

# NATUREZA EM KANT

---

*Christian Hamm*

A “teoria da natureza” de Kant é concebida, em grande parte, como teoria do conhecimento da natureza. Para entender esse modo de abordagem, é necessário recorrer a uma figura central do pensamento kantiano, a saber, a da “revolução copernicana do pensamento”. Tal revolução implica rigorosa auto-crítica da razão e, junto com isso, redefinição do papel do homem, enquanto sujeito do conhecimento. Uma das conseqüências mais importantes dessa revolução consiste na delimitação do território da nossa experiência. O que compõe o nosso mundo da experiência e o que constitui o nosso conceito de “natureza” são os dados empíricos, os “fenômenos”, mas ordenados segundo leis necessárias e universais. Os princípios em que se baseiam essas leis provêm, entretanto, não da própria natureza, nem de uma misteriosa fonte supranatural, mas do próprio homem, ou, mais precisamente, da razão humana que, justamente com base na consciência dos limites do seu conhecimento, consegue definir o modo específico do seu acesso aos objetos da natureza e formular definitivamente as regras que garantem tal acesso. É isso a que Kant se refere na sua definição, segundo a qual a natureza deve ser concebida como “existência das coisas enquanto determinadas por leis universais”.

Entre as numerosas definições do conceito de natureza que encontramos em Kant, a seguinte é não só uma das mais concisas, mas, ao que parece, também uma das mais claras e plausíveis: “*Natureza é a existência das coisas enquanto determinadas por leis universais*”<sup>1</sup>. Com efeito, quem vai querer pôr em dúvida o fato de que a natureza se compõe de “coisas”, que essas coisas “existem”, e que elas constituem, no seu todo, não um conglomerado caótico de dados, mas algo razoavelmente ordenado, estruturado e, justamente neste sentido, “determinado” por certas “leis”? Será que existe algo mais natural do que a própria natureza e suas leis? Ora, é sabido que o que parece óbvio e incontestável à primeira vista, para os filósofos, os “mestres da confusão”, muitas vezes constitui um problema. Em que sentido, poder-se-ia perguntar, falamos da *existência* de coisas “determinadas por leis universais”? O que fazemos com coisas *não* determinadas por tais leis? Será que elas não existem? A que tipo de *coisas* estamos nos referindo? Só a coisas empíricas, dados dos sentidos, coisas que podemos tocar, medir ou pesar, ou também a “coisas” que ultrapassam essa esfera dos sentidos? O que significa *lei*, o que é lei *universal*? Qual é a instância “legislativa”, quem delibera sobre o caráter particular ou universal das leis? Tendo em vista essas e outras dúvidas desse tipo, não é de se admirar que também Kant não se dê por satisfeito com a mera definição supracitada de natureza, problematizando-a imediatamente, da seguinte maneira:

*Se natureza significasse existência das coisas em si mesmas, não poderíamos conhecê-las nem a priori, nem a posteriori. Não a priori, pois, como queremos saber o que convém às coisas em si mesmas, já que isto jamais pode acontecer por desmembramento de nossos conceitos [...], porque eu não quero saber o que está contido em meu conceito de uma coisa (pois isso pertence a sua essência lógica), mas o que é acrescentado na realidade das coisas a este conceito, e o que determina a própria coisa em sua existência fora do meu conceito. [...]*

*Também a posteriori seria impossível tal conhecimento da natureza das coisas em si mesmas. Pois, se a experiência deve ensinar-me leis que regem a existência das coisas, então deveriam, enquanto se referirem às coisas em si mesmas, regê-las necessariamente também fora da minha experiência.*<sup>2</sup>

Para poder compreender melhor essa observação e as suas implicações críticas, vale recorrer a uma figura central do pensamento kantiano, que encontramos exposta, pela

<sup>1</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Ak. IV, 253-383, § 14.

<sup>2</sup> KANT, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 14.

primeira vez, já no Prefácio à *Crítica da Razão Pura*, a saber, a famosa fórmula da “revolução copernicana do pensamento”, segundo a qual nós, como seres finitos no espaço e no tempo e dotados de uma razão também finita, temos que abandonar a idéia de que “todo nosso conhecimento se regula necessariamente pelos objetos”, e admitir, em vez disso, que “os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), Ak. III, 1-552, XVI.

O que Immanuel Kant quer dizer com isso? O que significa, primeiramente, a afirmação de que nosso conhecimento “é regulado pelos objetos”? Kant se refere aqui a uma característica principal do pensamento filosófico tradicional, a saber, a de pressupor, como idéia básica, a realidade indubitável dos objetos do mundo e, mais, a acessibilidade desse mundo objetivo pelo nosso conhecimento humano. Na verdade, essa idéia – eis a objeção de Kant – não pode fundamentar nada pelo fato de não ser suscetível a nenhum exame crítico, ou seja, pelo fato de se tratar de um mero pressuposto dogmático, fonte de contradições para qualquer raciocínio sério a respeito; motivo pelo qual tem que ser superada – superada, no entanto, não através de uma correção ou de uma nova interpretação do conceito de “mundo objetivo”, mas por meio de uma mudança radical da *nossa relação* com esses “objetos”, da *nossa perspectiva* de raciocinar, ou seja, pela já referida “revolução no pensamento”. O primeiro passo para tal revolução consiste, evidentemente, na distinção sistemática entre dois níveis, ou melhor, entre duas esferas diferentes de reflexão, a saber: (a) a esfera das próprias *coisas* “reais”, seja qual for a sua razão de ser, e (b) a de um possível *conhecimento* dessas coisas, ou, já em termos kantianos, a distinção entre as esferas das *coisas em si* e das *coisas para nós* (ou *fenômenos*). Feito isso, a primeira parte da referida citação deixa-se entender mais precisamente, no sentido de que não podemos admitir que nosso conhecimento se regula pelas “coisas em si”, simplesmente pelo fato de que estas não são “coisas para nós”, isto é, porque elas não constituem “fenômenos”. Podemos, no entanto, continuar perguntando: o que é tão dramático nessa nova idéia? Não parece trivial dizer que só conseguimos conhecer “coisas para nós”, ou seja, conhecer o cognoscível? Será que tinham que se passar mais de dois mil anos de pensamento filosófico para se chegar a essa solução?

Vê-se rapidamente que, na realidade, a questão é mais complexa – e isso, inclusive, não só sob a ótica especificamente kantiana. Se perguntamos quais são essas “coisas para

nós”, a resposta parece ainda relativamente fácil: são, sem dúvida, sobretudo aquelas coisas que podemos perceber pelos sentidos, são dados e fatos empiricamente observáveis. Porém, é evidente que não estamos nos referindo à *totalidade* dos fatos, a todos os fatos possíveis, mas apenas a um certo grupo deles – sem dúvida, bastante grande –, a saber, àqueles fatos que podem ser *observados* (por nós e por outras pessoas). Falando assim, pressupomos implicitamente sempre algum “outro” em relação ao qual tudo o que é observável se distingue. Esse “outro” pode ser caracterizado de dois modos, ambos negativos: ou ele representa simplesmente aquele grupo desconhecido de outros fatos, certamente também grande ou até maior, que, à diferença dos primeiros, não podemos observar; ou ele representa algo que não se configura para nós como “fatos”, algo que, talvez, se manifeste também de uma ou outra forma no nosso mundo, mas não como *fato*.

É óbvio que qualquer investigação séria referente à *natureza* não se resume na mera constatação e observação de dados e fatos, mas implica também a reflexão sobre as possíveis causas dos fatos observados. E na medida em que pretendemos sistematizar nossas observações e transformá-las em conhecimento, temos que nos ocupar também com a questão de possíveis estruturas e relações gerais ou universais entre os fatos em questão. Essas causas, no entanto, nem sempre são percebíveis pelos sentidos, e o que chamamos de universal parece algo cuja observação é simplesmente impossível, pois que escondido à percepção sensível, mas – eis o problema – algo que requer, por ser elemento indispensável de reflexão, uma justificação própria, isto é, uma justificação que não pode se basear na mera observação dos objetos.

Ora, o protótipo de toda investigação séria, sistemática e orientada por conhecimentos é, sem dúvida, a investigação “científica”, representada pelas ciências naturais. É verdade que elas se ocupam também com a observação, a coleção e a comparação de dados, mas seu ofício primordial consiste na fundamentação de hipóteses e princípios e na elaboração de modelos que devem permitir uma sistematização e uma avaliação daqueles dados; sua tarefa é, portanto, resolver a questão da relação sistemática entre o mundo dos fatos (particulares), do fisicamente percebível, e o mundo das “relações” (gerais ou universais), este último não acessível a nossa percepção.

A filosofia – que, aliás, foi entendida, por muito tempo, não só como ciência, mas até como “mãe de todas as ciências” – começou sua reflexão sobre o caráter “verdadeiro”

da natureza já na época antiga, quando os chamados filósofos jônicos da natureza, Tales, Anaximandro, Anaxímenes e Heráclito, com base na observação e interpretação dos fenômenos naturais e no intuito de chegar a um fundamento primeiro e unificador para a explicação da sua diversidade, desenvolveram as primeiras grandes teorias empíricas sobre a estrutura e a origem do cosmo. Também essas teorias se baseiam, como muitas outras que seguem, na idéia de um vínculo necessário entre o mundo físico dos objetos particulares e aquele outro não-físico (ou “meta-físico”), constituído só de “formas” ou “idéias”, em recorrência ao qual as leis e princípios universais são formulados.

A solução clássica do problema da fundamentação e legitimação desse mundo não-sensível consiste na interpretação do mesmo como algo igualmente “dado”: dado, no entanto, não mais como mero conjunto de possíveis percepções, mas como um todo já estruturado e organizado “por natureza”, ou seja, como um “universo”, um “cosmo” perfeitamente construído segundo princípios eternamente válidos, ou, em termos teológicos, como um mundo sabiamente criado por Deus. Quanto ao caso específico dos filósofos jônicos, temos que ter presente que estes, como todos os representantes das primeiras grandes doutrinas especulativas da Grécia antiga, se encontravam ainda na tradição dos profetas míticos e poetas iluminados, cujo profundo saber acerca dos primeiros princípios e das forças fundamentais do cosmo foi comumente reconhecido como verdadeiro e inquestionável. Não obstante o caráter pré-racional de uma fundamentação de princípios no saber privilegiado de pessoas iluminadas, essas teorias se tornaram historicamente muito importantes, na medida em que foram a base para o estabelecimento de uma forma de pensamento que teve grande influência sobre toda a discussão filosófica posterior, a saber, a idéia da preponderância absoluta da reflexão formal. Baseada em princípios necessários e universais, bem como na exclusão sistemática de todos os elementos materiais que pudessem estar presentes no empreendimento de fundamentação, em virtude do caráter casual, efêmero e mutável da percepção sensível, a reflexão formal estabelecia a separação entre conhecimento “superior” (não material) e conhecimento “inferior” (material), enfatizando a primazia sistemática do primeiro sobre o último.

Aliada à argumentação demonstrativa baseada nos princípios da matemática, a reflexão formal se realizou exemplarmente em concepções como as de Platão e Aristóteles, assumindo o lugar do pensamento mítico anterior e

tornando-se protótipo ou paradigma de todo raciocínio científico-filosófico. Ocupando-se do conhecimento “superior”, isto é, de estruturas e relações universais e não materiais, não precisava fazer uso de nenhuma percepção dos sentidos. Se considerarmos que, de certo modo, nenhum objeto particular poderia existir, mover-se, desenvolver-se ou se transformar sem corresponder a certas estruturas universais, parece até fácil *explicar*, exatamente nesse sentido, essas estruturas não materiais universais como “causas” também de coisas materiais e de seu respectivo comportamento.

Assim, o pensamento matemático-analítico proporcionava uma base firme e sólida para efetuar a pretensa empresa de fundamentação; uma vez descoberto o seu caráter coerente e não contraditório, parecia seguro e válido para sempre. Não é de se admirar que esse tipo de pensamento tenha tido tanto sucesso na filosofia quanto nas ciências naturais posteriores. “O livro da natureza é escrito em linguagem matemática”, dirá quase dois milênios depois, Galileu Galilei<sup>4</sup>, entusiasmado com os sucessos da astronomia matemática do seu tempo e convicto da aplicabilidade dos seus princípios também à “esfera sublunar”, isto é, a condições terrenas, à natureza. É verdade que, nessa época, o conceito de ciência já tinha mudado muito e que, à luz da propagação crescente do método indutivo e do rápido desenvolvimento da pesquisa experimental, também os “fatos”, os “fenômenos observáveis”, tinham recuperado um certo prestígio, de modo que a prática científica já tomava em consideração que a aplicação dos princípios puros da matemática tinha também suas limitações, ou seja, que, devido a diversas oscilações e interferências no próprio material de pesquisa, nem todos os fatos podiam ser tratados com a exatidão matemática teoricamente exigida. De qualquer modo, o dito de que “o livro da natureza é escrito em linguagem matemática” deve ser entendido, sem dúvida, num sentido bastante forte. A afirmação se refere não tanto à ciência praticada, ao estudo da natureza segundo princípios matemáticos formais, mas também, ou até primeiramente, ao fato de que estes princípios podem ou devem ser considerados como *reais*, como princípios de construção da própria natureza, insinuando, bem no sentido da tradição antiga, a atribuição de uma estrutura universal matemática à própria natureza, a qual se deixa, assim, não só *descrever* em termos formais, não contraditórios, mas também *explicar* na sua organização perfeita. Isso significa, no caso, nada menos do que interpretar toda a natureza percebível,

<sup>4</sup> GALILEI, Galileo. *Opere*. Milano: Edizione Nazionale, 1808-1811, VI. p. 232.

nomeadamente a matéria, como *possuidora* de qualidades *imutáveis*, matematicamente descritíveis (como, por exemplo, forma, número, lugar, velocidade, massa ou força) e *constituída* de elementos *ordenados* segundo leis supremas e perfeitas; e tudo isso – eis o papel do “escritor” do “livro da natureza” – porque a imutabilidade de Deus se transmite necessariamente para sua criação, e porque a natureza, assim, nunca se desviará das leis impostas a ela.

Chamei anteriormente de “solução clássica” o modo de interpretar o que pertence ao “mundo não-sensível” como algo (de certa forma) “*dado*”. Tal interpretação permanece – e nisto consiste seu charme argumentativo – sistematicamente imune a qualquer determinação da relação específica entre esse próprio dado supra-sensível, por um lado, e a multiplicidade dos dados empíricos, percebíveis pelos sentidos, pelo outro – na medida que essa determinação se abstém rigorosamente de qualquer recorrência a supostas qualidades “internas” dos respectivos dados e, nomeadamente, da determinação prévia daquele “*dado*” peculiar que representa a esfera não-física ou não-sensível do mundo ou da natureza. Com efeito, se nos ocupamos com a questão de *como*, de *por quê* e *para quê*, e, sobretudo, *por quem* a natureza nos foi “*dada*”, no seu todo, física e metafisicamente, abrangendo todos os “objetos”, enquanto “*fatos*” particulares, bem como todos os princípios segundo os quais os objetos ou fatos se interligam e funcionam em conjunto, então percebemos que nos encontramos num terreno extremamente frágil, em que qualquer resposta positiva pode ser refutada ou seu contrário defendido, e isso aparentemente com o mesmo direito. A propósito: cabe perguntar aqui se *temos*, de fato, o *direito* de responder a essas questões, e de refutar ou de defender certas respostas a respeito; em outras palavras, se temos o direito de falar sobre questões que não admitem resposta, ou que admitem muitas respostas, mas todas elas diferentes ou até contrárias.

Essa é, no fundo, a pergunta central de Kant. É a pergunta sobre a *legitimidade* do nosso conhecimento, sobre o (pretensão) direito de fazer uso da nossa razão não só dentro, mas também fora dos limites da experiência empírica. Para caracterizar o seu empreendimento crítico, Kant usa, muitas vezes, a metáfora do “tribunal”: um tribunal a que a própria razão tem que se submeter e em que ela mesma, por assim dizer, como juiz em causa própria, tem que deliberar sobre a forma legítima do seu uso. Kant vê a necessidade e o motivo para processar a razão não por um defeito originário da mesma, mas por certa falta de auto-

compreensão ou auto-crítica, que se manifesta justamente na reclamação indevida do direito de julgar sobre questões que não são da sua competência. Que a razão se ocupe com esse tipo de questões não é, no entanto, sua culpa, mas sim de uma “disposição natural” dela. Como lemos na primeira *Crítica*<sup>5</sup>, é o “destino da razão humana [...] sent[ir]-se importunada por questões de que não se pode esquivar, pois elas lhe são propostas pela própria natureza da razão”, que “também não pode resolv[er], já que ultrapassam toda a capacidade da razão humana”. Na tentativa de sair desse impasse, ela procede, geralmente, do seguinte modo:

*Começa com princípios cujo uso é inevitável no curso da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente comprovado por esta. Com esses princípios ela vai-se elevando gradativamente [...] a condições sempre mais remotas. Mas percebendo que desta forma o seu labor deve sempre permanecer incompleto, porque questões nunca têm fim, vê-se obrigada a lançar mão de princípios que transcendem todo uso possível da experiência [...]. E assim envolve-se em trevas e contradições; e isso lhe permite inferir que algures, e subjacente a tudo, deve haver erros latentes; mas é incapaz de descobri-los, porque os princípios que emprega já não reconhecem a pedra de toque da experiência, por transcenderem o limite de toda experiência.*<sup>6</sup>

Mais uma vez: trata-se aqui não de um problema da própria razão, mas do seu *uso*. As “trevas e contradições” em que ela se envolve são produzidas por ela mesma, e se devem antes à não observação das regras do seu uso, ou seja, à confusão fundamental entre “coisas em si” e “coisas para nós”. Com isso, estamos de volta à “revolução copernicana”, ou, mais precisamente, ao fato de que “os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento”. Quais são esses objetos? Não podem ser as coisas em si, pois estas devem ser tratadas, segundo Kant, como Copérnico tratou os astros: ele os deixou “em repouso”.<sup>7</sup> Na verdade, não há outra opção a não ser esta: nós *temos* que deixar as coisas em si também em repouso, não podemos tratá-las de outro modo, simplesmente pelo fato de que são, segundo Kant, por princípio, fora do alcance do nosso conhecimento, quer dizer, no fundo, *não são objetos* (para nós). Objetos que se regulam *pelo nosso conhecimento* podem ser, portanto, somente objetos da nossa possível experiência; e eles *têm que se regular* pelo nosso conhecimento porque não há mais outra instância pela qual eles poderiam fazê-lo. Também o termo “regular-se” precisa ser entendido à letra: *regular-se*

<sup>5</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Ak. IV, 1-252, VII s.

<sup>6</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1781), Ak. IV, 1-252, VII s.

<sup>7</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), XVI.



pelo conhecimento, isso os objetos vão poder somente na medida em que tal conhecimento contenha ou se baseie em algo que possa determinar objetivamente a forma desse “regulamento”, isto é, em certas “regras” e princípios fundamentais em que *toda experiência empírica possível* deve repousar e que devem garantir, por isso mesmo, a indubitabilidade, ou “objetividade”, dessa mesma experiência.

Tais regras ou leis não podem ter, como se vê facilmente, caráter meramente lógico-formal, já que, neste caso, a sua verdade e validade universal se fundariam apenas sobre a sua qualidade analítica de não ser contraditória em si; diriam, assim, apenas algo sobre a verdade ou falsidade da forma do nosso juízo *sobre* objetos, mas nada sobre a verdade, isto é, sobre a realidade objetiva dos próprios *objetos* do nosso conhecimento.<sup>8</sup> Mas também não podem ter caráter meramente empírico, uma vez que a nossa experiência – necessariamente particular – de objetos só permite, a partir da generalização de seus conhecimentos particulares, a formulação de regras e leis de validade limitada, *subjetiva*, apenas *relativa*, e não de leis *objetiva* e *universalmente* válidas.

Sendo assim, já podemos imaginar em que espécie de leis, em que forma de “legislação” Kant vai ter que pensar. Trata-se de uma legislação fundada em um tipo de conhecimento que tem de “preceder” ao conhecimento empírico e cuja função será a de proporcionar aquelas regras através das quais o conhecimento empírico se torne conhecimento *objetivo*. É, de fato, um dos teoremas centrais da filosofia kantiana que esse conhecimento realmente existe e que a nossa razão também faz uso dele, exatamente com esse fim de “legalizar” o conhecimento empírico. Kant chama tal conhecimento que “ocorre[...] de modo *absolutamente* independente de toda a experiência”, de *a priori*<sup>10</sup>, em contraposição ao conhecimento *a posteriori*, de caráter meramente empírico; e o nível de reflexão em que é abordada e investigada essa forma peculiar de conhecimento, ele a denomina *transcendental*. “Conhecimento transcendental” é, por conseguinte, na formulação do próprio Kant, “todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com *nosso modo de conhecimento de objetos na medida em que este deve ser possível a priori*”<sup>11</sup>.

Ora, sem entrar nos pormenores dessa “filosofia transcendental”, eis, pelo menos, alguns dos pontos que marcam o caminho da argumentação de Kant (e que nos reconduzem, finalmente, à questão inicial da sua concepção de natureza):

<sup>8</sup> Por isso eu disse anteriormente que os princípios matemático-formais, como são usados na tradição platônico-aristotélica, só *parecem* ser “irrestritamente universais” e “eternamente válidos”; na realidade, também eles valem, quando muito, só como meio de “descrição” de possíveis relações entre “dados” empíricos, mas não como meio de “explicação” da realidade (do mundo ou da natureza).

<sup>9</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 3.

<sup>10</sup> Mais precisamente, ele o chama de *sintético a priori*, em função da sua função constitutiva para todo conhecimento, e à diferença daquela outra forma de conhecimento *a priori* (independente de toda a experiência), de caráter analítico.

<sup>11</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 25 (grifos meus).

<sup>12</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 29.

<sup>13</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 75.

<sup>14</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 305 s. (grifos meus).

<sup>15</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 165.

- Conforme a distinção básica entre dois “troncos do conhecimento”<sup>12</sup>, – a *sensibilidade*, enquanto “faculdade (receptividade) de obter representações”, e o *entendimento*, enquanto faculdade (espontaneidade) de determinar, isto é, pensar ou produzir conceitos –, Kant procura em ambas essas faculdades os respectivos elementos a priori e encontra, na primeira, as chamadas “formas puras da intuição”, *espaço* e *tempo*, e, na segunda, as “formas puras” ou os “conceitos puros do entendimento”, as *categorias*.
- Tendo em vista que “sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum [poderia] ser [...] pensado”<sup>13</sup>, a “produção” de conhecimento é concebida como trabalho conjunto dessas duas faculdades, que pode ser descrito, grosso modo, da seguinte maneira: a sensibilidade “recebe”, nas suas formas puras espaço e tempo, uma “multiplicidade” de “dados”, o “material bruto” da intuição; esses objetos (da intuição) representam, por sua vez, como “sensações” espacial e temporalmente “pré-estruturadas”, o material para o entendimento, ao qual cumpre a transformação (a “síntese”) desse material, através da sua ligação com conceitos, em objetos (do conhecimento). As “regras” que definem o modo de tal síntese conceitual se fundam na “faculdade lógica” – transcendental das “*formas puras de pensamento*” (categorias) – “de reunir em uma consciência a priori o dado múltiplo da intuição”<sup>14</sup>.
- A fundamentação dessas regras, ou seja, a “prova” da legitimidade e da validade universal das categorias do entendimento, é levada a cabo mediante uma complicada e sinuosa “dedução” das mesmas, cujo resultado (que deve confirmar, enfim, a viabilidade da projetada “revolução do pensamento”) é, no resumo do próprio Kant, o seguinte:

*Não podemos pensar objeto algum senão mediante categorias; não podemos conhecer objeto pensado algum senão mediante intuições correspondentes àqueles conceitos. Ora, todas as nossas intuições são sensíveis, e tal conhecimento, na medida em que seu objeto é dado, é empírico. Conhecimento empírico, porém, é experiência. Conseqüentemente, não nos é possível nenhum conhecimento a priori senão unicamente com respeito a objetos de experiência possível.*<sup>15</sup>

Uma vez tendo certeza do caráter definitivo da sua legislação, a razão vai ter que redefinir sua posição frente ao

conjunto de todos os dados possivelmente cognoscíveis, ou seja, frente à *natureza*: o papel da razão não pode ser mais o de um “aluno que se deixa ditar tudo o que o professor quer”, mas, bem pelo contrário, “tendo numa das mãos os princípios segundo os quais fenômenos concordantes entre si podem valer como leis, e na outra o experimento que ela imaginou segundo aqueles princípios”, o seu papel, agora, é o de um “juiz nomeado que obriga as testemunhas a responder às perguntas que lhes propõe”<sup>16</sup>; quer dizer: não compete mais à natureza oferecer, a seu bel-prazer, quaisquer dados empíricos ao observador ou pesquisador da natureza, mas ela deve ser *forçada* a mostrar os seus fenômenos, numa ordem sistematicamente planejada por este. Devido à incontestável competência legislativa da razão – incontestável pelo fato de ela mesma ter se submetido, naquele “tribunal” supracitado, isto é, *antes* da efetivação do seu trabalho legislativo, a uma rigorosa crítica da sua própria capacidade – , o homem, como detentor (empírico) desta razão e como executor das suas leis, assume a posição de “dominador” da natureza, enquanto que esta se torna “atada”, “vinculada”, submissa ao poder dele.

Pois bem, somos os “senhores da natureza”, e temos, como se vê, até boas razões para nos entendermos como tais. Mas o que significa isso, na prática, para nossa experiência, para a realização concreta dos nossos estudos de fenômenos? Será que estamos, de fato, em condições de compreender a natureza e, conseqüentemente, de interferir no seu curso, sempre e em todas as suas manifestações, simplesmente pela aplicação das leis que nós criamos para ela? Vale lembrar que Kant refere-se, o tempo todo, não a *conhecimentos* específicos de cada um de nós, mas ao nosso *conhecimento possível*, em geral, não a leis *particulares*, mas a leis *universais*. Trata-se aqui da instauração dos *princípios básicos* e absolutamente necessários para *qualquer conhecimento* (humano). As leis *universais* que o homem “prescreve” à natureza se relacionam, analogamente, com as leis *particulares* da natureza, como as leis fundamentais da constituição de um país com certas leis particulares que valem dentro e na base dessa constituição; ou seja, as leis universais da natureza (codificadas por Kant no chamado “sistema dos princípios sintéticos”<sup>17</sup>) nada mais fazem do que “cartear” e delimitar o território que constitui o âmbito da “experiência possível”, âmbito esse que representa, por sua vez, a base de qualquer experiência particular efetiva da natureza. É neste sentido que temos que ler o termo “determinado”, na definição inicial, segundo a qual “*natureza* é

<sup>16</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), XIII.

<sup>17</sup> A formulação e a exposição detalhada desses “princípios”, aqui não comentados, encontramos no Livro Segundo (“Analítica dos princípios”) da “Analítica transcendental” da *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 189-294.

a *existência* das coisas enquanto *determinadas* por leis universais”. Determinadas por leis universais são as coisas da natureza não por serem, de princípio, incompatíveis com outras “leis” (particulares, ou mais específicas), mas apenas no sentido de que elas não permitem nenhuma outra determinação baseada em princípios *fora* desse “código” universal.

Quanto ao nosso papel de “senhores”, cabe lembrar também aquele outro momento limitante, igualmente presente na referida definição: a natureza, submissa a nossas leis, constitui somente a “*existência* das coisas” (“*Dasein*”), não a sua “*essência*” (“*Wesen*”); ou seja, objeto da nossa legislação é apenas o que *existe*, enquanto fenômeno, enquanto “coisa para nós”. O que as coisas e a natureza são *essencialmente*, isto é, o que elas são *em si mesmas*, enquanto algo “*dado*” (não física, mas) *metafisicamente*, isso fica oculto para sempre – oculto, está claro, só *para nós*, seres que, devido à sua forma peculiar de perceber e de conhecer coisas, não têm e nunca terão acesso a um “mundo atrás” dessas coisas. Vale entretanto anotar que “não ter acesso” não significa necessariamente que tal mundo não exista; significa que, *se existe*, certamente não o é de uma forma correspondente as *nossas* formas de intuição e de entendimento. Ou, em outras palavras: esse “outro” mundo, se existe, não será mais “natural”, ou seja, não será mais um mundo submisso a leis universais que têm sua origem no *sujeito* e que determinam a existência (natural) das coisas.

Sendo assim, é evidente que das três grandes perguntas em que se concentra, segundo Kant, “todo interesse da razão [...]”:

1. *Que posso saber?*
2. *Que devo fazer?*
3. *Que me é permitido esperar?*<sup>18</sup>,

a teoria da natureza, enquanto teoria do conhecimento do mundo fenomênico, pretende dar uma resposta somente à primeira. As outras duas questões, que ultrapassam obviamente o âmbito de qualquer especulação teórica, não deixam de ser filosoficamente importantes; mas – eis a tese implícita de Kant em todo o seu raciocínio referente à possível fundamentação do saber – elas só podem ser feitas com sentido *após* se ter esclarecido *que* e *porque* as suas respostas não são e não podem mais ser objeto de uma legislação “natural”. Quer dizer: os seus possíveis resultados serão necessariamente “inaturais”, sem precisarem ser, por isso, necessariamente absurdos.

<sup>18</sup> KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (1787), 832 s.

#### Outras fontes de consulta

KANT, Immanuel. *Werke. Akademie Textausgabe*, Bd. I-IX. Berlin: de Gruyter, 1968.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos*. Trad. de Tania M. Bernkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

**Christian Hamm** é graduado em Filosofia e Germanística, doutor em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul. christianhamm@smail.ufsm.br