estar articulada à realização desta tarefa propedêutica, também ocorre em função da necessidade de responder às objeções dirigidas contra a *Crítica da razão pura* através da *Resenha de Göttingen*: é preciso *suspender o juízo* em relação ao conhecimento metafísico para poder investigar criticamente na razão pura suas condições de possibilidade desta ciência cuja fonte é a razão. Este aviso não é gratuito: no *apêndice* do livro Kant relaciona a causa fundamental para a incompreensão da *Crítica da razão pura* por seu crítico anônimo ao fato de que este parece aceitar uma metafísica qualquer sem antes ter realizado a investigação sobre sua possibilidade[89].

Vejamos exatamente como este aviso propedêutico se articula à necessidade de responder às objeções então levantadas pública e privadamente contra a *Crítica da razão pura*: por um lado, a elaboração do "problema humano em sua máxima extensão possível" faz com que a conclusão de Hume pela impossibilidade da metafísica possa ser evitada, o que permite que Kant se posicione a respeito da

---

[85] Cf. *Prol.* IV:276.
[86] Cf. *Prol.* IV:276-280.
[87] Cf. *Prol.* IV:257-258.
[88] Cf. *Prol.* IV: 261. No Capítulo 2 desta dissertação veremos como, a partir dos Prolegômenos, a colocação da questão transcendental adquire nova importância no discurso propedêutico de Kant em relação à Crítica da razão pura, motivando as alterações empreendidas na Introdução à segunda edição da obra, de 1787.
[89] Cf. *Prol.* IV:371-372.

equiparação feita por Hamann, de acordo com a qual Kant seria um *"Hume prussiano"*; por outro lado, através da fortuna crítica da obra de Hume pode-se estabelecer uma analogia entre o modo com Hume foi mal lido por seus contemporâneos e o modo como Kant – tendo em vista a *Resenha de Göttingen* – compreendia ser igualmente lido pelos seus. Os *Popularphilosophen* alemães encontravam nos *common sense philosophers* escoceses seus correspondentes, assim, o que Kant afirma em relação a Reid, Oswald, Beattie e Pristley e sua concepção do *senso comum*[90] poderia ser estendido ao autor da *Resenha de Göttingen,* que, apesar de anônimo, deixava clara sua profissão de fé no poder do "entendimento humano comum" em relação ao conhecimento dos objetos da metafísica – diante do qual, aliás, a *Crítica da razão pura* poderia ser considerada *inconsistente* ou *dispensável*.

### *A ressonância da Resenha de Göttingen no apêndice dos Prolegômenos*

Como vimos, Kant relaciona a incompreensão da *Crítica da razão pura* ao fato de que a obra é lida a partir do assentimento a uma metafísica sem a realização de uma investigação prévia sobre sua possibilidade. No *prefácio* aos *Prolegômenos* Kant já havia prevenido seu leitor deste erro:

> "Abordar uma ciência nova, que está completamente isolada e é a única de sua espécie, e com o pressuposto de a poder julgar graças a pretensos conhecimentos já adquiridos, embora sejam precisamente aqueles de cuja realidade se deve antes absolutamente duvidar, só pode induzir a que se julgue ver em toda a parte o que já era conhecido por causa da semelhança das fórmulas <*Ausdrücke*>, só que tudo deve parecer desfigurado, absurdo e uma algaraviada, porque se põem como fundamento não os próprios pensamentos do autor, mas sempre apenas o seu próprio tipo de pensamento <*Denkungdart*>, transformado já em natureza por força de um longo hábito."[91]

A investigação desta motivo para a incompreensão da obra é aprofundada no *apêndice* dos *Prolegômenos* a partir do exemplo fornecido pela *Resenha de Göttingen*. O texto do *apêndice* é dividido nas seguintes seções: *prova de um juízo*

---

[90] Cf. *Prol.* IV: 258-259, pp.15-16..
[91] *Prol.* IV: 262, p.20.

*sobre a* Crítica *que precede a investigação*[92], no qual justamente a *Resenha de Göttingen* é analisada, e *Proposta para uma investigação da* Crítica*, à qual pode suceder o juízo*[93]. O primeiro tipo de juízo, emitido antes da investigação, do qual a *Resenha de Göttingen* é exemplo, implica, para Kant, numa avaliação da obra a partir da metafísica aceita previamente pelo avaliador. Com esse procedimento não se considera que o objetivo da *Crítica* é pesquisar a possibilidade do conhecimento metafísico, portanto, que a obra não pode jamais ser posta lado a lado com *outros sistemas metafísicos*, em relação aos quais seria considerada como meramente oposta. Para evitar esta falsa interpretação é preciso estar atento ao fato de que a *Crítica da razão pura* não trata diretamente dos objetos próprios da metafísica, mas daquilo que está "fora da metafísica, a saber, a fonte da mesma que se encontra na razão"[94].

Por outro lado, se a *Crítica da razão pura* for lida a partir do assentimento prévio em relação a uma metafísica anterior à investigação de sua fonte, o resultado será uma avaliação negativa da obra. Explica-se: a novidade da investigação empreendida, bem como as conclusões críticas, violam a metafísica previamente aceita pelo avaliador. Colocar-se sob o ponto de vista da nova investigação proposta na *Crítica da razão pura* e entender a necessidade da questão transcendental que nela Kant se propõe solucionar é condição para que se possa julgar a obra, do contrário, corre-se o risco de nada *compreender*, ou pior, de nada *querer compreender*. Se for aceita a hipótese levantada por Kant no *apêndice* de que o autor anônimo da *Resenha de Göttingen* jamais pôs em dúvida seu suposto saber metafísico, então sua incompreensão poderá ser vista como intencional: certo da realidade de seu saber e diante das conclusões da *Crítica da razão pura* que o violariam, o resenhista simplesmente as teria refutado sem ter examinado seus pressupostos, ou seja, o que a princípio pareceria somente um "erro de leitura" está relacionado à intenção de não compreender.

Como esta resposta polêmica está articulada à tarefa propedêutica da obra, isto é, como Kant procura ao mesmo tempo preparar seu público para a leitura da *Crítica da razão pura,* a análise dos motivos da incompreensão da obra está vinculada, entre outros pontos, à distinção entre a investigação *crítica* e a

---

[92] *Prol.* IV: 372.
[93] *Prol.* IV: 380.
[94] Cf. *Prol.* IV: 371-372.

investigação *metafísica*, distinção que não foi ou parece não ter sido percebida pelo resenhista:

> "Ele parece não compreender aquilo que propriamente se trata na investigação a que me votei (com ou sem sucesso); e, quer seja por impaciência em ter que abranger pelo pensamento uma obra tão vasta, quer seja por humor sombrio relativamente a uma reforma iminente em uma ciência na qual ele pensava estar tudo a limpo já há muito, ou ainda, suposição que faço contra vontade, por real estreiteza de concepção responsável pelo fato de ele nunca ultrapassar com o pensamento a sua metafísica de escola, numa palavra, ele percorre com impetuosidade uma longa série de proposições, que é impossível pensar sem conhecer as suas premissas, espalha de tempos em tempos sua censura, cujo motivo o leitor apreende tão pouco como compreende as proposições contra as quais ele parece dirigido; [...]"[95]

A falta de discussão sobre as proposições da *Crítica* na *Resenha de Göttingen* é considerada por Kant como o sintoma do fato de que o resenhista anônimo não compreendeu o caráter próprio e a questão para a qual está voltada a investigação crítica. Porque a metafísica previamente aceita pelo resenhista anônimo deveria ser defendida da *Crítica da razão pura,* o procedimento de leitura adotado pela *Resenha de Göttingen* poderá ser vinculado à intenção de não compreender e não fazer compreender:

> "O seu autor pensa constantemente *en gros,* um procedimento que é habitualmente escolhido, porque aí não se trai o seu próprio saber ou ignorância: um único juízo desenvolvido *en détail,* se tivesse incidido, como é justo, na questão principal, teria talvez revelado meu erro, talvez também o grau de perspicácia do crítico neste gênero de pesquisa. Também não era nenhum artifício mal imaginado para cedo tirar aos leitores, que estão habituados a fazer uma ideia dos livros a partir das notícias dos jornais, o desejo de ler o próprio livro, mas proferir num só fôlego, umas atrás das outras, uma multidão de proposições que, separadas das suas provas e explicações (sobretudo, estando estas totalmente nos antípodas de toda a metafísica escolástica), devem parecer necessariamente absurdas, e assaltar a paciência do leitor até o desgosto [...]"[96]

Em primeiro lugar notemos que esta observação de Kant vincula sua resposta ao resenhista anônimo à tarefa propedêutica empreendida na obra. Toda estratégia de Kant para fornecer ao leitor um "fio condutor para a investigação" da *Crítica da razão pura* está articulada ao longo dos *Prolegômenos* à divisão da "questão

[95] *Prol.* IV: 373, p.175.
[96] *Prol.* IV: 376, p.178.

transcendental capital” <*die transcendentale Hauptfrage*>”[97]. Assim, ao mesmo tempo em que a posição desta questão fornece um “fio condutor” para a investigação crítica ela também visa evitar que a obra seja julgada a partir de uma visão geral que não lhe corresponde, isto é, a partir de uma metafísica anterior em relação à qual a *Crítica da razão pura* seria meramente oposta. Assim, quando Kant afirma que o resenhista utilizou um tom elevado, ao qual relaciona ironicamente a um “conhecimento mantido oculto” sobre “a possibilidade desta ciência [da metafísica], as fontes a partir das quais se possa derivar a sua verdade, e critérios seguros para distinguir a verdade da ilusão dialética da razão pura”[98], essa “hipótese” é rapidamente abandonada diante do

> “[...] fato de o crítico não ter dito sequer uma palavra acerca da possibilidade do conhecimento *a priori*, que era o problema genuíno <*die eigentliche Aufgabe*>, de cuja solução depende totalmente o destino da metafísica e o alvo para onde se encaminha a minha *Crítica* (como também estes *Prolegômenos*)”[99].

***A reconstituição da expressão “idealismo transcendental”***

Como o resenhista anônimo não soube compreender o problema capital ao qual a *Crítica* buscava solucionar, ele tampouco soube interpretar as proposições particulares expressas na obra. Assim, o sentido do idealismo professado na *Crítica da razão pura* recebe uma interpretação muito distante da esperada por Kant:

> “O idealismo com que ele embateu e ao qual se agarrou fora admitido na doutrina apenas como o único meio de resolver esse problema [das condições de possibilidade do conhecimento *a priori*] (embora ele tivesse ainda outras razões para o confirmar); deveria, pois, ter mostrado ou que esse problema não tem a importância que eu lhe atribuo (como também aqui nos *Prolegômenos*), ou não pode ser resolvido mediante o meu conceito de fenômenos ou que pode ainda ser mais bem sucedido por um outro método; acerca de tudo isso, porém, não encontro uma palavra na sua recensão.”[100]

---

[97] Cf. *Prol.* IV: 279-280.
[98] *Prol.* IV: 376.
[99] *Prol.* IV: 377, p.180.
[100] *Idem.*

Embora a equiparação do idealismo transcendental ao idealismo de Berkeley também possa ser considerada como um dos "artifícios" utilizados na *Resenha de Göttingen* para afastar os leitores da obra, Kant parece considerar que este artifício encontraria fundamento numa falha de leitura que poderá ser evitada. O impedimento desta falha de leitura implica por um lado em diferenciar o idealismo "genuíno" (e o de Berkeley em particular) do idealismo adotado pela *Crítica da razão pura*; e, por outro, em afastar a hipótese de que a *Crítica da razão pura* tenha como objetivo a constituição de um sistema do idealismo. Para isto será necessário uma descrição semântica da expressão "idealismo transcendental" e o esclarecimento de que esta doutrina não é o fim proposto na obra, mas única saída possível para a solução do problema capital proposto[101].

Neste sentido, para que Kant possa explicar a significação que deu ao nome "idealismo transcendental", ele estabelece como termo de comparação entre este e o "idealismo" vulgar, justamente a possibilidade de distinguir a verdade da ilusão na experiência[102]. "Meu idealismo", afirma Kant, tem essa capacidade, que falta ao "idealismo genuíno", justamente porque nele o espaço e o tempo (que em ambos são considerados como pertencentes aos fenômenos e não como propriedades das coisas em si mesmas[103] – daí a escolha da expressão "idealismo") podem ser conhecidos *a priori*; o "idealismo genuíno" ao contrário os considera *simples representações empíricas* e consequentemente não dispõe de um critério universal e necessário – como o exigido para o conhecimento *a priori* – para distinguir a verdade da ilusão na experiência. Ainda assim o resenhista viu "idealismo" por toda obra justamente por conta do emprego dessa expressão, que é utilizada, porém, em "idealismo transcendental" com uma intenção oposta àquela do "idealismo genuíno":

> "O idealismo propriamente dito teve sempre uma intenção mística e não pode ter outra; o meu idealismo, porém, visa simplesmente compreender a possibilidade do nosso conhecimento *a priori* dos objetos da experiência, problema que até agora não foi resolvido, nem sequer levantado. Assim, cai

[101] Certamente esses dois aspectos envolvidos no esclarecimento do idealismo transcendental ao longo dos *Prolegômenos* só podem ser desmembrados a título de interpretação uma vez que estão imbricados nos trechos da obra dedicados a este esclarecimento.

[102] Nesse sentido, Kant apresenta as teses dos dois idealismos como contrárias: "o idealismo genuíno" parte do princípio de que "todo o conhecimento a partir dos sentidos e da experiência nada mais é do que ilusão, e a verdade unicamente existe nas ideias do entendimento puro e da razão pura", enquanto "meu idealismo", ao contrário, de que "todo o conhecimento das coisas a partir unicamente do entendimento puro ou da razão pura não é mais do que ilusão, e a verdade existe apenas na experiência". *Prol.* IV: 374, p.176.

[103] Cf. *Prol.* IV: 374, p.177.

> todo o idealismo místico que sempre (como já se pode ver em Platão) concluía dos nossos conhecimentos *a priori* (mesmo os da geometria) para uma outra intuição diversa da intuição sensível (a saber, a intuição intelectual), porque não ocorria a ideia de que os sentidos também deviam ter intuição *a priori.*"[104]

Com isso, a incapacidade de diferenciar o "idealismo transcendental" do "idealismo" (em geral) poderia ser explicada uma vez que o resenhista não compreendeu as intenções opostas imbricadas em cada uma dessas expressões e, portanto, não pôde julgar a posição kantiana em seu sentido particular. Porém, o erro dessa falsa interpretação não se restringe à expressão "idealismo", dado que o resenhista também não compreendeu o significado da palavra "transcendental", como Kant havia observado pouco antes:

> "[...] a palavra transcendental, cujo significado, tantas vezes indicado por mim, nem sequer foi compreendido pelo crítico (tão descuidadamente ele examinou tudo), não aponta para o que ultrapassa toda experiência, mas para o que certamente a precede (*a priori*), com o único fim de tornar possível simplesmente o conhecimento experimental."[105]

Logo, impedir esta falha de leitura requer uma mudança de nomenclatura pois o erro cometido pelo resenhista indica que é possível confundir o que na primeira edição da *Crítica da razão pura* era denominado "idealismo transcendental" com mais uma posição no quadro do "idealismo" em geral, uma posição que, aliás, estaria "assentada" sobre o mesmo "pilar" que a posição de Berkeley. Ora, diz Kant, uma denominação próxima não implica numa mesma significação, contudo se o uso de uma expressão é motivo para confusão conceitual, então que a expressão seja reconstituída:

> "Em tal estado de coisas, gostaria eu, para obstar todo mal-entendido de poder dar outra denominação a minha concepção; mas modificá-la inteiramente não é fácil. Que me seja, pois, permitido chamá-la no futuro, como já antes [na *Observação III* ao final da primeira parte dos *Prolegômenos*] se fez, idealismo formal, ou melhor ainda, crítico, a fim de o distinguir do idealismo dogmático de *Berkeley* e do idealismo cético de *Descartes*."[106]

---

[104] *Prol.* IV: 375, pp.177-178.
[105] *Prol.* IV: 373-374, pp.175-176 (nota).
[106] *Prol.* IV: 375, p.178.

Com isso, podemos compreender que a alteração empreendida por Kant nos *Prolegômenos* na denominação do seu "idealismo" de "transcendental" para "formal" ou "crítico" não altera conceitualmente a tese kantiana, mas pretende simplesmente diferenciar a significação dessa denominação daquela da expressão "idealismo" em geral que, no que diz respeito ao "idealismo vulgar" deve ser distinguido em "dogmático" ou o "cético". Ambos não podem ser confundidos com o "idealismo crítico", com o qual não participam da mesma intenção e não compartilham dos mesmos pressupostos – ao menos não de todos, uma vez que todo "idealismo" afirma que nossas representações sensíveis puras, as formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) não são propriedades das coisas em si mesmas[107], daí o motivo pelo qual Kant não pôde modificar inteiramente a expressão de sua concepção[108], ou seja, deixar de denominá-la "idealismo".

### *A ressonância da Resenha de Göttingen nas observações ao final da primeira parte dos Prolegômenos*

Certamente a *Resenha de Göttingen* tem o mérito de fazer com que Kant explicite mais claramente o idealismo afirmado em sua filosofia. Nos *Prolegômenos* tal esclarecimento não se restringe ao *Apêndice.* Esta tarefa é realizada também no §49 da obra, mas principalmente uma outra seção dos *Prolegômenos* parece dedicada a responder à *Resenha de Göttingen*: as *observações* ao final da primeira parte da obra. Embora a *Resenha de Göttingen* não seja mencionada, se considerarmos o contexto histórico da recepção da *Crítica*, poderemos concluir que as o*bservações* anteciparíam parte da resposta às objeções dirigidas contra Kant por seu "adversário anônimo". Particularmente a *Observação III* é dedicada a afastar

---

[107] Cf. "O espaço e o tempo, juntamente com tudo o que contêm, não são coisas em si ou as suas propriedades em si, mas pertencem simplesmente aos fenômenos; até aí a minha profissão de fé é a mesma desses idealistas. Mas estes e, entre eles, sobretudo, Berkeley..." *Prol.* IV: 374, p.177. Na segunda edição da *Crítica da razão pura,* porém, Kant afirma: "O idealismo dogmático [Berkeley] é inevitável, se se considera o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si; [...]" *KrV.* B274, p. 243. Porém, podemos pensar que esta dificuldade se resolveria considerando-se a mudança no conceito de "fenômeno" empreendida por Kant, uma vez que o "fenômeno" para Berkeley não seria mais do que uma representação confusa das coisas em si e não um modo de representação que ocorre inteiramente de acordo com as formas *a priori* da nossa sensibilidade.

[108] Discussão análoga ocorre no final da *Observação II* ao final da primeira parte dos *Prolegômenos.* Cf. *Prol.* IV: 289-290.

“uma objeção fácil de prever, mas sem valor, isto é, ‘todo o mundo sensível se transformaria, mediante a idealidade do espaço e do tempo, em pura aparência <*in lauter Schein*>’”[109]. Podemos reconhecer que esta é precisamente a interpretação da *Resenha de Göttingen,* à qual Kant parece se referir implicitamente também quando justifica o motivo pelo qual julgou necessário “apresentar novamente”[110] seu idealismo ao distingui-lo do “idealismo no significado tradicional”:

> “[...] meu protesto contra toda a suspeita de um idealismo é tão preciso e evidente que pareceria mesmo supérfluo, se não houvesse juízes incompetentes que, ao desejarem com gosto dar um nome antigo a toda a opinião que se afasta das suas ideias absurdas, embora comuns, nunca julgando o espírito das denominações filosóficas, mas apegando-se à letra, se encontram prontos a pôr a sua própria ilusão no lugar de conceitos bem determinados e deste modo a distorcê-los e a desfigurá-los.”[111]

Este trecho da *observação III* deixa claro que o esclarecimento do “idealismo” demanda uma mudança em sua denominação para que uma mera semelhança de expressões, a *letra* não mais possa ser utilizada contra as proposições da *Crítica da razão pura* em favor de alguma qualquer “ideia absurda, embora comum”, em suma, de uma posição metafísica dogmática. É preciso distinguir claramente a significação do “idealismo transcendental” para que um nome antigo (tal como o de Berkeley) não mais possa ser associado ao “incompreendido” nome “transcendental”, transformando maliciosamente “conceitos bem determinados” em “ilusão”. Nesse sentido, no final da *observação III* (a que Kant se refere no *apêndice*[112]) é proposta uma alteração nessa expressão a fim de distinguir a posição kantiana de outras posições “idealistas” (como as de Descartes e Berkeley), porém, ao contrário do que ocorre no *apêndice* em que a capacidade de distinguir entre verdade e ilusão na experiência era tomada como termo de comparação entre os diferentes “idealismos”, ao final da *observação III* a própria significação de cada uma dessas denominações filosóficas é comparada. Chama atenção neste trecho o fato de que toda sua argumentação é produzida para justificar a denominação “idealismo *transcendental”* e, ao final, seja proposta uma mudança justamente nesta denominação como forma de afastar possíveis falhas de leitura:

---

[109] *Prol.* IV: 290, p.59.
[110] “Novamente”, pois ele já o havia feito em alguns trechos da *Crítica da razão pura,* por exemplo, na *Estética Transcendental*, e na crítica ao *Quarto Paralogismo* Cf. *KrV* A36-49 e A366-380.
[111] *Prol.* IV: 293, p.63.
[112] Cf. *Prol.* IV: 375, p.177.

> "Com efeito, o que eu chamei idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca da mesma é típica do idealismo no significado tradicional) já que nunca me ocorreu duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas, a que pertencem, acima de tudo, o espaço e o tempo; acerca destes e, por conseguinte, a propósito de todos os *fenômenos,* mostrei simplesmente: que eles não são coisas (mas simples modos de representação), nem também determinações inerentes às coisas em si mesmas. O termo <*Das Wort*> transcendental, porém, que em mim nunca significa uma relação do nosso modo de conhecimento às coisas, mas apenas à *faculdade de conhecer*, devia impedir este erro de interpretação. Mas para que tal apelação <*Bennenung*> doravante não mais a provoque, prefiro retirá-la e quero que o meu idealismo seja chamado crítico.[113]

O idealismo que na *Crítica da razão pura* foi chamado "transcendental" diz respeito "à representação sensível das coisas" justamente porque a palavra transcendental significa a relação do nosso conhecimento "à faculdade de conhecer" e não às próprias coisas, ou seja, a palavra "transcendental" aponta para as "condições de possibilidade do conhecimento *a priori"*[114] e não para o que estaria além ou acima da existência das "coisas": o idealismo professado na *Crítica da razão pura* afirma simplesmente que em relação à faculdade de conhecer nossas "representações sensíveis de coisas" são "simples modos de representação", "fenômenos" e não "determinações inerentes às coisas em si". Portanto, o idealismo "transcendental" não "debela" o "idealismo vulgar" por demonstrar a existência dos corpos, ou, ao contrário, por eliminar "o privilégio que a convicção da nossa própria existência julgava ter perante a existência dos corpos" – como julgava a *Resenha de Göttingen* – simplesmente porque não diria respeito à existência ou não das coisas.

A correção na falha interpretativa da *Resenha de Göttingen* não requer, contudo, somente um esclarecimento do "idealismo crítico" no que diz respeito à distinção "semântica" em relação a outros "idealismos" e à consequente mudança em sua nomenclatura: para que essa "conclusão" da *Crítica da razão pura* possa ser julgada é necessário "examinar seus pressupostos", isto é, que a admissão do idealismo transcendental não é fim, mas o "único meio possível" para a resolução da questão transcendental à qual se dirige a investigação crítica. O que me espanta, diz

---

[113] *Prol.* IV: 293-294, p.64.

[114] Na *Introdução* à *Crítica da razão pura* Kant já havia estabelecido o sentido desta expressão: "Chamo transcendental a todo o conhecimento que em geral se ocupa menos dos objetos, do que dos nossos conceitos *a priori* dos objetos" *KrV.* A11-12, p.53.

Kant, é que a objeção de que "a minha teoria [a idealidade do espaço e do tempo] transforma em simples aparência (*in lauter Schein*) todas as coisas do mundo sensível", foi levantada após a "retificação necessária" "da natureza do conhecimento sensível" realizada na *Crítica da razão pura,* logo, o que faz essa "falsa interpretação" parecer "imperdoável e quase intencional" é o fato de não indicar a necessidade à qual o "idealismo transcendental" responde[115], ou seja, a *questão transcendental* à qual na obra Kant busca responder.

Com isso, o "protesto contra toda a suspeita de um idealismo" explicitado no início da *observação III* (transformar todas as coisas do mundo em ilusão) percorre dois movimentos: o primeiro consiste em procurar provar a possibilidade lógica da idealidade transcendental do espaço e do tempo, ou seja, que tal teoria não tem como consequência nenhum absurdo como foi objetado: uma vez que somente no juízo é possível distinguir entre "ilusão falaciosa" <*trüglicher Schein*> e "verdade", e que esta distinção "depende simplesmente do uso das representações sensíveis no entendimento, e não da sua origem [das representações sensíveis]"[116], o idealismo transcendental não transforma o mundo sensível em ilusão ao afirmar que a origem das representações sensíveis, a sensibilidade, não nos permite conhecer as coisas em si mesmas, mas simplesmente representar "o modo como [as coisas] afetam nossos sentidos". Embora, de acordo com tal teoria, a sensibilidade não forneça objetos tais como são em si mesmos para o entendimento, mas somente fenômenos, cabe unicamente ao entendimento e não à sensibilidade a responsabilidade por determinar, no juízo, o objeto dado pela sensibilidade de forma verdadeira ou ilusória. Com isto se mostra que o idealismo transcendental é possível logicamente, pois não cai em aporia: não "transforma em simples aparência (*Schein*) todas as coisas do mundo sensível" ao limitar a intuição sensível aos fenômenos[117]:

> "Visto que eu deixo às coisas, que representamos pelos sentidos, a sua realidade e que restrinjo apenas a nossa intuição sensível destas coisas a nada mais representar, nem sequer nas puras intuições do espaço e do

[115] Cf. *Prol.* IV: 290, p.60.
[116] Cf. *Prol.* IV: 290-291, p.60-61.
[117] "Igualmente, se eu considerar todas as representações dos sentidos com a sua forma, o espaço e o tempo, apenas como fenômenos, e estes últimos, o espaço e o tempo, como uma simples forma da sensibilidade, que fora dela não se encontra nos objetos, e se eu utilizar as mesmas representações apenas em relação à experiência possível, não há aí o mínimo incitamento ao erro nem a aparência de que eu os tome por simples fenômenos <*so ist darin nicht die mindeste Verleitung zum Irrtum oder ein Schein enthalten, dass ich sie für blosse Erscheinung halte*>; pois, elas podem, apesar de tudo, ser convenientemente ligadas na experiência segundo as regras da verdade." *Prol.* IV: 291, p.61.

> tempo, do que um simples fenômeno dessas coisas, mas nunca a natureza das mesmas, portanto, isto não é nenhuma aparência universal por mim atribuída à natureza [...]”[118]

Porém, o que significa, para Kant, deixar “às coisas, que representamos pelos sentidos, a sua realidade”? Talvez possamos compreender se nos voltarmos para a *Observação II*, quando Kant se distingue do “idealista” em geral:

> “O idealismo consiste na afirmação de que não existem outros seres exceto os seres pensantes; as restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior. Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas podem ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito <*Einfluss*> sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno desse objeto que nos é desconhecido, mas, que nem por isso, menos real. Pode a isto chamar-se idealismo? É precisamente o seu oposto.”[119]

Já se comentou que Kant distingue o sentido das expressões “idealismo transcendental” e “idealismo” em sentido vulgar, ou seja, que diferencia a significação de cada uma dessas expressões, e para isso, afirma que o “idealismo” vulgar diz respeito à existência das coisas, ao passo que o “idealismo transcendental” diz respeito “à representação sensível das coisas” em sua relação “à faculdade de conhecer”. Nesse sentido, Kant procura provar que seu idealismo não nega a realidade das coisas que “julgamos perceber na intuição”, ou seja, que ao contrário do “idealismo” vulgar ele “deixa” às coisas a sua realidade – portanto não conduz a nenhum absurdo. Contudo, neste trecho podemos perceber que Kant não está simplesmente *não negando* a existência das coisas, mas (se admitirmos a interpretação do tradutor Artur Morão para quem “*Einfluss”* expressa uma relação entre causa e “efeito”[120]) concluindo por sua realidade a partir da afecção dessas coisas (o uso do plural é significativo) sobre nossa sensibilidade.

---

[118] *Prol.* IV: 292-293, p.63.
[119] *Prol.* IV: 288-289, p.58.
[120] Na tradução de Bernkopf (“[...] coisas que, embora sem dúvida nos sejam de todo desconhecidas no tocante ao que em si mesmas possam ser, são-nos conhecidas pelas representações suscitadas

É possível comparar esta conclusão apresentada nos *Prolegômenos* à recusa de Kant ao que considera, na crítica ao quarto dos *Paralogismos da alma* , tratar-se de um raciocínio falso por "concluir do efeito para a causa"[121]. Tal comparação não é, porém, o objetivo nesta dissertação, embora seja importante observarmos que este trecho dos *Prolegômenos* é um daqueles momentos em que Kant parece conferir às coisas em si mesmas alguma significação ontológica, na medida em que as consideraria como fundamento dos fenômenos – e principalmente é relevante observarmos que isto acontece no contexto de uma resposta às objeções da *Resenha de Göttingen*.

### *O idealismo "crítico" como único meio para a resolução da questão capital proposta na Crítica da razão pura*

O segundo movimento do "protesto contra toda a suspeita de um idealismo" procura provar a necessidade da idealidade das formas da sensibilidade para a solução da questão transcendental das condições de possibilidade do conhecimento *a priori*. Lembremos que a *observação III* está inserida no final da primeira parte dos *Prolegômenos*, que corresponde à solução de uma das partes nas quais a *questão transcendental* fora dividido, ou seja: *como é possível a matemática pura?* Assim, o que deverá ser provado é a necessidade do idealismo transcendental para a solução desta questão:

> "[...] todas as proposições da geometria são válidas para o espaço e para todos os objetos dos sentidos, por conseguinte a respeito de toda experiência possível, quer eu olhe o espaço como uma simples forma da sensibilidade ou como algo inerente aos próprios objetos; contudo, só no primeiro caso posso compreender como é possível conhecer *a priori* aquelas proposições de todos os objetos da intuição externa; de outro modo, em relação a toda a experiência possível, tudo permanece como se eu não tivesse empreendido este abandono da opinião comum."[122]

---

em nós por sua influência sobre nossa sensibilidade [...]" (*Prol.* Trad.: Tânia Bernkopf. p.125) a palavra alemã "*Einfluss"* é traduzida por "influência", o que não impossibilita a interpretação que sugerimos acima, apenas não a evidencia.

[121] Cf. *KrV.* A370-373.

[122] *Prol.* IV: 291, pp.61-62.

A argumentação é apagógica, demonstra – em primeiro lugar – que admitir o contrário da afirmação da idealidade do espaço (ou seja, a afirmação de que ele não é uma "simples forma da sensibilidade", mas "algo inerente aos próprios objetos") leva necessariamente, como consequência, à incapacidade de compreender a possibilidade das proposições *a priori* da geometria – que sabemos ser real como ciência. Ora, o método analítico dos *Prolegômenos* parte da certeza da matemática como ciência para ir "até as condições sob as quais unicamente [ela] é possível"[123], porém, tal análise só se efetua se admitirmos que o espaço é uma "simples forma da sensibilidade", e não "algo inerente aos próprios objetos". A admissão da afirmação oposta não coloca em risco a certeza das proposições da geometria, mas também não permite que compreendamos sua possibilidade como conhecimento *a priori*. Todavia, como consequência da admissão da afirmação contrária ao idealismo transcendental há algo mais grave:

> "Mas, ao arriscar-me a ultrapassar com os meus conceitos de espaço e de tempo toda a experiência possível, o que é inevitável, se eu os der como condições inerentes às coisas em si mesmas (com efeito, que é que me impediria de, apesar de tudo, os aplicar a essas mesmas coisas, ainda que os meus sentidos fossem de outro modo organizados e perante elas se adaptassem ou não?), pode surgir um grave erro que se baseia numa aparência <*ein wichtiger Irrtum entspringen, der auf einem Scheine beruht*>, visto que aquilo que era uma simples condição da intuição das coisas inerente à minha sensibilidade e valia de modo seguro para todos os objetos dos sentidos, por conseguinte, para toda a experiência possível, o dei como universalmente válido, porque o restringi às coisas em si, e não às condições da experiência."[124]

Raiz desse "grave erro", a ilusão que consiste em tomar uma condição subjetiva por princípio objetivo – e o idealismo como único meio de evitá-la – só será explicada por Kant nos *Prolegômenos* a partir do §46. Podemos compreender, Kant acabou de esclarecer que a diferença entre verdade e ilusão depende da conformidade a regras na ligação das nossas representações nos juízos e não da sua origem, logo, o trecho das *observações* não é lugar para o desenvolvimento dessa argumentação[125]. Porém, é interessante observar a defesa kantiana em

---

[123] *Prol.* IV: 276, p.40. (nota)
[124] *Prol.* IV: 291-292, p.62.
[125] Certamente a função do idealismo para a compreensão das condições de possibilidade do conhecimento *a priori* não é desenvolvida somente na *Observação III*, cabe lembrar que ela é a última de três *Observações* que se seguem à análise da matemática como conhecimento *a priori,* portanto, é a conclusão de um movimento lógico iniciado no §6 e ao longo do qual se expos justamente a

termos estratégicos: “a objeção proveniente da falsa interpretação imperdoável e quase intencional” é invertida, ou seja, não é mais a admissão da doutrina da idealidade do espaço e do tempo que tem como consequência uma ilusão, e sim a sua rejeição. Após provar que sua teoria está “longe de reduzir todo o mundo sensível a uma simples aparência”, Kant conclui destacando a necessidade do seu idealismo, em primeiro lugar como “o único meio de garantir a objetos reais a aplicação de um dos mais importantes conhecimentos, a saber, o que a matemática expõe *a priori* e impedir que seja tomado por simples aparência <*blossen Schein*>”[126] e, em segundo lugar como “o único meio de evitar a ilusão transcendental mediante a qual a metafísica, desde sempre, se iludiu e foi induzida aos esforços infantis de agarrar bolas de sabão porque se tomavam os fenômenos, que são simples representações, por coisas em si mesmas”[127].

***Conclusão***

Os episódios envolvidos na recepção imediata da *Crítica da razão pura* somados às dificuldades próprias envolvidas na compreensão do *novo modo de pensar* proposto e à insatisfação de Kant com a redação da obra motivaram a necessidade de lançar uma obra de caráter propedêutico, que instruísse o leitor e o estimulasse ao estudo da *Crítica da razão pura*. Esta obra propedêutica, contudo, deveria comportar as também necessárias respostas às objeções dirigidas contra a *Crítica da razão pura*. O foco das objeções empreendidas principalmente através do texto conhecido como *Resenha de Göttingen* estava em uma interpretação do idealismo transcendental, segundo a qual esta doutrina implicaria na negação da existência das próprias coisas e na consequente redução da realidade às nossas representações. Apesar da fragilidade com que estas objeções são colocadas e sustentadas na *Resenha de Göttingen*, a questão da coisa em si permanecerá no centro das discussões empreendidas sobre a *Crítica da razão pura* nos anos

---

função da idealidade do espaço e do tempo para a compreensão da possibilidade da matemática (§§6-13) e da sua aplicabilidade aos objetos dos sentidos (*Observação I*).

[126] *Prol.* IV: 292, p.62.

[127] *Prol.* IV: 293, p.63.

seguintes, as quais ressoam diretamente na segunda edição da obra de 1787, e particularmente no *Prefácio à segunda edição*.

Vimos que em *Prolegômenos* Kant concilia a tarefa propedêutica com a tarefa polêmica através da colocação da *questão transcendental*, que não apenas é utilizada para a apresentação de uma visão geral da *Crítica da razão pura*, mas também está na base tanto da demonstração da necessidade do idealismo transcendental, quanto da explicação para a incompreensão da obra observada na *Resenha de Göttingen*. Diante da centralidade da colocação da *questão transcendental* em *Prolegômenos*, chama a atenção o fato de que a questão pela possibilidade da conexão sintética *a priori* já havia sido posta na *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua primeira edição, contudo sua apresentação não condizia com sua importância sistemática e propedêutica. No capítulo seguinte serão abordadas as modificações realizadas por Kant na *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua segunda edição. Veremos como o principal objeto destas modificações diz respeito justamente à colocação de modo mais proeminente da referida *questão transcendental* – que passa a constituir um dos elementos centrais do discurso propedêutico à *Crítica da razão pura.*

# CAPÍTULO 2: A ÊNFASE NA COLOCAÇÃO DA *QUESTÃO TRANSCENDENTAL* COMO MOTIVO DAS MODIFICAÇÕES NA *INTRODUÇÃO* À *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Neste capítulo será realizada a análise comparativa entre as duas edições da *Introdução* à *Crítica da razão pura*. O objetivo desta análise é compreender o motivo das principais mudanças operadas por Kant neste texto preliminar. Neste sentido não se pretende realizar uma leitura exaustiva de cada uma das introduções, o esforço analítico deverá ter como meta e limite a reconstituição de aspectos dos textos que nos permitam relacionar as mudanças ao que as motiva. Esta comparação não releva somente as discrepâncias entre as duas edições da *Introdução à Crítica da razão pura*, mas também as continuidades e o aprofundamento na apresentação de elementos que já estavam presentes no texto preliminar da primeira edição. Como era de se esperar em uma obra cuja apresentação em geral foi muito alterada, a segunda edição da *Crítica da razão pura* traz outro prefácio, porém suprime completamente o primeiro. O mesmo não ocorre com a *Introdução*, que é modificada, mas não substituída. O que talvez possamos explicar por um caráter mais sistemático do gênero *introdução* em comparação com o estilo ensaístico do gênero prefácio.

## *Análise da Introdução à Crítica da razão pura*

O efeito mais facilmente observável das mudanças realizadas por Kant na *Introdução* à *Crítica da razão pura* para a segunda edição da obra diz respeito a uma extensão muito maior do novo texto em relação ao primeiro. A *Introdução* da segunda edição tem praticamente o dobro da extensão do texto introdutório de 1781. O acréscimo no número total de páginas, (consideradas pequenas mudanças na diagramação do texto) de 16 para 30 páginas, pode ser explicado tanto por uma reordenação de grande parte do texto introdutório em novas divisões (a *Introdução* passou de 2 seções para 7), quanto pela inserção de novos trechos no texto. Hans Vaihinger propõe um esquema que propicia uma compreensão intuitiva destas

alterações. O comentador alemão começa apresentando os títulos das seções da *Introdução* à *Crítica da razão pura* na primeira edição da obra:

α) Ideia da filosofia transcendental.
β) Divisão " " "

"Diferentemente, a *Introdução* na segunda edição contém sete seções:"

1) Da diferença entre conhecimento puro e conhecimento empírico.
2) Estamos de posse de determinados conhecimentos *a priori* e mesmo o senso comum nunca deles é destituído.
3) A filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo o conhecimento *a priori.*
4) Da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos.
5) Em todas as ciências teóricas da razão encontram-se como princípios juízos sintéticos *a priori.*
6) Problema geral da razão pura.
7) Ideia e divisão de uma ciência particular com o nome de Crítica da razão pura.

"O seguinte esquema permite uma visão geral sobre a relação das supracitadas partes constituintes das redações [da edição] A e B [da *Introdução*]:"

| A | B | | |
|---|---|---|---|
| | Retirado de A | Substitui trechos de A | Apenas em B |
| | | 1 | |
| | | 2 | |
| α | 3 | | |
| | 4 | | |
| | | | 5 |
| | | | 6 |
| β | 7 | | |

> "Isto significa que as seções 3,4,7 da segunda edição foram tomadas da primeira; as seções 1, 2 e 5, 6 pertencem somente à segunda edição; 1 e 2 constituem apenas modificações dos textos da primeira edição; 5, 6 são inteiramente novos. (As seções transpostas 3,4,7 mantém-se quase inalteradas, mas a maioria das mudanças incide sobre a seção 4.) Ambas as seções principais da primeira edição estão distribuídas nas sete seções da segunda edição, na qual o conteúdo da primeira seção da primeira edição (Ideia da filosofia transcendental) é ajustado às seis primeiras seções e à metade da sétima seção; o conteúdo da segunda seção da primeira edição (Divisão da filosofia transcendental) forma a segunda metade da sétima seção da segunda edição."[128]

### *A valorização da função propedêutica do questão transcendental*

As mudanças realizadas por Kant na *Introdução* à *Crítica da razão pura* na segunda edição da obra dizem respeito fundamentalmente à valorização, como recurso propedêutico, da "questão transcendental" – como passa a ser designada a partir de 1783 – ou "problema geral da razão pura" – como é designada em 1787 –, a qual foi consagrada na fortuna crítica da filosofia kantiana sob a seguinte expressão: *como são possíveis os juízos sintéticos* a priori? Chama atenção de qualquer leitor habituado com a *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua segunda edição a brevidade da apresentação do problema da fundamentação dos juízos sintéticos *a priori* e da relação deste com a investigação crítica na primeira edição da obra. Todavia, somente com a publicação dos *Prolegômenos*, em 1783, a *Crítica da razão pura* passa a ser explicitamente apresentada como *solução* para a "questão transcendental principal", a qual, desde então, ganha papel privilegiado no discurso propedêutico de Kant. Tomemos um trecho do texto introdutório aos *Prolegômenos* que apresenta a ideia de filosofia transcendental através da colocação da referida questão:

> "Pode dizer-se que toda a filosofia transcendental, que precede necessariamente toda a metafísica, não é em si mesma senão a solução completa da questão aqui posta, mas numa ordem sistemática e com riqueza de pormenores, e que, por conseguinte, não se possui até agora nenhuma filosofia transcendental: com efeito, o que leva o seu o nome é, na

---

[128] Vaihinger, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1881. Reimpresso por Garland Publishing, Inc., New York & London, 1976.* pp.159-160.

> realidade, uma parte da metafísica; essa ciência deve, porém, primeiramente tornar possível a metafísica e, por conseguinte, precedê-la. Não é preciso, pois, admirar-se se uma ciência inteira e privada, além disso, de todo o socorro das outras ciências, por conseguinte, uma ciência inteiramente nova, é necessária para responder de maneira suficiente a uma só questão, se a resposta à mesma está associada ao esforço e à dificuldade, mais ainda, a uma certa obscuridade."[129]

Os textos preliminares da primeira edição da *Crítica da razão pura* estão longe *de enfatizar* a importância da colocação da "questão transcendental" para o sentido da investigação crítica, bem como de apresentar a filosofia transcendental como sua "solução completa". Este recurso propedêutico passa a ser privilegiado por Kant somente com a publicação dos *Prolegômenos*. Como analisamos anteriormente, a obra de 1783 é concebida por Kant como um *plano* que sucede a *Crítica da razão pura* e a partir do qual o leitor "se encontra assim na situação de abranger o todo com a vista, de examinar peça por peça os pontos principais que importam nesta ciência, e organizar muitos pormenores melhor do que podia acontecer na primeira redação da obra <*ersten Ausfetigung des Werks*>"[130]. Nos *Prolegômenos* , a constituição desta visão geral da *Crítica da razão pura* recorre a um modo de apresentação ordenado de acordo com o método analítico[131]. Neste sentido era fundamental que Kant pudesse conferir unidade às investigações que seriam empreendidas na obra, assim, como vimos no capítulo anterior após a colocação da "questão principal", ela "é dividida em quatro outras questões e pouco a pouco resolvida". Segundo Kant a solução destas quatro tarefas "deve constituir o conteúdo essencial da *Crítica*", de modo que a resposta a cada uma destas questões, que compõe o conteúdo apresentado sinteticamente ao longo da *Crítica da razão pura,* corresponde às quatro partes que constituem os *Prolegômenos.* A centralidade conferida por Kant nos *Prolegômenos* à colocação da "questão transcendental" para a constituição do sentido da *Crítica da razão pura* a torna um recurso propedêutico indispensável, o qual deve, portanto, ser apresentado de forma condizente com este valor.

---

[129] *Prol.* IV:279. pp.43-44.
[130] *Prol.* IV: 263. p.21.
[131] "O método analítico, enquanto oposto ao método sintético, [...] significa apenas que se parte daquilo que se procura, como se fosse dado, e se vai até às condições sob as quais unicamente é possível." *Prol.* IV: 276, p.40. (nota) Cf. *Prol.* IV: 263. p.21. Sobre a diferença entre o método analítico e o sintético cf. *Logik* IX: 149, p.166.

A compreensão da "questão transcendental" é condição propedêutica indispensável para que o leitor possa compreender a própria ideia de uma *Crítica da razão pura.* No capítulo anterior vimos que no *Apêndice* de *Prolegômenos,* ao refletir sobre as falhas de leitura da *Resenha de Göttingen* Kant destaca o fato de que seu autor anônimo nada disse a respeito da questão principal investigada na *Crítica da razão pura* – fato que poderia explicar sua compreensão falha da obra[132]. Todavia a censura de Kant ao seu malfadado resenhista explicita um problema dos textos preliminares da primeira edição da *Crítica da razão pura.* Em vista da importância atribuída por Kant à compreensão da "questão transcendental" como condição prévia para a correta interpretação da própria *Crítica da razão pura,* chama atenção o fato de que na primeira edição da obra, os textos preliminares não tenham destacado a importância da questão proposta. No texto introdutório de 1781 não há sequer o que Kant afirma, nos *Prolegômenos,* ser a expressão da questão "com precisão escolástica", isto é, "*como são possíveis proposições sintéticas* a priori*?*"[133]. Na *Introdução* da primeira edição o problema da fundamentação da síntese *a priori* certamente é explicitado, porém, somente de modo breve, num subitem da primeira seção dedicado à "distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos"[134].

Neste trecho da *Introdução* da primeira edição – o qual se mantém em sua maioria no texto da segunda edição –*,* a divisão entre juízos analíticos e juízos sintéticos é estabelecida a partir da comparação entre os dois modos como sujeito e predicado de um juízo podem estar relacionados: nos juízos analíticos "a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade" – no texto Kant não explicita o princípio de contradição como fundamento dos juízos analíticos, tal como o faz nos *Prolegômenos*[135] – uma vez que a análise do conceito que ocupa a posição de sujeito no juízo é suficiente ligá-lo ao predicado, o qual, portanto, já estava "contido (implicitamente)" no conceito do sujeito[136]; nos juízos sintéticos, ao contrário, o conceito que ocupa lugar de sujeito na proposição é ligado a "um predicado que nele não estava pensado e dele não podia ser extraído por qualquer decomposição"[137]. A partir desta distinção Kant destaca duas conclusões

---

[132] Cf. *Prol.* IV:375-376. p.179.
[133] *Prol.* IV:276. p.40.
[134] *KrV.* A6-10.
[135] Cf. *Prol.* IV:267. pp.25-26.
[136] Cf. *KrV.* A6-7/B10.
[137] Cf. *KrV.* A7/B10. p.43.

decorrentes da comparação entre os dois modos de predicação: a primeira conclusão diz respeito ao caráter meramente explicativo do juízo analítico, através do qual não podemos ampliar nosso conhecimento, mas somente tornar os conceitos "mais compreensíveis" – os juízos sintéticos, ao contrário, são denominados "juízos extensivos" por permitirem a ligação de um conceito a outro que não estava nele contido, portanto, o conhecimento diz respeito aos juízos sintéticos; a segunda conclusão desdobra o problema central da fundamentação dos juízos sintéticos (ou seja, do conhecimento): "que nos juízos sintéticos devo ter, além do conceito do sujeito, alguma coisa de diferente, X, sobre o qual se apoia o entendimento para conhecer o predicado, que não está contido neste conceito, todavia lhe pertence."[138]

Nos dois parágrafos seguintes Kant examina em que consistiria este X (esta expressão é quase inteiramente suprimida na reelaboração da *Introdução* para a 2ª edição da *Crítica da razão pura*, com exceção de uma ocorrência que será citada abaixo) em cada uma das espécies em que distingue os juízos sintéticos, isto é, nos juízos de experiência e nos juízos sintéticos *a priori*. É preciso lembrarmos que na primeira edição da *Introdução* esta divisão dos juízos sintéticos se ampara na apresentação da diferença entre o conhecimento empírico e o conhecimento *a priori*, a qual havia sido estabelecida logo no início deste texto preliminar[139]. A partir desta divisão dos juízos sintéticos Kant conclui que "nos juízos empíricos, ou de experiência, não há dificuldade alguma, pois este X é a experiência completa do objeto que eu penso pelo conceito A, o qual exprime apenas uma parte dessa experiência."[140] A experiência, portanto, fornece a fundamentação da síntese dos conceitos nos juízos empíricos.

A dificuldade reside noutro ponto: "Nos juízos sintéticos *a priori* falta, porém, de todo essa ajuda [da experiência]"[141]. Constituído o problema da síntese *a priori,* resta expressá-lo sob a forma de questão:

> "Se ultrapasso o conceito *A* para conhecer outro conceito B, como ligado ao primeiro, em que me apoio, o que é que tornará a síntese possível, já que

---

[138] *KrV.* A8. p.44.
[139] Cf. *KrV.* A1-2. pp.56-57. Adiante, na dissertação, analisaremos como esta diferença é apresentada nas duas versões do texto introdutório.
[140] Idem.
[141] *KrV.* A9/B12. p.44.

> não tenho, neste caso, a vantagem de a procurar no campo da experiência?”[142]

Esta formulação está longe da expressar a *questão transcendental* com a “precisão escolástica” pretendida a partir dos *Prolegômenos*, contudo seu sentido é o mesmo: a identificação das condições de possibilidade da síntese *a priori.* Na continuação do texto Kant procura exemplificar a dificuldade da questão proposta examinando o caso de uma proposição sintética *a priori*:

> “Tomemos a proposição: Tudo o que acontece tem uma causa. No conceito de algo que acontece concebo, é certo, uma existência precedida de um tempo que a antecede, etc. e daí se podem extrair conceitos analíticos. Mas o conceito de causa está totalmente fora desse conceito e mostra algo de distinto do que acontece; não está, pois, contido nesta última representação. Como posso chegar a dizer daquilo que acontece em geral algo completamente distinto e reconhecer que o conceito de causa, embora não contido no conceito do que acontece, todavia lhe pertence e até necessariamente? Qual é aqui a incógnita X em que se apoia o entendimento quando crê encontrar fora do conceito A um predicado B, que lhe é estranho, mas que se encontra, contudo, ligado a esse sujeito?”[143]

Chama a atenção do leitor habituado com o texto dos *Prolegômenos* e da segunda edição da *Crítica da razão pura* a proposição sintética escolhida por Kant para exemplificar a referida dificuldade: trata-se justamente de uma expressão da relação de causalidade. A escolha desta proposição sintética *a priori* não se deve ao acaso. Quem quer que tenha lido os textos preliminares dos *Prolegômenos* ou da segunda edição da *Crítica da razão pura* poderá reconhecer que, para Kant, a gênese da questão transcendental se encontra no questionamento do caráter *a priori* do princípio de causalidade efetuada por David Hume. Assim, o fato de que na *Introdução* presente na primeira edição da *Crítica da razão pura* não haja qualquer referência explícita a Hume parece ser intencional: em 1781 a apresentação propedêutica da obra ao leitor teria desviado propositalmente de Hume – ao contrário do que acontece em 1783 ou em 1787, como examinaremos na próxima seção desta dissertação.

Este desvio de Hume na *Introdução* à *Crítica da razão pura* de 1781 se deve certamente ao modo como seu autor então concebia a apresentação propedêutica

---

[142] *KrV.* A9/B12-13. pp.44-45.
[143] *KrV.* A9/B13. p.45.

da obra: em 1781 parecia suficiente explicitar brevemente a importância filosófica da colocação da questão da síntese *a priori* sem afirmar explicitamente que a *Crítica da razão pura* nasce como uma tentativa de solucioná-la. O reconhecimento desta importância pode certamente ser identificado nas linhas finais do primeiro item da *Introdução*. Após destacar a conclusão de que é sobre a síntese *a priori* que "assenta toda a finalidade última do nosso conhecimento especulativo *a priori*"[144], uma vez que a importância e necessidade dos juízos analíticos para o conhecimento está somente no seu caráter explicativo, Kant estabelece a relação entre a ideia da obra e a questão que acaba de ser constituída. Todavia, isto ocorre somente de modo implícito:

> "Há aqui, pois, um certo mistério, cujo descobrimento tão-só pode fazer seguro e digno de confiança o progresso no campo ilimitado do conhecimento intelectual puro; a saber, descobrir, com a universalidade apropriada, o fundamento da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, penetrar as condições que tornam possível cada espécie, e ordenar todo esse conhecimento (que constitui o seu gênero próximo) num sistema, englobando as suas fontes originais, divisões, extensão e limites, sem se restringir a um esboço rápido, mas determinando-o de maneira completa e suficiente para todos os usos. Basta por agora acerca dos caracteres particulares que têm em si os juízos sintéticos."[145]

Para o leitor dos *Prolegômenos* é possível reconhecer neste trecho, suprimido na segunda edição, não somente a relação da questão proposta com a obra, mas também que o plano geral desta decorre da colocação da referida questão, todavia isto talvez não fosse possível para um leitor que dispusesse somente da *Introdução* presente na primeira edição da *Crítica da razão pura*. Embora o item seguinte da *Introdução* de 1781 comece com a afirmação de que "de tudo isto resulta a ideia de uma ciência particular que pode servir à *Crítica da razão pura*"[146], a relação entre a obra e a questão proposta é apresentada de modo ainda pouco claro e, em comparação com o texto introdutório da segunda edição da obra, não parece suficiente para fazer com que o leitor apreenda a partir daí a ideia de uma *Crítica da razão pura.* O que não implica que em 1781 ainda não houvesse a ligação entre esta ideia e a colocação do problema dos juízos sintéticos *a priori*. Esta interpretação

---

[144] Idem.
[145] *KrV.* A10. pp. 45-46.
[146] *KrV.* A11. p. 52.

seria um erro absurdo. Na *Introdução* de 1781 já havia sido afirmada inclusive a importância filosófica da questão pela possibilidade destes:

> "Se houvesse ocorrido a um antigo levantar esta questão, ter-se-ia esta, por si só, fortemente oposto a todos os sistemas da razão pura até aos nossos dias e poupado tantos ensaios vãos, que tão cegamente se empreenderam, sem saber do que propriamente se tratava."[147]

Na *Introdução* de 1781 não há propriamente uma falta em relação a algum conteúdo essencial para a apresentação propedêutica da *Crítica da razão pura*, contudo no que diz respeito ao *modo de apresentar* este conteúdo há uma grande distância em relação ao texto preliminar da segunda edição da obra. Observe-se, em comparação com os *Prolegômenos* e com a *Introdução* da segunda edição da *Crítica da razão pura*, a brevidade da colocação da questão e o fato de que sua importância filosófica é apresentada somente em nota e como uma hipótese ligada aos antigos, sem qualquer menção a Hume.

O que se opera a partir de 1783 é uma mudança no modo de apresentação da referida questão e, através desta, na apresentação propedêutica da própria obra ao leitor. Os elementos que constituem esta mudança são a criação uma designação – a "questão transcendental", expressão utilizada a partir dos *Prolegômenos,* ou, o "problema geral da razão pura", expressão do texto de 1787 –; a formulação da questão com o que Kant diz ser uma "precisão escolástica"[148], a qual não se verificava em 1781; a ênfase na importância filosófica da colocação da questão e sua vinculação histórica a Hume; e, a explicitação direta de sua relação com a ideia de uma *Crítica da razão pura*.

Neste sentido, Kant insere e dedica o sexto item da *Introdução* de 1787 exclusivamente ao *problema geral da razão pura*, destacando de início dois ganhos imediatos de sua colocação:

> "Muito se ganha já quando se pode submeter uma multiplicidade de investigações à formula de um único problema, pois assim se facilita, não só o nosso próprio trabalho, na medida em que o determinamos rigorosamente, mas também se torna mais fácil a quantos pretendam examinar se o realizamos ou não satisfatoriamente. Ora o verdadeiro

---

[147] *KrV.* A10. p. 46.
[148] Cf. *Prol.* IV:276.

> problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*"[149]

Tal como havia feito em 1783 nos *Prolegômenos,* Kant faz questão de explicitar para o leitor duas consequências benéficas da mera colocação do "problema geral da razão pura": no nível da elaboração da obra o autor tem seu trabalho facilitado por uma ordenação metódica de suas questões, uma vez que pode "submeter uma multiplicidade de investigações à formula de um só problema"; no nível da interpretação da obra, compreendido o problema proposto, o leitor tem seu trabalho facilitado uma vez que pode julgar se as investigações empreendidas pelo autor da obra tem sucesso na solução proposta – tomando o sucesso ou fracasso na resolução da *questão transcendental* o leitor ganha portanto um critério para avaliação da obra, bem como um fio condutor para sua interpretação. A colocação do *problema geral da razão pura* na *Introdução* adquire assim o caráter de um convite à leitura da obra, apresentada como tentativa de solucioná-lo.

Um convite que é tanto mais enfático quanto maior é a compreensão da importância filosófica do problema proposto. Para Kant a colocação do *problema geral da razão pura* pode ser considerado o acontecimento fundamental da história da metafísica:

> "O fato de a metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido."[150]

Kant expõe inicialmente um comentário próximo ao que na primeira elaboração da *Introdução* havia sido exposto simplesmente em nota: a própria colocação do *problema geral da razão pura* teria sido suficiente para mudar a história da metafísica – para evitar tantas "incertezas e contradições", tantos "esforços em vão" na construção de "sistemas da razão pura". No segundo período do trecho citado, por outro lado, Kant abre uma perspectiva quase ausente dos

---

[149] *KrV.* B19. p. 49.
[150] Idem.

textos preliminares da primeira edição da *Crítica da razão pura*[151]: trata-se de explicitar a posição da *Crítica da razão pura,* enquanto solução do "problema geral da razão pura" não somente em relação ao passado da metafísica, mas em relação ao seu futuro. Como vimos, esta perspectiva constitui o cerne da estratégia propedêutica dos *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*: dado que não há realmente qualquer metafísica constituída como ciência[152] a colocação do problema geral da razão pura deve dissuadir da *investigação dogmática* em metafísica[153] para persuadir à *investigação crítica*, pois somente a partir de sua solução é possível vislumbrar o futuro da metafísica, sua "salvação ou ruína".

***Do "problema de Hume" à colocação do "problema geral da razão pura"***

A ideia de *Crítica da razão pura* exige, portanto, a colocação do *problema geral da razão pura*, mas também pressupõe disposição para a suspensão de juízo em relação ao conhecimento metafísico – o qual, ao contrário da matemática e da física, não está realmente estabelecido como ciência: somente a partir da consciência de nossa ignorância a respeito de um conhecimento, cuja imprescindibilidade admitimos, é possível nos dispormos à investigação crítica das fontes do nosso próprio conhecimento. A *intenção crítica* que deve preceder a suspensão de juízo necessária para a compreensão da obra faz com que esta aplicação do método cético em relação ao conhecimento dos objetos da metafísica não possa ser considerada ceticismo:

> "A reserva do juízo pode ocorrer numa dupla intenção; *ou bem* com o objetivo de buscar as razões do juízo determinante; *ou bem* com o objetivo de *jamais* julgar. No primeiro caso, a suspensão do juízo chama-se *crítica* (*suspensio iudicii indagatoria*), no último *cética* (*suspensio iudicii sceptica*). Pois o cético renuncia a todo julgar; o verdadeiro filósofo, ao contrário,

[151] Com exceção do momento final do *Prefácio*, no qual recebe, porém, outro desenvolvimento. Cf. *KrV.* AXX-XXII.
[152] Tema anteriormente abordado na *Introdução* em *KrV.* A2-6/B6-10.
[153] "Perguntar se uma ciência é possível supõe que se duvida da realidade da mesma." *Prol.* IV:256. p.13.

> apenas suspende o seu juízo, na medida em que não tem bastantes razões para tomar algo por verdadeiro." [154]

Ora, a partir desta distinção, a aplicação do método, *originalmente* observado no ceticismo, da *suspensão do juízo* à metafísica torna-se condição prévia indispensável para a investigação da possibilidade desta ciência. Neste sentido o ceticismo não precisa ser necessariamente visto como nocivo para a realização da disposição natural de nossa razão para a metafísica:

> "Mas, por mais nocivo que seja este ceticismo, não deixa de ser útil e apropriado o método cético, na medida em que não se entenda por isso outra coisa senão a maneira de tratar algo como incerto, trazendo-o ao mais alto grau de incerteza na esperança de se colocar por este caminho no rastro da verdade. Este método é, pois, a rigor, uma mera suspensão do juízo. Ele é muito útil ao procedimento *crítico*, pelo qual investigamos as *fontes* de nossas asserções ou objeções e as razões em que estas se baseiam; um método que dá a esperança de chegar à verdade."[155]

Ora, tirando proveito do ceticismo a *Crítica* parece exigir aos seus leitores não apenas o reconhecimento da disposição natural da razão para a metafísica, mas a disposição para a suspensão do juízo, que ao invés de pôr fim à investigação deve ser sim seu estopim inicial:

> "A consciência da minha ignorância (se esta ignorância não é, ao mesmo tempo, reconhecida como necessária), em vez de pôr termo às minhas investigações é, pelo contrário, a verdadeira causa que as suscita. Toda a ignorância ou diz respeito às coisas ou à determinação e aos limites do meu conhecimento. Quando a ignorância é acidental deve levar-me no primeiro caso, a investigar *dogmaticamente* as coisas (objetos); no segundo caso, a investigar *criticamente* os limites do meu conhecimento possível."[156]

Novamente podemos lembrar que este é um ponto fundamental relacionado às respostas apresentadas nos *Prolegômenos* às objeções dirigidas contra a *Crítica da razão pura*: na avaliação de Kant o principal motivo para a incompreensão da *Crítica da razão pura* pelo autor da *Resenha de Göttingen* se deve a um julgamento da obra sem uma investigação prévia de suas proposições. Como o resenhista anônimo lê a obra imbuído pela convicção da verdade das proposições de alguma

---

[154] *Logik.* IX:74. p.91.
[155] *Logik*. IX:84. p.100. [grifo nosso]
[156] *KrV* A758/B786. p.608.

doutrina metafísica “previamente aceita”, ele “parece não compreender ao que propriamente se refere a investigação” crítica [157]:

> “ [...] quer seja por impaciência em ter de abranger pelo pensamento uma obra vasta, quer seja por humor sombrio relativamente a uma reforma iminente de uma ciência *na qual ele pensava estar tudo a limpo já há muito* [...]”[158]

Se, como vimos no capítulo anterior, a suspensão de juízo em relação ao conhecimento da metafísica é uma condição prévia fundamental para o julgamento da *crítica* – e mesmo para sua compreensão –, não é surpreendente que a reconstituição da origem histórica do “problema geral da razão pura” explicitada por Kant remonte ao ceticismo de David Hume. Esta “dívida” da *Crítica da razão pura* a Hume não era explicitada nos textos preliminares da primeira edição[159]. Ora, desde que Kant narrou ter sido desperto de sua “modorra dogmática” pela leitura de Hume no *Prefácio* aos *Prolegômenos*[160]*,* o filósofo escocês passou a ser indissociável da gênese filosófica da *Crítica da razão pura.* Tal importância propedêutica de Hume é reafirmada na *Introdução* de 1787, na qual o *problema geral da razão pura* tem novamente sua origem reconstituída:

> “David Hume, o filósofo que, entre todos mais se aproximou deste problema, embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição *a priori* era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas *a priori*; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação.”[161]

---

[157]Cf. *Prol.* IV:371-372. pp.172-173.
[158] Prol. IV:372 p.175. grifo nosso.
[159] Embora seu ceticismo tenha sido claramente indicado como precedente à crítica na doutrina do método. Cf. *KrV.* A758-769.
[160] Cf. Prol. IV:260 p.17.
[161] *KrV.* B19-20. p. 49-50.

Analisemos aos poucos esta citação, que contém a segunda menção a David Hume na *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua segunda edição. No segundo item do texto Kant já havia se contraposto ao modo como o filósofo escocês explicou a ligação entre os conceitos de causa e efeito[162]. Consideradas ambas as ocorrências, contudo, não podemos ponderar que a figura de Hume ocupe um lugar central na *Introdução* à *Crítica da razão pura,* tal como o que pode ser observado no *Prefácio* aos *Prolegômenos* – no qual, como vimos, a presença de Hume também é utilizada para estabelecer uma analogia entre o modo como foi lido por seus contemporâneos e o modo como a *Crítica da razão pura* estava sendo lida pelos contemporâneos de Kant[163]. De um texto a outro a presença de Hume parece adaptar-se às diferentes intenções de Kant.

Na *Introdução* de 1787, diferentemente do que ocorre no *Prefácio* aos *Prolegômenos*, a exposição kantiana a respeito de Hume está limitada à sua utilidade para que Kant analise os diferentes modos de elaboração do *problema geral da razão pura* e suas consequências. Na *Introdução* – de forma muito mais sucinta do que ocorre nos *Prolegômenos –,* Kant dirige a atenção do leitor para as consequências do modo como o filósofo escocês colocou o problema da relação de causalidade: ao limitar-se a examinar a ligação entre os conceitos de causa e efeito, Hume esteve longe de determinar o problema geral da razão pura "com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade". Segundo Kant, justamente por conta desta limitação à análise da causalidade, Hume conclui erroneamente pela impossibilidade de proposições sintéticas *a priori*, logo, pela impossibilidade de qualquer metafísica. Ora, diz Kant, se Hume "tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade", ele não chegaria a esta conclusão, pois seria levado a considerar a matemática pura igualmente impossível. Uma vez admitido que a matemática é inteiramente constituída por proposições sintéticas *a priori,* o absurdo decorrente da conclusão por sua impossibilidade – dada sua realidade como ciência – faria com que a investigação da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* forçosamente não pudesse ser encerrada[164]. Logo, pode-se concluir, a suspensão do juízo em relação ao conhecimento metafísico – em função da

---

[162] Cf. *KrV.* B5-6. p. 38-39.

[163] Cf. Acima pp.36-37.

[164] Certamente podemos duvidar da imparcialidade com que Kant lê Hume. Sobre as dificuldades e intenções desta leitura cf. Lebrun, G. *Kant e a astúcia de Hume*. In: *Sobre Kant.* São Paulo: Iluminuras, 2001. ; Allison, H. *Custom and Reason in Hume.* Oxford, 2008. p.5 e seg.

colocação do problema geral da razão pura – tem intenção crítica e não cética. A realidade da matemática enquanto ciência pura – na medida em que contém proposições necessárias e universais – garante ao menos a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*, e consequentemente, faz com que a *aparente impossibilidade* de fundamentar a relação de causalidade em outra fonte que não a experiência não implique na recusa imediata dos juízos sintéticos *a priori* em geral como absurdos. Assim, a realidade da matemática e da física como conhecimentos sintéticos *a priori* reais apontaria para outra fonte além da experiência, para a razão pura: a metafísica não poderia ser declarada impossível antes de uma investigação exaustiva da capacidade sintética da razão pura.

***Pressupostos para a apresentação da ideia de Crítica da razão pura como solução do problema geral da razão pura***

Podemos considerar que as modificações realizadas na *Introdução* à *Crítica da razão pura* para a segunda edição da obra visam fundamentar estas conclusões. Trata-se de explicitar os pressupostos que constituem o sentido do *problema geral da razão pura.* Consequentemente, tais pressupostos fundamentam a leitura kantiana do modo como Hume pôs em cheque o caráter de necessidade e universalidade da ligação entre os conceitos de causa e efeito. Neste sentido, o modo como o "problema de Hume" é constituído serve como contraponto para a colocação do *problema geral da razão pura.*

É possível identificar, nas cinco primeiras seções da *Introdução* à *Crítica da razão pura* de 1787, quatro pressupostos constituintes do sentido do *problema geral da razão pura*, o qual é identificado e formulado com "precisão escolástica" no sexto item do texto. O movimento de explicitação destes quatro pressupostos pode ser claramente reconstituído na *Introdução* a partir das alterações introduzidas por Kant para a segunda edição da obra. Como o texto de 1781 não reconstituía o "problema de Hume", nem apresentava explicitamente a *Crítica da razão pura* como solução do *problema geral da razão pura,* a apresentação destes quatro pressupostos pode não ter parecido satisfatória em alguns pontos, o que teria levado Kant a introduzir novas

seções no texto e a modificar outras, justamente a fim de explicitar mais claramente o modo como é constituído o problema transcendental.

Não pretendo reconstituir exaustivamente a apresentação destes pressupostos nas duas versões do texto preliminar. Todavia, sua identificação permite a interpretação de algumas das grandes modificações realizadas por Kant na *Introdução* de 1787. Antes de tudo, é preciso observar que as modificações realizadas na *Introdução* não se estendem à apresentação de todos os quatro pressupostos. Como vimos a pouco, Kant mantém com pequenas alterações, por exemplo, a apresentação da *distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos*.

Outro pressuposto que condiciona o sentido do *problema geral da razão pura,* cuja apresentação também é mantida com algumas poucas alterações na *Introdução* diz respeito à afirmação de que não há uma metafísica constituída como ciência, mas somente como disposição natural de nossa razão. Como já se observou acima, a convicção pela necessidade da investigação crítica não exige somente a correta colocação do *problema geral da razão pura*, mas o reconhecimento de que não há uma metafísica real como ciência, embora nossa razão naturalmente seja levada da experiência a problemas que ultrapassam os limites da experiência. Não por acaso, no início da primeira seção da *Introdução* de 1781[165] (*Ideia da filosofia transcendental*) Kant expõe os motivos desta transposição temerária de limites – isto é, os motivos pelos quais inicialmente a razão não se dispõe à investigação crítica, adotando um dogmatismo que impede a realização da metafísica como ciência. Na *Introdução* de 1787 este trecho é mantido, mas passa à constituir a terceira seção do texto preliminar, denominada *A filosofia carece de uma ciência que determine a possibilidade, os princípios e a extensão de todo o conhecimento* a priori[166]*.* Na primeira edição da *Crítica da razão pura* a paradoxal situação da razão pura (disposta naturalmente ao conhecimento de objetos suprassensíveis sem que possa realizar qualquer progresso), ou melhor, de seu “destino singular” era desenvolvida mais detidamente no início do *Prefácio*[167].

Ora, é preciso admitir esta paradoxal situação da razão para que a colocação da questão dos juízos sintéticos *a priori* torne necessária uma investigação exaustiva da capacidade da razão pura em realizar tais ligações: é por conta da metafísica e

---

[165] *KrV.* A1-5.
[166] *KrV.* B6-10.
[167] Cf. *KrV.* AVII.

não da matemática ou da física que a *Crítica da razão pura* é necessária. Isto fica claro na sexta seção da *Introdução* à *Crítica da razão pura* de 1787. Após constituir o *problema geral da razão pura* Kant o divide nas quatro questões que havia anteriormente apresentado no §5 dos *Prolegômenos*: como é possível a matemática pura?; como é possível a física pura?; como é possível a metafísica enquanto disposição natural?; como é possível a metafísica como ciência?. A solução do *problema geral da razão pura* implica na solução destas questões. No *Prefácio* aos *Prolegômenos* Kant afirma que "perguntar se uma ciência é possível supõe que se duvide da realidade da mesma"[168]. Tal afirmação certamente tem em vista a metafísica e não a física ou a matemática, as quais estão "realmente dadas" como ciências[169]. Assim, no que diz respeito às duas primeiras questões, dada a realidade das ciências às quais dizem respeito, sua solução é conveniente, mas não suficiente para motivar a investigação da capacidade da razão pura. Somente por conta da necessidade de responder às duas últimas questões a razão pura deverá investigar sua própria capacidade[170].

Estas quatro questões estão contidas na esfera do *problema geral da razão pura* na medida em que todo conhecimento racional é constituído por proposições sintéticas *a priori.* Como já se observou anteriormente, justamente por não ter reconhecido que a matemática é constituída por juízos sintéticos *a priori* Hume não se preveniu do erro de considerar impossíveis tais juízos e, com isto, descartou toda metafísica como impossível antes de empreender uma investigação sobre a possibilidade e os limites de todo conhecimento *a priori*. Ora, a admissão de que "em todas as ciências teóricas da razão encontram-se, como princípios juízos sintéticos *a priori*"[171] garante à razão que a questão pela condição de possibilidade destes não é absurda: por um lado, a realidade da matemática e da física pura como ciências

---

[168] *Prol.* IV:256, p.13.

[169] Noutro trecho dos *Prolegômenos* Kant afirma que por si mesmas a matemática e a física pura não exigem o esforço de investigação transcendental: "A matemática pura e a ciência pura da natureza não teriam, *para sua própria segurança e certeza,* necessitado de uma tal dedução como a fizemos até agora para cada uma delas; com efeito, a primeira apoia-se na sua própria evidência; a segunda, porém, embora proveniente das fontes puras do entendimento, funda-se na experiência e na sua confirmação constante; e não pode recusar totalmente o testemunho da última e a ele esquivar-se porque, apesar de toda a sua certeza nunca pode, enquanto filosofia, igualar-se à matemática. Ambas as ciências não tinham, pois, necessidade desta investigação por si mesmas, mas por outra ciência, a saber, a metafísica." *Prol.* IV:327, p.109.

[170] Cf. *KrV.* B20-21.

[171] Tal é o título do quinto item da *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua segunda edição. Cf. *KrV* B14, p.46.

atestaria a capacidade de realizarmos sínteses *a priori* entre conceitos; por outro lado, diante da paradoxal situação da razão na metafísica, o reconhecimento de que esta ciência indispensável, "pelo menos *em relação aos seus fins,* consiste em puras proposições sintéticas *a priori*"[172] nos obriga a uma investigação exaustiva sobre a possibilidade destas proposições. O reconhecimento deste caráter comum entre as ciências do domínio da razão pura deve ser pressuposto para a apresentação da ideia de *Crítica da razão pura* como solução do *problema geral da razão pura*. Todavia, no texto da *Introdução* à *Crítica da razão pura* em sua primeira edição, este terceiro pressuposto não era explicitado, daí a inserção da quinta seção da *Introdução* na segunda edição da obra[173].

Finalmente, um último pressuposto indispensável para o modo como Kant constitui o *problema geral da razão pura* é a admissão da possibilidade de um juízo *a priori* nos termos em que Kant concebe um conhecimento *a priori*[174]*.* Somente na segunda edição da *Introdução* à *Crítica da razão pura* Kant discute detidamente sua noção de conhecimento *a priori,* admitindo que a investigação da possibilidade de um conhecimento desta espécie – "se haverá um conhecimento, assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos" – é "uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista"[175]. Este é um movimento importante em termos propedêuticos, para que não cometa erros de interpretação causados por uma compreensão confusa ou errônea da noção de conhecimento *a priori* o leitor precisa ter clareza sobre o modo como o autor a concebe*.* Nos textos anteriores, ao contrário, Kant parece tomar esta noção como ponto pacífico, ao apresentá-la de modo muito sucinto. Na primeira edição parece somente ser desenvolvida em função de outro tema – da referida situação paradoxal da razão em suas tentativas de estender o conhecimento *a priori* para além do campo sensível[176] – e não propriamente da comunicação da concepção kantiana da distinção entre *a priori* e *a posteriori*. Mesmo nos *Prolegômenos* Kant ainda não havia se preocupado em discutir pausada e tão-somente sua noção de conhecimento *a priori* – o que parece pressupor que ele a concebe exatamente da

---

[172] *KrV.* B18, p.49.
[173] Cf. *KrV.* B14-18.
[174] A respeito da dificuldade semântica deste termo no contexto da publicação da *Crítica da razão pura* Cf. Vaihinger, H. p.169 e seg.
[175] *KrV* B2. p.36.
[176] Cf. *KrV.* A1-2 (A2-6.) pp.56-57. (pp.40-42.)

mesma maneira que Hume, por exemplo. A discussão exclusiva e detida de sua concepção própria de conhecimento *a priori* é uma novidade do texto de 1787 da *Introdução* à *Crítica da razão pura*. Em seu início Kant insere duas novas seções dedicadas a esta tarefa.

A primeira seção é denominada "*Da diferença entre conhecimento puro e conhecimento empírico*" e suas duas primeiras alíneas parecem dedicadas a explicar a noção kantiana de conhecimento *a priori.* Esta explicação parte da distinção entre a concepção kantiana da origem do conhecimento e uma concepção empirista da origem do conhecimento. Todavia, não parece haver qualquer distinção entre as duas concepções quando no primeiro momento da *Introdução* de 1787 Kant afirma:

> "Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento <*alle unsere Erkenntniss*> começa com <*mit*> a experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, ligá-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência?"[177]

Considerando este trecho Kant pareceria assumir abertamente uma posição empirista. Logo em seguida, porém, a tese de que "todo nosso conhecimento começa com <*mit*> a experiência" é explicada em seus termos próprios: "[...] *na ordem do tempo* <*Der Zeit nach*>, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início <*und mit dieser fängt alle an*>". Contudo, é preciso distinguir entre o *início* do conhecimento e a sua *origem* (expressa pela escolha da preposição alemã *aus*): "Se, porém, todo o conhecimento se inicia *com* a experiência, isso não prova que todo ele derive *da* experiência." <*Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss* ***mit*** *der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle* ***aus*** *des Erfahrung.*> Ora, do fato de que todo nosso conhecimento tenha para nós seu *início* na experiência não se pode concluir que todo conhecimento nela se *origine*, seja produto direto ou indireto dos objetos que afetam nossos sentidos:

---

[177] *KrV* B1 p.36. Inseri uma pequena modificação em relação à tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão substituindo a preposição "pela" por "com a" para traduzir a palavra alemã "*mit.*"

> "Pois bem poderia o nosso próprio conhecimento por experiência ser um composto do que recebemos através das impressões sensíveis e daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma, acréscimo esse que não distinguimos dessa matéria-prima, enquanto a nossa atenção não despertar por um longo exercício que nos torne aptos a separá-los."[178]

Kant se contrapõe à conclusão empirista de que todo nosso conhecimento tenha uma *única origem* na experiência a partir do fato de que todo conhecimento tem seu *início* na experiência, ao afirmar a possibilidade de que mesmo o conhecimento por experiência teria uma dupla origem: seria um composto daquilo "que recebemos através das impressões sensíveis" e "daquilo que a nossa própria capacidade de conhecer (apenas posta em ação por impressões sensíveis) produz por si mesma". Por falta de atenção, afirma Kant, não distinguimos este segundo elemento – o produto de nossa capacidade de conhecer – da "matéria-prima" das impressões sensíveis: o movimento seguinte realizado no texto consiste justamente na proposição do "longo exercício" que seria capaz de despertar nossa atenção para a dupla origem do conhecimento (em nossa faculdade do conhecimento e na experiência – em sentido *lato*, não considerada como produto do entendimento):

> "Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do *empírico,* cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência."[179]

Com isto, ao mesmo tempo em que Kant põe a questão pela realidade do conhecimento *a priori,* a partir da qual poderá confirmar a possibilidade de uma dupla origem do conhecimento, ele explicita a *heterogeneidade radical* – para usar uma expressão utilizada na *Arquitetônica da Razão Pura*[180] – entre as duas origens do nosso conhecimento – o que distingue a posição kantiana tanto de empiristas quanto de noologistas[181]*.* O primeiro passo neste sentido ocorre pela determinação do "produto da nossa própria capacidade de conhecer" como um "conhecimento

---

[178] *KrV* B1-2. p.36.
[179] *KrV* B2. pp.36-37.
[180] Cf. *KrV* A844/B872. p.664
[181] Cf. Discussão kantiana a respeito destas duas posições filosóficas em *KrV* A854/B882 p.672.

independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos", o qual em seguida é denominado "conhecimento *a priori*", em oposição ao conhecimento denominado "*empírico"*, cuja origem é a experiência.

As duas alíneas seguintes no texto procuram demonstrar a referida *heterogeneidade radical*, isto é, a diferença de origem do conhecimento: o conhecimento *a priori* não é simplesmente abstraído da experiência, ou de uma "regra geral" que "fomos buscar à experiência". O conhecimento *a priori* tem, ao contrário, sua origem em algo completamente independente dos objetos que afetam nossos sentidos. Neste sentido, é preciso tomar cuidado com o uso comum da linguagem, que emprega a expressão "*a priori"* para designar conhecimentos que não são derivados "imediatamente da experiência", entretanto são dela dependentes – como no exemplo do homem que poderia saber que sua casa cairia após ter demolido seus fundamentos[182]. Daí a definição negativa da noção de juízo *a priori* proposta por Kant: "juízos *a priori*, não são aqueles que não dependem desta ou daquela experiência, mas aqueles em que se verifica absoluta independência de toda e qualquer experiência."[183] É ainda possível diferenciar duas espécies de juízos *a priori*:

> "Dos conhecimentos *a priori*, são puros aqueles em que nada de empírico se mistura. Assim, por exemplo, a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é *pura*, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência."[184]

Esta divisão não pode ser corretamente esclarecida com os recursos que o próprio trecho oferece, mas somente quando se recorre à distinção entre juízo sintético e juízo analítico: a noção kantiana de juízo *a priori* diz respeito aos casos em que a ligação entre os conceitos que ocupam o lugar de sujeito e predicado em um determinado juízo se dá independentemente da experiência, quer um destes conceitos tenha sua origem na experiência (como no caso do conceito de mudança em sua ligação com o conceito puro de causa), quer não o tenha, sendo ambos os conceitos puros, sem qualquer mescla com a empiria. Daí os juízos analíticos serem todos *a priori*, independentemente de tratar-se ou não de conceitos empíricos, pois a ligação do predicado ao sujeito do juízo está contida no próprio conceito do sujeito.

---

[182] Cf. *KrV.* B2.
[183] *KrV* B2-3. p.37.
[184] Idem.

O segundo item da *Introdução*, denominado "*Estamos de posse de determinados conhecimentos* a priori *e mesmo o senso comum nunca deles é destituído"*[185], como o próprio título deixa claro, se dedica a fundamentar uma resposta afirmativa sobre a questão pela realidade do conhecimento *a priori*. Neste sentido, o primeiro movimento realizado no texto consiste em explicitar um critério para distinção entre o conhecimento puro e o conhecimento empírico e, consequentemente, para o reconhecimento de cada um. Inicialmente Kant caracteriza o conhecimento empírico: "É verdade que a experiência nos ensina, que algo é constituído desta ou daquela maneira, mas não que não possa sê-lo diferentemente."[186] Assim, por oposição ao caráter contingente do conhecimento originado na experiência, o conhecimento *a priori* pode ser reconhecido devido às suas características de *necessidade* e "*rigorosa universalidade*" (a qual não deve ser confundida com a "universalidade suposta e comparativa" obtida por indução[187] a partir da experiência). Após discutir detidamente estas duas características, Kant as relaciona à origem do conhecimento *a priori*, explicitando novamente esta origem: "sempre que a um juízo pertence, essencialmente, uma rigorosa universalidade, este juízo provém de uma fonte particular do conhecimento, a saber, de uma faculdade particular de conhecimento *a priori*."[188]

O movimento seguinte realizado no texto consiste em demonstrar, através de exemplos, a existência de conhecimentos cujo caráter permita reconhecer sua origem *a priori*:

> "É fácil mostrar que há realmente no conhecimento humano juízos necessários e universais, no mais rigoroso sentido, ou seja, juízos puros *a priori.* Se quisermos um exemplo, extraído das ciências, basta volver os olhos para todos os juízos da matemática; se quisermos um exemplo tirado

---

[185] *KrV.* B3-6.
[186] *KrV.* B3. p.38.
[187] Na primeira elaboração da *Introdução*, em um movimento análogo, mas menos elaborado, Kant já distinguia o conhecimento puro do empírico a partir deste critério: "É certo, que a experiência nos diz o que é, mas não o que deve ser, de maneira necessária, deste modo e não de outro. Por isso mesmo não nos dá nenhuma verdadeira universalidade e a razão, tão ávida de conhecimentos desta espécie, vê-se mais excitada por ela do que satisfeita. Ora, semelhantes conhecimentos universais, que ao mesmo tempo apresentam o caráter de necessidade interna, devem, independentemente da experiência, ser claros e certos por si mesmos. Por esse motivo se intitulam conhecimentos *a priori*, enquanto tudo aquilo que, pelo contrário, é extraído simplesmente da experiência, é conhecido, como se diz, apenas *a posteriori* ou empiricamente." *KrV.* A1-2. pp.56-57.
[188] *KrV.* B4 p.38.

> do uso mais comum do entendimento, pode servir-nos a proposição, segundo a qual todas as mudanças têm que ter uma causa." [189]

Certamente a escolha da proposição não é gratuita (a mesma proposição já havia servido como exemplo no final da primeira seção da *Introdução*), ao contrário ela revela que desde o início do texto Kant tem em vista o desenvolvimento de sua leitura do modo como Hume constituiu o problema da fundamentação do princípio de causalidade. Neste sentido, uma primeira objeção é dirigida a David Hume:

> "Neste último [exemplo – isto é, na proposição *todas as mudanças têm que ter uma causa*], o conceito de uma causa contém, tão manifestamente, o conceito de uma ligação necessária com um efeito e uma rigorosa universalidade da regra, que esse conceito de causa totalmente se perderia, se quiséssemos derivá-lo, como Hume o fez, de uma associação frequente do facto atual com o facto precedente e de um hábito daí resultante (de uma necessidade, portanto, apenas subjetiva) de ligar entre si representações."[190]

Chama atenção o teor da argumentação com a qual Kant pretende, nestas poucas linhas, ter refutado Hume. Qualificar como "manifesta" a necessidade da ligação entre causa e efeito poderia bastar como argumento para um filósofo que admitisse a evidência nas demonstrações filosóficas – o que não é o caso de Kant. Se levarmos em consideração a complexidade da argumentação utilizada por Kant na seção *Da impossibilidade em que se encontra a razão pura, em desacordo consigo própria, de encontrar a paz no ceticismo* da *Doutrina do Método* para expor os "erros de um homem tão penetrante e tão estimável" (a noção de juízo sintético, a distinção entre experiência e experiência possível, o projeto de consideração sistemática de todas as espécies de síntese *a priori* e consequentemente de delimitação do poder cognitivo da razão, etc.)[191], a simplicidade e brevidade da argumentação deste trecho pode ser explicada justamente por sua localização numa *Introdução*. O caráter intuitivo do argumento utilizado não exigiria nenhuma digressão que impedisse o leitor de constituir brevemente uma visão geral da obra a partir dos elementos relacionados no texto. A consciência desta possibilidade

---

[189] *KrV.* B4-5. pp. 38-39.
[190] *KrV.* B5. pp. 38-39.
[191] Cf. *KrV* A764-769/B793-797. pp.612-615. Embora não o explicite, Lebrun se fundamenta principalmente neste trecho em seus comentários presentes no referido artigo *Kant e a astúcia de Hume*.

oferecida pelo gênero textual é explicitada por Kant algumas linhas abaixo quando este afirma: “Neste lugar podemo-nos bastar com ter exposto, a título de facto, juntamente com os seus critérios, o uso puro da nossa capacidade de conhecer.”[192]

Ora, ao afirmar o fato de que há um “uso puro da nossa capacidade de conhecer” e distinguir esta outra *origem* do conhecimento da experiência, vinculando o caráter de necessidade e universalidade de todos os conhecimentos *a priori* justamente a esta origem, Kant estabelece um pressuposto fundamental para que, em seguida, a colocação da questão pelas condições de possibilidade do conhecimento sintético *a priori* implique *necessariamente* uma *investigação exaustiva desta* origem, e *somente dela*. É, portanto, a *restrição* da investigação Crítica da razão pura aos “princípios da síntese *a priori”*[193] – na proibição de uma extensão da investigação à outra origem do conhecimento, isto é, à experiência, bem como ao conhecimento analítico – exigida pelo modo como a *questão transcendental* é constituída, o que delimita a própria ideia de uma *Crítica da razão pura* e seu conteúdo:

> “Esta ciência também não poderá ser de uma extensão desencorajante, pois não se ocupa dos objetos da razão, cuja variedade é infinita, mas tão-somente da própria razão, de problemas todos eles engendrados no seu seio e que lhe são propostos, não pela natureza das coisas, que são distintas dela, mas pela sua própria natureza; portanto, uma vez que tenha aprendido a conhecer sua própria capacidade em relação aos objetos que a experiência lhe pode apresentar, ser-lhe-á fácil determinar de maneira completa e segura a extensão e os limites do seu uso, quando se ensaia para além das fronteiras da experiência.”[194]

***Conclusão***

A reconstituição da apresentação da *questão transcendental* considerada necessária por Kant a partir da recepção inicial da *Crítica da razão pura*, a qual já havia sido efetuada nos *Prolegômenos,* nesta obra, conciliada aos esclarecimentos de Kant aos juízos do público sobre a *Crítica*, também é empreendida na *Introdução* e pode ser considerada a principal razão das modificações realizadas neste texto preliminar para a segunda edição de 1787. Se se pondera a imensa importância filosófica e propedêutica que Kant atribui à *questão transcendental* e se compara

[192] *KrV* B5. p. 39.
[193] *KrV.* B26, p.53
[194] *KrV.* B23, pp.51-52.

esta importância ao modo como tal questão era apresentada na primeira edição da obra, pode-se considerar que esta reconstituição de sua apresentação era certamente necessária e justifica as modificações realizadas no texto da *Introdução*. A compreensão prévia da noção de *juízo sintético a priori* é uma condição indispensável para a avaliação da *Crítica da razão pura* e deve, portanto, ser valorizada como recurso propedêutico.

Em 16 de agosto de 1783, Kant escreve a Mendelssohn explicitando sua intenção de convencê-lo a utilizar "sua figura e sua influência" <*Ihr Ansehen und Ihren Einfluss*> para encorajar outros ao estudo da *Crítica da razão pura.* Nesta carta, que podemos considerar um *prefácio particular* – do qual Mendelssohn é o único interlocutor – *à Crítica da razão pura*, Kant chega a enumerar os principais passos para a interpretação da obra e para a avaliação de seus principais resultados. Destes passos, o primeiro é precisamente a compreensão da distinção entre juízos sintéticos e juízos analíticos[195]. Embora, como se sabe, Kant não tenha tido sucesso em sua tentativa de convencer Mendelssohn a divulgar sua obra, a imensa projeção na vida filosófica que a *Crítica da razão pura* ganhou, principalmente a partir de 1786, se deve indiretamente a Mendelssohn – como veremos no capítulo seguinte desta dissertação.

[195] Cf. *Br.* X:344-347.

# CAPÍTULO 3. A POSIÇÃO DO PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO NA RECEPÇÃO DA CRÍTICA DA RAZÃO PURA

Em contraste com esta reconstituição do discurso propedêutico da *Introdução*, a segunda edição da *Crítica da razão pura* traz um novo prefácio, em substituição ao original de 1781. O novo texto preliminar é denominado "*Prefácio à segunda edição"*. Assim como se observou a respeito das mudanças na *Introdução*, o efeito mais facilmente observável da substituição do prefácio diz respeito ao aumento no número de páginas. O *Prefácio à segunda edição* tem aproximadamente o dobro da extensão do prefácio original (pesadas as diferenças de diagramação). Se considerarmos que as muitas e significativas modificações empreendidas na "segunda edição da *Crítica da razão pura* aqui e ali melhorada" <*Zweite, hin und wieder verbesserte Auflage*>, da *Estética transcendental* ao capítulo dos *Paralogismos da alma*, implicam na exigência por uma prévia explicação e justificação, não seria de espantar que esta segunda edição trouxesse um novo prefácio que abordasse tais modificações. No entanto, se fosse este o único motivo para a redação do *Prefácio à segunda edição*, não haveria necessidade de substituir o prefácio original, bastaria que Kant tivesse escrito a última parte do texto preliminar que de fato escreveu[196] na qual aborda diretamente as modificações da segunda edição. Este trecho poderia ser inserido com o título do novo prefácio ao lado do texto preliminar da primeira edição da obra, complementando-o. Contudo, o *Prefácio à segunda edição* não é um texto complementar: nele o discurso propedêutico da *Crítica da razão pura* é inteiramente reconstituído a partir dos referenciais oferecidos pela recepção da obra, dos juízos do público sobre a obra.

Ao contrário das modificações na *Introdução* à *Crítica da razão pura*, limitadas a colmatar uma lacuna no modo de apresentação da *questão transcendental*, em conformidade com o que Kant já havia realizado com a publicação dos *Prolegômenos,* a reconstituição do discurso propedêutico no *Prefácio à segunda edição* pode ser relacionada ao novo momento da recepção da *Crítica da razão pura* que se segue à publicação dos *Prolegômenos.* Ao livro de 1783, aliás, segue-se a publicação de diversos outros trabalhos por Kant: dois novos livros, a

[196] *KrV.* De BXXXVII: *Was diese zweite Auflage betrifft...* a BXLIV:... *ihr in kurzer Zeit auch die erfolrderliche Eleganz zu verschaffen*.

*Fundamentação da metafísica dos costumes* em 1785, e os *Princípios metafísicos da ciência da natureza* no início do ano seguinte; além de algumas resenhas, e ensaios que foram publicados pela revista *Berlinische Monatschrift*, dos quais deve-se destacar *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (novembro de 1784)*; Respondendo a pergunta: o que é esclarecimento?* (dezembro de 1784); *Que significa orientar-se no pensamento?* (outubro de 1786). Certamente o conjunto de obras e ensaios publicados nos seis anos que antecedem a segunda edição da *Crítica da razão pura* não pode ser deixado de lado para uma análise da recepção geral da filosofia de Kant e mesmo para uma análise da recepção da *Crítica da razão pura* em particular. Uma das razões[197] para isto é a possibilidade de encontrarmos em certos trechos destes trabalhos tentativas explícitas de esclarecimento de dúvidas ou objeções levantadas pelo público em relação à *Critica da Razão Pura*. Um destes trechos é particularmente significativo, pois contém o primeiro registro da intenção de Kant de modificar a apresentação da *dedução das categorias.*

Trata-se da nota inserida no prefácio aos *Princípios Metafísicos da Ciência da Natureza* na qual Kant se refere a uma dúvida levantada inicialmente pelo professor da Universidade de Jena Johann Ulrich. O episódio envolvendo Ulrich ilustra bem o desenrolar da recepção à *Crítica da razão pura* nos anos seguintes à publicação dos *Prolegômenos*. Em 21 de abril de 1785 Ulrich envia uma cordial carta a Kant, acompanhada de um exemplar de sua recém-lançada obra *Institutiones Logicae et Metaphysicae*, em relação à qual pede que Kant dedique uma resenha a ser publicada no jornal *Allgemeine Literaturzeitung*. Na carta, Ulrich retoma uma das dúvidas relacionadas à *Crítica da razão pura* – sobre o conceito kantiano de experiência – que explicitou em seu livro, solicitando o esclarecimento de Kant, e

---

[197] Há outras razões para que se possa considera-lo. No prefácio aos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, por exemplo, referindo-se a utilidade da obra para a metafísica geral Kant afirma que: "[...] uma metafísica particular da natureza corpórea presta à metafísica *geral* um serviço excelente e indispensável, ao proporcionar exemplos (casos *in concreto*) para realizar os seus conceitos e teoremas (no fundo, os da filosofia transcendental), ou seja, para atribuir sentido e significação a uma simples forma do pensamento." *MAN,* IV:478, p.23. Neste sentido, Jules Vuillemin concebe na relação entre a *Crítica da razão pura* e os *Princípios metafísicos da ciência da natureza* o percurso de um *movimento fenomenológico* que caracterizaria o pensamento de Kant, conduzindo da tábua das categorias aos quatro capítulos dos *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, nos quais os conceitos puros do entendimento receberiam sua significação concreta através do conceito de movimento: não haveria compreensão possível da *filosofia transcendental* fora da sua relação arquitetônica com a *física racional*, somente ao ser cotejada com os *Princípios metafísicos da ciência da natureza* a *Crítica da razão pura* poderia ser compreendida. Cf.Vuillemin, J. *Physique et Metaphysique kantiennes*. Paris: P.U.F., 1955.

sugerindo que a elaboração da resenha seria uma boa oportunidade para tanto. Porém, não seria o próprio autor da *Crítica da razão pura* quem responderia a Ulrich através da referida resenha como o professor de Jena esperava. A redação da resenha do livro de Ulrich é realizada – talvez por incumbência do próprio Kant, todavia não há qualquer documento que comprove esta hipótese – por Johann Schultz, antigo aluno de Kant que no ano anterior, sob o acompanhamento do mestre[198], havia publicado uma obra de divulgação e esclarecimento das obscuridades da *Crítica da razão pura – Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft.* O esclarecimento das dúvidas de Ulrich seria uma boa oportunidade para que a tarefa de explicar a *Crítica da razão pura* ao mundo fosse compartilhada com outros homens, como vimos ser a intenção de Kant desde a publicação da obra[199]. Contudo, para a surpresa infeliz de Kant, na resenha do livro de Ulrich, publicada no referido jornal em 13 de dezembro de 1785, Schultz parece compartilhar as dúvidas dirigidas por Ulrich às conclusões resultantes da *dedução das categorias*.

Após procurar responder a Ulrich e a Schultz[200] (sem explicitar o nome do último) na referida nota da obra publicada no início de 1786, Kant admite pela primeira vez que os problemas na *apresentação* da *Crítica da razão pura* – que há muito já havia reconhecido – exigiam uma solução:

> "[...] aproveitarei a primeira ocasião para colmatar esta lacuna [a obscuridade da dedução das categorias] (que apenas concerne ao modo de exposição e não à base da explicação que aí foi já corretamente aduzida), sem que o penetrante crítico se imagine na necessidade, para ele certamente incomoda, de, por causa da estranha consonância dos fenômenos com as leis do entendimento, embora estes e aqueles tenham fontes de todo diversas, ir procurar refúgio numa harmonia pré-estabelecida[...]"[201]

Num contexto em que esta discussão mobilizada por Ulrich e Schultz é apenas um dos episódios através do qual o público indicou a Kant os

---

[198] Sobre as discussões entre Kant e Schultz a respeito deste projeto e a avaliação inicial da obra por Kant Cf. *Br.* X:348-354; 366-368.

[199] [...] os esclarecimentos se dão da melhor forma quando indicados através do juízo do público sobre as passagens do livro que a ele parecem ter necessidade, assim, espero que este assunto ocupe ainda diversas penas e com isso também a minha [...] *Br*. X: 272-273. Cf. acima p.12.

[200] Lebrun comenta a resposta de Kant a Ulrich em uma passagem do ensaio *Aporética da coisa em si.* In*:* Lebrun, G. *Sobre Kant.* São Paulo: Iluminuras, 2001. p.57.

[201] *MAN.,* IV:476, p.21.

esclarecimentos necessários em relação à *Crítica da razão pura*, e diante do risco de gerar – por conta do que Kant acreditava serem problemas concernentes à *apresentação* – opiniões filosóficas inteiramente contrárias às proposições defendidas na *Crítica da razão pura* – um destino ao qual a filosofia de Kant não escaparia, como hoje podemos saber –, começa a se consolidar no espírito de Kant o projeto de uma nova edição "totalmente revisada" de sua obra. É com este projeto – o qual, considerando apenas a nota no *Prefácio* aos *Princípios metafísicos da ciência da natureza,* seria motivado somente pela "obscuridade da dedução" – que Kant se ocupa ao menos desde abril de 1786, conforme registra em sua correspondência a Johann Bering[202].

No entanto, o tom da carta a Bering não é pessimista. Muito pelo contrário. Em abril de 1786 o silêncio inicial em torno da *Crítica da razão pura* já havia sido substituído por um debate público cada vez mais intenso[203]. Desde 1784 o professor de retórica da Universidade de Jena Christian Schütz se ocupa em ministrar cursos sobre a filosofia kantiana e divulgá-la aos jovens estudantes universitários. Nos anos seguintes a mesma trilha seria seguida por outros professores universitários como Ludwig Jakob em Halle e Friedrich Born em Leipzig. Schütz é responsável também por editar uma revista acadêmica, a *Jenaische Allgemeine Litteraturzeitung*, dedicada a divulgação e discussão pública da filosofia kantiana. Kant sentia os efeitos de sua crescente reputação e a correspondência que recebe no período, cada vez mais volumosa, está repleta de sinais: Schütz, por exemplo, reporta constantemente ao mestre como repercutem em Jena e em toda a Alemanha as obras e artigos que estão sendo publicados por Kant; procura anima-lo relatando o crescente interesse por cursos sobre a *Crítica da razão pura;* e, sempre reiterando a força de seu assentimento à filosofia kantiana, afirma Schütz, que críticas contra Kant certamente se devem a adversários que não o compreenderam[204].

Porém, quanto maior é a reputação maior a expectativa: a prometida metafísica[205] começa que deveria suceder a obra crítica começa a ser requerida pelos primeiros kantianos. Interlocutores como Bering solicitam entusiasmados a

---

[202] Cf. *Br.* X:440-442.
[203] Sobre o período de ascensão de Kant como "celebridade filosófica viva" cf. Lebrun, G. *Os duzentos anos desta crítica.* In: Passeios ao léu. São Paulo: Brasiliense, 1983. pp.15-23.
[204] Cf. por exemplo *Br.* X:398-400.
[205] Cf. *KrV*. AXXI, p.10: "Eu próprio espero publicar, com o título de *Metafísica da Natureza*, um tal sistema da razão pura (especulativa) que, embora não tenha metade da extensão da Crítica, deverá, no entanto, conter uma matéria incomparavelmente mais rica."

nova metafísica ao eminente filósofo. A carta que Kant escreve a Bering tem como intenção responder a este anseio e o projeto de reedição da *Crítica da razão pura* será apresentado inicialmente como justificativa para o adiamento da esperada metafísica – a qual é, aliás, novamente prometida por Kant na penúltima página do *Prefácio à segunda edição*[206]. Certamente, considera Kant, Bering poderá reconhecer a necessidade e urgência do projeto de revisão da *Crítica da razão pura* para uma nova edição, desculpando uma eventual demora na publicação da obra metafísica:

> "O senhor me indaga se minha *Metafísica* aparecerá logo. Já não me arrisco a prometer sua publicação para antes de dois anos. Até lá, caso eu permaneça em boa saúde, aparecerá algo que poderá substituí-la por certo tempo, ou seja, uma nova edição inteiramente revista de minha *Crítica*, e isto logo (poderá ser em seis meses) pois meu editor, que suponho estar apressado por vender toda a edição deste livro, me solicita de modo impaciente. Para isto, suprimirei muitas coisas e acrescentarei outras, as quais permitirão melhor me fazer compreender. Não será necessário modificar o essencial, pois por tempo suficiente eu pensara e repensara estas ideias antes de coloca-las sob o papel; a partir daí examinei e comprovei reiteradamente as proposições que constituem o sistema, e sempre as considerei conferidas, por elas mesmas e em sua relação ao todo."[207]

Como sabemos o editor de Kant teve de esperar ao menos seis meses além daqueles que o autor inicialmente calculava para poder vender a segunda edição da obra: nada em comparação à espera pela publicação da obra metafísica. Esta demora pode indicar que a conclusão do trabalho de revisão da *Crítica da razão pura* talvez possa ter sido adiada em função da crescente discussão da filosofia kantiana, a partir da qual Kant poderia pautar quais os esclarecimentos necessários. Outra hipótese para esta demora diz respeito à participação de Kant em outra discussão filosófica que ocupava a pauta pública, e parecia mesmo ultrapassar o âmbito dos interesses dos filósofos, merecendo mesmo a atenção do governo prussiano. Acredito que esta discussão que chegou ao ápice no momento em que Kant estava ocupado com a revisão da *Crítica da razão pura* esteja na raiz das principais modificações realizadas por Kant na reconstituição do discurso propedêutico no *Prefácio à segunda edição* da *Crítica da razão pura.*

---

[206] Cf. *KrV.* BXLIII. p.35.
[207] *Br.* X:441.

**Teor geral e início da *Pantheismusstreit***

A referida discussão, que merece destaque por sua imediata significação e impacto sobre a cultura filosófica alemã, é a chamada *Pantheismusstreit*[208], a "querela sobre o panteísmo" que se tornaria publica em setembro de 1785 com o aparecimento das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa dirigidas ao senhor Moses Mendelssohn*, por um até então desconhecido amigo de Goethe, chamado Friedrich Heinrich Jacobi. Com o lançamento abrupto da obra, Jacobi levava a público uma discussão que havia realizado de forma privada com Moses Mendelssohn, sendo mediada pelo casal Elise e Johann Reimarus[209]. O início da discussão privada se dera com o relato de Jacobi a Mendelssohn do teor das conversas que ele havia tido com o famoso *Aufklärer* Gotthold Ephraim Lessing por ocasião de uma visita deste – poucos meses antes de falecer em fevereiro de 1781 – à biblioteca de *Wolffenbüttel* onde Jacobi se encontrava. Lessing, afirmava Jacobi para o escândalo de Mendelssohn – o qual pretendia dedicar uma biografia intelectual que ressaltasse a integridade de caráter de seu grande amigo Lessing –, havia confessado seu assentimento ao panteísmo de Espinosa, reconhecendo a coesão de seu sistema filosófico e admitindo integralmente suas consequências[210]. Ora, reconstituindo a imagem de Espinosa no século XVIII Marilena Chauí nos lembra do "mal-estar" então associado à filosofia daquele que recebeu, entre outros qualificativos pejorativos, o de "ateu de sistema"[211]. Espinosa causava mal-estar, pois "parece exigir dos leitores plena adesão ou obriga-los à total repulsa"[212], por isso Mendelssohn não poderia preservar publicamente a integridade moral de seu grande amigo se ele houvesse aderido integralmente ao panteísmo de Espinosa – ao

---

[208] Sobre a influência da *Pantheismusstreit* em Kant no período de reelaboração da *Crítica da razão pura* Cf. Erdmann, B. *Kant's Kriticismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: ein historische Untersuchung.* pp.118-127. e pp. 143-149.

[209] Sobre a estória do início do diálogo entre Mendelssohn e Jacobi através do casal Reimarus, bem como sobre os interesses de cada um em publicar antes do adversário sua versão do "panteísmo de Lessing" e os motivos que os motivos que levaram Jacobi, sem avisar Mendelssohn, a tomar a dianteira cf. Beiser, F. *The Fate of Reason.*pp.61-75.

[210] Beiser resume, comenta e traduz para o inglês alguns trechos da conversa entre Lessing e Jacobi, tal como narrada por este a Mendelssohn e depois publicada nas *Cartas.* Cf. Beiser. *The Fate of Reason.* pp.64-68.

[211] Num famoso verbete do *Dicionário histórico e crítico* de Bayle, publicado pouco antes da virada do século XVIII e que segundo Chauí influenciou e lançou muitas das principais diretrizes que marcaram o esforço interpretativo da obra de Espinosa. Chauí, M. *A nervura do real.* p.281.

[212] Cf. *Idem.*

menos à leitura de Espinosa que Jacobi relatava como sendo a de Lessing. Assim, após o aparecimento das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa,* Mendelssohn se apressaria em publicar rapidamente uma obra que apresentasse sua própria posição filosófica e, a partir da qual, pudesse refutar a posição de Jacobi.

Mais do que uma querela sobre o alegado panteísmo de Lessing[213], o que Jacobi e Mendelssohn colocaram em cena foi uma discussão filosoficamente muito mais profunda, cujo sentido geral poderíamos *inicialmente* expressar através da seguinte questão: seria possível conciliar a exigência da *Aufklärung* pelo conhecimento racional com convicções tais como a existência de Deus ou como a liberdade da vontade, inquestionáveis pela fé e fundamentais para a moral e a religião? Para Jacobi – como, segundo este, para Lessing – a filosofia do "*Alleiner"* Espinosa representava o modelo completo de um sistema racional e implicava necessariamente em ateísmo e fatalismo. Explica-se[214]: o espinosismo não admitiria um conceito racional de Deus senão como totalidade da natureza; e como mostra que a única explicação racional da natureza é o determinismo, consequentemente, não seria possível admitir a liberdade da vontade. Em suma, Espinosa nos mostra que a razão leva diretamente ao ateísmo e ao fatalismo.

De acordo com o relato de Jacobi, Lessing estaria disposto a assumir estas consequências. Jacobi assim o apresentava como exemplo de uma integridade intelectual que deveria se estender a todos aqueles que pretendessem verdadeiras somente as crenças justificadas pela razão. Assumir o fatalismo e o ateísmo, tal como Lessing o confessou para Jacobi, seria a atitude mais honesta para todos que admitissem o pressuposto fundamental da *Aufklärung:* a suprema autoridade da razão na investigação da verdade. Assim como Lessing, Jacobi também reconheceria que somente no sistema de Espinosa o conhecimento racional é inteiramente coerente consigo mesmo, todavia, ao contrário de Lessing, Jacobi não se via obrigado a negar um Deus pessoal e a liberdade da vontade. Diante desta

---

[213] De acordo com Chauí, Lessing teria, de fato, procurado "conciliar Espinoza e Leibniz" e, ao discutir o dogma da Trindade em sua obra *Educação do gênero humano,* de 1780, se assumiria espinosista – §73. Cf. Chauí, M. *A nervura do real.* p.315.

[214] A síntese brutal do teor da *Pantheismusstreit* pôde ser aqui ensaiada graças à leitura dos artigos que compõe o exemplar de número 19, de fevereiro de 2006, da revista do Departamento de Filosofia da PUC-RJ *O que nos faz pensar*, a qual se dedica justamente ao tema. Igualmente importante foram as leituras dos capítulos 2, 3 e 4 de Beiser, F. *The Fate of Reason;* bem como o estudo introdutório de Philonenko para sua tradução ao francês de *Que significa orientar-se no pensamento? Introduction.* In: Kant, E. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée.* Comentaire, traduction et notes par A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1959.

*hybrís* da razão[215] – que ao buscar o conhecimento da verdade, dela nos afasta – seria preciso, antes de resignar-se ao império despótico do puro mecanicismo, traçar a fronteira que separa o que é passível de explicação racional das *verdades* que seriam arruinadas pelas tentativas de compreendê-las racionalmente. Todavia, se Jacobi admite verdades que não são amparadas na razão, consequentemente, ele também afirma a necessidade de "admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável." [216] Trata-se da proposta de um *salto mortale* de fé por sobre o abismo a que nos conduziu a razão: uma profissão de fideísmo.

Segundo Jacobi, a máxima coerência racional atingida no sistema de Espinosa nos mostra que há um dilema entre razão e fé. Desde que se admita que *somente* o *sentimento* resultante da prática da *fé religiosa* pode nos garantir imediatamente o conhecimento das verdades fundamentais da religião e da moral, o sistema de Espinosa, por levar o conhecimento racional ao seu limite especulativo, torna-se o maior aliado contra suas próprias consequências, isto é, o fatalismo e o ateísmo resultantes da afirmação da razão como autoridade suprema em relação à verdade:

> "Amo Espinosa porque, mais do que qualquer outro filósofo, me convenceu perfeitamente de que certas coisas não podem se explicar; diante delas, não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos. Não possuo ideia mais intimamente enraizada em mim do que aquela das causas finais, nem convicção mais viva do que a que faço o que penso, em vez de que deveria apenas pensar o que faço."[217]

O outro polo da *Pantheismusstreit*, o círculo dos iluministas de Berlim encabeçado por Mendelssohn, via no *salto mortale* fideísta (no abandono das tentativas de demonstração e justificação racional da moral e da religião) proposto por Jacobi uma saída desnecessária, portanto injustificada para "derrotar Espinosa"[218] – uma saída que levaria ao fanatismo e ao delírio. Para escapar ao racionalismo ateísta não seria preciso admitir um fideísmo irracionalista. Em primeiro

---

[215] A expressão que pode nos ajudar a sintetizar a leitura de Jacobi sobre as consequências do sistema de Espinosa é utilizada para descrever outra interpretação desta filosofia em Chauí, M. *A nervura do real.* p.281.

[216] Figueiredo, V. *O vértice Jacobi.* In: *O que nos faz pensar, nº19, fevereiro de 2006.* Revista do departamento de filosofia da PUC-RJ. (pp.87-108) p.88.

[217] *F-H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn,* in: Jacobis Werke (hrgs. F. Roth & F. Köppen). Darmstadt, 1980, vol. IV, 65. *Apud.*: Figueiredo, V. *O vértice Jacobi*. p. 87-88.

[218] Cf. Figueiredo, V. *O vértice Jacobi.* p.89.

lugar, Mendelssohn e Jacobi teriam leituras distintas da filosofia de Espinosa[219], sendo que Mendelssohn não estaria disposto a conceder ao seu adversário que "o espinosismo é o racionalismo em sua forma mais bem acabada"[220]. O conhecimento racional não levaria necessariamente ao panteísmo, nem este seria o único conceito de Deus conforme a razão. Em sua obra *Horas matinais, ou lições sobre a existência de Deus <Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseyns Gottes>* – publicada em outubro de 1785, portanto, um mês após as *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* de Jacobi, mas que provavelmente a precederia se não fosse o boato desta pretensão de Mendelssohn ter motivado Jacobi a tomar a dianteira, publicando apressadamente sua obra[221] – Mendelssohn procuraria preservar o pressuposto fundamental da *Aufklärung*, demonstrando como somente a razão poderia servir como garantia da verdade. Deste modo, não haveria, como pretendia Jacobi, qualquer conflito irresolúvel entre razão e fé[222], muito pelo contrário, somente a razão poderia provar a verdade das proposições fundamentais para a fé.

Antagonista ideal para o fideísta Jacobi, Mendelssohn reforçava na sua obra a profissão de fé na suprema autoridade da razão como garantia da verdade, bem como sua confiança na capacidade demonstrativa da razão. Para Mendelssohn, de acordo com Beiser,[223] os motivos do assentimento moral não podem ser confundidos com aqueles do assentimento intelectual, de modo que a investigação racional não deve ser interrompida em função da necessidade moral ou religiosa de preservação de suas crenças. Todavia a verdade de uma crença só pode ser garantida por meio da investigação racional, a qual não se pode deixar coagir por interesses externos. A posição de Mendelssohn é, portanto, perfeitamente antagônica à de Jacobi: para Mendelssohn, sem fundamento em uma demonstração racional não podemos considerar verdadeiras quaisquer afirmações ainda que elas sejam necessárias para a moral e para a religião[224]; enquanto para Jacobi as verdades da fé permanecem inapreensíveis pela razão. Para Mendelssohn o interesse moral ou religioso não

---

[219] Como observa Chauí isto não teria passado desapercebido a Jacobi. Cf. Chauí, M. *A nervura do real.* pp.315-316. Frederick Beiser observa que Mendelssohn se ocupou com a filosofia de Espinosa desde o início de sua carreira filosófica na década de 1750, embora inicialmente com interesse e uma interpretação muito distintos do que teria no momento da *Pantheismusstreit.* Cf. Beiser. *The Fate of reason.* pp.50 e seg.
[220] Figueiredo, V. *O vértice Jacobi.* p.91
[221] cf. Beiser, F. *The fate of reason.* pp.61-75.
[222] Philolenko. *Introduction.* p.17.
[223] Beiser, F. *The fate of reason.* pp.96-97.
[224] Beiser, F. *The fate of reason.* p.97.

poderia exigir, como pretendia Jacobi, o abandono da razão prol de outra fonte de conhecimento.

Estes interesses seriam, porém, aquilo que tornaria evidente a necessidade de uma metafísica especulativa. Há um risco enorme – explicitamente assumido – no posicionamento de Mendelssohn: para que o conhecimento racional não implique em um conflito irresolúvel entre razão e fé, como o concebido por Jacobi, a metafísica especulativa deverá ter sucesso em sua tentativa de demonstrar a verdade das crenças fundamentais da moral e da religião. Portanto, ao contrário do que talvez Jacobi esperasse, a profissão de fé racionalista de Mendelssohn não o levou a assumir o que considerava serem suas consequências - o ateísmo e o fatalismo.

Mais do que explicitar o teor do teísmo racional, da *lição sobre a existência de Deus* ministrada por Mendelssohn em suas *Horas matinais*, nos interessa destacar como ele pretende ter resolvido o conflito apontado por Jacobi entre fé e razão, isto é, como acredita ter sido bem sucedido em metafísica especulativa e fundamentado racionalmente uma prova especulativa da existência de Deus. De acordo com Beiser[225], em *Horas matinais* Mendelssohn teria admitido que a razão poderia configurar duas formas de conhecimento distintas: o senso comum, que é intuitivo e implica numa apreensão imediata da verdade, e a especulação, uma forma discursiva e mediata (pois examina toda série de premissas de uma conclusão) para demonstração da verdade. Ambas as formas seriam complementares, uma vez que a crença apreendida intuitivamente pelo senso comum, sem a consciência dos motivos para o seu próprio assentimento, deveria ser demonstrada discursivamente pela especulação, a qual explicitaria a série de premissas que levam a uma determinada conclusão, assegurando sua verdade. Embora esta complementaridade seja indispensável para o conhecimento racional, Mendelssohn admite ser possível a ocorrência de conflitos entre as afirmações do senso comum e o resultado da investigação da especulação. Estes conflitos, porém, se tornam relevantes quando uma crença do senso comum sob a qual fundamos nossa vida moral ou religiosa, como a afirmação da liberdade da vontade ou da existência de Deus, é considerada falsa pela razão especulativa.

---

[225] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* p.99

Se Mendelssohn puder demonstrar a possibilidade de uma solução para este conflito certamente o fideísmo de Jacobi poderá ser considerado desnecessário e a autoridade da razão como garantia da verdade preservada. A solução proposta por Mendelssohn consiste justamente no *método de orientação* que a razão deverá adotar em suas elevadas tentativas metafísicas. Tal *método de orientação* é exposto sob a forma de alegoria no capítulo X de *Horas matinais*. Frederick Beiser resume com clareza e precisão o "sonho alegórico" através do qual Mendelssohn apresenta seu método de orientação:

> "Certa noite, após ouvir um conto sobre uma jornada através dos Alpes, Mendelssohn nos conta que teve um estranho sonho. Ele sonhou que também ele estava viajando pelos Alpes e teve a ajuda de dois guias. Um guia era um suíço rude, que era forte e robusto, mas que não tinha uma mente arguta; o outro era um anjo esbelto e delicado, introspectivo e mórbido. Os guias chegaram a um cruzamento e seguiram em direções opostas, deixando o pobre Moses ali completamente confuso. Porém ele foi logo amparado pela chegada de uma senhora idosa, a qual assegurou que em breve ele saberia o caminho. A senhora revelou a identidade de seus dois guias. O rude atende pelo nome de 'senso comum'<*Gemeinsinn*> e o anjo pelo nome de 'contemplação' <*Beschauung*>. Ela então contou que amiúde ocorre que estes personagens discordem um com o outro e tomem direções opostas. Contudo, ela o consolou, eles finalmente acabam voltando para o cruzamento para ter seus conflitos resolvidos por ela. 'Então quem é você?' perguntou Mendelssohn à senhora. Ela disse que na terra ela atende pelo nome de 'razão' <*Vernunft*>, enquanto no céu ela era chamada . . . Neste ponto sua conversa foi interrompida pela chegada de uma horda de fanáticos que se agrupou em volta do anjo da contemplação e ameaçavam dominar o senso comum e a razão. Eles atacaram com gritos terríveis. Mendelssohn então acordou aterrorizado.
> Mendelssohn pensa que este sonho contém alguns conselhos úteis para o filósofo. Se ele se desviou muito do rumo do senso comum, o filósofo deve se reorientar. Ele então precisa voltar ao cruzamento onde o senso comum e a especulação se separaram e comparar suas pretensões conflitantes à luz as razão. A experiência ensina ao filósofo que o direito está comumente ao lado do senso comum, e que a especulação o contradiz apenas por conta de algum erro em seus raciocínios. Então o filósofo deve rever seus passos e encontrar o erro, com o que haverá acordo entre senso comum e especulação. Este é o famoso 'método de orientação' de Mendelssohn, que foi depois apropriado por Kant."[226]

[226] Beiser, F. *The fate of reason.* pp.99-100.

***A posição da querela diante de Kant: implicações filosóficas e políticas.***

A "apropriação", ou melhor, a adaptação crítica do *método de orientação* proposto por Mendelssohn, é feita explicitamente por Kant em artigo publicado pela revista *Berlinische Monatschrift* e denominado justamente *Que significa orientar-se no pensamento?* Este ensaio através do qual Kant participa publicamente da querela do panteísmo dificilmente pode ser compreendido satisfatoriamente fora de seu pano de fundo polêmico, cuja significação se amplia diante do contexto político prussiano no ano de 1786. A publicação da posição de Kant na disputa entre Mendelssohn e Jacobi foi provavelmente a demanda empreendida com maior insistência e veemência pelos contemporâneos ao filósofo de Königsberg. Kant, porém, parecia receoso em atendê-los[227].

Desde o aparecimento das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* em setembro de 1785, a *Aufklärung* parecia cada vez mais próxima da beira do abismo. Seu maior defensor Moses Mendelssohn falece em 4 de janeiro de 1786 imediatamente após a conclusão de sua derradeira obra pela causa da razão, *Carta aos amigos de Lessing*, concebida como uma espécie de apêndice à defesa da *Aufklärung*, e de Lessing em particular, empreendida nas *Horas matinais*[228]*.* De acordo com Philonenko, em *Carta aos amigos de Lessing,* além discutir abertamente o suposto panteísmo atribuído a Lessing por Jacobi – o que ele não pôde fazer em *Horas matinais*[229] –, Mendelssohn pretendia explicitar as verdadeiras intenções de Jacobi com seu relato, apontando o perigo de sua posição: "Segundo Mendelssohn, Jacobi daria prova de ateísmo recusando as provas racionais da existência de Deus. Recusar as demonstrações da existência de Deus equivaleria a que afinal senão a procurar promover a 'superstição cega', o entusiasmo e a '*Schwarmerei'?*"[230] Se a derradeira participação de Mendelssohn na querela não implicou na vitória da *Aufklärung* contra o "irracionalismo", ao menos ela tornava mais urgente a necessidade de uma solução para o conflito: o perigo do ateísmo parecia cada vez mais ameaçador, não importando o lado da disputa do qual se tomasse partido.

---

[227] Cf. Philonenko. Introduction. p.19.
[228] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* p.73-74.
[229] Cf. Beiser,F. *The fate of reason.* p.72-74.
[230] Philonenko, A. *Introduction.* p.21.

Cada lado alimentava a esperança em contar com o apoio do autor da *Crítica da razão pura*. A campanha dos partidários de Mendelssohn – que inicialmente pareciam identificar sua filosofia com a defesa da *Aufklärung* – pela adesão de Kant se intensificava cada vez mais. Um mês depois da morte de Mendelssohn, Marcus Herz, amigo comum de entre Kant e Mendelssohn, escreve solicitando a ajuda de Kant[231], o que – julgando somente pela correspondência de Kant disponível na edição acadêmica de suas obras – dá continuidade a uma demanda iniciada em vida pelo próprio Mendelssohn[232] e por Johann Biester (diretor da referida revista marcadamente iluminista *Berlinische Monatschrift*) [233], o qual também escreve a Kant em março de 1786[234].

Esta insistência mostra que o círculo da *Aufklärung* de Berlim parece não ter se dado conta do que, desde a publicação de *Horas matinais,* ficou evidente tanto para Kant – que inicialmente considerou a possibilidade de realizar, ele próprio, um exercício crítico de refutação da prova ontológica da existência de Deus empreendida em *Horas matinais*[235] – quanto para os jovens professores kantianos Christian Schütz[236] e Ludwig Jakob[237]: que a metafísica dogmática apresentada por Mendelssohn na obra era completamente avessa à filosofia crítica, tendo sido considerada, nas palavras de Kant "uma obra prima da ilusão na qual nossa razão cai quando toma as condições subjetivas da sua determinação de objetos em geral por condições de possibilidade destes objetos em si mesmos"[238]. Esta incompatibilidade foi provavelmente o motivo apontado por Kant (em carta dirigida à Biester, "maldosamente perdida" nas palavras de Philonenko) para sua dificuldade em defender o ponto de vista de Mendelssohn.

Ao mesmo tempo, Hamann, que residia em Königsberg, procurava influenciar Kant em favor de Jacobi, conforme se depreende das cartas que enviou a este, reportando o teor de suas conversas com Kant e as manifestações do autor da

---

[231] Cf. *Br.* X:431-433.
[232] Cf. *Br.* X:413-414.
[233] Cf. *Br.* X:416-418.
[234]Cf. *Br.* X:433.
[235] Cf. Philonenko, A. *Introduction*. p.19-20. Kant, porém, escreve uma nota introdutória para o tratado que Jakob publicaria em 1786 discutindo o dogmatismo desta derradeira obra de Mendelssohn. Cf. *Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden.* VIII:151-155.
[236] Cf. *Br.* X:430-431.
[237] Cf. *Br.* X:435-438.
[238] *Br.* X: 428.

*Crítica da razão pura* em relação às posições do autor das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*[239].

Independentemente destas demandas, os interesses que poderiam motivar a participação de Kant na querela não eram exclusivamente alheios. Considerar a *Pantheismusstreit* como uma querela pré-crítica é certamente um grande erro. Um trabalho exegético mais detido e rigoroso sobre as fontes primárias talvez possa encontrar muitos indícios de uma presença não explicitada da obra de Kant tanto em *Horas matinais* de Mendelssohn*,* quanto na primeira edição das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* de Jacobi. Explicitamente há uma única, mas, talvez, comprometedora menção a Kant na obra de Jacobi. Ao explicar a noção de substância de Espinosa, Jacobi cita, em nota, passagens da *Estética transcendental* – sobre a unidade do espaço como representação[240] e sobre a unidade do tempo [241] (infinitude) – as quais faz preceder da única, embora contundente menção explícita a Kant: "As seguintes passagens de Kant, que estão totalmente no espírito de Espinosa <*die ganz im Geiste des Spinoza sind*>, podem servir para a explicação deste ponto [a noção de substância de Espinosa]"[242]. Talvez seja razoável concordar com Philonenko[243], segundo o qual esta breve associação entre o "espírito" das duas

---

[239] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* p.113-114. Fundamentado exclusivamente na correspondência de Hamann, Beiser tende a assumir que Kant admitiria certa afinidade com Jacobi por seu "desacordo comum com a metafísica", podendo mesmo ser considerado inicialmente um "admirador silencioso" de Jacobi. Todavia, isto implica em confiar demais nos relatos de Hamann a Jacobi – ambos interessados na adesão de Kant – , sem que tais relatos possam ser respaldados por qualquer registro direto da opinião de Kant. Este registro só ocorre em sua carta a Marcus Herz de 7 de abril de 1786 (*Br.* X:442-443) e sua opinião não é positiva. Ainda assim, a análise da carta de Kant a Jacobi de 30 de agosto de 1789, na qual Kant afirma ter escrito *Que significa orientar-se no pensamento? "*contra sua inclinação", torna sua leitura da posição de Jacobi extremamente complexa. Cf. *Br.* XI:74-77.

[240] Cf. Jacobi, F. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.* Hamburg: Meiner, 2000. p.91.(nota) A referida passagem da *Estética transcendental* sobre a noção de espaço é a seguinte: "[...] só podemos ter a representação de um espaço único, e quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um único e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder este espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitem sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados *nele.* É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta em última análise, em limitações." Cf. *KrV.* A25, p.65.

[241] Cf. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.* p.91-92. (nota) A referida passagem da *Estética transcendental* sobre a noção de tempo é a seguinte: "A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve como fundamento. Portanto, a representação originaria do tempo terá de ser dada como ilimitada. **Sempre que, porém, as próprias partes e toda a magnitude de um objeto só possam representar-se de uma maneira determinada por limitação, a sua representação integral não tem que ser dada por conceitos, (pois estes só contém representações parciais); é preciso que haja uma intuição imediata que lhes sirva de fundamento.**" [Reproduzimos nesta citação os trechos grifados por Jacobi.] Cf. *KrV.* A32, p.71.

[242] Jacobi, F. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.* p.91. (nota)

[243] Cf. Philonenko, A. *Introduction.* p.21-22.

filosofias não tenha sido suficiente para levantar contra Kant, aos olhos do público filosófico, uma grave suspeita de espinosismo.

Se, porém, esta passagem da primeira edição das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* não comprometia claramente Kant, segundo Philonenko[244] a tentativa de Jacobi em aproximar-se de Kant ou justificar o *salto mortale* através das conclusões da *Crítica da razão pura* se explicitou claramente – bem como a influência implícita da obra de Kant nas *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* – com a obra *Resposta às acusações de Moses Mendelssohn* publicada por Jacobi no início de 1786. Neste opúsculo Jacobi procuraria se defender da referida acusação de ateísmo, decorrente da negação da possibilidade de uma demonstração da existência de Deus, dirigida contra ele por Mendelssohn. Segundo Philonenko, a estratégia de Jacobi na obra consistia em apontar o absurdo desta conclusão apoiando-se em Kant, que segundo ele também compartilhava de sua premissa, ou seja, que uma prova teórica da existência de Deus seria impossível. Esta estratégia levou Jacobi por um lado a procurar explicitar ainda mais sua interpretação do "espírito espinosista" da *Crítica da razão pura*, citando muitas passagens da obra a fim de confirma-la; por outro, a explicitar a separação entre a filosofia crítica e a metafísica dogmática, proposta por Mendelssohn como salvação da *Aufklärung*[245]*,* o que deixava claro que Kant não poderia tomar o partido de seu adversário.

Não seria preciso concordar integralmente com Jacobi e considerar que Kant estava comprometido com a própria posição de Jacobi, para que se percebesse seu desacordo com Mendelssohn. A rigor, não seria sequer preciso que Jacobi o apontasse. O próprio Mendelssohn em *Horas matinais*, embora de modo astucioso, já havia dado indícios suficientes de seu próprio desacordo com Kant. Como demonstra claramente Frederick Beiser[246], além de visar Jacobi, a obra de Mendelssohn conteria uma "crítica coberta a Kant". Indícios de um posicionamento contrário à filosofia de Kant são em certa medida explicitados no prefácio da obra de Mendelssohn, no qual o nome de Kant é mencionado; no entanto, podem ser encontrados de forma implícita em diversos outros momentos de *Horas matinais,* ao

---

[244] Considerando somente a primeira edição das *Cartas* e não a *Resposta* Philonenko acredita que uma eventual acusação de espinosismo contra Kant não teria sido motivada por Jacobi, mas provavelmente partido dos adversários wolffianos da *Crítica da razão pura*. Cf. Philonenko, A. *Introduction*. p.25.
[245] Cf. Philonenko, A. *Introduction.* pp.21-22.
[246] Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* pp.105-108.

se cotejar a obra com a *Crítica da razão pura*[247]. Em um prefácio – que considero ser a fonte de algumas das imagens utilizadas por Kant no *Prefácio à segunda edição* da *Crítica da razão pura* – no qual para se encontrar referências implícitas, críticas e respostas veladas, bem como justificativas pouco críveis de certas decisões é necessário apenas um pequeno esforço,- Mendelssohn afirma explicitamente não poder ter lido a *Crítica da razão pura* por conta de seu frágil estado de saúde, como já o havia feito para o próprio Kant[248], e situa sua metafísica num momento anterior da história desta ciência:

> "Uma assim chamada enfermidade nervosa à qual sucumbi nestes tempos me vetou qualquer esforço de espírito e, o que o médico considera particularmente estranho, ler o pensamento de outros me agrava ainda muito mais do que a minha própria reflexão. Com isto, em relação às obras de grandes homens que se destacaram em metafísica neste período, tais como Lambert, Tetens, Platnner e mesmo do demole-tudo Kant <*des alles Zermalmender Kants*>, estou familiarizado apenas através de relatos insuficientes de meus amigos e de gazetas eruditas que raramente são mais instrutivas. Para mim, portanto, esta ciência ainda permanece no presente como se encontrava por volta de 1775, pois tanto tempo se passou que fui compelido a dela me distanciar."[249]

Embora declare seu desconhecimento da obra kantiana, Mendelssohn não se vê obrigado a suspender completamente seu julgamento em relação à filosofia crítica, expressando claramente sua distância em relação ao "demole-tudo Kant", a quem inclusive ele conclama, noutro trecho, a "reconstruir novamente com o mesmo espírito com que derrubou"[250]. Philonenko comenta que estas críticas não passaram desapercebidas a Kant, que "acreditou descobrir no prefácio de *Horas matinais* uma verdadeira declaração da guerra"[251]. Se admitirmos que *Horas matinais* teve este impacto sobre Kant, podemos questionar analiticamente os motivos que o teriam levado a esta consideração.

O epíteto *alles Zermalmender,* associado ao nome de Kant por Mendelssohn, é apenas um dos elementos de uma polêmica velada presente no prefácio de uma obra cuja intenção não declarada, mas de todos conhecida, é a salvação da *Aufklärung* – a qual, como vimos, não implicava para Mendelssohn somente na

---

[247] Cf. Philonenko, A. *Intoduction.* pp19-20. Cf. Beiser,F. *The fate of reason.* pp.105-108.
[248] "Sua *Crítica da razão pura* é para mim também um critério de saúde." Cf. *Br.* X: 308.
[249] Mendelssohn, M. *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseins Gottes*. Berlin: Christian Friedrich Voss und Sohn, 1786. p. a2.
[250] Idem. p.a5.
[251] Philonenko, A. *Introduction.* p.19.

preservação da autoridade da razão para a investigação da verdade, mas também na preservação da alegada capacidade da razão em conhecer os objetos da metafísica. Curiosamente Mendelssohn constitui com outras palavras e outra intenção um quadro análogo ao do "indiferentismo pela metafísica"[252] apresentado por Kant no primeiro *Prefácio* à *Crítica da razão pura* – texto preliminar que, talvez, tivesse em mente ao escrever o prefácio do seu próprio livro. Vejamos como este quadro análogo é traçado. Mendelssohn admite que a sua filosofia "não é mais a filosofia dos tempos" [253] <*nicht mehr die Philosophie der Zeiten ist*>, o que pode remeter a identificação, por Kant, de sua época como a "época da crítica" <*Zeitalter der Kritik*>[254]. Tendo o início do primeiro *Prefácio* à *Crítica da razão pura* em mente vejamos como Mendelssohn prossegue. Ele admite que a sua filosofia "tem o cheiro daquela escola <*den Geruch jener Schule*> na qual me formei e que, na primeira metade do século, quis dominar por ventura excessivamente <*vielleicht allzueigenmächtig herrschen wollte*>"[255]. Mendelssohn reconhece ser este domínio excessivo o motivo da mudança que então se observava na filosofia: "Despotismo de todos os tipos arrastam insubordinações <*Despotismus von jeder Art reisst zur Widersetzlichlichkeit.*>"[256]. Ora, não é impossível que esta seja uma referência subentendida ao *Prefácio* à *Crítica da razão pura*, no qual Kant havia afirmado que a metafísica inicialmente "sob a hegemonia dos *dogmáticos*", exercia um poder despótico[257]. Ao contrário de Kant, que considerava a indiferença em relação à metafísica - "que se produz no meio do florescimento de todas as ciências"- uma prova de um modo de pensar rigoroso, Mendelssohn se manifesta abertamente contrário ao modo como a filosofia especulativa passou a ser vista:

> "Há pouco tempo as melhores cabeças da Alemanha falam de toda especulação com um infame desprezo. Obstina-se com fatos <*Thatsachen*>, agarra-se meramente na evidência dos sentidos, reúne-se observações, amontoa-se experiências e experimentos <*Erfahungen und Versuche*>, acaso com demasiado desleixo pelos princípios universais."[258]

---

[252] CF. *KrV.* AVX-XI, pp.4-5.
[253] Mendelssohn, M. *Morgenstunden.* p.a4.
[254] CF. *KrV.* AXI(nota). p.5.
[255] Mendelssohn, M. *Morgenstunden.* p.a4.
[256] *Idem.*
[257] *KrV.* AIX, p.4.
[258] *Idem*.

Como Mendelssohn não faz qualquer referência explícita é exagerado considerar que tais semelhanças entre estes elementos presentes no *Prefácio* à *Horas matinais* e aqueles do *Prefácio* à *Crítica da razão pura* se devem a intenção de uma "declaração de guerra" de Mendelssohn contra Kant. Todavia, também seria ingênuo considerar mera coincidência a escolha das imagens utilizadas por Mendelssohn, isto é, que ao redigir seu discurso propedêutico Mendelssohn por acaso faz uso de imagens presentes no *Prefácio* à *Crítica da razão pura.* Não é sem razão, portanto, que Kant pode ter visto neste texto preliminar de Mendelssohn uma "declaração de guerra".

Vejamos outro possível motivo para esta consideração kantiana sobre o *Prefácio* à *Horas matinais*. Analisemos a justificativa dada à escolha do título da obra. Mendelssohn alega uma razão aparentemente inocente para uma associação de palavras tão pouco plausível em uma obra de metafísica como "*Horas matinais, ou lições sobre a existência de Deus".* Como se chega a um título tão extravagante? Vejamos o que nos diz Mendelssohn:

> "No meio tempo [desde que Mendelssohn deixou de acompanhar as novidades em metafísica] meu filho J crescia e a boa disposição que ele mostrava tornou meu dever introduzi-lo o quanto antes no conhecimento racional de Deus. Em primeiro lugar, permiti que de acordo com seu próprio gosto ele lesse e coletasse ideias. Sou da opinião que no estudo da filosofia, como no caso do aprendizado de línguas, o início se faz com o uso <*mit dem Gebrauch den Anfang macht*>, e com a regra deve terminar. O estudo da forma é tampouco útil quanto prazeroso quando não pode vir acompanhado de sua aplicação; e como isto seria possível quando ainda nenhum material utilizável foi adquirido? <*wenn noch keine gebrauchbare Materialen angeschafft sind ?*> Portanto eu permiti primeiro que ele reunisse material, só então veio o tempo de dar as instruções necessárias para dar forma e regra, para refletir ordenada e metodicamente sobre este importante material."[259]

A escolha e a justificativa do título parecem oferecer oportunidade para mais uma alfinetada encoberta de Mendelssohn em Kant. Se compararmos estas recomendações propedêuticas com aquelas oferecidas por Kant, em particular no início dos *Prolegômenos*, poderemos perceber que seu sentido é completamente oposto: Mendelssohn pretendeu introduzir seu filho em crescimento, como a um *aprendiz*, ao conhecimento racional de Deus; Kant reserva os *Prolegômenos* e a

[259] Mendelssohn, M. *Morgenstunden.* p.a3.

*invenção* da metafísica futura aos "futuros mestres", excluindo de início os aprendizes. Mendelssohn afirma a necessidade do uso, isto é, do exercício da filosofia dispensando qualquer tarefa prévia; Kant suspende os metafísicos de sua ciência até que a tarefa propedêutica que constitui a primeira parte, propriamente *crítica,* da metafísica tenha sido concluída. Mendelssohn considera "o estudo da forma" inútil quando desacompanhado de sua aplicação e recomenda inicialmente a reunião do "material utilizável"; Kant considera *dogmatismo* aplicar a razão sem a prévia determinação das condições formais de possibilidade do conhecimento. Voltemos à explicação de Mendelssohn para o título da obra:

> "Para este propósito decidi dedicar a ele [ao seu filho] as poucas horas dos dias nas quais eu ainda era bem disposto, as *Horas matinais* <*die Morgenstunden*>, e fiquei satisfeito que meu genro S, bem como W, filho de uma família com a qual tenho amizade a muitos anos, tenham querido tomar parte em nossos esforços. Estes três jovens, todos com estimáveis dons mentais e ainda melhores corações, me visitavam nas horas matinais <*in den Morgenstunden*>, nós conversávamos entre nós sobre as verdades da religião natural, e, se eu estivesse em condições para tanto, eu ministrava lições contiguas sobre um ou outro ponto destas verdades e, como é fácil considerar, sem qualquer constrangimento escolar <*Schulzwang*>."[260]

Talvez seja impossível verificar a veracidade histórica desta narrativa. Contudo, à custa de atribuir não pouca malícia a Mendelssohn, podemos relacionar a escolha do título de sua obra a um conselho que este filósofo recebera alguns anos antes através do médico Marcus Herz. Na carta de primeiro de maio de 1781 a que nos referimos no capítulo 1 desta dissertação, Herz havia sido incumbido por Kant de presentear Mendelssohn com um exemplar da *Crítica da razão pura*. Ao que tudo indica Herz realizou rapidamente a tarefa solicitada, após o que relatou a Kant – numa correspondência que hoje infelizmente foi perdida[261] – que Mendelssohn "pôs de lado" o livro assim que o teve em mãos, justificando a atitude por sua frágil saúde. Ao menos é o que podemos concluir a partir do conselho solenemente oferecido por Kant através de Herz, o qual se segue à manifestação da admiração de Kant por Mendelssohn e de sua esperança em contar com ele para "explicar [a *Crítica da razão pura*] ao mundo":

---

[260] Mendelssohn, M. *Morgenstunden.* pp.a3-a4.
[261] Cf. Carta a Biester 8 de Junho de 1781. *Br.* X:272 "... não recebi qualquer carta dele [Herz] desde 8 de maio..."

> "Peço, por favor, que comunique a ele [a Mendelssohn] meus maiores cumprimentos e ainda uma observação dietética <*eine diätetische Beobachtung*> que em mim mesmo realizei, e a qual, acredito, pela proximidade do estudo e em parte por conta da saúde fugidia e delicada, talvez possa servir para devolver ao mundo letrado um homem excelentíssimo, aquele que, com todo direito, para sobreviver por tanto tempo dele se apartou enquanto considerou ser incompatível conciliar semelhante ocupação com sua saúde. Há quatro anos minha saúde melhorou, quando notei que estudar à tarde e sobretudo à noite, mesmo a leitura contínua de livros ainda que leves, não poderia se compatibilizar com minha saúde. Desde então, mesmo que eu esteja todas as noites em casa, me entretenho apenas com uma leitura <*lecture*> leve e interrompida por muitas pausas, nela mesma com reflexões geminadas <*mit detachirtem Nachdenken*> sobre o material [lido] conforme estas espontaneamente se oferecem por si mesmas, mas nunca com aplicação. Em compensação, **após uma noite repousante me ocupo pela manhã <*des Morgens selbst*>** em refletir e escrever, até que atinja o cansaço. Minha saúde marcadamente melhorou, pois as distrações ao longo do restante do dia tornaram novamente boas todas as ofensas sobre a força vital [acometidas durante a manhã]. Quanto a estes conselhos que dei a um homem preeminente para o qual meu conselho seguramente não tem necessidade, estou mesmo interessado [em saber seu impacto]; assim seu *gênio* ... <*denn sein genie ...* >"[262]

À luz desta carta de Kant, o título da obra de Mendelssohn pode receber outra explicação, e parece sinalizar a *reação* da metafísica clássica contra a *Crítica da razão pura* que é efetivamente realizada na obra. Poderíamos acompanhar outros episódios do esgotamento de uma esperança em contar com Mendelssohn, sustentada ainda durante alguns anos por Kant[263], cujo desfecho se consolida com a publicação de *Horas matinais.* No entanto, para a contextualização do *Prefácio à segunda edição* da *Crítica da razão pura* basta indicar que Mendelssohn – o qual, segundo Beiser[264], acompanhava Garve e Feder ao equiparar o idealismo transcendental ao de Berkeley – adotou uma postura ambígua em relação à *Crítica da razão pura*, a qual dificultou que grande parte do público filosófico compreendesse que a separação entre os dois filósofos não se restringia a uma superável desatualização de Mendelssohn em relação ao estado atual de sua ciência, como foi sugerido no *Prefácio* às *Horas matinais*.

Se admitirmos ser impossível para Kant defender o ponto de vista de Mendelssohn na querela, então seria preciso que o público reconhecesse que a

[262] *Br.*, X:253. Meu grifo.
[263] Cf. Acima pp.75-76.
[264] Beiser, F. *The fate of reason*. p.106.

causa da metafísica dogmática de Mendelssohn não se confunde com a causa da *Aufklärung.* Seria preciso que os defensores da *Aufklärung* estivessem previamente dispostos a admitir críticas àquele que ao lado de Lessing era seu maior nome. É exatamente o que faz o diretor da *Berlinische Monatschrift,* principal meio de comunicação da *Aufklärung* de Berlim, Johann Biester, em carta a Kant de 11 de junho de 1786:

> "Os letrados daqui <*Die hiesigen Gelehrten*> [de Berlim] reconheceram os méritos deste agradável e habilidoso escritor filosófico, e ao mesmo tempo o valor moral do homem. Ninguém aqui quis, porém, sobrelevá-lo para o mundo como único sábio <*Alleinweissen*>; ninguém aqui disse mais sobre ele, do que as melhores cabeças de toda a Alemanha por toda parte disseram. Zöllner escreveu contra seu *Jérusalem,* Engel em seguida disputou vivamente com ele sobre a ideia principal do livro; nem Herz, nem Engel se satisfizeram com sua prova *a priori* da existência de Deus, e ele sabia bem disso."[265]

No início desta carta Biester alude à já referida correspondência anterior enviada por Kant, da qual hoje não mais dispomos e na qual Kant teria explicado sua dificuldade em defender Mendelssohn. Contudo, se o descolamento entre Mendelssohn e a *Aufklärung* era necessário, a força da carta de Biester – o qual em outro ponto assevera "por mim Moses Mendelssohn e Berlim podem permanecer ou tombar! Somente a *verdade* e a *razão* eu não desejaria visivelmente pôr em perigo"[266] – não está no reconhecimento de que é possível salvar a *Aufklärung* mesmo que se discorde de Mendelssohn. Segundo Philonenko,[267] a força da argumentação de Biester nesta carta estaria em três argumentos, os dois últimos ditos "um pouco mais pessoais"[268]: 1 – a conduta de Jacobi durante a querela era perigosa para Kant, pois o público poderia ser "induzido ao erro" por Jacobi, acreditando em um eventual envolvimento de Kant com sua própria posição[269]. 2 – Biester se refere a uma "eminente mudança"[270] – o que certamente alude à sucessão do Rei Frederico II, então gravemente enfermo, por seu sobrinho Frederico Guilherme II, o qual, como se sabia, era membro da sociedade esotérica Rosacruz e estando sujeito à influência de seu líder, Johann Cristof Wöllner – "que não sabemos

---

[265] *Br*. X:454.
[266] *Br*. X:455.
[267] Cf. Philonenko, A. *Introduction.* pp.23-26.
[268] Cf. *Br.* X:456.
[269] Cf. *Br.* X:455.
[270] Cf. *Br.* X:457.

se será ou não favorável ao *livre modo de pensar*"[271], por conseguinte, que agravaria ainda mais as consequências políticas de 3- uma eventual acusação de "ateísmo dogmático" que poderia – e por alguns já era[272] – ser dirigida contra Kant, "o primeiro filósofo de nosso país"[273]. O que torna estas razões "um pouco mais pessoais" , um alerta que não pode deixar de ser ouvido em Königsberg, é o fato de que Biester, além de diretor da principal revista engajada na *Aufklärung,* era desde 1777 secretário do ministro prussiano da cultura e justiça, o Barão Karl Abraham von Zedlitz[274]. Embora na carta não haja quaisquer referências ao ministro, seria certamente muito mais prudente acreditar que não se tratavam de bravatas, mas que Biester falava com conhecimento de causa.

A carta de Biester revela que a solução de uma querela de início filosófica ultrapassa o âmbito da ciência, tornando-se de interesse público, pois parecia colocar em risco as convicções comuns e não apenas as proposições dos filósofos, podendo de fato dar ensejo a uma intervenção do novo governo, interrompendo uma longa tradição de preservação das condições para o exercício da liberdade de pensar que, por quase quatro décadas, havia sido mantida sob Frederico II. Há um consenso entre os comentadores pesquisados[275] de que foi justamente através da carta de 11 de junho de 1786, assinada por Biester, que finalmente Kant foi *persuadido* a publicar sua posição sobre a *Pantheismusstreit.* É marcante a ressonância temática do alerta de Biester em relação às circunstâncias políticas prussianas, no trecho final do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*[276] – coincidentemente enviado a Biester no mesmo mês em que faleceria Frederico II, agosto de 1786[277], e enfim publicado pela *Berlinische Monatschrift* de Biester em seu exemplar de outubro de 1786. No referido trecho final do ensaio, Kant adverte sobre os resultados negativos que decorrem dos "ataques sobre razão" <*Angriffen auf die Vernunft*> para a *liberdade de pensar*. Seria temerário simplesmente atribuir a explicitação de uma posição filosófica de Kant à necessidade de responder a uma conjuntura política, contudo, pode-se considerar que a possível *censura* que fora

---

[271] <*Wir erleben wahrscheinlich bald eine Veränderung, von der man (wie von allen künstigen Dingen) nicht wissen kann, ob sie der freiern Denkungsart günstig sein wird oder nicht?*> *Idem.*
[272] *Br.* X:455-456.
[273] *Br.* X: 457.
[274] Cf. acima p. 26.
[275] Cf. Philonenko, A. *Introduction.* pp.23-26.; Beiser, F. *The fate of reason*. pp.114-115.
[276] Cf. *WDO.* de VIII:144: *Männer von Geistesfähigkeiten* ... a VIII:147: *zum Weltbesten zu bedienen!*
[277] Em 8 de agosto de 1786 Biester escreve novamente a Kant agradecendo o ensaio enviado. Cf. *Br.* X:462-463.

sugerida na carta de 11 de junho por Biester, pode ter sua possibilidade explicada por motivos muito menos contingentes que as consequências das convicções religiosas do sucessor do trono da Prússia. Porém, diante deste momento político, o ensaio de Kant e particularmente seu trecho final adquire mesmo o caráter de um *manifesto*[278] *em defesa da liberdade de pensar:* "o único tesouro que ainda nos resta a despeito de todos os encargos civis e unicamente por meio do qual se poderá ainda remediar <*noch Rath geschafft werden kann*> contra todos os males desta situação"[279].

No referido trecho final do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?,* Kant apresenta inicialmente três circunstâncias *opostas* à liberdade de pensar: 1) a *coação civil*[280] <*bürgliche Zwang*>, isto é, a retirada da **liberdade de falar ou de escrever** <*Freiheit zu sprechen oder zu schreiben*> por um poder superior <*oberer Gewalt*>. A coação civil se opõe à liberdade de pensar, pois a impossibilidade de comunicação dos pensamentos impede a avaliação de sua correção <*Richtigkeit*>; 2) a *coação moral*[281] <*Gewissenszwang*>, produzida por uma *tutoria religiosa ilegítima* (pois o pretenso tutor moral não dispõe de "nenhum poder exterior em assuntos religiosos") de alguns cidadãos sobre outros. A coação moral se opõe à liberdade de pensar, pois impede que os cidadãos tutorados **pensem por si mesmos**[282]; 3) a pretensa liberdade no pensamento que leva à adoção da "máxima de um *uso sem lei* da razão <*die Maxime eines* gesetzlosen Gebrauche *der Vernunft*> (para com isto, como o gênio presume, ver além do que [se vê] sob a limitação pelas leis)"[283]. Como não se pode manter por muito tempo esta "declarada anarquia no pensamento <*erklärten Gesetzlosigkeit im Denken*>", a razão é então obriga a admitir "leis que outro lhe dá"[284]. Ora, a apresentação destas três circunstâncias ao mesmo tempo define a noção kantiana de *liberdade de pensar* <*Freiheit zu Denken*>. Se o resultado final da pretensa liberdade no pensamento se opõe à liberdade de pensar é porque a "a liberdade no pensamento <*Freiheit im Denken*> significa **a não submissão da razão a quaisquer outras leis senão**

---

[278] Philonenko concorda com Cassirer em relação ao caráter de *manifesto* do ensaio de Kant. Cf. Philonenko, A. *Introduction.* p.24.
[279] *WDO*. VIII:144.
[280] *WDO*. VIII:144.
[281] *WDO*. VIII:144-145.
[282] Kant comenta em nota neste ensaio que a "máxima que ordena sempre pensar por si mesmo é a *Aufklärung." WDO*. VIII:146.
[283] *WDO*. VIII:145.
[284] *WDO*. VIII:145.

**aquelas que se dá a si mesma**"[285] e *não a ausência de leis*. Embora em nenhum momento Kant utilize a palavra "autonomia", os três elementos que destacamos em negrito são suficientes para que possamos indicar com segurança que, para Kant, a liberdade de pensar significa a exatamente a **autonomia da razão -** portanto, oposta a uma legislação imposta à razão por uma *autoridade exterior*.

O movimento final do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?* adquire um tom de advertência, quando ao reconstruir a "marcha das coisas" – isto é, as posições filosóficas que constituem a chamada *Pantheismusstreit*[286] – Kant apresenta como as três circunstâncias opostas à *liberdade de pensar* necessariamente decorreriam: iniciada com a pretensão do gênio pela *liberdade no pensamento* que o leva a abandonar as leis que a razão dá a si mesma, a "marcha das coisas" enfim conduziria a razão ao "modo de pensar que se chama *impiedade* <*Freigeisterei*>[287], isto é, ao princípio de não mais reconhecer qualquer dever <*Pflicht*>"[288]. Podemos considerar que, para Kant, a ameaça de uma intervenção do governo prussiano na livre discussão pública de questões filosóficas pode ser, se não justificada, ao menos explicada pelo *perigo público* representado pela *impiedade*. Daí a advertência explícita a respeito desta ameaça ser seguida de uma conclamação:

> Nesta altura então a autoridade se entremete no jogo <*Hier mengt sich die Obrigkeit ins Spiel*> [para que] com isto os próprios assuntos civis não cheguem à maior desordem; e como para ela o meio mais ágil e ainda o mais severo é precisamente o melhor, então ela suprime inteiramente a

---

[285] *WDO*. VIII:145.

[286] Segundo Philonenko, "a marcha das coisas" consiste em uma "reconstrução metódica" da *Pantheismusstreit*, na qual Kant não se preocupa em reconstituir a ordem cronológica (portanto, contingente) dos acontecimentos, mas em indicar um percurso em termos de valores. Neste sentido, a reconstrução da *Pantheismusstreit* exige que "se situe ao fim da 'marcha das coisas' a posição mais aceitável para a razão e ao seu início, em contrapartida, a posição mais contrária à ordem da racionalidade"[286]. Para o comentador francês, a "marcha das coisas", portanto, inverte a ordem histórica da *Pantheismusstreit* uma vez que o racionalismo de Mendelssohn cronologicamente antecede o "ímpeto de gênio" de Jacobi, ao passo que "marcha das coisas", a posição de Jacobi estaria no início e a de Mendelssohn ao final. Ao longo da introdução que antecede sua tradução do ensaio de Kant Philonenko, tomando a "marcha das coisas" como um "quadro geral de comentários", procura ele próprio reconstituir a *Pantheismusstreit*, relacionando as posições situadas por Kant na "marcha das coisas" às obras de Jacobi, Wizenmann (então anônimo), e Mendelssohn. Sem uma contextualização da "marcha das coisas" a partir da análise detida dos textos destes três autores a significação deste trecho do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?* é certamente esvaziada. Por este motivo, limito-me indicar que a este respeito é necessário conferir toda referida introdução escrita por Philonenko.

[287] A tradução de *Freigeisterei* por "impiedade" segue a sugestão de Philonenko, que traduz a palavra esta alemã por "impiété". Cf. Kant, E. . *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée.* Comentaire, traduction et notes par A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1959. p.88.

[288] *WDO*. VIII:146.

> liberdade de pensar e submete esta ocupação como todas as outras aos regulamentos do país. E assim, a liberdade no pensamento <*Freiheit im Denken*> finalmente destrói-se a si mesma quando quer proceder independentemente das leis da razão.
> Amigos da humanidade e daquilo que para ela há de mais sagrado! Admitais o que após o exame atencioso e leal a vós parecer mais digno de fé, quer sejam fatos, quer fundamentos racionais <*Vernunftgründe*>*;* apenas não contestais à razão aquilo faz dela o bem supremo sobre a terra <*höchsten Gut auf Erden*>, isto é, o privilégio de ser a derradeira pedra de toque da verdade. De outro modo, indignos desta liberdade, seguramente também a perdereis, e, além disso, esta desventura arrasta as restantes partes inocentes, as quais n'outrora estariam prontas para usufruir legalmente de sua liberdade, através da qual também convenientemente serviriam para a melhoria do mundo <*zum Weltbesten*>.[289]

## A posição de Kant diante da querela: estrutura e gênese do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*

Na análise do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?,* esboçada a seguir, tentaremos compreender como Kant procura conciliar o privilégio da razão "de ser a derradeira pedra de toque da verdade" com a admissão da limitação da capacidade especulativa da razão. Por conseguinte, podemos antecipar que a posição de Kant se aproxima da de Mendelssohn e se afasta da posição de Jacobi, na medida em que Kant afirma o referido privilégio da razão; em contrapartida, a posição de Kant difere da de Mendelssohn e *aparentemente* se aproxima da posição de Jacobi, na medida em que Kant admite a limitação da capacidade especulativa da razão. No ensaio Kant deixa transparecer o ponto em que se aproxima de Mendelssohn, mas não indica claramente qualquer proximidade com Jacobi.

Ora, sabemos que o posicionamento de Kant não se explica por qualquer reflexão iniciada como tentativa de solução da *Pantheismusstreit*, muito antes deve ser pensada como resultante da *investigação crítica* da razão*.* Não obstante, se na referida carta escrita em junho de 1786 por Biester Kant é intimidado a posicionar-se publicamente a respeito da *Pantheismusstreit,* esta intimidação certamente é motivada pelo fato de ser Kant o autor da *Crítica da razão pura*. Com a mesma certeza podemos dizer que é nesta condição que Kant escreve o ensaio. Todavia,

[289] *WDO.* VIII:146-147.

na leitura da carta não se percebe qualquer esforço de Biester para dar a entender que havia entrevisto como a *Crítica da razão pura* poderia conter a solução para a *Pantheismusstreit* – muito pelo contrário, embora Biester sugira não partilhar[290] do ponto de vista de uma eventual acusação de "ateísmo dogmático" dirigida contra Kant, ele também não demonstra grande comoção contra o absurdo desta afirmação. Neste sentido, a intimação a Kant não parece motivada por cumplicidade filosófica, pela adesão à filosofia crítica, mas pelo reconhecimento da habilidade demonstrada por Kant em suas obras: por desespero de causa!

Talvez por isto, *Que significa orientar-se no pensamento?* não é um texto propedêutico: a intenção de Kant em um ensaio dirigido a um público amplo não é introduzir à leitura da *Crítica da razão pura*, sequer mesmo divulgar a obra – que é mencionada apenas em uma nota para ser defendida das acusações de espinosismo e panteísmo que foram a ela dirigidas[291] –, mas somente apresentar alguns de seus principais resultados, a partir dos quais o público poderia entrever uma solução para a querela. Esta curiosa apresentação de resultados que deixa implícita a sua origem é realizada através de uma imagem poderosa oferecida justamente por Mendelssohn: *a orientação no pensamento*. A subsequente análise do ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?* procura esboçar como Kant realiza uma adaptação crítica do *método de orientação*, o qual vimos ter sido proposto por Mendelssohn pela primeira vez em *Horas matinais*. Como tentaremos mostrar ao final, a novidade desta adaptação em relação à *Crítica da razão pura* reside simplesmente em uma *nova apresentação* do fundamento subjetivo para a admissão (da *máxima*) da noção de *fé racional*, a qual já havia sido apresentada no segundo capítulo da *Doutrina do método* da referida obra.

Desde o início do ensaio Kant explicita suas principais objeções em relação às posições de Mendelssohn, Jacobi, e do então anônimo Wizenmann. Embora recuse a fé fundamentada exclusivamente na revelação ou na tradição tal como proposta por Jacobi e Wizenmann, em substituição à razão como pedra de toque da verdade, Kant explicita seu acordo com as objeções que o então anônimo autor dos *Resultados* dirige a Mendelssohn. A principal crítica a Mendelssohn apresentada nos *Resultados* diz respeito às consequências da ambiguidade com que Mendelssohn

---

[290] *Br.* X:455-456.
[291] Cf. *WDO*. VIII:143-144(nota).

concebeu o exercício da *sã razão comum* <*gemeine gesunde Vernunft*>[292]. Embora compartilhe este ponto de vista com Wizenmann, Kant se afasta do "empreendimento" do autor dos *Resultados*, considerando-o simplesmente um "*argumentum ad hominem"*[293]*.* Em seguida explicita que seu objetivo no ensaio é *fazer ver* <*zeigen werden*>:

> "[...] que de fato somente a razão, e não um pretenso e misterioso sentido da verdade <*Warheitssinn*>, nenhuma exaltada intuição sob o nome da fé, na qual tradição [como pretendia Wizenmann] ou revelação [como proposto por Jacobi] possam ser enxertadas sem o consentimento da razão, contudo, como Mendelssohn firmemente e com justificado fervor afirmou, somente a autêntica e pura razão humana é [o meio de direção <*Leitungsmittel*>[294]] necessário e aconselhável através do qual <*wodurch*> orientar-se." [295]

Façamos a distinção entre a definição do elemento negativo e do elemento positivo deste objetivo. O primeiro consistiria em fazer ver, contra Jacobi e Wizenmann, que *nenhum "pretenso e misterioso sentido da verdade"* em substituição à razão pode servir como meio de direção através do qual orientar-se; o elemento positivo consistiria em fazer ver que *somente a razão humana* pode servir como meio de direção através do qual orientar-se. Como já observamos, Kant assume estar de acordo com Mendelssohn no que diz respeito à preservação do privilégio da razão em ser a pedra de toque da verdade. É este ponto de vista

---

[292] A comparação entre as filosofias de Mendelssohn e Jacobi empreendida por Wizenmann mostra que o resultado de ambas é, ao fim das contas, o mesmo: o abandono da razão em favor da fé. Wizenmann argumenta que malgrado a intenção de Mendelssohn em preservar a autoridade da razão, seu "método de orientação", isto é, sua proposta de um princípio de orientação na metafísica especulativa que toma como guia o *senso comum* produz o efeito oposto ao desejado. Este resultado indesejado é inevitável para Mendelssohn uma vez que o estatuto do senso comum em relação à razão é estabelecido por ele de modo ambíguo. Segundo Beiser, Wizenmann acreditaria, contudo, que no quadro desta ambiguidade – que se reflete mesmo na denominação do meio de direção proposto, como depois observará Kant – Mendelssohn tenderia a diferenciar o senso comum da razão, e não a considera-lo simplesmente enquanto uma forma intuitiva da razão – embora às vezes o faça, tornando assim seu sentido ambíguo. Daí, nas palavras de Kant, "as conclusões nada insignificantes do perspicaz autor dos *Resultados"*, de acordo com as quais não haveria grande diferença entre o senso comum pensado por Mendelssohn e a fé intuitiva proposta por Jacobi. Como observa Beiser, para Wizenmann: "A fé de Jacobi e o senso comum de Mendelssohn, ambas geram inteleções <*insights*> intuitivas que transcendem a explicação e demonstração da razão, e que requerem assentimento, mesmo que a razão os contradiga." Cf. Beiser, F. *The fate of reason.* pp.110-111. Em *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant parece sugerir a influência das conclusões explicitadas nos *Resultados* em sua própria leitura da querela, pois em dois momentos do texto deixa claro estar de acordo com aspectos deste tratado então anônimo. O que não implica numa adesão de Kant ao ponto de vista de Wizenmann na querela, pois a fé na revelação de Deus aos homens através da história que é proposta pelo "autor dos *Resultados"* (em lugar da revelação interior na qual se afiançava Jacobi) é rejeitada por Kant, assim como as posições de Mendelssohn e Jacobi.

[293] *WDO*. VIII:134.

[294] *WDO*. VIII: 133.

[295] *WDO*. VIII:134.

comum que permitirá a Kant descobrir a consistência escondida pelos erros cometidos por Mendelssohn em sua proposta de um *método de orientação* para a razão no pensamento especulativo. Neste sentido, desde o início do ensaio Kant parece apontar para uma coerência oculta na proposta de Mendelssohn: a *máxima da necessidade de se orientar no pensamento especulativo* por este proposta parece encontrar sua fundamentação e utilidade.

Há uma diferença significativa entre o que o próprio Mendelssohn *disse* nos trechos das obras aos quais Kant se refere no ensaio[296] e o modo como o *método de orientação* de Mendelssohn é apresentado em *Que significa orientar-se no pensamento?*[297] Este modo de apresentação da proposta de Mendelssohn marca um primeiro movimento de afastamento de Kant em relação à *letra* de Mendelssohn e em direção à explicitação da coerência oculta em seu pensamento: poderá ser bem utilizada no pensamento abstrato a *interpretação* kantiana do *método de orientação* proposto de Mendelssohn. A apresentação deste *método dogmático* como uma *máxima subjetiva* (orientação no pensamento, um *método heurístico de pensar*) é o primeiro movimento de uma interpretação filosófica tipicamente praticada por Kant. De acordo com Márcio Suzuki, esta espécie de interpretação "comparando *o que se disse* e *o que se quis dizer* (vide *Resposta a Eberhard*), [este tipo de interpretação] tenta tornar manifesto o nexo de ligação entre suas ideias [do filósofo lido]"[298]. Daí a aludida recusa de Kant ao empreendimento polêmico do autor dos *Resultados* e sua consequente declaração de não ter a intenção de atribuir a ninguém o desejo de "pôr em marcha um tão prejudicial modo de pensar <*eine so verderliche Denkungsart in Gang zu bringen*>."[299]. Neste sentido, ao invés de simplesmente rejeitar como absurdo o *método* dogmático *de orientação* de Mendelssohn, o qual, *se tomado tal como foi proposto,* "levaria ao delírio <*Schwärmerei*> e ao completo destronamento

---

[296] No referido trecho de *Horas matinais,* por exemplo, através da aplicação deste método de orientação, Mendelssohn afirma – dogmaticamente diria Kant Cf. *KrV.* BXXXV – a possibilidade de seguir adiante no conhecimento metafísico apoiando-se unicamente na **evidência** característica das provas do senso comum: "Apliquemos essa regra [o método de orientação] à dúvida que os idealistas, egoístas e céticos nos apresentam contra a realidade de um mundo material. Então descobriremos que as suas razões não são suficientes para derrubar-nos. Temos ao contrário uma forte suposição de que no caminhar [progredir] da nossa reflexão, encontraremos a verdade do lado do senso comum. Enquanto isso não acontece, sua dúvida pode ser amenizada [minorada], por meio da evidência das provas que se fundam no testemunho do senso comum." Cf. *Mendelssohn, M. Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseins Gottes. Berlin: Christian Friedrich Voss und Sohn, 1786.* pp.164-165.
[297] Cf. AK. VIII:133.
[298] Suzuki, M. *O Gênio Romântico.* p.30.
[299] *WDO*. VIII:134.

da razão”[300] – como acertadamente, segundo Kant, concluiu o autor dos *Resultados*[301] - , é preciso tentar descobrir seu nexo inicialmente oculto. Este esforço interpretativo permitirá a Kant identificar “aquilo por meio de que Mendelssohn se orientava (sem sabê-lo) no pensamento especulativo”[302].

Esta interpretação filosófica percorre ainda dois movimentos. Em primeiro lugar é preciso rejeitar a “elevada pretensão da capacidade especulativa [da razão], e, sobretudo, seu aspecto puramente imperativo (por demonstração)”[303]. Como vimos anteriormente[304], o método de orientação proposto por Mendelssohn visava adequar as demonstrações da razão especulativa com as sentenças do senso comum, cuja verdade Mendelssohn não acreditava poder ser posta em dúvida; em contrapartida, veremos que a máxima subjetiva de orientação proposta por Kant exigirá a prévia rejeição da capacidade especulativa da razão. Em segundo lugar é preciso desfazer a ambiguidade com que Mendelssohn concebeu a *sã razão comum.* Não será a razão em seu *uso comum* o “meio de direção” através do qual a razão poderá orientar-se em seu *uso especulativo* – não é no *senso comum,* mas na *sã razão* que a especulação encontra seu guia. É esta rejeição do *senso comum* como fundamento da verdade o que permite a Kant fazer uso da imagem da *orientação no pensamento* para apresentar uma *máxima subjetiva para a descoberta da verdade* e não um *método para o conhecimento objetivo*.

Partindo de uma impressão inicial de leitura, analisemos a operação de distinção dos elementos imiscuídos na concepção de Mendelssohn da *sã razão comum <gemeine gesunde Vernunft>*. A utilização desta faculdade como *meio de direção* da razão em seu uso especulativo parece ser aceita por Kant quando este explicita o procedimento através do qual pretende responder à questão título do ensaio, *Que significa orientar-se no pensamento?*:

---

[300] *WDO*. VIII: 134.
[301] Cf. Idem.
[302] *WDO*. VIII:139.
[303] Mesmo em relação às consequências da “opinião favorável [de Mendelssohn] sobre o poder do uso especulativo da razão no campo da teologia” (*WDO*. VIII:133.)Kant fará questão de destacar seu nexo e sua utilidade. Assim, adiante no ensaio, após explicar precisamente em que consiste o erro de Mendelssohn Kant afirma que a prova da existência de Deus e outras provas de *Horas matinais*: “Não servem para o fim de uma demonstração. Porém isto não indica que elas sejam absolutamente inúteis. Para não mencionar a excelente oportunidade que estes desenvolvimentos extremamente penetrantes das condições subjetivas do uso de nossa razão dão ao completo conhecimento desta nossa faculdade, para isto são exemplos permanentes.” *WDO*. VIII:138.
[304] Cf. Acima pp.86-87.

> "O conceito ampliado e mais cuidadosamente determinado de *orientar-se* <*Begriff des Sichorientierens*> pode nos ajudar a apresentar claramente a máxima da sã razão <*Maxime der gesunde Vernunft*> em suas adaptações <*Bearbeitungen*> ao conhecimento dos objetos suprassensíveis."[305]

Inicialmente tem-se a impressão de que assim como Mendelssohn, Kant também admitiria a *sã razão comum* como meio de direção para o uso especulativo da razão. No entanto, esta é uma falsa impressão: Kant entrevê a ambiguidade com que Mendelssohn concebeu o exercício da *sã razão comum <gemeine gesunde Vernunft>*. Esta ambiguidade se reflete no fato de que Mendelssohn utilizou ao menos três expressões distintas (*Gemeinsinn*; *gesunde Vernunft; schlichten Menschenverstand*) para comunicar o que concebeu como uma mesma faculdade. Este aspecto da *letra* de Mendelssohn não passou despercebido por Kant, que, como vimos, não deixou de explicitá-lo ao seu leitor[306]. É preciso, portanto, operar uma distinção entre os diferentes usos da razão imiscuídos na noção de *sã razão comum.* Como já observamos anteriormente: enquanto *sã,* a razão *sempre* poderá (seja em seu uso comum seja em seu uso puro) orientar-se no pensamento, não por exercer-se em seu *uso comum*; por outro lado, será do *uso comum* da razão, do conceito – originariamente geográfico – de orientação, que a *máxima da necessidade de orientar-se no pensamento* será extraída por Kant.

Qual é o estatuto filosófico desta *máxima da necessidade de orientar-se no pensamento?* Se considerarmos o trecho acima citado, podemos concluir ser o estatuto de uma "ficção heurística" para facilitar ao leitor que apreenda uma noção filosófica: *orientar-se no pensamento* nada mais é do que a *apresentação simbólica* da "máxima da sã razão em suas adaptações ao conhecimento dos objetos suprassensíveis". Os exemplos da orientação no espaço apresentados no ensaio nos mostram que para nos orientarmos, os *dados objetivos* de que dispomos não são suficientes, sendo ainda necessário *o sentimento* da diferença entre direita e esquerda. O uso simbólico da imagem da orientação transparece quando Kant propõe uma analogia entre a orientação no espaço e as tentativas da razão pura de estender seu conhecimento dos objetos da experiência aos objetos suprassensíveis:

> "Pode-se facilmente adivinhar por analogia [com a *orientação* no espaço] que seria um afazer da razão pura guiar seu uso <*ihren Gebrach zu lenken*>

[305] *WDO*. VIII:134.
[306] *WDO*. VIII:133.

> quando ela parte de objetos conhecidos (da experiência) e quer se ampliar para além de todos os limites da experiência e não encontra nenhum objeto da intuição <*ganz und gar kein Object der Anschauung*>, mas somente o mero espaço para a mesma <*sondern bloss Raum für dieselbe*>"[307].

Quando a razão pura quer se ampliar para além dos limites da experiência e, como "neste caso a razão não está em condições de submeter seus juízos a uma máxima determinada segundo princípios objetivos"[308], ela deverá encontrar em si mesma um princípio subjetivo que a permita julgar: em analogia com o sentimento subjetivo da diferença entre esquerda e direita, o qual nos permite a determinação dos pontos cardeais no espaço, a razão pura deverá recorrer ao "sentimento da **necessidade** própria da razão"[309] <*das Gefühl des der Vernunft eigenen* ***Bedürfnisses***> , portanto, que encontra em si mesma para a "determinação de sua própria capacidade de julgar" <*bestimmung ihres eigenen Urtheilvermögens*>[310]. A imagem da orientação no pensamento aponta exatamente para esta regra geral:

> Orientar-se em geral no pensamento significa, portanto: dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, determinar-se na apreensão da verdade de acordo com um princípio subjetivo da razão.[311]

Reconhecida a insuficiência dos princípios objetivos da razão (o que Mendelssohn se recusava) para o conhecimento dos objetos suprassensíveis, será preciso identificar de quais conceitos destes objetos a razão tem *necessidade*. Kant identifica no "conceito de um primeiro ser original <*Begriff von einem ersten Urwesen*>, enquanto inteligência suprema e ao mesmo tempo enquanto sumo bem"[312], este sentimento da necessidade própria da razão, que a levaria tanto a admitir o conceito, quanto à "pressuposição da existência <*Voraussetzung des Daseins*>"[313] deste ser. Segundo Kant: "esta necessidade da razão pode ser duplamente considerada <*zwiefach ansehen*>: primeiramente em seu uso teórico, em segundo lugar, no uso prático da razão."[314]

---

[307] *WDO* VIII:136.
[308] *Idem.*
[309] *Idem*.
[310] *Idem.*
[311] *Idem.*
[312] *WDO*. VIII:137.
[313] *WDO*. VIII:138.
[314] *WDO*. VIII:139.

A necessidade de pressupor a existência de Deus é produzida por *fins* distintos em cada um destes usos da razão: há um fim ligado ao uso teórico da razão que não se confunde com o fim visado pela perspectiva de um uso prático da razão[315]. Tal distinção se reflete numa *diferença de valor* entre a necessidade da razão de cada uma destas perspectivas:

> " [...] bem se vê que [considerado o uso teórico, a necessidade da razão] é apenas condicionada, isto é, nós devemos admitir a existência de Deus se quisermos julgar sobre a primeira causa original de tudo que é contingente sobretudo na ordenação dos fins realmente estabelecidos no mundo. De muito maior importância <*Weit wichtiger*> é a necessidade da razão em seu uso prático, pois esta é incondicionada, e nós somos obrigados a pressupor a existência de Deus não meramente apenas se quisermos julgar, mas porque nós devemos julgar."[316]

Quer seja da perspectiva do uso prático da razão, quer seja da perspectiva do seu uso teórico a pressuposição da existência de Deus é uma *condição necessária* para a consecução do *fim* visado em cada um destes usos, a saber: da perspectiva do uso teórico, *para que* a razão tenha condição de "julgar sobre a primeira causa original de tudo que é contingente, sobretudo na ordenação dos fins realmente estabelecidos no mundo"[317]; da perspectiva do uso prático, esta pressuposição é necessária *para que* a razão tenha condição de "dar realidade objetiva ao conceito de sumo bem <*Begriff vom höchste Gut*>"[318]. A *diferença* entre a necessidade da razão em seu uso teórico e a necessidade ligada ao fim visado no uso prático pode então ser avaliada. Do ponto de vista teórico a necessidade pela consecução do fim é condicionada pela *nossa disposição em julgar* : embora o uso empírico da razão nos conduza ao *ajuizamento teleológico* da natureza é sempre possível suspender o juízo em relação aos fenômenos que exigiriam a pressuposição da existência de Deus para que possamos compreendê-los[319]. Do ponto de vista prático, ao contrário, a necessidade pela consecução do fim visado é incondicionada: não é uma escolha, nós devemos julgar, não temos a possibilidade de uma suspensão do juízo moral.

---

[315] Cf. *WDO*. VIII:137-139.
[316] *WDO*. VIII:139.
[317] Trecho acima citado. Anteriormente Kant havia apresentado este mesmo fim de outra forma: a suposição da existência de Deus é necessária para que a razão tenha condição de explicar a "conformidade a fins e a ordenação que se encontrados por toda parte [pelo uso empírico da razão] em tão maravilhoso grau". *WDO* VIII: 138.
[318] *Idem.*
[319] Cf. *Idem.*

Identificadas as duas perspectivas pelas quais a razão sente a necessidade de pressupor da existência de Deus, Kant poderá indicar o nexo oculto, mas também a principal falha do *método de orientação* proposto por Mendelssohn: "Não é, pois, conhecimento, mas sentimento da necessidade da razão aquilo por meio de que Mendelssohn se orientava (sem saber) no pensamento especulativo."[320] Porém, a distinção entre *conhecimento* e *sentimento da necessidade da razão* ainda não parece suficiente para que o princípio subjetivo para a *pressuposição* da existência de Deus não se confunda com um princípio objetivo para o *conhecimento* de Deus. Em nota Kant aponta para o caráter exclusivamente subjetivo do sentimento da necessidade da razão[321], no entanto, para afastar qualquer sub-repção, qualquer confusão que tome uma *pressuposição necessária para o uso da razão* por um *conhecimento*, Kant a denomina "fé racional".[322]

A expressão "*fé racional"* afasta qualquer ambiguidade, pois a fundamentação exclusivamente subjetiva da fé é contraposta ao fundamento objetivo exigido para o *saber*: "Toda fé é, pois, um assentimento <*Fürwahrhalten*> suficiente subjetivamente, mas objetivamente com a consciência de sua insuficiência; portanto, ela se contrapõe ao saber."[323] Embora toda fé deva concordar com a razão, nem toda fé se fundamenta exclusivamente na razão. A *fé histórica* encontra nos dados da experiência motivos objetivos para o assentimento, equivalendo, portanto, a uma *opinião* que pode tornar-se *saber* na medida em que novos dados objetivos se adicionam aos dados que inicialmente eram insuficientes para este saber; a *fé racional*, ao contrário, "não se fundamenta em quaisquer outros dados senão naqueles que estão contidos na razão pura"[324]. Este assentimento <*Fürwahrhalten*>, fundamentado exclusivamente em uma necessidade da razão, jamais poderá ser *transmutado* em saber. É justamente aí que reside sua força:

---

[320] *WDO*. VIII:139.

[321] "A razão nada sente; ela reconhece sua deficiência e realiza pelo impulso ao conhecimento o sentimento da necessidade." *Idem.*

[322] "Aqui, porém, a expressão: sentença da sã razão <*Ausspruch der gesunden Vernunft*>, é sempre ainda ambígua na presente questão e pode ser tomada quer como Mendelssohn a compreendeu erroneamente <*missverstand*>, por um juízo originado de uma intelecção racional <*ein Urtheil aus Vernunfteinsicht*>; quer como o autor dos *Resultados* parece tomá-la, por um juízo originado de uma inspiração racional <*ein Urtheil aus Vernunfteingebung*>: assim se torna necessário dar a esta fonte do ato de julgar <*Quelle der Beurtheilung*> uma outra denominação [diferente de "sentença da sã razão"], e nenhuma é para ela mais ajustada que a de uma **fé racional**." *WDO*. VIII:140.

[323] *WDO*. VIII:141.

[324] *Idem.*

> "[...] aqui o fundamento do assentimento <*der Grund des Fürwahrhaltens*> é simplesmente subjetivo, trata-se de uma exigida necessidade da razão <*ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft*> (e, tanto quanto existam nós homens, sempre permanecerá) para pressupor a existência de um ser supremo, não para demonstrar."[325]

Somente do ponto de vista do uso prático da razão o fundamento subjetivo para o assentimento consiste em "uma exigida necessidade da razão", isto é, em uma necessidade incondicionada suficiente para fundamentar a fé racional. Como a necessidade da perspectiva teórica é condicionada, ela poderá fundamentar subjetivamente apenas uma *opinião*[326]. Reside aí o motivo pelo qual seria injustificado lamentar, como Mendelssohn, a limitação das pretensões da razão especulativa e a impossibilidade de direito para a razão de demonstrar a existência de Deus: desde que estejamos dispostos a abrir mão deste pretensioso *saber* a perspectiva do uso prático da razão nos oferece fundamentação subjetiva suficiente para *mantermos por verdadeira* (tradução literal da palavra *Fürwahrhalten*) a existência de Deus sem que possamos ser contestados racionalmente em nossa posse, em nossa *fé racional*:

> "Pertence à firmeza da fé a consciência de sua invariabilidade. Assim, posso estar certo de que ninguém poderá refutar a proposição: existe um Deus. Pois onde ele poderá ir buscar esta intelecção <*diese Einsicht*>? Assim, com a fé racional não ocorre como a [fé] histórica, a respeito da qual é sempre ainda possível que provas em contrário sejam descobertas, e deve-se estar sempre preparado para mudar de opinião quando é preciso alargar nosso conhecimento do assunto."[327]

A limitação da pretensão da razão especulativa, ao contrário do que se poderia antes imaginar, precisaria sem dúvida ser vista com bons olhos pelo público então preocupado com a "marcha das coisas" na *Pantheismusstreit.* Retirada da

---

[325] *WDO*. VIII:141.

[326] Cf.:"Esta necessidade da razão para a satisfação de seu uso teórico seria [considerada] de nenhum outro modo senão enquanto pura hipótese racional <*als reine Vernunfthipothese*>, isto é, uma opinião que a partir de fundamentos subjetivos seria suficiente para o assentimento: posto que, nunca se pode esperar esclarecer dados efeitos <*gegebene Wirkungen*> senão por estes fundamentos, e a razão necessita pois <*bedarf*> de um fundamento explicativo. Em contrapartida, a fé racional { que se baseia]que baseia-se na necessidade de seu uso da perspectiva prática poderia ser chamada um postulado da razão: não como se fosse uma intelecção <*eine Einsicht*>, a qual fizesse o suficiente em relação a todas as exigências lógicas para a certeza <*welche aller logischen Forderung zur Gewissheit Genüge thäte* >, mas, porque este assentimento (contanto que nos homens moralmente tudo vá bem <*wenn in dem Menschen alles nur moralisch gut bestellt ist*>) quanto ao grau não fica a dever à qualquer saber, se bem que quanto à espécie <*der Art*> seja completamente distinto dele." *WDO*. VIII:141.

[327] *WDO*. VIII:141-142.

proposta de Mendelssohn, a imagem da *orientação no pensamento* – simbolizando a "máxima da sã razão em suas adaptações ao conhecimento dos objetos suprassensíveis", isto é, a *fé racional* por meio do qual podemos considerar verdadeira a existência de Deus – pode então ser adequadamente utilizada para reconciliar a *filosofia* com o *mundo*:

> "Uma pura fé racional é, portanto, o guia <*Wegweiser*> ou a bússola, por meio da qual o pensador especulativo pode se orientar no campo dos objetos suprassensíveis, e [esta fé racional] pode indicar ao homem de razão comum, porém, não obstante, (moralmente) sã seu caminho completamente apropriado ao fim total de sua destinação seja da perspectiva teórica seja da prática; e, é também esta fé racional que deverá situar no fundamento <*zum Grund gelegt*> toda outra fé e mesmo toda revelação."[328]

Portanto, em *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant realiza a adaptação critica desta imagem encontrada em Mendelssohn, para que através dela possa comunicar a um público mais amplo sua noção de *fé racional,* a qual já havia sido apresentada desde 1781, no segundo capítulo da *Doutrina transcendental do método*[329]*.* Ao final deste capítulo da *Crítica da razão pura* Kant já havia entrevisto que o acordo entre a filosofia e o mundo – posto em cheque por Jacobi – se dá nos termos do uso prático da razão, e que de acordo com os resultados da *Crítica da razão pura* o senso comum – desde que *moralmente são,* é preciso observar – está em pé de igualdade com a filosofia no que diz respeito ao conhecimento – *prático* – dos objetos suprassensíveis:

> "Mas é isto, dir-se-á, que faz a razão pura quando abre as perspectivas para além dos limites da experiência? Nada mais do que dois artigos de fé? O senso comum também poderia fazer outro tanto sem a necessidade de consultar os filósofos!
>
> Não quero aqui exaltar o serviço prestado pela filosofia à razão humana com o esforço penoso da sua crítica, embora o resultado devesse ser apenas negativo [...] Mas exigis, pois, que um conhecimento que interessa a todos os homens ultrapasse o senso comum e só vos seja revelado pelos filósofos? Precisamente isso que censurais é a melhor confirmação da verdade das afirmações até aqui feitas, porque descobre o que no início não se podia prever, ou seja, que a natureza, naquilo que interessa a todos os homens sem distinção, não pode ser acusada de ter distribuído com parcialidade seus dons e que, em relação aos fins

[328] *WDO*. VIII:142.
[329] Cf.: *KrV.* A820-831/B848-859, pp.649-656.

> essenciais da natureza humana, a mais alta filosofia não pode levar mais longe do que faz a direção que a natureza confiou ao senso comum." [330]

***A recepção da Crítica da razão pura diante da Pantheismusstreit.***

Como se observou, em *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant comunica os resultados gerais da *Crítica da razão pura* para explicitar sua posição em relação às questões centrais da querela e criticar as posições de Jacobi, Wizenmann e Mendelssohn. O ensaio pode ser considerado "uma verdadeira vulgarização filosófica"[331], no entanto, nele Kant não tem como objetivo introduzir o publico da *Berlinische Monatschrift* à *Crítica da razão pura*, sequer mesmo incentiva-lo à leitura da obra. Diante da resistência de Kant em posicionar-se, podemos levantar a hipótese de que talvez os interlocutores de fato visados por Kant no ensaio fossem somente os prováveis sucessores do ministério de Zedlitz, os quais poderiam acusá-lo de "ateísmo dogmático" como sugeria Biester (ou, qualquer outra coisa que o valha), sujeitando-o à coação civil – a qual infelizmente Wöllner de fato efetivaria alguns anos depois[332].

No entanto, a grande divulgação da filosofia de Kant nas universidades alemãs no final da década de 1780 pode ser em grande parte explicada pela *Pantheismusstreit.* A querela entre Jacobi e Mendelssohn criou a oportunidade para que a filosofia kantiana se destacasse para um público mais amplo, mas o principal responsável pelo sucesso em sua divulgação não é o próprio Kant, e sim Karl Leonard Reinhold. Em agosto de 1786 era publicada na revista *Teutscher Merkur,* sob a rubrica de um R., a primeira das *Cartas sobre a filosofia kantiana*, escritas por Reinhold. Como observa Frederick Beiser:

> "Em estilo elegante, popular e vivo Reinhold obteve sucesso em tornar a filosofia kantiana inteligível a um público mais amplo. As *Cartas* criaram – para citar um amigo de Kant [Jenisch] – uma "sensação". Mas é importante observar o segredo por trás do sucesso de Reinhold. Ele estabelece a

---

[330] KrV. A830-831/B858-859, pp.655-656.
[331] Sobre a possibilidade desta vulgarização cf. Philonenko, A. *Introduction*. pp.62-65.
[332] Cf. *Br.* XI:525-526.

> relevância da filosofia crítica para a disputa central aos olhos do público: a querela do panteísmo."[333]

Por conta de sua eficiência em divulgar a filosofia kantiana as *Cartas* de Reinhold mereceram, após mais de duzentos anos de publicações voltadas à *Crítica da razão pura,* o seguinte comentário de Karl Ameriks: "As *Cartas sobre a filosofia kantiana* de Reinhold são indiscutivelmente o mais influente trabalho jamais escrito sobre Kant."[334] Embora as cartas tenham sido recebidas com entusiasmo pelo próprio Kant, o qual não negligenciava o mérito de Reinhold em popularizar a filosofia crítica[335], não podemos deixar de notar que elas não realizam propriamente um esclarecimento detido da *Crítica da razão pura*, não procuram desfazer a obscuridade de certas passagens da obra reconstituindo seus argumentos. Nelas os desafios oferecidos pela interpretação da *Estética* e *Analítica Transcendental* são preteridos em favor do foco nos resultados gerais da filosofia kantiana[336]. Neste sentido, as *Cartas sobre a filosofia kantiana* são bem distintas da *Erläuterungen über des Hernn Professor Kant's Kritik der reinen Vernunft* publicada em 1784 por Schultz. As epístolas de Reinhold não constituem propriamente um esclarecimento das dificuldades da filosofia kantiana, mas antes uma espécie de discurso propedêutico, um comentário do sentido geral de alguns dos resultados e de sua necessidade.

Para isto Reinhold destaca aos olhos do público aquilo que o próprio Kant (o qual, como vimos recebeu de Mendelssohn o malicioso apelido de *alles* Zermalmender) designará no *Prefácio à segunda edição* como a "utilidade positiva" da filosofia crítica[337]: Reinhold apresenta a filosofia kantiana como solução para problemas centrais ligados fundamentalmente aos campos moral e religioso, como era o caso da *Pantheismusstreit*. De acordo com Karl Ameriks o esforço de Kant em destacar para o público a utilidade positiva da *Crítica da razão pura* no domínio da filosofia prática ainda era incipiente no momento da publicação das *Cartas sobre a*

---

[333] Beiser, F. The Fate of Reason. p.45.
[334] Ameriks, K. *Introduction.* In: Reinhold, K. *Letters on the kantian Philosophy.* (Ed. Karl Ameriks) Cambridge University Press, 2005. p. IX.
[335] Cf. As palavras elogiosas de Kant – que acreditava finalmente ter encontrado seu divulgador - para Reinhold. *Br.* X:513-515.
[336] Cf.Ameriks, K. *Introduction.* p.XII.
[337] *KrV.* BXXV, p.24.

*filosofia kantiana*[338]. Em *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant já havia apontado para esta direção, todavia, como o ensaio não tem intenção de introduzir à leitura das obras kantianas, é somente com a reconstituição do discurso propedêutico no *Prefácio à segunda edição,* que o uso prático da razão passa a ocupar um papel relevante nos textos preliminares da *Crítica da razão pura*.

***Jacobi e a problematização das coisas em si mesmas***

Se os acontecimentos ligados à *Pantheismusstreit* podem ter contribuído para o adiamento da publicação da segunda edição revista da *Crítica da razão pura*, outra consequência da *Pantheismusstreit* a pode ter tornado tarefa urgente: a publicação do novo livro de Jacobi *David Hume sobre a crença, ou Idealismo e Realismo*. Esta publicação é particularmente significativa, pois o livro trazia um apêndice *Sobre o idealismo transcendental,* no qual Jacobi explicita suas penetrantes objeções à filosofia kantiana. Apesar do lançamento da obra de Jacobi – cujo prefácio é datado em 28 de março de 1787 – ter provavelmente coincidido com a redação do *Prefácio à segunda edição* – datado em abril de 1787 – haveria no texto preliminar kantiano elementos suficientes para não descartarmos como impossível a influência do apêndice. Diante das objeções levantadas por Jacobi em *Sobre o idealismo transcendental* a distinção crítica entre fenômeno e coisa em si, presente no *Prefácio à segunda edição,* se torna particularmente significativa.

Em 1787 Kant já havia sido interpelado pelas mais diversas dúvidas e objeções a respeito do caráter de seu idealismo, a começar por aquelas levantadas na *Resenha de Göttingen*. No entanto, nestas objeções eram levantadas dificuldades em conciliar a afecção sensível à noção de fenômeno, que parecia implicar numa recusa à admissão da existência de coisas a não ser como representações do sujeito: daí o teor idealista (no sentido vulgar) atribuído à filosofia crítica. Estas objeções ao idealismo transcendental, expostas inicialmente por Garve/Feder e ainda repetidas por outros adversários de Kant ligados à *Popularphilosophie,*[339] estão muito longe da profundidade e clarividência observadas

---

[338] Neste sentido Ameriks destaca a solução da terceira antinomia (*KrV.* A546-557) e o *Cânon da razão pura* (*KrV.* A795-830), além do próprio ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?*. Cf. Ameriks, K. *Introduction.* p. XI.

[339] Cf. por exemplo, a resenha da *Erläuterung* de Schultz escrita por Hermann Pistorius. In: Sassen, B. *Kant's early critics.* p.100-101.

nas críticas de Jacobi – cuja motivação talvez possa ser encontrada nas objeções dirigidas por Kant no ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?* à sua posição na querela com Mendelssohn. Beiser, por exemplo, considera que com a publicação do ensaio a expectativa de Jacobi de um apoio na querela por parte de Kant foi finalmente frustrada, o que teria motivado "ataque" contra a filosofia kantiana.[340]

Jacobi pode ser considerado o responsável pelo advento do que os comentadores da obra kantiana depois denominariam *"problema da afecção"*. Ao invés de recolher nos textos kantianos elementos que simplesmente permitissem identificar o idealismo transcendental ao idealismo vulgar, isto é, ao invés de tentar mostrar que Kant haveria realmente negado a existência das coisas em si, Jacobi trouxe à tona uma aporia imanente à epistemologia proposta na *Crítica da razão pura*. Na recepção da *Crítica da razão pura,* se Reinhold tem o mérito de catapultar a reputação de Kant e alavancar a divulgação da *Crítica da razão pura*, Jacobi tem mérito igualmente grande por apontar um dilema que nasceria com a *Crítica da razão pura* e influenciaria todo ulterior desenrolar da filosofia alemã, bem como os estudos kantianos até os dias atuais[341].

Desde 1782, com o aparecimento da *Resenha de Göttingen,* o teor do idealismo transcendental e o estatuto ontológico conferido por Kant coisas em si mesmas estavam na pauta das discussões na recepção da *Crítica da razão pura.* Certamente as modificações da segunda edição da *Crítica da razão pura,* tais como a inserção da *Refutação do idealismo*[342] e a nova versão dos *Paralogismos da razão pura*[343] têm como referência estas discussões e não podem ser atribuídas às objeções de Jacobi, as quais vieram a público às vésperas da conclusão dos trabalhos de revisão da *Crítica da razão pura*. Ainda assim, podemos considerar uma possível influência de *Sobre o idealismo transcendental* ao menos no *Prefácio à segunda edição* da *Crítica da razão pura.* Cabe notar que *por conta da publicação*

---

[340] Cf. Beiser, F. The Fate of Reason. pp.122-123.

[341] Um comentário geral do apêndice *Sobre o idealismo transcendental*, bem como sobre sua relevância na história da filosofia encontra-se em: Carmo Ferreira, M. *O subjetivismo absoluto.* In: Gil, F. (Org.) *A recepção da Crítica da razão pura.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1992. pp.85-95. Maria Lúcia Cacciola comenta com clareza a partir das observações de Vaihinger a importância do "dilema de Jacobi" para o idealismo alemão. Cf. Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.* São Paulo: EDUSP, 1994 . pp.48-49. (nota) Em outro trabalho, Cacciola desenvolve sua análise da interpretação de filósofos e comentadores a respeito do *problema da coisa em si* na obra de Kant. Segundo Cacciola este problema foi pela primeira vez formulado com consistência por Jacobi. Cf. Cacciola, M.L. *A coisa-em-si e seus avatares.* In: *Tensões e Passagens: filosofia crítica e modernidade.* São Paulo: Esfera Pública, 2008. (pp. 163-179.)

[342] *KrV.* B274-275.

[343] *KrV.* B397-432

*deste apêndice* o próprio Jacobi, segundo Manuel Carmo Ferreira, acreditou ter estado na mira de Kant em uma nota do *Prefácio à segunda edição,* na qual este comenta a *Refutação do idealismo*[344]*.* Ferreira concorda com Jacobi e conclui que haveria certamente uma influência do apêndice *Sobre o idealismo transcendental* na *segunda edição* da *Crítica da razão pura*:

> "É indubitável que Kant foi afetado pelo reconhecimento direto deste *Apêndice* a *David Hume* de que Jacobi lhe enviou um exemplar com dedicatória. Basta para documenta-lo, porventura de forma mais direta do que o aditamento do teorema sobre a refutação do idealismo, uma nota que introduziu no último momento do Prefácio da segunda edição da *Crítica* (BXXXIX) que o visa diretamente: "permanece sempre um escândalo da filosofia e da razão humana em geral ter de admitir simplesmente por *crença* a existência das coisas fora de nós."[345]

Se admitirmos a possível influência de *Sobre o idealismo transcendental* ao menos no *Prefácio à segunda edição,* cabe perguntar: qual é exatamente o dilema frente ao qual Jacobi coloca a filosofia kantiana e qual seria a possível resposta de Kant no *Prefácio à segunda edição*? A raiz do dilema, afirma Jacobi, estaria numa aporia imanente ao sistema kantiano: a doutrina da restrição do conhecimento aos fenômenos, isto é, o idealismo transcendental admitido como fundamento da *Crítica da razão pura* não seria conciliável com a concepção kantiana da sensibilidade, de acordo com a qual esta faculdade seria caracterizada pela receptividade, isto é, pela afecção do sujeito por coisas distintas de suas próprias representações, por coisas em si mesmas. Segundo Jacobi ao longo da *Crítica da razão pura* Kant teria desenvolvido uma doutrina de acordo com a qual os objetos (a própria natureza com todas as suas leis como, por exemplo, a relação de causalidade) seriam constituídos por nossa faculdade do conhecimento, ou seja, seriam reais somente enquanto fenômenos – puras representações de seres sensíveis –; ora, contesta Jacobi, este *idealismo transcendental* não é conciliável com a exigida fundamentação da validade objetiva do conhecimento sobre a receptividade sensível, pois esta pressupõe a *existência* de *algo* além das puras representações sensíveis enquanto *causa* da *afecção dos sentidos*. Por outro lado, se, de acordo com o idealismo transcendental, na "elaboração interna ou digestão desta matéria" nós transformamos as meras

---

[344] *KrV.* BXXXIX.

[345] Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* In: Gil, F. (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant. ( 1786-1844).* Prefácio de Oswaldo Market. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.. p.93.

"sensações em nós" em "objetos para nós", interpreta Jacobi[346], esta *forma objetiva* dada à *matéria das sensações*:

> "[...] assenta numa *espontaneidade* do nosso ser, cujo princípio, mais uma vez, nos é inteiramente desconhecido e do qual sabemos unicamente que a sua manifestação é a de uma faculdade cega de estabelecer conexões progressivas e regressivas, a que chamamos imaginação. Como, porém, os conceitos que surgem deste modo e os juízos e proposições que deles derivam não têm validade senão em relação às nossas sensações, todo o nosso conhecimento nada mais é do que uma consciência de determinações conectadas ao nosso próprio eu, a partir das quais nada mais se pode inferir."[347]

Ao procurar escapar deste solipsismo pressupondo a existência de coisas exteriores à consciência, as quais afetariam, portanto nossa sensibilidade, Kant iria contra o "espírito do seu sistema"[348], contra o *idealismo transcendental*: a pressuposição das coisas em si vistas como causas da afecção sensível faria com que as categorias de *causalidade* e *existência* extrapolassem a restrição de sua aplicação ao campo fenomênico estabelecida com o idealismo transcendental.

Excetuando o recurso a uma sorrateira manipulação semântica[349], Jacobi não encontra no interior do sistema filosófico kantiano qualquer solução para esta aporia imanente. Jacobi sintetiza sua dificuldade em assentir ao kantismo num enunciado do qual podemos extrair a expressão: *sem o pressuposto das coisas em si não se pode penetrar no sistema kantiano e com ele não se pode aí permanecer*[350]. Segundo Jacobi, desde o momento do aprendizado da filosofia kantiana estaríamos diante de um dilema cujas opções envolveriam consequências igualmente absurdas. Por um lado, o *espírito do sistema* é afastado quando se *admite* o pressuposto de que objetos provocam impressões nos sentidos:

> "Com este pressuposto é simplesmente impossível permanecermos no sistema, porque a base desse pressuposto é a convicção da validade objetiva da nossa percepção dos objetos fora de nós como coisas em si e não como fenômenos *meramente* subjetivos, e também a convicção da validade objetiva das nossas representações *das relações necessárias* desses objetos entre si e das suas *correspondências essenciais*, *enquanto determinações objetivamente reais*. Afirmações que de forma alguma se

[346] Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* p.107.
[347] Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* pp.107-108.
[348] Cf. Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* p.106.
[349] Cf. Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* pp.108-109.
[350] Cf. Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* p.107.

> coadunam com a filosofia kantiana, visto que esta se serve inteiramente delas para provar que tanto os objetos como as suas relações são entidades puramente subjetivas, meras determinações do nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós. Pois, se segundo a filosofia kantiana se pode igualmente *admitir* que a essas entidades puramente subjetivas, determinações apenas do nosso próprio ser, possa corresponder qualquer coisa de transcendental como causa, fica-se envolvido na mais profunda treva sobre onde reside essa causa e de que espécie seria a sua relação com o efeito."[351]

Por outro lado, o *espírito do sistema* só seria integralmente preservado negando-se o pressuposto da existência das coisas em si mesmas, porém isto nos limitaria ao conteúdo de nossa própria consciência, restringiria a validade do conhecimento às nossas meras representações – aos fenômenos. Porém, indaga Jacobi, neste caso "não se percebe muito bem como é que, sem este pressuposto, a filosofia kantiana conseguiria encontrar acesso a si mesma e chegar a qualquer exposição de sua doutrina."[352] Apesar do embaraço decorrente da opção por esta solução do dilema, em nome do *espírito do sistema* Jacobi oferece ao idealista transcendental o que Vaihinger expressa como um "mefistofélico conselho":

> "O idealismo transcendental tem, portanto, de possuir a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado e não deve mesmo recear a acusação de egoísmo especulativo, porque não tem possibilidade de se afirmar no seu próprio sistema ainda que pretenda repelir tão-só esta última acusação."[353]

Em nome da coerência interna do sistema kantiano, portanto, Jacobi aconselha que seus defensores abandonem o pressuposto das coisas em si. Para preservar o idealismo transcendental, o *espírito do sistema*, não se pode nele admitir qualquer objeto além do fenômeno. Se a consistência filosófica do sistema kantiano torna imperativo assumir a defesa do "mais forte idealismo que jamais foi ensinado", haveria ainda outro motivo para a preferência por esta penosa solução. O projeto fundamental da filosofia kantiana se perderia se fosse admitido qualquer conhecimento válido para além do fenômeno:

> "Se a filosofia kantiana se quisesse afastar um milímetro que fosse, pela conjectura ou pela fé <*durch Vermuthung oder Glaube*>, da ignorância

[351] *Idem*.
[352] Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* p.106.
[353] Jacobi, F. *Sobre o idealismo transcendental.* p.109.

> transcendental <*transcendentalen Unwissenheit*> que o idealismo transcendental ensina, não só perderia no mesmo instante toda a consistência, mas teria também de renunciar completamente àquilo que aponta como a sua principal vantagem, nomeadamente, a de sossegar a razão; pois, esta presunção não tem outro fundamento a não ser a *ignorância absoluta e total*, que o idealismo transcendental defende; esta ignorância absoluta e total perderia, porém, toda a força, se se pudesse levantar sobre ela uma conjectura qualquer que lhe ganhasse vantagem por mínima que fosse."[354]

Diante destas objeções, a publicação da segunda edição da *Crítica da razão pura* pode ter se tornado para Kant uma tarefa urgente. Todavia, não há qualquer registro documental que ateste a hipótese de que trechos da segunda edição da obra tenham sido redigidos após a leitura do exemplar com dedicatória de *David Hume* enviado por Jacobi a Kant. Esta hipótese só pode ser fundamentada considerando-se o *desafio* imposto por Jacobi a Kant. De acordo com a leitura de *Sobre o idealismo transcendental* esboçada acima, o *desafio* consiste na *desmontagem* do dilema frente ao qual Jacobi teria posto a "filosofia kantiana"; *desmontagem* que deveria perfazer, por conseguinte, dois movimentos complementares: a prova de que não haveria inconsistência filosófica em admitir ao mesmo tempo a doutrina da restrição do conhecimento aos fenômenos e a pressuposição da existência de coisas em si mesmas; e a explicitação de que a "principal vantagem" à qual almejaria a filosofia kantiana, isto é, a de "sossegar a razão", não se perderia com o afastamento de nossa "*ignorância transcendental"* em relação às coisas em si.

### *A reconstituição do discurso propedêutico à Crítica da razão pura no Prefácio à segunda edição*

A reconstituição do discurso propedêutico para a *Crítica da razão pura* no *Prefácio à segunda edição* contempla estes dois movimentos. Embora não possamos considerar o *Prefácio à segunda edição* como um texto polêmico uma vez que não há qualquer menção explícita a Jacobi ou a qualquer outro adversário,

---

[354] *Idem*.

acredito ser possível mostrar como na reconstituição do discurso propedêutico realizada neste texto preliminar Kant toma como referência tanto a recepção da *Crítica da razão pura* quanto o pano de fundo das discussões filosóficas e acontecimentos políticos que vimos estar em pauta pública no momento da publicação da segunda edição da *Crítica da razão pura.*

A partir destas referências a tarefa propedêutica de introduzir o leitor à *Crítica da razão pura* concilia-se em alguns pontos com a defesa e o esclarecimento das principais objeções levantadas na recepção da obra. Estas referências são ainda utilizadas por Kant para posicionar a *Crítica da razão pura* não apenas em relação à metafísica, mas em relação à sua própria época. Algumas das imagens mais marcantes na *Pantheismusstreit*, como aquelas oferecidas por Mendelssohn em *Horas matinais* ao relatar seu sonho alegórico, estão presentes no *Prefácio à segunda edição*. Lembramos que a própria imagem da *orientação no pensamento,* a qual foi reduzida por Kant a um *método heurístico de pensar* tem sua origem em Mendelssohn. Num movimento análogo ao que realiza em *Que significa orientar-se no pensamento?*, Kant oferece ao leitor do *Prefácio à segunda edição* a imagem de um *experimento da razão pura,* a partir do qual apresenta os motivos que tornam necessários os principais *resultados* que o leitor encontrará na obra*,* bem como apresenta a ideia da própria *Crítica da razão pura.* No *Prefácio à segunda edição* Kant incorpora ao discurso propedêutico a referência à utilidade positiva da crítica para o domínio prático – a qual, como vimos, está na raiz da imediata repercussão alcançada pelas *Cartas sobre a filosofia kantiana* de Reinhold, através das quais o próprio Kant foi rapidamente alçado ao estrelato filosófico nas universidades alemãs. É esta utilidade positiva que permitirá à Kant afirmar no *Prefácio à segunda edição* que apesar da perda sofrida pelas escolas a crítica não prejudica em nada o público, muito pelo contrário ela lhe é útil na medida em que o previne das inevitáveis controvérsias entre os metafísicos. Explicitado este acordo entre o resultado da crítica e a preservação das convicções morais e religiosas do senso comum, Kant pode manifestar-se abertamente contra qualquer *coação civil* que poderia ser dirigida contra a investigação crítica. Neste sentido, penso ser possível mostrar como no *Prefácio à segunda edição* Kant responde diretamente tanto ao modo como foi persuadido por Biester a participar da querela do panteísmo, quanto ao contexto político prussiano no qual as advertências oferecidas por Biester poderiam fazer sentido.

No início do *Prefácio à segunda edição* (de BVII: *Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse,...* a BXXIV...*nil quid superesset agendum.*) Kant proporia precisamente o *experimento da razão pura* na metafísica através do qual apresenta novamente a ideia de *Crítica da razão pura*. Assim como no primeiro *Prefácio* Kant utilizou a metáfora de um *tribunal* para apresentar a ideia de *Crítica da razão pura*[355], no *Prefácio à segunda edição* a apresentação desta ideia é reconstituída a partir da proposição heurística de um *experimento da razão pura.* Esta reconstituição incide somente no nível da *apresentação* da ideia de *Crítica da razão pura*, pois os principais elementos, que já estavam presentes no discurso propedêutico desde o primeiro *Prefácio,* permanecem no segundo: a disposição natural da razão para a metafísica, os conflitos da razão consigo mesma nesta ciência, a reflexão sobre a história da razão pura, a comparação do estado da metafísica com o estado as outras ciências racionais[356].

O *experimento da razão pura* na metafísica é proposto por Kant a partir de uma analogia entre a metafísica e outras ciências que igualmente "pertencem ao domínio da razão" <*zum Vernunftgeschäft gehören*>[357]: a lógica, a matemática e a ciência da natureza. A partir desta delimitação Kant procura avaliar se *a elaboração,* isto é, o *trabalho empreendido* <*Bearbeitung*> em cada um destes conhecimentos "toma ou não a marcha segura da ciência" <*den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht*>[358]. Para permitir este ajuizamento Kant propõe um critério claramente definido: o resultado <*Erfolg*>[359] desta elaboração. Ao explicar este critério através de três caraterísticas que acusam um resultado negativo, logo no início do *Prefácio à segunda edição* Kant faz com que o leitor que lhe era contemporâneo – o qual, com certa segurança, pode-se pressupor compartilhou com o autor a leitura das principais referências da *Pantheismusstreit* – se dê conta que a imagem da metafísica clássica apresentada por Mendelssohn em seu sonho alegórico (a necessidade que motiva, para Mendelssohn, a admissão do *método de orientação*)[360] é a própria descrição do não científico:

---

[355] Cf. *KrV.* AXI-XII.
[356] Sobre a presença destes elementos nos discursos propedêuticos para a *Crítica da razão pura* cf. acima *Introdução.* pp.8-16.
[357] *KrV.* BVII.
[358] *Idem.*
[359] Cf. *Idem.*
[360] Cf. acima p.87.

> "Se [a elaboração do conhecimento], após largos preparativos e prévias disposições, se cai em dificuldades para chegar à meta <*zum Zweck*>, ou se, para a atingir, se volta atrás com frequência, tentando outros caminhos <*öfters wieder zurückgehen und einen andern Weg einschalagen muss*>, ou ainda, se não é possível alcançar unanimidade entre os diversos colaboradores, quanto ao modo como deverá prosseguir o trabalho comum, então poderemos ter a certeza que esse estudo está longe ainda de ter seguido a via segura da ciência <*den sicheren Gang einer Wissenschaft*>."[361]

A imagem das idas e vindas de Mendelssohn acompanhando ora o senso comum ora a especulação, dois guias que frequentemente se desentendiam quanto ao caminho <*Weg*> a seguir em sua excursão pelas altas montanhas da metafísica, é para Kant perfeitamente oposta à *marcha segura de uma ciência <den sicheren Gang einer Wissenschaft*>. Kant expressa esta discrepância ao opor a este símbolo de uma elaboração científica à imagem de *um andar às cegas <Herumtappen*>[362]. Estas imagens apontam para a noção central a partir da qual o experimento da razão será proposto: o *método <die Methode*>. A própria etimologia da palavra oriunda do grego (*metá-hodós*) aponta para a possibilidade destas metáforas: o prefixo "*metá"* indica a noção de finalidade; e "*hodós"* significa literalmente "caminho", ou seja, imageticamente o método seria um caminho para um determinado fim. Por isto, Kant encerra o paragrafo inicial do *Prefácio à segunda edição* concluindo que *se* verificados os três casos acima descritos que implicam em um resultado negativo na elaboração de algum conhecimento racional, *então* esta elaboração:

> "É apenas mero tateio <*Herumtappen*>, sendo já grande o mérito da razão em ter descoberto, de qualquer modo, esse caminho, mesmo à custa de renunciar a muito do que continha a finalidade proposta de início irrefletidamente <*dem ohne Überlegung vorher genommenen Zweck*>."[363]

Após a apresentação deste critério para o ajuizamento da cientificidade dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão, o movimento seguinte no *Prefácio à segunda edição* consiste em realizar o referido ajuizamento. Assim, Kant avalia, de acordo com o resultado, se a lógica, a matemática, a ciência da natureza

---

[361] *KrV.* BVII, p.15.
[362] A tradução de *Herumtappen* por "um andar às cegas", permite que se identifique mais claramente a oposição entre esta imagem e a da *marcha segura de uma ciência.*
[363] *KrV.* BVII, p.15.

e a metafísica, isto é, se a elaboração de cada um destes conhecimentos tomou a *marcha segura de uma ciência* ou se ainda percorre um mero *andar às cegas*. Caso confirme que sim, Kant procura identificar na *história* destas ciências o passo inicial que as colocou em sua marcha segura. Neste sentido, a lógica se destaca das demais ciências. Segundo Kant, se "desde os tempos mais antigos"[364] a lógica não apenas tomou a *marcha segura de uma ciência*, mas ainda "parece estar encerrada e completa"<*geschlossen und vollendet zu sein scheint*>, esta vantagem <*Vortheil*>:

> "[...] deve-se ao seu caráter limitado <*diesen Vortheil hat sie bloss ihrer Eingeschränktheit zu verdanken*>, que a autoriza e mesmo a obriga a abstrair de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma."[365]

Ora, esta limitação decorre da própria *meta* visada na lógica, de acordo com a qual "ela é uma ciência que apresenta minuciosamente e demonstra rigorosamente apenas e tão somente as regras formais de todo o pensamento"[366]. Em outros conhecimentos racionais, ao contrário, a razão não se ocupa apenas de si mesma, mas também com objetos, daí uma maior dificuldade em tomar a marcha segura de uma ciência. A limitação própria à lógica parece, por conseguinte, facilitar a adoção de um *método* em conformidade com o que exige o caráter racional do conhecimento. Kant parece apontar para esta conclusão – para a conclusão de que a própria razão exige certo *modo de pensar* e não outro *para conhecer*; de que haveria um elemento comum no *método* de todas as ciências "*pertencentes ao domínio da razão*" – quando afirma: "Nestas [ciências] deve haver tanto de razão, quanto nelas algo deve ser conhecido ***a priori.***"<*So fern in diesen nun Vernunft sein sol, so muss darin etwas* a priori *erkannt werden*>[367]. Explica-se desta maneira a vantagem que a lógica deve agradecer à sua limitação: ao abstrair de todos os objetos do conhecimento, a lógica necessariamente **conhece *a priori*** aquilo que está em sua meta, as regras formais do pensamento.

Quando Kant condiciona o caráter racional – enquanto oposto ao conhecimento histórico[368] – do conhecimento à possibilidade do conhecimento *a*

---

[364] *KrV.* BVIII.
[365] *KrV.* BIX, p.16.
[366] *KrV.* BVIII-IX.
[367] *KrV.* BVIX.
[368] Sobre esta distinção cf. *KrV.* A835-836/B863-864.

*priori* (cuja fonte é a razão, lembremos), ele *antecipa* para o leitor o elemento que irá identificar ao apresentar a história da razão em cada uma das ciências pertencentes ao seu *domínio*: tanto a matemática quanto a ciência da natureza tomaram a marcha segura de uma ciência – como se observa por seu resultado – no momento mesmo em que deixaram de procurar o conhecimento diretamente nos objetos dados pelos sentidos (a partir de outra fonte que não a da razão pura) para *produzi-lo* <*hervorbringen*> *a priori* no pensamento; e, no caso da física, para que posteriormente à sua elaboração *a priori* possa verificar sua validade objetiva na experiência. No mesmo parágrafo em que explicita o conhecimento *a priori* como condição para o conhecimento racional, Kant *antecipa* ainda outros elementos centrais na constituição do *experimento da razão pura*: a distinção entre o *conhecimento teórico* e o *conhecimento prático* da razão; e, a necessidade da apresentação da parte pura da ciência de forma *antecipada* e *isolada*, "sem mistura com o que provém de outras fontes" [369].

O advento do conhecimento *a priori* constitui, portanto, o elemento essencial do que Kant apresenta como uma *revolução do modo de pensar* <*Revolution der Denkart*> através da qual tanto a elaboração da matemática quanto a da ciência da natureza, de uma só vez, deixaram de perfazer – cada uma ao seu tempo – um *andar às cegas* para tomar *a marcha segura de uma ciência.* No que diz respeito à matemática, Kant explica da seguinte forma esta *mudança de método*:

> "Aquele que primeiro demonstrou o *triangulo isósceles* (fosse ele Tales ou como quer que se chamasse) teve uma iluminação; descobriu <*er fand*> que não tinha que seguir passo a passo o que via na figura, nem o simples conceito que dela possuía, para conhecer, de certa maneira, as suas propriedades; que antes deveria produzi-la <*hervorbringen*>, ou construí-la, mediante o que pensava e o que representava *a priori* por conceitos e que para conhecer, com certeza, uma coisa *a priori* nada devia atribuir-lhe senão o que fosse consequência necessária do que nela tinha posto, de acordo com o conceito."[370]

De acordo com Kant, tanto a matemática quanto a física são conhecimentos teóricos da razão, isto é, nos quais a razão determina *a priori* seu objeto; todavia na matemática isto ocorre de modo "totalmente puro" (pois a construção de conceitos requer apenas a intuição pura), ao passo que na física "ao menos em parte pura, em

[369] Cf.: *KrV.* BIX-X, p.16.
[370] *KrV.* BXI-XII, p.17.

seguida, porém, [o objeto] também [deve ser determinado] segundo a conformidade com outras fontes do conhecimento que não aquela da razão”[371]. Por este motivo, por fundar-se *também* em princípios empíricos[372], a *mudança de método* através da qual a física tomou a marcha segura de uma ciência é explicada por Kant através da *repentina revolução do modo de pensar* <*schnell Revolution der Denkart*>[373] ocorrida a um século e meio de seu tempo, e que fora provocada pelo advento do *método experimental*[374]*.* Ao serem realizados os primeiros experimentos todos os pesquisadores da natureza tiveram uma iluminação <*so ging allen Naturforschern ein Licht auf*.>[375]:

> “Compreenderam que a razão só entende aquilo que produz <*hervorbringt*> segundo os seus próprios planos; que ela tem que tomar a dianteira <*vorangehen*> com princípios, que determinam os seus juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de deixar-se guiar por esta<*von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse*>; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem um plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes entre si a autoridade de leis e, por outro lado, a experimentação <*dem Experiment*>, que imaginou <*ausgedacht*> segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser ensinada, é certo, mas não na qualidade do aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.” [376]

Assim como na matemática, também na física é preciso que a razão *produza* <*hervorbringt*> no pensamento a possibilidade dos seus objetos para que possa conhecê-los[377], isto é, conhecer a natureza como é a sua *meta*. Sem um plano prévio, sem um *experimento* através do qual a razão possa interrogar a natureza, os princípios de acordo com as quais a razão pensa os objetos da natureza não podem

---

[371] *KrV.* BX.
[372] Kant explicita que considera a ciência da natureza “na medida em que se fundamenta em princípios empíricos” (*KrV.* BXIII), o que não impede de modo algum a abstração destes e a consideração de um parte pura da ciência da natureza – a constituição de uma *metafísica da natureza*.
[373] Cf. *KrV.* BXII.
[374] Cf. *Idem*.
[375] *Idem.*
[376] *KrV.* BXIII, p.18.
[377] Cf. “Ora, conhecer algo *a priori* significa conhecê-lo segundo a sua simples possibilidade.” *MAN.* IV:470, p.16.

ser confirmados como leis da experiência. É ainda preciso destacar um aspecto implícito nesta apresentação do *método experimental*: antes de sua confirmação através de um experimento, o conhecimento dos objetos da natureza, elaborado a partir dos dados empíricos obtidos pela razão, tem o valor de mera *hipótese*. Assim, somente com o advento do *método experimental,* de acordo com o qual a razão pode verificar se a experiência confirma ou não os objetos cuja possibilidade ela pensou, a elaboração da ciência da natureza pôde ter bom resultado.

Ao julgar a elaboração da metafísica a partir de seu resultado Kant observa um estado oposto ao das outras ciências. Ao refletirmos sobre a história da razão na metafísica, podemos nos dar conta de seu resultado negativo: a elaboração deste conhecimento não nos levou a atingir qualquer *meta* proposta, é sempre preciso voltar nos caminhos anteriormente tomados, sendo que este território <*Platz*> - de direito pertencente "ao domínio da razão" <*zum Vernunftgeschäft*> – "mais parece um campo de batalha"[378]. Diante deste estado de coisas revelado pela história da metafísica Kant pode concluir: "Não há dúvida de que seu procedimento <*Verfahren*> até aqui é um mero andar às cegas <*Herumtappen*>, e o que tem sido pior, sob meros conceitos."[379] Chama a atenção o modo como Kant descreve inicialmente a metafísica:

> "[...] um conhecimento racional especulativo completamente isolado, que se eleva inteiramente sobre as instruções da experiência e através de simples conceitos (não como na matemática pela aplicação dos mesmos na intuição) [...]"[380]

Poderíamos considerar que devido ao caráter *a priori* do modo de conhecimento exigido pela própria ideia da metafísica, esta pretensa ciência poderia ter a mesma vantagem da lógica. No entanto, diferentemente da meta almejada nesta ciência formal, na metafísica a razão pretende conhecer objetos e não somente as regras do pensar. Porém, o modo de conhecimento *a priori,* que pareceria inicialmente uma vantagem para a metafísica, parece estar na raiz de suas dificuldades, na medida em que a razão não conseguiu ainda confirmar a validade de seu pretenso conhecimento *a priori,* pois, ao contrário da matemática e da ciência

---

[378] Cf. *KrV.* BXIV-XV.
[379] *KrV.* XV.
[380] *KrV.* XIV.

da natureza, na metafísica a razão não pode apresentar seus conceitos na intuição (pura ou empírica):

> "Portanto, nela [na metafísica] a razão é continuamente castigada <*Denn in ihr geräth die Vernunft continuirlich in Stecken*> [pois na metafísica a razão é "discípula de si mesma"], mesmo quando ela quer apreender *a priori* <*a priori einsehen will*> (como ela se arroga) aquelas leis as quais a experiência mais comum confirma."[381]

Ao contrário do que faz na *Introdução* à *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos,* quando Kant propõe a matemática e a ciência da natureza como exemplos para a metafísica, no *Prefácio à segunda edição* ele não aponta para a necessidade do conhecimento *a priori* para a realização do fim proposto em cada uma destas ciências. Como vimos, embora nestas duas ciências o conhecimento *a priori* seja um elemento essencial para que sua elaboração tenha tomado o *caminho seguro de uma ciência,* o que Kant oferece à metafísica é o exemplo do *primeiro passo* dado nesta marcha, ou seja, a *mudança de método*[382], a *revolução do modo de pensar* ocorrida no início da elaboração científica destes conhecimentos. Ora, conclui Kant, é necessário realizar na metafísica uma análoga *revolução do modo de pensar*, transformando para sempre seu *procedimento* que até hoje perfez um mero *andar às cegas* em um *método* que permita à metafísica encontrar o *caminho seguro da ciência*; certamente não devemos ceticamente descartá-lo como impossível, do contrário, como explicaríamos "de onde, pois, a natureza imputou à nossa razão com o incessante empenho de investiga-lo como um de seus interesses mais importantes?"[383]. Nossa disposição natural para a metafísica justifica assim a

---

[381] *KrV.* BXIV. A tradução da expressão <*geräth die Vernunft continuirlich in Stecken*> como a "a razão é continuamente castigada" se justifica, uma vez que a razão, sendo discípula de si própria estaria sujeita a contradizer-se, portanto – num método de ensino bem antiquado – a "apanhar de vara" do mestre.

[382] É preciso observar que Kant considera natural que um conhecimento *a priori* não tenha, desde sua primeira tentativa, tomado o caminho da ciência, ou seja, que o momento de reflexão sobre o método adotado é de fato necessário: "Assim se passa com todas as tentativas <*Versuchen*> ainda rudes, nas quais a parte mais nobre do ofício depende do uso da razão, que não se verifica por si mesmo, como o uso dos pés, pelo exercício frequente, principalmente se ele concerne a propriedades que não podem apresentar-se tão imediatamente na experiência comum. Mas depois que, embora tardiamente, entrou em voga a máxima de examinar antes bem todos os passos que a razão se propõe dar, e de não a deixar seguir o seu curso <*ihren Gang*> de outro modo que na linha de um método bem refletido anteriormente, o ajuizamento do sistema do universo tomou uma direção totalmente diversa e, com essa, ao mesmo tempo uma saída incomparavelmente mais feliz." *KpV.* V:162-163, pp.573-575.

[383] *KrV.* BXV.

proposta de um *experimento da razão pura* – inicialmente apresentado *como primeira tentativa <als Versuch>*:

Os exemplos da matemática e da física deveriam ser suficientes para nos levar a "refletir sobre a importância dos elementos essenciais da conversão do modo de pensar que nelas foi tão vantajosa e, na medida em que sua analogia enquanto conhecimentos racionais com a metafísica o permite, para ao menos como tentativa imitá-las."[384]

A própria noção de um *experimento da razão pura* já é suficiente para que possamos indicar que, no *Prefácio à segunda edição,* a metafísica *imita* os elementos essenciais do *método experimental*. Ora, vimos que um elemento essencial deste método é a confirmação através de um experimento do modo como a razão pensou a possibilidade de seu objeto. No entanto, podemos antecipar que o modelo privilegiado do método experimental imitado por Kant no *Prefácio à segunda edição* em sua tentativa de encontrar o caminho seguro da ciência para a metafísica é o procedimento do químico – como ele próprio explicita em nota[385]. O que fez Stahl, o químico citado por Kant no *Prefácio à segunda edição*: "transformou metais em cal e esta de novo em metal, suprimindo-lhes ou restituindo-lhes algo"[386]. Sem recorrermos à contextualização pela história da teoria do flogisto, procuremos identificar os elementos essenciais do procedimento do químico, os quais Kant pode ter em vista. Na *Conclusão* da *Crítica da razão prática*[387] Kant não apenas explicita qual seria um elemento essencial deste procedimento – cuja apreensão é privilegiada ao refletirmos sobre o procedimento do químico, mas que está igualmente presente em todas as formas do método experimental – como igualmente propõe à razão prática sua imitação:

> "A queda de uma pedra, o movimento de uma funda, resolvidos em seus elementos e nas forças que neles se mostram e elaborados matematicamente, produziram enfim na estrutura do mundo aquela perspiciência clara e imutável para todo o futuro, que pela observação continuada só pode esperar ampliar-se sempre, mas jamais deve temer que tenha de voltar atrás.
> Aquele exemplo [o resultado da máxima de examinar antes bem todos os passos que a razão se propõe dar para a ciência da natureza] pode

[384] *KrV.* BXVI.
[385] Cf. *KrV.* BXX (nota.): "Este experimento da razão pura tem grande analogia com o que os químicos as vezes chamam redução, em geral de procedimento sintético."
[386] *KrV.* BXII-XIII.
[387] Obra, aliás, redigida em um período próximo ao da revisão da *Crítica da razão pura.*

> aconselhar-nos a encetar este caminho no tratamento das disposições morais de nossa natureza e dar-nos esperança de um bom êxito semelhante. Pois temos à mão os exemplos da razão que julga moralmente. Ora, analisando-os em seus conceitos elementares, propondo-se – mediante repetidos ensaios sobre o entendimento comum – na falta da **matemática**, um procedimento contudo semelhante à **química**, de **separar** o empírico do racional suscetível de encontrar-se neles, podem ambos os elementos ser com certeza reconhecidos por nós em sua **pureza** e no que cada um possa por si só realizar."[388]

Podemos assim claramente identificar um elemento essencial do método experimental, o qual pode ser apreendido de modo privilegiado no procedimento do químico: trata-se da explicação da possibilidade do objeto a partir da *separação dos elementos que o constituem*. Ora, a proposta de "refletir sobre a importância dos elementos essenciais da conversão do modo de pensar" da matemática e da ciência da natureza é um dos aspectos de um *movimento de reflexão* sobre si mesmo realizado com o *experimento da razão pura*: a razão pura poderá imitar os elementos essenciais do *método experimental* na medida em que aplica um destes elementos (a análise, isto é, a separação) para identificar os demais elementos essenciais que o constituem. Igualmente reflexiva é a necessidade de uma confirmação dos resultados esperados no *experimento da razão pura*: ao propor uma conversão no procedimento que a metafísica até agora seguiu, Kant espera que este *modo de pensar* possa ser mais bem sucedido naquilo que o procedimento anteriormente adotado na metafísica havia fracassado. Ora, a observação de que na metafísica *até então* a razão pura não pôde "apreender *a priori* <*a priori einsehen will*> (como ela se arroga) aquelas leis as quais a experiência mais comum confirma" fornece uma primeira referência para que se possa avaliar se o experimento da razão pura alcançou um resultado melhor do que o procedimento anteriormente adotado pela metafísica. Trata-se, portanto, de avaliar o resultado: o sucesso ou fracasso da razão em sua tentativa de explicar a possibilidade do próprio conhecimento *a priori*. Se o procedimento anterior da metafísica não permitia à razão explicar a possibilidade do conhecimento *a priori,* espera-se então que a "conversão do modo de pensar" permita à razão poder fazê-lo. Da mesma forma, o procedimento anteriormente adotado na metafísica oferece uma *referência prévia* (um dado empírico inicial a ser elaborado pelo pensamento) para a conversão do modo de pensar proposta a partir do exemplo histórico da matemática e da ciência

[388] *KpV.* V:163, p.575.

da natureza: daí a forma hipotética (*se*..., *então*,...) – presente no trecho em questão do *Prefácio à segunda* edição – sempre opor dois modos de pensar antagônicos. Kant apresenta a transformação que propõe no modo de explicação do conhecimento *a priori* através da famosa analogia com a explicação copernicana dos movimentos celestes:

> "Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à *intuição* dos objetos. Se a intuição tivesse que se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo *a priori;* se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar esta possibilidade. Como, porém, não posso deter-me nessas intuições, desde o momento em que devem tornar-se conhecimentos; como é preciso, pelo contrário, que as reporte, como representações, a qualquer coisa que seja seu objeto e que determino por meio delas, terei que admitir que ou os *conceitos*, com a ajuda dos quais opero esta determinação, se regulam também pelo objeto e incorro na mesma dificuldade acerca do modo pelo qual dele poderei saber algo *a priori;* ou então os objetos, ou o que é o mesmo, a *experiência* pela qual nos são conhecidos (como objetos dados) regula-se por esses conceitos e assim vejo um modo mais simples de sair do embaraço."[389]

Assim como Copérnico procurou a "explicação dos movimentos observados, não nos objetos celestes, mas no seu espectador"[390], analogamente a razão pura deve procurar a explicação da possibilidade conhecimento *a priori* não nos próprios objetos, mas em si mesma. O "método alterado do modo de pensar" na metafísica consiste, portanto, em admitir que "conhecemos *a priori* das coisas apenas o que nós próprios nela colocamos"[391]. Daí a *separação metódica* dos elementos que constituem as condições de possibilidade do conhecimento *a priori* (formas da intuição e conceitos) de acordo com a faculdade de conhecer do sujeito. No entanto, é preciso ainda observar que esta conversão do modo de pensar os objetos do conhecimento, unicamente através da qual a razão pode ainda tentar explicar a possibilidade do conhecimento *a priori,* implica ao mesmo tempo em um novo *modo de consideração* dos objetos do conhecimento *a priori*: até então a metafísica falhou

---

[389] *KrV.* BXVII-XVIII, p.20.
[390] *KrV.* BXXII, p.23(nota).
[391] *KrV.* BXVIII.

na explicação da possibilidade do conhecimento *a priori* ao admitir que o "*todo nosso conhecimento deveria se regular segundo os objetos" <alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten>*, será preciso, portanto, admitir a hipótese oposta, de que "*os objetos deveriam se regular segundo nosso conhecimento" <die Gegenstände müssen sich nach richten unsere Erkenntniss richten>*[392]. Somente nesta condição, enquanto objetos constituídos pelo nosso modo de conhecimento (com a forma de nossa intuição e os nossos conceitos) é ainda possível explicar a possibilidade do conhecimento *a priori*.

No entanto, o que a metafísica ganha ao limitar o conhecimento *a priori* aos objetos constituídos pelo nosso modo de conhecimento? Kant explicita os resultados deste "método alterado do modo de pensar" para a realização das tarefas da metafísica, ao mesmo tempo em que realiza uma nova *separação metódica*, desta vez entre as partes elementares da própria metafísica. Ao dividi-la em duas partes Kant reposiciona o leitor em relação à sua descrição inicial da metafísica como "um conhecimento racional especulativo completamente isolado, que se eleva inteiramente sobre as instruções da experiência"[393]. De acordo com esta nova divisão, a primeira parte da metafísica "se ocupa de conceitos *a priori*¸ cujos objetos correspondentes podem ser dados na experiência conforme a esses conceitos"[394], portanto, o resultado da alteração no método é claramente positivo para o fim proposto nesta primeira parte, fazendo-a tomar a *marcha segura de uma ciência*:

> "[...] com a ajuda desta modificação do modo de pensar, pode-se muito bem explicar a possibilidade de um conhecimento *a priori* e, o que é ainda mais, dotar de provas suficientes as leis que *a priori* fundamentam a natureza, tomada como conjunto de objetos da experiência; ambas as coisas eram impossíveis seguindo o processo até agora usado."[395]

Inicialmente através deste balanço dos resultados do *experimento da razão pura,* Kant põe em pauta, no *Prefácio à segunda edição,* um dos problemas centrais presentes na recepção da *Crítica da razão pura, a saber*: a avaliação do resultado da investigação crítica de nossa faculdade do conhecimento. Estariam as leituras dos *Popularphilosophen* e de Hamann certas ao apontar as consequências céticas

---

[392] *KrV.* BXVI.
[393] *KrV.* XIV.
[394] *KrV.* XIX.
[395] *KrV.* BXIX.

da *Crítica da razão pura?*[396] Mendelssohn expressaria uma leitura correta do resultado da investigação transcendental ao atribuir a Kant o epiteto *alles Zermalmender*[397]*?* Ou ainda, Kant poderia aceitar a leitura de Jacobi, de acordo com o qual a *ignorância transcendental* é necessária para o projeto crítico de sossegar a razão[398]*?* Ora, em 1787 a apresentação da ideia de *Crítica da razão pura* – do fim visado nesta investigação – necessariamente deveria ser conciliada à necessidade de desmontar a possibilidade destas leituras negativistas. Neste sentido, o primeiro movimento realizado no *Prefácio à segunda edição* diz respeito ao esclarecimento de que a *conversão no modo de pensar* proposta na metafísica leva a um resultado *aparentemente* negativo para o fim inteiro desta ciência:

> "Porém, desta dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*, na primeira parte da metafísica, extrai-se um resultado insólito e aparentemente muito desfavorável à sua finalidade <*dem ganzen Zweck*>, da qual trata a segunda parte; ou seja, que deste modo não podemos nunca ultrapassar os limites da experiência possível, o que é precisamente o interesse mais essencial <*wesenlichste Angelegenheit*> desta ciência."[399]

Está constituído o problema: como desfazer a *aparência* desfavorável que o resultado da "dedução da nossa capacidade de conhecimento *a priori*" tem para o inteiro fim <*dem ganzen Zweck*> da metafísica, isto é, como mostrar que a restrição do conhecimento *a priori* aos limites da experiência possível não tem uma utilidade exclusivamente negativa para o *interesse mais essencial* <*wesenlichste Angelegenheit*> desta ciência, que consiste em ampliar seu conhecimento para além destes limites? Um dos elementos do modo como Kant apresenta sua solução para este problema no *Prefácio à segunda edição* já havia sido *antecipado* desde o início do texto, quando Kant observou ser "grande o mérito da razão em ter descoberto, de qualquer modo, esse caminho [seguro de uma ciência], mesmo à custa de renunciar a muito do que continha a finalidade proposta de início irrefletidamente <*was in dem ohne Überlegung vorher genommenen Zweck enthalten war*>."[400] Veremos que, assim como em *Que significa orientar-se no pensamento?*, no *Prefácio à segunda edição* é marcante a insistência de Kant na necessidade de renunciar à pretensão

---

[396] Cf. acima pp.23-33.
[397] Cf. acima p.92.
[398] Cf. acima pp.118-119.
[399] *KrV.* BXIX.
[400] *KrV.* BVII, p.15.

especulativa da razão pura para que o uso prático da razão possa ser exercido com plena legitimidade no que diz respeito ao que está "além dos limites da experiência possível". O outro elemento essencial para a apresentação da solução deste problema é a noção de *coisa em si mesma*, distinguida por Kant do objeto em relação ao qual podemos explicar a possibilidade do conhecimento *a priori*, isto é, do *fenômeno.* No *Prefácio à segunda edição* Kant apresenta pela primeira vez a diferenciação entre estas duas noções ao propor o "experimento de uma contraprova" do resultado alcançado em sua tentativa inicial de explicar a possibilidade do conhecimento *a priori*:

> "Porém, aqui se coloca o experimento de uma contraprova da verdade dos resultados daquela primeira apreciação do nosso conhecimento *a priori*, a saber, que ele vai apenas aos fenômenos <*Erscheinungen*>, deixando permanecer, ao contrário, a coisa em si mesma enquanto real para si mesma, embora desconhecida para nós <*die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt liegen lasse*>."[401]

Antes de analisarmos o *experimento de contraprova* proposto, é preciso que se observe – uma temática central no *Prefácio à segunda edição* – o modo como Kant apresenta esta diferenciação entre fenômeno e coisa em si mesma no *Prefácio à segunda edição*: ele a apresenta como um duplo modo de consideração sobre *os mesmos objetos* <*dieselben Gegenstände*>, isto é, como um *duplo ponto de vista* <*doppelten Gesichtspunkte*> sobre as mesmas coisas[402]. Ora, é preciso notar que a noção de *ponto de vista* está inteiramente de acordo com a analogia entre o novo método proposto em metafísica e a hipótese copernicana, e ainda parece ser o elemento essencial do pensamento de Copérnico que parece justificar esta analogia: o sujeito deve considerar as condições para juízo sobre um mesmo objeto a partir dos diversos pontos de vista de acordo com os quais este sujeito pode se colocar.

O "experimento de uma contraprova da verdade dos resultados daquela primeira apreciação do nosso conhecimento *a priori"* consiste no que Kant havia afirmado ser uma "magnifica pedra de toque daquilo que admitimos como o método alterado do modo de pensar, a saber, que conhecemos *a priori* das coisas apenas o que nós próprios nela colocamos"[403]. Trata-se justamente da tentativa de pensar

---

[401] *KrV.* BXIX-XX.
[402] Cf. *KrV.* BXVIII (nota).
[403] *KrV.* BXVIII.

aqueles objetos que “pelo menos tais como a razão os pensa” não podem ser dados na experiência[404]. O critério para a verificação da verdade do resultado anteriormente admitido é justamente a *não contradição* da razão consigo mesma em suas tentativas de pensar tais objetos[405].

Como se observou anteriormente, o experimento de contraprova da verdade desta *distinção* entre fenômeno e coisa em si mesma se deve à intenção de Kant de desfazer o resultado *aparentemente desfavorável* ao *inteiro fim <dem ganzen Zweck>* da metafísica, ou seja, à pretensão da razão em ultrapassar os limites da experiência. Por este motivo, o conceito que deverá ser pensado sem contradição, ao admitirmos o resultado inicialmente obtido é o conceito de um *objeto incondicionado*: este conceito exigido pela razão é o que a leva a ultrapassar os limites da experiência, isto é, o que torna a realização do *inteiro fim <dem ganzen Zweck>* da metafísica uma tarefa necessária para a razão:

> “Com efeito, o que nos leva necessariamente a transpor os limites da experiência e de todos os fenômenos é o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade *<mit allem Recht>* nas coisas em si *<den Dingen na sich selbst>*, para tudo o que é condicionado, a fim de acabar, assim, a série das condições.”[406]

Notadamente neste trecho Kant antecipa parte do resultado que deverá ser confirmado, a saber: que somente nas coisas em si mesmas a razão pode pensar sem contradição e exigir com *plena legitimidade <mit allem Recht>* o incondicionado. Relembrando que a forma hipotética é um dos elementos essenciais que vimos caracterizar o método imitado do físico pelo metafísico, a argumentação da referida contraprova será apagógica. Torres Filho descreve este modo de argumentação da seguinte maneira: “Toma-se como aceite o contrário daquilo que se quer provar e mostra-se o absurdo, a contradição de suas consequências” [407]. Neste sentido a argumentação do texto consiste na *contraposição* de duas *hipóteses* opostas – uma das quais é o resultado que deverá ser confirmado:

---

[404] Cf. *KrV.* BXVIII.
[405] CITAR NOTA DA PBXVIII ?
[406] *KrV.* BXX, p.22.
[407] Sobre a presença e a justificação da argumentação apagógicas no *Prefácio à segunda edição* cf. Torres Filho, R. R. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.* In: *Ensaios de filosofia ilustrada.* São Paulo: Iluminuras, 2005. pp.139-140.

> "Ora, admitindo que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si mesmas <*als Dingen an sich selbst*>, descobre-se que o incondicionado não pode ser pensado sem contradição; pelo contrário, desaparece a contradição se admitimos que a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, enquanto coisas em si mesmas <*als Dingen na sich selbst*>, mas que são esses objetos, como fenômenos <*als Erscheinungen*>, que se regulam pelo nosso modo de representação <*Vorstellungsart*>; tendo consequentemente que buscar-se o incondicionado não nas coisas, na medida em que as conhecemos (em que nos são dadas), mas na medida em que não as conhecemos, enquanto coisas em si mesmas <*als Sachen an sich selbst*>; dessa maneira se demonstra que tem fundamento o que inicialmente admitimos como mero ensaio <*nur zum Versuche annahmen*>."[408]

Ora, se de acordo com o modo de pensar habitual admitirmos "que o nosso conhecimento por experiência se guia pelos objetos, como coisas em si mesmas", então "o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si mesmas" deverá ser buscado na própria experiência. Porém, por que deste modo de consideração o incondicionado se torna um pensamento contraditório?[409] Não é preciso recorrer a quaisquer outras partes da obra de Kant para – de acordo com o propósito de um discurso propedêutico – dar-nos conta de que é sempre possível questionarmos qual é a condição de nossos conhecimentos por experiência sem que possamos jamais interromper este questionamento, regredindo infinitamente na série de condições: no conhecimento por experiência o *incondicionado* é um pensamento contraditório porque absurdo. Por outro lado, se admitirmos o resultado anteriormente aceito em nossa primeira tentativa de explicar o conhecimento *a priori*, ou seja, que "a nossa representação das coisas, tais como nos são dadas, não se regula por estas, enquanto coisas em si mesmas <*als Dingen na sich selbst*>, mas que são esses objetos, como fenômenos <*als Erscheinungen*>, que se regulam pelo nosso modo de representação <*Vorstellungsart*>", então "o *incondicionado*, que a razão exige necessariamente e com plena legitimidade nas coisas em si mesmas" não precisa ser buscado na experiência, portanto, podemos pensá-lo sem contradição nas coisas que não estão sujeitas ao nosso modo de conhecimento – ou melhor, nestas mesmas coisas *enquanto coisas em si mesmas* <*als Dingen an sich selbst*>.

---

[408] *KrV.* BXX.

[409] Uma interpretação que sintetiza claramente a resposta kantiana que estamos tentando esmiuçar aqui pode ser encontrada em: Hulshof, M. *A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica.* Tese de doutorado. FFLCH/USP,2011. pp.99-100.

No entanto, o que nossa razão ganha ao não se contradizer em suas tentativas de pensar o conceito de *incondicionado* nas coisas consideradas em si mesmas? Sabemos antecipadamente que não podemos conhecer as coisas consideradas de outro ponto de vista senão enquanto fenômenos, objetos que nos são dados de acordo com nosso modo de conhecimento; e, desde que nos atenhamos a este modo de consideração, que o nosso conhecimento *a priori* das leis da experiência é suficientemente fundamentado por nossa faculdade do conhecimento. Porém, este ainda é um resultado aparentemente prejudicial para *o inteiro fim* da metafísica, cujo *interesse mais essencial* consiste em "ultrapassar os limites da experiência possível", ou seja, no conhecimento de coisas que não nos podem ser dadas, pois escapam completamente ao nosso modo conhecimento.

Eis que esta aparência prejudicial poderá ser afastada na medida em que é retomada uma divisão metódica que havia sido antecipada no início do *Prefácio à segunda edição,* a separação entre *conhecimento teórico* e *conhecimento prático* da razão:

> ""Resta ainda, depois de negado à razão especulativa qualquer progresso neste campo do suprassensível <*Felde des Übersinnlichen*>, tentar ver se no seu conhecimento prático não haverá dados para determinar esse conceito racional transcendente do incondicionado e, assim, de acordo com o desejo da metafísica <*dem Wunsche des Methaphysik*>, ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*, mas somente do ponto de vista prático <*nur in praktischer Absicht*>. Deste modo, a razão especulativa ao menos ainda sempre nos concede lugar <*immer doch wenigstens Platz verschaft*> para esta ampliação, embora o tivesse que deixar vazio, nos intimando a preenchê-lo, se o pudermos, com os dados práticos da mesma.[410]

"Mesmo à custa de renunciar a muito do que continha o fim proposto de início irrefletidamente"[411] a metafísica é beneficiada, pois ainda que tenhamos que renunciar a elevada pretensão especulativa de nossa razão, podemos encontrar no *uso prático* da mesma um *ponto de vista* a partir do qual o interesse mais essencial <*wesenlichste Angelegenheit*> da metafísica – "o desejo da metafísica" por "ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori"* – poderá ser contemplado. Aberta esta excelente perspectiva pelo reconhecimento do uso prático de nossa razão, Kant poderá apresentar a ideia de

[410] *KrV.* BXXI-XXII.
[411] *KrV.* BVII, p.15.

*Crítica da razão pura* através de uma analogia entre o significado da obra para a metafísica e o elemento essencial da *revolução* através da qual outros conhecimentos pertencentes ao domínio da razão puderam tornar-se científicos:

> "Neste ensaio de transformar <*umzuändern*> o procedimento até agora adotado pela metafísica, e, seguindo o exemplo o geômetra e do pesquisador da natureza, começar a realizar uma completa revolução <*eine gänzliche Revolution*> na mesma, nisto consiste a ocupação desta Crítica da razão pura especulativa. Ela é um tratado do método <*ein Tractat von der Methode*> e não um sistema da ciência mesma; embora ela trace completamente todo o plano do mesmo <*den ganzen Umriss derselben*> em vista de seus limites, como também de toda a sua estrutura interna."[412]

Assim como já o havia afirmado anteriormente em *Prolegômenos*[413]*,* Kant insiste no caráter propedêutico da *Crítica da razão pura* em relação à metafísica: este conhecimento só poderá realizar-se como ciência a partir de uma reflexão *anterior* (tal como na geometria e na ciência da natureza) e *exaustiva* (pois ao contrário das outras ciências na metafísica a razão não pode apresentar seus conceitos na intuição) sobre o método que deverá ser adotado para que as *metas* nele almejadas pela razão possam ser alcançadas. A principal novidade do *Prefácio à segunda edição* está na insistência com que Kant vincula o projeto de uma Crítica da razão pura *especulativa* à perspectiva do *uso prático da razão pura*: é preciso considerar o uso puro da razão tanto da perspectiva das *metas* visadas de uma perspectiva teórica, quanto das *metas* visadas de uma perspectiva do uso prático da razão, para que os resultados da investigação Crítica da razão pura possam ser avaliados. Neste sentido, *o experimento da razão pura* proposto no início do *Prefácio à segunda edição* está inteiramente de acordo com a epígrafe de Bacon introduzida por Kant na segunda edição da *Crítica da razão pura*. No trecho do prefácio à *Instauratio magna* escolhido por Kant, Bacon discute seu objetivo na obra – que sabemos contém a proposta de um novo método científico que visa a transformação de todo o conhecimento humano – insistindo que sua preocupação não é em "lançar as bases de alguma escola ou dogma, mas do bem-estar e grandeza do gênero humano"[414].

---

[412] *KrV.* BXXII-XXIII.
[413] Cf. acima pp.39-40.
[414] *KrV.* B2, p.1.

É desta perspectiva, isto é, em relação aos *interesses do gênero humano* e não apenas em relação ao *interesse essencial* - mas *escolar* – da razão pura *na metafísica* – "ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori*" – que é proposta uma avaliação da utilidade da *Crítica da razão pura.* A desmontagem das leituras negativistas da obra exige que seja posto em pauta no *Prefácio à segunda edição* "o *efeito* da crítica da razão sobre a cultura"[415]:

> "Poder-se-á contudo perguntar: que tesouro <Schatz> é esse que tencionamos legar à posteridade nesta metafísica depurada pela crítica e, por isso mesmo, colocada num estado duradouro?"[416]

Que a crítica conduza a metafísica à sua completude sistemática, de modo que "nada se considere como feito, se qualquer coisa restasse para fazer"[417], tal *perfeição escolar*[418] – possível e exigida pela estrutura "orgânica" da razão[419] – por si só não parece dar a conhecer toda a utilidade da difícil obra que o leitor de Kant tem em mãos, tampouco evita sua avaliação como exclusivamente negativa. Afinal, qual seria a grande vantagem em estarmos seguros de que podemos conhecer *a priori* os objetos da experiência, desde que os consideremos enquanto meros fenômenos? Jamais nos iludiremos aplicando aos *objetos* que escapam às condições formais da intuição sensível os princípios do entendimento que unicamente poderiam ser utilizados em relação aos objetos que podem ser dados de acordo com nossa sensibilidade, transformando assim ilusoriamente nossas representações de objetos suprassensíveis em representações de fenômenos, poder-se-ia responder. No entanto, basta registrar a parcialidade desta leitura:

> "Um relance apressado desta obra <*einer flüchtigen Übersicht dieses Werks*> poderá levar a crer que a sua utilidade é apenas *negativa*, isto é, a de nunca nos atrevermos a ultrapassar com a razão especulativa os limites da experiência e, esta é, de fato, a sua primeira utilidade."[420]

---

[415] Expressão de Torres Filho. Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.* p.138.
[416] *KrV.* BXXIV, p.24.
[417] Cf. *KrV.* BXXIV.
[418] "[...] uma das mais essenciais perfeições lógicas do conhecimento consiste na distinção, no tratamento a fundo e na ordenação sistemática do conhecimento de modo a constituir o todo de uma ciência." *Logik.* IX:139-140, pp.1571-58.
[419] Sobre o uso desta imagem por Kant, bem como sobre esta característica da razão como condição para a *crítica* cf. . Pimenta, P. *Kant e a estrutura orgânica da razão.* In: *Doispontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 1, p.123-138, abril, 2008.
[420] *KrV.* BXXIV, p.24.

Ora, é esta utilidade negativa, a fundamentação de uma *metafísica da natureza* à custa da renúncia da razão pura à *metafísica especulativa*, que provocava o horror de leitores racionalistas como Mendelssohn e ao mesmo tempo despertava o interesse de um fideísta como Jacobi, que tinha a expectativa de apoiar a necessidade de seu *salto mortale* na limitação das pretensões especulativas da razão resultante da *Crítica da razão pura*. No entanto, a segurança em relação ao sensível oferecida pela filosofia crítica parece um benefício muito pequeno em comparação com a impossibilidade de conhecermos teoricamente o suprassensível. Se observarmos a projeção da futura metafísica científica possibilitada pela *Crítica da razão pura,* exclusivamente a partir da perspectiva teórica, é muito difícil nos livrarmos da leitura negativista da utilidade da obra. Leia-se neste sentido a quarta parte dos *Prolegômenos* – em que Kant responde à questão *como é possível a metafísica como ciência?*[421] – certamente suficiente para convencer-nos de que, embora negativa, a *Crítica da razão pura* tem, de fato, utilidade *para a ciência* na medida em que nos livra das ilusões a que éramos levados pela metafísica dogmática; no entanto, a leitura deste texto é ainda insuficiente para impedir que se considere a limitação da razão especulativa um prejuízo, que embora possamos reconhecer ser inevitável, não deixa de parecer prejudicial, na medida em que a antiga metafísica ao menos dava ares de provar especulativamente os conceitos de objetos suprassensíveis (Deus, liberdade e imortalidade) sobre os quais a vida moral e religiosa de todos os homens se fundamenta.

No entanto, a utilidade certamente negativa da *Crítica da razão pura* pode ser vista também como positiva desde que desloquemos o nosso ponto de vista e consideremos a possibilidade de outro uso da razão **pura**:

> "Esta utilidade, porém, em breve se torna *positiva* se nos compenetrarmos de que os princípios, em que a razão especulativa se apoia para se arriscar para além dos seus limites, têm por consequência inevitável não uma *extensão* mas, se considerarmos mais de perto, uma *restrição* do uso da nossa razão, na medida em que, na realidade, esses princípios ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade a que propriamente pertencem, e reduzir assim a nada o uso puro (prático) da razão. Eis porque uma crítica que limita a razão especulativa é, como tal negativa, mas na medida em que anula um obstáculo que restringe ou mesmo ameaça aniquilar o uso prático da razão, é de fato de uma utilidade *positiva* e altamente importante, logo

[421] *Prol.* IV:365-371.

> que nos persuadimos <*so bald man überzeugt sich*> de que há um uso prático absolutamente necessário da razão pura (o uso moral), no qual esta inevitavelmente se estende para além dos limites da sensibilidade, não carecendo para tal, aliás, de qualquer ajuda da razão especulativa, mas tendo de assegurar-se contra a reação desta, para não entrar em contradição consigo mesma. Negar a este serviço da crítica uma utilidade *positiva*, seria o mesmo que dizer que a polícia não tem utilidade, porque a sua principal ação consiste apenas em impedir a violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que a cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança.[422]

Anteriormente, no *experimento de contraprova* que analisamos acima, Kant já havia antecipado que a segunda parte da metafísica – então simplesmente relacionada ao interesse da razão pura em "ultrapassar os limites de qualquer experiência possível com o nosso conhecimento *a priori"* – não era prejudicada pelo *resultado* da conversão no método da metafísica, ao contrário, que somente ao admitir-se a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, a razão poderia pensar sem contradição – como exigido – no incondicionado, procurando-o não nos fenômenos, mas nas coisas em si mesmas. Da mesma forma Kant havia antecipado que a determinação do conceito do incondicionado deveria ser tentada a partir dos dados oferecidos pelo uso prático da razão pura, uma vez que o resultado do experimento da razão pura que fora admitido impedia o uso especulativo em relação aos objetos suprassensíveis. Ora, ao procurar conciliar os aspectos negativo e positivo da *utilidade* da *Crítica da razão pura,* Kant não *apenas* nos aponta para a possibilidade de um uso prático da razão pura que satisfaça sua pretensão em relação aos objetos suprassensíveis – como o fazia na referida contraprova – , mas ele também nos adverte que este uso **puro** prático da razão somente é possível ao limitarmos as *pretensões* – que sabemos, de acordo com a *dedução de nossa faculdade do conhecimento,* serem *ilegítimas* – do uso especulativo da razão. No entanto, porque é necessário para o uso prático da razão pura limitar as pretensões da razão especulativa? Porque a futura *metafísica dos costumes* que será novamente prometida por Kant ao final do *Prefácio à segunda edição,* também exige necessariamente a renúncia à metafísica clássica[423]?

Retomemos mais de perto a utilidade negativa da *Crítica da razão pura.* Na medida em que a razão especulativa *pretende* ultrapassar os limites da experiência,

---

[422] *KrV.* BXXV-XXVI, pp.24-25.
[423] Cf. *KrV.* BXLIII.

ela é levada a aplicar a objetos que não podem ser-nos dados de acordo com as condições formais da sensibilidade os mesmos princípios com os quais necessariamente considera os objetos da experiência. Não é sequer necessário considerar a ilusão transcendental na qual a razão especulativa incorre com esta extensão ilegítima dos limites da sensibilidade – cujo afastamento justifica a utilidade negativa da *Crítica da razão pura* –, para compreendermos que os princípios do uso *especulativo* da razão podem *contradizer* os princípios de seu uso puro prático: ao ampliarmos os limites da sensibilidade a *todas as coisas* (considerando que a todas as coisas se aplicam os mesmos princípios que a razão aplica aos objetos dados aos sentidos) o uso puro da razão tanto não ganha qualquer extensão <*Erweiterung*> especulativa – pois esta seria ilusória – quanto sofre uma *restrição* <*Verengung*> em seu uso prático. É esta restrição de um domínio de direito pertencente somente à moral que está em pauta aqui. A partir do momento em que reconhecemos que o uso prático da razão pura é "absolutamente necessário" podemos estar seguros de que a *Crítica da razão pura* certamente concilia uma utilidade positiva ao seu resultado negativo. A possibilidade do *conflito* entre o uso especulativo e o uso prático da razão pura justifica a analogia entre a utilidade positiva da crítica e a utilidade da *polícia*: é preciso "impedir a violência que os cidadãos possam temer uns dos outros, para que a cada um seja permitido tratar dos seus afazeres em sossego e segurança", ou seja, é preciso impedir as pretensões *ilegítimas* da razão especulativa a uma posse além dos seus limites para garantir a legitimidade da razão prática.

No entanto, nada impediria que a razão pura pretendesse ampliar seu uso especulativo – assumindo-se o conflito com a razão prática – se consideramos que os princípios deste uso se aplicam às *coisas em geral*. Neste sentido, o problema da conciliação entre as pretensões *legítimas* do uso especulativo e a necessidade do uso moral da razão pura – que poderá ser relacionado a "metafísica sistemática" legada a posteridade pela *Crítica da razão pura* – pode ser proveitoso para que no *Prefácio á segunda edição* Kant possa provar a necessidade da admissão daquele resultado crítico mais discutido na recepção da obra: a distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas.

Embora não haja qualquer referência explícita, o modo como Kant constitui esta prova no *Prefácio à segunda edição* parece responder às dificuldades gerais apontadas por Jacobi em *Sobre o idealismo transcendental*. Em primeiro lugar,

Jacobi afirmava que a *Crítica da razão pura* não seria coerente consigo mesma ao admitir a restrição do conhecimento aos fenômenos (resultante do idealismo transcendental) e pressupor a existência de coisas em si mesmas (necessárias pelo caráter receptivo da sensibilidade)[424]. No entanto, o problema da afecção sensível não será diretamente discutido por Kant na referida prova[425] – e, talvez nem precise sê-lo para que Kant possa livrar-se da dificuldade na qual incorreria, ao admitir uma relação de causalidade entre seres *completamente* diferentes: como já havíamos observado, no *Prefácio à segunda edição* fenômeno e coisa em si mesma são apresentados como dois *modos de consideração*, dois *pontos de vista* possíveis sobre *uma e mesma coisa*. Assim, após enfatizar que a limitação do conhecimento aos objetos enquanto fenômenos resulta da "parte analítica da *Crítica"* – o que se torna necessário para que o leitor não seja levado a considerar que esta limitação é fundamentada somente por sua necessidade sistemática –, Kant explicita:

> "Não obstante, deverá ser bem assinalado e ainda sempre ressalvar <*vorbehalten*> que se não podemos conhecer estes mesmos objetos <*eben dieselben Gegensände*> também enquanto coisas em si mesmas <*als Dinge na sich selbst*>, podemos ao menos dever pensá-los. Do contrário seguir-se-ia a absurda proposição de que haveria fenômeno sem que ai algo apareça." [426]

Ora, este último período parece visar diretamente a interpretação que Jacobi faz das coisas em si mesmas como fundamento do fenômeno: não é preciso estender os princípios de acordo com os quais pensamos nos fenômenos às coisas em si mesmas para que possamos afirmar que há algo além de nossa representação naquilo mesmo que nos aparece: o *mesmo* objeto que nos aparece deve ser *pensado* também como uma coisa em si mesma, embora deste ponto de vista não possamos conhecê-lo.

Podemos perguntar-nos: o que ganhamos com a distinção entre as coisas e elas mesmas? Qual é a grande vantagem em limitar-nos a conhecer objetos apenas enquanto fenômenos e poder pensar nestes mesmos objetos enquanto coisas em si? A resposta que podemos dar a estas questões a partir da leitura do *Prefácio à*

---

[424] Cf. acima pp.116-117.

[425] Embora a nota inserida ao final do Prefácio à segunda edição, na qual Kant discute longamente a fundamentação racional para a admissão da "existência das coisas fora de nós" possa ser relacionada diretamente à problemática da afecção sensível tal como Jacobi a constitui. Cf. *KrV*. BXXXIX-XLII.

[426] *KrV.* BXXVI.

*segunda edição,* igualmente nos afasta da inconsistência apontada por Jacobi: a admissão da distinção entre fenômenos e coisas em si mesmas, em vez de inconsistente, é necessária para solucionarmos os conflitos da razão consigo mesma na metafísica. Vimos que Jacobi considerava que a "principal vantagem" oferecida pela *Crítica da razão pura* seria a de "sossegar a razão", bem como que esta vantagem se perderia ao nos afastarmos de nossa "*ignorância transcendental"* em relação às coisas em si mesmas. Quando Kant relaciona um aspecto positivo à utilidade da *Crítica da razão pura* apressadamente considerada apenas negativa, ele esclarece que o projeto crítico comporta um aspecto positivo na medida em que fundamenta o uso prático da razão pura. Ora, este projeto não nos constrange à ignorância em relação às coisas em si mesmas, mas nos impele a *conhecê-las praticamente.*

No início do *Prefácio à segunda edição* Kant havia apresentado a diferença entre o conhecimento teórico e o conhecimento prático da razão, afirmando que no primeiro a razão se refere ao seu objeto "pela simples *determinação* deste e de seu conceito", ao passo que no segundo a razão se refere ao seu objeto "*realizando-o*"[427]. Ao diferenciar em nota as condições pelas quais podemos conhecer um objeto daquelas de acordo com as quais podemos pensá-lo, Kant começa a esclarecer o que tinha em vista ao afirmar que no conhecimento *prático* a razão se relaciona ao seu objeto ao *realizá-lo*:

> "Para conhecer um objeto é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir da sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que não entre em contradição comigo mesmo, isto é, desde que meu conceito seja um pensamento possível, embora não possa responder que, no conjunto de todas as possibilidades, a esse conceito corresponda ou não também um objeto. Para atribuir, porém, a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira era simplesmente lógica) é exigido mais. Mas essa qualquer coisa de mais não necessita de ser procurada nas fontes teóricas do conhecimento, pode também encontrar-se nas fontes práticas."[428]

Anteriormente, quando abordamos o ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?* vimos como para Kant a existência de objetos suprassensíveis, aos quais se referem os conceitos *da razão* (*ideias*), poderia e deveria ser pressuposta pela razão. Haveria, porém, algumas condições para isto: seria preciso que nós

---

[427] Cf. *KrV.* BIX-X.
[428] *KrV.* BXXVI, p.25 (nota).

estivéssemos seguros de que objeto não possa jamais ser conhecido por princípios objetivos, bem como que o seu conceito não implique em contradição, para que possamos admiti-lo. No entanto, para que a própria existência do objeto suprassensível possa ser pressuposta é ainda preciso que a razão encontre em si mesma uma *necessidade incondicional,* que a obrigue a pressupor esta existência. No ensaio Kant indicava como a razão pura encontra somente em seu uso prático tal necessidade, de maneira que podemos e devemos pressupor seguramente a existência de Deus, sem o que não poderíamos realizar a *moralidade*. Kant denominou esta certeza irrevogável (pois não pode ser refutada por motivos objetivos) fundamentada em motivos subjetivos do uso prático da razão como *fé racional.* Certamente, é para esta noção de *fé racional* <*Vernunftglaube*> – *que não poderia ser desconhecida de seus leitores contemporâneos* – que Kant aponta no *Prefácio à segunda edição*, quando, após provar apagogicamente a necessidade da distinção entre fenômeno e coisa em si e a limitação dos princípios do conhecimento aos fenômenos, afirma que, na *Crítica da razão pura,* precisou "suprimir o saber para obter lugar para a fé <*das wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*>".[429] Assim, embora seja bem questionável se, para o próprio Kant, a afirmação da liberdade da vontade, portanto, a fundamentação da moralidade, dependa da *fé racional,* no *Prefácio à segunda* edição Kant parece tomar proveito do caráter preliminar do texto para conferir maior eloquência ao seu discurso.

Torres Filho nos mostra claramente como *a suspensão do saber* está relacionada à *utilidade negativa* da *Crítica da razão pura*, ao passo que a obtenção de um *lugar para a fé* à sua *utilidade positiva*[430]*.* Considerando que a noção de *fé racional,* por exemplo, já havia sido apresentada na primeira edição da *Crítica da razão pura*[431], pode-se corroborar a interpretação que Torres Filho faz do sentido geral do *Prefácio à segunda edição*, de acordo com a qual neste texto preliminar Kant declara que o seu interesse em relação ao projeto crítico sempre foi o de "preservação" das ideias de *Deus, mundo em si, e alma imortal*, portanto, que na segunda edição da obra não haveria uma "recaída no dogmatismo" – como pretenderiam muitos interpretes de Kant, tais como Schopenhauer, por exemplo – justamente porque o projeto crítico nunca foi exclusivamente negativo. Considerando

---

[429] *KrV.* BXXX.
[430] Torres Filho. Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.* p.151.
[431] Cf. acima pp.111-112.

que já em 1781 a noção de *fé racional* poderia nos indicar ser em relação ao *uso prático da razão pura* que a *Crítica da razão pura* (*especulativa*) torna-se positiva ao limitar as pretensões do uso especulativo da razão, seria preciso, portanto – certamente *ao menos no que diz respeito* às *intenções gerais do projeto crítico* – dar ouvidos à Kant quando este insiste, ao final do *Prefácio à segunda edição*[432], que as modificações com relação à primeira edição não estão relacionadas a quaisquer acrescentamentos ou eventuais alterações em suas proposições, mas "unicamente à necessidade de esclarecer pontos obscuros e de encontrar uma exposição mais fiel ao pensamento original"[433].

Anteriormente, neste capítulo da dissertação, vimos como esta necessidade não é gratuita, mas está relacionada a episódios marcantes da recepção da *Crítica da razão pura* (aos juízos do público que indicaram de fato, como Kant esperava, quais os pontos da obra que necessitavam deste esclarecimento[434]), bem como às questões fundamentais em pauta no contexto histórico e filosófico do período anterior à publicação da segunda edição da obra. São as leituras *negativistas* da *Crítica da razão pura* tais como a de Hamann, dos *Popularphilosophen*, e de Mendelssohn, por exemplo, as quais dariam abertura para a possibilidade de acusações como a de "ateísmo dogmático" – tal como sugerida a Kant por Biester, como parte de sua campanha de persuasão pela participação de Kant na *Pantheismusstreit,*[435] – que exigiram a reapresentação do projeto da *Crítica da razão pura*, de modo que à sua utilidade negativa da perspectiva teórica fosse inequivocamente vinculado um aspecto positivo de um ponto de vista prático. Contudo, este aspecto positivo da supressão do saber já poderia ser claramente entrevisto pelo público no ensaio *Que significa orientar-se no pensamento?* (embora nele Kant não procure divulgar a *Crítica da razão pura*, é na condição de seu autor que o ensaio é escrito), bem como havia sido claramente apresentado nas primeiras *Cartas sobre a filosofia kantiana* de Reinhold, que deixava explícita a utilidade positiva da filosofia kantiana para a religião e para a moral[436]. O elemento adicional acrescentado por Kant no *Prefácio à segunda edição* está na conciliação desta reapresentação do projeto crítico a partir da perspectiva prática com a necessidade

---

[432] Cf. *KrV.* B BXXXVII-XLIV.
[433] Cf. Torres Filho. Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.* pp.137-138.
[434] Cf. acima p.12.
[435] Cf. acima pp.96-99.
[436] Cf. acima pp.112-114.

de um esclarecimento daquela lição crítica que agora passa a ser apresentada como a distinção entre as coisas e elas mesmas – entre as coisas *als* fenômenos e as mesmas *als* coisas em si. Podemos arriscar dizer que para desmontar o dilema de Jacobi, já não basta simplesmente afirmar que o idealismo transcendental (a restrição do *saber* ao campo fenomênico) não tem a intenção de negar a existência de coisas em si mesmas, mas a de compreender a possibilidade do conhecimento *a priori,* como Kant o fazia contra a *Resenha da Göttingen* nos *Prolegômenos*[437]. Não basta justificar o fenômeno, é preciso compreender o aspecto positivo do lugar vazio deixado para o *em si.* Diante do *Prefácio à segunda edição* percebemos que em sua interpretação do projeto crítico – segundo a qual a "ignorância transcendental" em relação às coisas em si (resultante deste idealismo) deve ser preservada para que não seja perdida a "vantagem" da *Crítica da razão pura* que seria a de "sossegar a razão" – Jacobi acerta muito mais do que gostaria. Considerando que para "sossegar a razão" é preciso conciliar o uso especulativo ao "uso prático necessário da razão pura", que somente exige a possibilidade de pensarmos nas coisas consideradas em si mesmas sem contradição, a "inevitável ignorância" ensinada pela *Crítica da razão pura* deixa de parecer uma perda, como observa Torres Filho:

> "Nossa 'inevitável ignorância a respeito das coisas em si mesmas', o inevitável enredar-se da razão pura consigo em contradições dialéticas, tão logo pretenda transgredir os limites da experiência possível, deixa de ser uma perda, recebida como uma triste notícia, para transformar-se numa 'boa nova': 'como, para a moral, nada mais preciso, a não ser que a liberdade tão-somente não se contradiga e, portanto, pelo menos se deixe pensar, sem ter necessidade de penetrá-la mais além'[*KrV.* BXXIX] – e uma vez que a *Crítica* limitou 'tudo o que nós podemos teoricamente *conhecer* a meros fenômenos' – então a liberdade 'não coloca nenhum obstáculo no caminho do mecanismo natural de uma e mesma <*ebenderselben*> ação.' [*Idem.*] Desse modo, 'a doutrina da moralidade afirma o seu lugar <*Platz*> e a doutrina da natureza também o seu.'[*Idem.*]"[438]

Tendo feito seu leitor considerar esta "boa nova" e uma vez explicitado que a crítica suprime o saber **para** obter *lugar para a fé,* Kant pôde responder às interpretações negativistas que poderiam embasar eventuais "acusações de impiedade" – acusações como a de "ateísmo dogmático" apresentada por Biester, cujas consequências poderiam ser agravadas diante do contexto político que

[437] Cf. acima pp.40-43.
[438] Torres Filho. Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.* p.150.

coincide com a *Pantheismusstreit* e o período de elaboração da segunda edição da *Crítica da razão pura* [439]. Torres Filho identifica acertadamente um trecho do *Prefácio à segunda edição* no qual Kant propriamente inverte as referidas "acusações de impiedade":

> "[...] se a *Crítica da razão pura*, mal compreendida, poderia, pelo fato de negar a possibilidade do conhecimento de Deus, da imortalidade e do livre arbítrio do homem, estar exposta a acusações de impiedade, seu autor pode agora, vitoriosamente, inverter essa acusação, numa frase tão conclusiva que vai até separada do restante do parágrafo, por um travessão final: "(...) e o dogmatismo da metafísica, i.e. o preconceito de avançar nela sem crítica da razão pura, é a verdadeira fonte de toda incredulidade conflitante com a moralidade, (incredulidade esta) que é sempre muito dogmática. – [*KrV.* BXXX][440]

Embora dificilmente o *Prefácio à segunda edição* possa ser interpretado como um texto de intenção polêmica – pois Kant não explicita quaisquer opositores –, se consideradas quais as acusações e as diversas leituras que Kant poderia julgar não terem compreendido a *Crítica da razão pura* – algumas das quais procuramos destacar nesta dissertação –; então não se pode deixar de observar que diversos elementos neste texto preliminar parecem responder, ou poder ser relacionados a certos episódios da recepção da primeira edição da obra – como procuramos mostrar. Neste prefácio em cujo final Kant afirma em relação à *Crítica da razão pura* que "não há o perigo de ser refutado, mas o de não ser compreendido"[441], há ainda uma passagem[442] que se torna assaz significativa diante do contexto político prussiano do ano de 1787 – o primeiro ano de governo de Frederico Guilherme II.

Ao apresentar a utilidade positiva da *Crítica da razão pura*, Kant considera o ponto de vista do uso prático da razão e não somente de seu uso teórico – como a vida moral é algo que, para Kant, diz respeito ao *interesse de todos os homens*, e não apenas ao *interesse escolar* dos filósofos, concordamos com Torres Filho que havia destacado que o *Prefácio à segunda edição* coloca em pauta o *efeito* da *Crítica da razão pura* sobre a *cultura*, isto é, sobre o *mundo* <*die Welt*>. Neste sentido, podemos considerar que a referida passagem, a exemplo do trecho final de *Que significa orientar-se no pensamento?*[443], apresenta um verdadeiro *manifesto* de

---

[439] Cf. acima pp.96-99.
[440] Torres Filho. Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula.* p.150.
[441] *KrV.* BXLIII, pp.34-35.
[442] De BXXXI: *Bei dieser wichtigen Beränderung ...* até BXXXV: *...und deren Verluft es also auch nie fülhen kann.*
[443] Cf. acima pp.99-101.

Kant em defesa da *liberdade* da *Crítica da razão pura*, da preservação da autonomia da razão*:* não basta que os filósofos reconheçam sua *utilidade positiva*, é preciso que a autoridade estatal (que poderia submeter a *Crítica* à coação civil) compreenda que esta obra jamais poderia levar *à desordem os assuntos civis*, jamais abalaria minimamente as *convicções* dos *"homens de razão comum"*. A utilidade certamente negativa da *Crítica da razão pura* não justifica ameaças de censura – como aquela que de fato foi mediada por Biester[444] – motivadas por perdas sofridas pelas escolas:

> "Apesar desta importante transformação no campo das ciências e da *perda* que a razão especulativa teve de sofrer no que até agora imaginava ser sua propriedade, em relação ao interesse geral dos homens <*mit der allgemeine menschlichen Angelegenheit*> e ao proveito <*dem Nutzen*> que o mundo <*die Welt*> até agora extraiu das doutrinas da razão pura <*aus den Lehren der reinen Vernunft*> tudo se mantém no mesmo estado vantajoso em que antes se encontrava; a perda atingiu apenas o *monopólio das escolas* <***das Monopol der Schulen***>; de modo algum, porém, o *interesse dos homens* <***das Interesse der Menschen***>."[445]

Tal como em *Que significa orientar-se no pensamento?* e ao final do segundo capítulo da *Doutrina do método,* neste trecho do *Prefácio à segunda edição* Kant reafirma que "em relação aos fins essenciais da natureza humana, a mais alta filosofia não pode levar mais longe do que o faz a direção que a natureza também confiou ao senso comum" <*die hoechste Philosophie in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur es nicht weiter bringen koenne, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen*>[446], portanto, que a perda resultante da *Crítica* não afeta em nada as convicções fundamentais do público. No entanto, há um elemento adicional no *Prefácio à segunda edição*: é preciso denunciar a falta de fundamento da espécie de *lobby* filosófico em favor da *metafísica dogmática* que pode ter influenciado, por exemplo, a ameaça de censura mediada por Biester. Que as escolas filosóficas pretendam ser as únicas garantias da verdade das convicções do público, e por isto, que reivindiquem a uma *autoridade – civil – exterior* à razão que proteja sua propriedade, pareceria tão ridículo quanto tentar privatizar a luz do sol. Vejamos, diz Kant, se as convicções do público se fundamentam em provas dogmáticas – demonstradas ilusórias pela *crítica* – ou, se não há qualquer legitimidade na defesa deste *monopólio*:

---

[444] Cf. acima pp.96-99.
[445] *KrV.* BXXXI-XXXII.
[446] *KrV.* A831/B859, p.656.

> "Pergunto ao mais inflexível dos dogmáticos se a prova da permanência da nossa alma após a morte, extraída da simplicidade da substância; ou a da liberdade da vontade, em oposição ao mecanismo universal, fundada em distinções sutis, embora inoperantes, entre necessidade prática subjetiva e objetiva; ou a prova da existência de Deus por meio do conceito de um ente soberanamente real (a partir da contingência do que é mutável e da necessidade de um princípio motor); pergunto, se estas provas, depois de saírem das escolas, chegaram alguma vez até ao público e puderam exercer a mínima influência sobre a sua convicção."[447]

Ainda que recuse os resultados da *crítica,* agarrando-se cegamente à dogmática "verdade" das provas especulativas sobre a *imortalidade da alma*, a *liberdade da vontade* e a *existência de Deus*, ainda assim, o "mais inflexível dos dogmáticos" não poderia considerar que seu *pretenso saber* seja de qualquer proveito <*Nutzen*> para o *interesse dos homens*. Sua presumida exclusividade em garantir a verdade de ideias que interessam a todos não se sustenta, se considerarmos que "depois de saírem das escolas", *de fato* as referidas provas jamais "chegaram alguma vez até ao público e puderam exercer a mínima influência sobre a sua convicção":

> "Se tal não aconteceu nem se pode esperar que aconteça, dada a incapacidade do entendimento vulgar para tão sutil especulação <*der Untauglichkeit des gemeinem Menschenverstandes zu so subtiler Speculation*>; se no que respeita ao primeiro ponto, a disposição natural, que em todos os homens se observa, de nunca se poderem satisfazer com nada de temporal (insuficiente para as necessidades do seu destino completo), basta para dar origem à esperança em uma *vida futura;* se, em referência ao segundo ponto, a simples e clara representação dos deveres, em oposição a quaisquer solicitações de nossas inclinações, é suficiente para suscitar a consciência da *liberdade*; se, por fim, no que respeita ao terceiro, a magnifica ordem, beleza e providência, que por toda a parte se manifestam na natureza, por si só bastam para originar a crença em um sábio e poderoso *autor do mundo*, convicção que se propaga no público na medida em que assenta em fundamentos racionais; [...]"[448]

Ora, facilmente se percebe porque, de fato, não há "a mínima influência" das provas da metafísica dogmática sobre as convicções do público: este não pode compreendê-las. Nem seria preciso que o pudesse, diz Kant, pois "a natureza, naquilo que interessa a todos os homens sem distinção, não pode ser acusada de

---

[447] *KrV.* BXXXII, pp.28-29.
[448] *KrV.* BXXXII-XXXIII, p.29.

ter distribuído com parcialidade seus dons”[449]: à sua maneira o homem de razão comum está firmemente convencido das ideias metafísicas (imortalidade da alma, liberdade da vontade e existência de Deus) em relação às quais o filósofo dogmático se arroga vaidosamente ser o único fiador da verdade. Se o resultado da *Crítica da razão pura* afeta somente as provas da metafísica dogmática,

> “[...] então, não somente esta posse [de todos os homens] permanece intacta <*so bleibt já nicht allein dieser Besitz ungestört*>, como, com isto, ela até ganha muito mais em estima <*sodern er gewinnt vielmehr dadurch noch na Ansehn*> pelo fato das escolas aprenderem, doravante, acerca de um assunto que afeta toda a condição humana, a não presumir terem uma visão mais vasta e mais elevada <*keine höhere und ausgebreitetere Einsicht*> do que aquela que a grande multidão <*grosse Menge*> (que é digna do nosso maior respeito) pode com igual facilidade alcançar, bem como a limitarem-se assim, unicamente, a cultivar essas provas, ao alcance de todos, e suficientes quanto ao ponto de vista moral <*in moralichen Absicht hinreichenden*>. Esta reforma atinge apenas as pretensões arrogantes das escolas <*Die Veränderung betrisst also bloss die arroganten Ansprüche der Schulen*> que, neste particular (como, aliás, com todo direito em relação a muitos outros assuntos), gostam de se considerar as únicas conhecedoras e depositárias dessas verdades de que apenas comunicam ao público o uso, guardando para si a chave <*Schlüssel*> (*quod mecum nescit solus vult scire videri* [o que não sabe comigo pretende parecer saber sozinho]).”[450]

A *crítica* afeta somente o *monopólio das escolas* e não o *interesse dos homens*: com a *crítica* o filósofo está ao lado de todos os outros homens no que diz respeito às verdades fundamentais admitidas pela metafísica dogmática, pois estas não configuram qualquer saber e nem o precisariam, uma vez que as provas que estão ao alcance de qualquer homem são “suficientes quanto ao ponto de vista moral”. No entanto, observa Kant, se em relação à demonstração das verdades que dizem respeito ao *interesse dos homens,* o filósofo está em nível de igualdade com a *grande multidão*, a mesma inabilidade que impede o entendimento comum de compreender as pretensas provas dogmáticas da razão especulativa também o impede de participar da *Crítica da razão pura*. Em relação a esta tarefa, o filósofo tem todo o direito de pretender exclusividade:

> “Ao mesmo tempo [nesta reforma] houve também o cuidado de atender às pretensões mais justas do filósofo especulativo, que continua a ser depositário exclusivo de uma ciência útil <*nützlichen Wissenschaft*> ao

[449] *KrV.* A831/B859, p.656.
[450] *KrV.* BXXXIII, p.29.

> público, sem que este o saiba, ou seja, a crítica da razão, que nunca se poderá tornar popular, nem tão-pouco necessita sê-lo, porquanto, se não entram na cabeça do povo argumentos sutis em apoio de verdades úteis, também nunca lhe ocorrerão objeções, igualmente sutis, contra elas; pelo contrário, dado que a Escola inevitavelmente incorre neste duplo inconveniente, assim como qualquer indivíduo que ascende à especulação, a crítica é obrigada, por um exame fundamentado dos direitos da razão especulativa, a prevenir, de uma vez para sempre, o escândalo que iriam causar, mais tarde ou mais cedo, ao próprio povo, as controvérsias em que os metafísicos (e como tais, por fim, também os próprios teólogos) se embrenham, inevitavelmente, sem crítica e que acabam por falsear as suas próprias doutrinas."[451]

A própria natureza da *Crítica da razão pura* a torna esotérica, é preciso reconhecer. O fato de que cabe ao filósofo ser o "depositário exclusivo" desta ciência – de que o senso comum não é a ferramenta adequada para este trabalho, como afirmava Kant em *Prolegômenos*[452] –, contudo, não a impede de ser uma *ciência útil* <*nützlich Wissenschaft*> ao público: como já o havia afirmado em *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant concede que os conflitos entre os filósofos – como a "marcha das coisas" na *Pantheismusstreit*[453] – podem atingir o público. Embora este não compreenda propriamente os argumentos filosóficos pró e contra determinadas doutrinas, o sentido geral destas posições pode lhe ser significativo. A utilidade da *Crítica da razão pura* para o público está em *prevenir* o escândalo diante "das controvérsias entre os metafísicos", mas também em extirpar as posições aí originadas que possam influenciar seja o público, sejam as escolas:

> "Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo,* o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* impiedosa <*dem freigeisterischen Unglauben*>, o *delírio* <*der Schwärmerei*> e a *superstição* <*Aberglauben*>, que se podem tornar nocivos <*schädlich*> a todos e, por último, também o *idealismo* e *ceticismo*, que são sobretudo perigosos <*gefährlich*> para as escolas e dificilmente se propagam no público."[454]

Ora, em 1787, qualquer leitor que tivesse a *Crítica da razão pura* em mãos poderia reconhecer que esta lista de posições filosóficas consideradas "nocivas" e "perigosas" remete diretamente à querela transcorrida poucos meses antes entre Mendelssohn e Jacobi. Quando abordamos a leitura kantiana desta querela vimos como na "*marcha das coisas"* estas posições que seriam "nocivas" <*schädlich*> a todos se implicam mutuamente umas nas outras – com pouco esforço é possível,

---

[451] *KrV.* BXXXIII, p.30.
[452] Cf. *Prol.* IV:259; 370-371.
[453] Cf. acima pp. 100-101.
[454] *KrV.* BXXXIV.

inclusive, reconhecer a quem cada uma destas posições remeteria seja segundo Kant, seja segundo os defensores da *Aufklärung,* seja segundo Jacobi ou Wizenmann. Igualmente vimos como o próprio Kant esteve sujeito a acusações de idealismo e ceticismo, das quais precisou defender-se – o que realiza em grande medida no próprio *Prefácio à segunda edição.* Nunca é demais lembrarmos que a chamada *Pantheismusstreit* coincide com um momento incerto na vida política e cultural da Prússia, com o momento da iminente sucessão do liberal Rei Frederico II por seu sobrinho Frederico Guilherme II, o que vimos ter gerado real preocupação – da qual Kant partilhou – nos meios intelectuais a respeito da preservação da *liberdade de pensar*. Vimos como inicialmente em nome da defesa da posição de Mendelssohn e depois somente da *Aufklärung* o secretário Biester "aconselha" Kant a publicar sua posição a respeito da querela, advertindo sobre os riscos que o autor da *Crítica da razão pura* estaria sujeito. Se, no resultado da campanha de persuasão na qual Biester teve destacado papel, isto é, em *Que significa orientar-se no pensamento?* Kant também advertiu aos partidários das posições da querela do panteísmo que as posições deles colocavam em jogo a *liberdade de pensar*, no *Prefácio à segunda edição* Kant se dirige ao próprio governo, denunciando a falta de fundamento de qualquer ameaça de *coação civil* que possa ter sido dirigida ou dirigir-se contra a *Crítica da razão pura.* Considerado que no início de 1787 a atmosfera de incertezas do ano anterior pode ter se esvaecido à medida que aos poucos se confirmava a tendência à coação civil (no ano seguinte seriam sancionas as leis de censura na Prússia), o trecho final deste longo parágrafo no qual Kant posiciona a *Crítica da razão pura* no mundo revela que a melhor medida para a ousadia intelectual de Kant seja sua ousadia política:

> "Quando os governos hajam por bem ocupar-se dos assuntos dos eruditos, muito mais conforme seria com a sua sábia providência, tanto em relação à ciência como aos homens, que fomentassem a liberdade dessa crítica, a única que permite assentar em base segura os trabalhos da razão, em vez de apoiar o ridículo despotismo das escolas, que levantam grande alarido sobre o perigo público, quando se rasgam as suas teias de aranha, das quais o público nunca teve notícia e de cuja perda, portanto, nunca sentirá a falta."[455]

[455] *KrV.* BXXXV, p.30. [grifo nosso]

# CONCLUSÃO

Ao longo desta dissertação vimos como as modificações realizadas por Kant no discurso propedêutico que visa preparar e introduzir o leitor à *Crítica da razão pura* respondem – explicita ou implicitamente – a certos juízos do público, os quais haviam apontado quer sejam dificuldades e dúvidas, quer sejam críticas e objeções a diversos pontos da obra publicada em 1781. A partir da recepção da primeira edição da *Crítica da razão pura,* Kant confirma sua expectativa inicial de que tanto certos resultados demonstrados na obra – como, por exemplo, a limitação do conhecimento aos fenômenos – quanto a própria ideia de *Crítica da razão pura* precisaram ser novamente apresentados ao público. Como vimos, progressivamente esta intenção de esclarecer os pontos mostrados necessários pelos juízos do público se configura no projeto de reedição da *Crítica da razão pura.*

Embora os elementos essenciais do discurso propedêutico de Kant em relação à *Crítica da razão pura* estejam presentes em todos os textos dedicados à tarefa propedêutica em relação à obra, vimos como o modo de apresentação destes elementos sofreu profundas modificações em relação aos textos preliminares da edição original da obra, de 1781. O caso emblemático abordado é o da apresentação da *questão transcendental,* a qual, embora já estivesse presente na *Introdução* de 1781, somente a partir da publicação dos *Prolegômenos* passa a ser apresentada de forma condizente com sua importância filosófica. Vimos como esta alteração no modo de apresentação da *questão transcendental* pode ser relacionada em certa medida à publicação da *Resenha de Göttingen.* Da mesma forma, a rediscussão do idealismo transcendental realizada em *Prolegômenos* pode ser relacionada à publicação desta resenha.

Ora, estes dois casos são suficientes para que possamos considerar que a interlocução de Kant com seus contemporâneos foi fundamental para que a apresentação de elementos centrais para a compreensão da *Crítica da razão pura* se enriquecesse. A apresentação de muitos destes elementos era deficiente ou ausente na primeira edição da *Crítica da razão pura,* como é o caso da

apresentação da noção kantiana de conhecimento *a priori.* Como vimos no segundo capítulo desta dissertação, com as modificações que realiza na *Introdução* para a segunda edição da *Crítica da razão pura* Kant apresenta claramente ao leitor a sua concepção própria de conhecimento *a priori*. Esta noção é fundamental para a compreensão da referida *questão transcendental* – e através dela, para a compreensão da própria *Crítica da razão pura* – não havia sido discutida pausadamente no discurso propedêutico do período anterior – seja na *Crítica da razão pura* , seja nos *Prolegômenos*.

A apresentação do ponto de vista *prático* que anima o projeto de uma *Crítica da razão pura especulativa*, realizada por Kant no *Prefácio à segunda edição,* é outro aspecto fundamental para realização da tarefa propedêutica em relação à obra. A apresentação do projeto crítico a partir da perspectiva do interesse prático da razão pode ser relacionada tanto às leituras *negativistas* da *Crítica da razão* pura, segundo as quais o resultado da filosofia kantiana seria simplesmente negativo; quanto à necessidade de explicitar a posição da obra em relação ao *mundo.* Vimos que esta necessidade decorre de um período imediatamente anterior à publicação da segunda edição da *Crítica da razão pura*, no qual a querela inicialmente envolvendo Mendelssohn e Jacobi ganhou enorme significado público e coincidiu com o momento de sucessão do trono de Frederico II. Neste contexto, era preciso que ficasse claro que a *crítica* não prejudicava em nada o *interesse dos homens* – o que, em nome de uma metafísica cujo fundamento havia sido questionado pelos resultados da *Crítica da razão pura,* pode ter sido afirmado a fim de impedir a realização da *crítica* através da *coação civil.*

Podemos seguramente concluir que o conjunto de textos que Kant dedicou à tarefa propedêutica de que hoje dispomos – os *Prolegômenos* e os textos preliminares presentes na segunda edição da *Crítica da razão pura* – deve ser em grande medida compreendido como o resultado de um diálogo nem sempre explícito de Kant com seus contemporâneos.

# BIBLIOGRAFIA

## Obras de Kant

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften,* 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902–

_____. *Crítica da razão pura*. Trad.: Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência.* Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008. (Fonte das traduções citadas.)

_____. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik.* Leipzig: Verlag von Philipp Reclam, 1888.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica que possa apresentar-se como ciência.* Tradução Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959. p.171.

_____. *Crítica da razão prática*. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003. (Edição bilíngue)

_____. *Lógica*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1992.

_____. *Princípios metafísicos da ciência da natureza.* Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. *Textos seletos.* (Coletânea de textos.) Trad.: Raimundo Vier, Floriano Fernandes e Emmanuel Leão. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático.* Tradução: Clélia Aparecida Martins. 1ª Ed. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée.* Comentaire, traduction et notes par A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1959.

**Obras de outros autores:**

ALLISON, H. *General preface*. In: *Theoretical philosophy after 1781.* Cambridge University Press, 2002.

BECK, L. W. *Early german philosophy: Kant and his predecessors.* Bristol, England : Thoemmes Press, 1996.

BEISER, F. C. *The Fate of Reason. German Phyloshophy from Kant to Fichte.* Cambridge/MA: Harvard University Press, 1987.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.* São Paulo: Edusp, 1994.

_____ , *A Coisa em si e seus avatares.* In: *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade.* São Paulo: Esfera Pública, 2008.

CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina.* Santafé de Bogotá : Fondo de Cultura Económica, 1997.

CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa, vol. 1.* São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La Dédution Transcendentale dans L'Oeuvre de Kant.* Paris: Librairie Ernst Leroux, 1936. Reimpresso por Garland Publishing, Inc., New York & London, 1976.

ERDMANN, B. *Kant's Kriticismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: ein historische Untersuchung.* Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1878. Reimpresso por Bibliolife.

EISLER, Rudolf. *Kant-Lexikon*. Paris: Gallimard, 1994.

FIGUEIREDO, V.; BUENO, V. (Orgs.) *O que nos faz pensar, nº19, fevereiro de 2006.* Revista do departamento de filosofia da PUC-RJ.

GOLDSCHMIDT, V. *Tempo histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos sistemas filosóficos* In: *A Religião de Platão* Tradução: Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GIL, F. (Org.) *Recepção da Crítica da Razão Pura. Antologia de escritos sobre Kant. ( 1786-1844).* Prefácio de Oswaldo Market. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

GUILLERMIT, L. *Leçons sur la* Critique de la raison pure *de Kant*. Paris: J. Vrin, 2008.

HULSHOF, M. *A coisa em si entre teoria e prática: uma exigência crítica.* Tese de doutorado. FFLCH/USP, 2011.

JACOBI, F. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn.* Hamburg: Meiner, 2000.

_____ . *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.Ein Gespräch.* Breslaw: Loewe, 1787. (Em versão digitalizada.)

KUEHN, M. *The Early Reception of Reid, Oswald, and Beattie in Germany: 1768–1800.* In: Journal of the History of Philosophy, Volume 21, Number 4, October 1983, pp. 479-496.

LEBRUN, G. *Sobre Kant.* (Coletânea de escritos) Organização: Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2001.

_____ . *Kant e o Fim da Metafísica.* Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____ . *A filosofia e sua história.* Organização: Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Maria Lúcia Cacciola e Marta Kawano. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

_____ . *Passeios ao Léu.* São Paulo: Brasiliense, 1983.

LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger.* Paris: PUF, 1993.

MENDELSSOHN, M. *Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Daseins Gottes*. Berlin: Christian Friedrich Voss und Sohn, 1786. (Em versão digitalizada.)

PIMENTA, P. P. *Reflexão e Moral em Kant*. São Paulo: Azougue editorial, 2004.

_____ . *Kant e a estrutura orgânica da razão.* In: doispontos, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 1, p.123-138, abril, 2008

In: KANT, I. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée.* Comentário, tradução e notas de A. Philonenko. Paris: J. Vrin, 1959.

REINHOLD, K. *Letters on the kantian philosophy.* Trad.: Karl Ameriks. Cambridge University Press, 2005.

SASSEN, B. *Kant's Early critics: The empiricist critique of the theoretical philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

SUZUKI, M. *O gênio romântico: crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel.* São Paulo: Editora Iluminuras, 1998.

_____ . *A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant.* In: *Studia Kantiana* Volume 6/7 Março de 2008.

TORRES FILHO, R. R. *Ensaios de Filosofia Ilustrada*. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2004.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Stuttgart: Verlag von W. Spemann, 1881. Reimpresso por Garland Publishing, Inc., New York & London, 1976.

VUILLEMIN, J. *Physique et Metaphysique kantiennes*. Paris: P.U.F., 1955.