

Carta de I. Kant a Marcus Herz¹

// 10:129 //

Ilustríssimo Senhor,
Caro amigo²:

Se estiver descontente com a total ausência de minhas respostas, certamente não comete nenhuma injustiça; mas, se tira daí conclusões desagradáveis, nesse caso, eu gostaria de poder apelar para seu próprio conhecimento do meu modo de pensar. Em vez de desculpas, quero oferecer-lhe um breve relato de como meus pensamentos me têm ocupado, a razão de eu adiar, nas horas livres, a correspondência. Depois de sua partida de Königsberg, examinei mais uma vez, nos intervalos entre o trabalho e o descanso de que tanto necessito, o projeto das considerações que tínhamos *discutido*, tanto para adequá-lo à filosofia como um todo e a outros conhecimentos, quanto para compreender a extensão e os limites desse projeto. Em relação à distinção entre sensível e intelectual na moral e aos princípios daí decorrentes, eu já

1 Esta tradução tomou como base a edição da Academia Real Prussiana de Ciências (Br, AA 10:129-135) e beneficiou-se da revisão de Viviane Marx e de numerosas sugestões de Luciano Codato. Indicamos entre barras, no texto, a paginação da edição original da Academia. Muitas das notas desta tradução se baseiam nas notas da edição da Academia (Br, AA 13:55-56), assim como nas notas das traduções da carta a Herz: em francês, de R. Verneaux (Paris: Aubier Montaigne, 1968) e de J. Rivelaygue (Paris: Gallimard, 1980); em inglês, de A. Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999). Além dessas, também foram consultadas as seguintes traduções: “Carta a Marcus Herz”, trad. António Marques, in: *Dissertação de 1770*, segunda edição, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004; “Carta a Marcus Herz”, in: *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*, trad. J. Sáenz, Colombia: Universidade Nacional de Colombia, 1980; “La lettre à Marcus Herz”, trad. Alexis Philonenko, in: *La Dissertation de 1770*, Paris: Vrin, 1995. Adotamos de todas essas traduções uma ou outra solução sempre que julgamos oportuno.

2 Marcus Herz (1747-1803), médico e filósofo nascido em Berlim, foi discípulo e amigo de Kant. Para a defesa pública da *Dissertação de 1770*, Kant o incumbiu de responder em seu nome às objeções de outros três estudantes, de acordo com as normas acadêmicas da época. Em 1771, Herz publicou um comentário sobre a *Dissertação* intitulado *Considerações sobre a filosofia especulativa (Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*. Königsberg, 1771. Reimpr. in: *Philosophische Bibliothek, Bd. 424*. Hamburg: Felix Meiner, 1990). Herz enviou-o a Kant em 9 de julho de 1771, juntamente com uma carta, que ficou sem resposta.

tinha ido, antes, razoavelmente longe³. Também há muito já tinha esboçado, para minha razoável satisfação, os princípios do sentimento, do gosto e do poder de julgar, com os seus efeitos, o agradável, o belo e o bem, e planejava então uma obra que poderia ter por título algo como: *Os limites da sensibilidade e da razão*⁴. Eu a concebia dividida em duas partes: uma teórica, outra prática. A primeira parte teria duas seções: 1. A *fenomenologia* em geral⁵; 2. A metafísica, mas apenas segundo sua natureza e método. A segunda parte teria igualmente duas seções: 1. Os princípios gerais do sentimento do gosto e do desejo sensível; 2. Os primeiros fundamentos da moralidade. Ao refletir sobre a parte teórica em //10:130// toda a sua extensão, com as relações recíprocas de todas as partes, notei que ainda me faltava algo essencial, que eu, como outros, havia deixado de considerar em minhas longas investigações metafísicas e que constitui, na verdade, a chave de todo o segredo da metafísica, até então ainda oculto a ela própria. Perguntei a mim mesmo: sobre que fundamento repousa a relação entre o que se chama representação em nós e o objeto? Se a representação contém apenas o modo como o *sujeito é afetado* pelo objeto, então é fácil compreender não apenas como ela é conforme ao objeto⁶, a saber, como um efeito é conforme a sua causa, mas também como essa determinação de nossa mente pode *representar* algo, isto é, ter um objeto. Pode-se compreender, portanto, tanto a relação que as representações

3 Sobre o caráter não empírico da moral, cf. *Dissertação*, § 9 (MSI, AA 02:396) e carta a Lambert de 2 de setembro de 1770 (Br, AA 10:97).

4 Esse projeto já é mencionado por Kant em carta a Herz de 7 de janeiro de 1771 (Br, AA 10:117).

5 Sobre a proposta de uma fenomenologia em geral (*phaenomenologia generalis*), cf. carta de Kant a Lambert de 2 setembro de 1770 (Br, AA 10: 98).

6 Em vez de “ela” (*sie*), o original de Kant traz “ele” (*er*) (*wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache gemäss sei*), tornando difícil a compreensão da passagem, pois o único referente gramatical possível de *er* (ele) e *seiner* (seu) seria o antecedente *dem Gegestande* (o objeto). A edição da *Academia* (Br, AA 13:55), assumindo tratar-se de um equívoco de Kant, oferece duas correções possíveis. Primeiro, em vez de *er*, poder-se-ia ler *es*, cujo referente seria *das Subjekt* (o sujeito), de modo que a conformidade seria do sujeito com o objeto, que o determina causalmente. Segundo, no lugar de *er*, poder-se-ia ler *sie* (i.e., *die Vorstellung*: a representação) e *ihrer* (dela), de modo que a conformidade seria da representação com o objeto, causa da representação. Das traduções consultadas, optam pela primeira alternativa A. Philonenko (Paris: Vrin, 1995) e António Marques (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982); pela segunda, R. Verneaux (Paris: Aubier Montaigne, 1968), J. Rivelaygue (Paris: Gallimard, 1980) e G.H. Vásquez (Colômbia: Universidad Nacional de Colombia, 1980). A. Zweig (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), embora registre em nota as duas possibilidades, afirma ter mais sentido a segunda. Uma passagem da *Reflexão* 4473 (de cerca de 1772) parece apoiar essa escolha, também seguida por nossa tradução: “Que uma representação corresponda ao objeto do qual é, ela própria, um efeito, é perfeitamente compreensível” (Refl AA 17:564).

passivas ou sensíveis têm com os objetos⁷, quanto a validade que os princípios derivados da natureza de nossa alma têm para todas as coisas, na medida em que elas devam ser objetos dos sentidos. Do mesmo modo, se o que em nós se chama representação fosse *ativo* em relação *ao objeto*, isto é, se o objeto fosse produzido pela própria representação, tal como nos representamos o conhecimento divino como arquétipo [*Urbilder*] das coisas, então a *conformidade* da representação com os *objetos* também poderia ser entendida⁸. Portanto, é pelo menos possível entender a possibilidade do *intellectus archetypus*, sobre cuja intuição se fundam as próprias coisas, bem como a do *intellectus ectypus*⁹, que extrai da intuição sensível das coisas os *data* de seu procedimento lógico¹⁰. Todavia, nosso entendimento não é, por suas representações, causa do objeto (à exceção, na moral, dos fins que são bons), nem o objeto é causa das representações do entendimento (*in sensu reali*)¹¹. Os conceitos puros do entendimento não devem ser, portanto, *abstraídos* das impressões dos sentidos nem exprimir a receptividade das representações por meio dos sentidos, mas devem ter a sua fonte na natureza da alma¹², sem que, nessa medida, sejam produzidos pelo *objeto* ou engendrem o próprio *objeto*. Na *Dissertação*, tinha me contentado em exprimir de maneira meramente *negativa* a natureza das representações *intelectuais*, dizendo que não eram *modificações* da alma pelo objeto¹³. Mas deixei de lado a questão de como é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser *afetada* de alguma maneira por ele //10:131//. Havia dito: as representações sensíveis representam as coisas

7 Cf. *Dissertação*, § 3 (MSI, AA 02:392).

8 Sobre a questão dos dois modos possíveis de compreender a conformidade da representação com o objeto, cf. *Reflexão* 4473 (aproximadamente de 1772; Refl, AA 17: 564) e *Crítica da razão pura*, §§ 14 e 27 (Krv, A 92 / B 124 e B 166) .

9 Acerca do contraste entre o entendimento humano e o divino, cf. *Dissertação*, § 10 (MSI, AA 02: 396), *Crítica da razão pura* (Krv, B 72, B 135-136 e B 139) e *Crítica do Juízo*, § 77 (KU AA 05:407).

10 Sobre o uso lógico do entendimento, cf. *Dissertação*, §§ 5 e § 23 (MSI, AA 02: 393 e MSI, AA 02:410-411).

11 Não sendo a causa real, o objeto (sensível) é apenas a causa ocasional dos conceitos puros do entendimento: segundo a *Dissertação*, eles são adquiridos “por ocasião da experiência” (MSI, AA 02:395).

12 Cf. *Dissertação*, § 8 (MSI, AA 02:395).

13 Sobre a definição negativa do entendimento, cf. *Dissertação*, § 3 (MSI, AA 02:392).; cf. tb. *Metaphysik L₁* (V-Met/Heinze AA 28:241).

como aparecem, as *intelectuais*, como elas são¹⁴. Por que meio, porém, estas coisas nos são dadas se não o são pelo modo como nos *afetam*? E se tais representações *intelectuais* repousam sobre a nossa atividade interna, de onde vem a concordância que devem ter com objetos que não são, contudo, produzidos por elas? E quanto aos *axiomas* da razão pura sobre tais objetos, de onde vem que concordem com eles, sem que essa concordância tenha podido amparar-se na experiência? Na *matemática* é assim que acontece; pois os *objetos* diante de nós são grandezas e podem ser representados como grandezas somente na medida em que podemos engendrar a representação deles, ao tomar uma unidade diversas vezes. Por isso, os conceitos de grandezas podem ser ativos por si mesmos [*selbstthätig*], bem como os seus princípios podem constituir-se *a priori*¹⁵. Todavia, no caso da relação de *qualidades*, como o meu entendimento deve formar inteiramente *a priori* e por si mesmo conceitos de coisas [*Dingen*] com os quais necessariamente as coisas [*Sachen*] devem concordar? Como deve o entendimento esboçar princípios *reais* sobre a possibilidade delas, com os quais a experiência tem de concordar fielmente, muito embora eles sejam independentes da experiência? Essas questões sempre trazem uma obscuridade a respeito de nossa faculdade de entendimento: de onde lhe vem essa concordância com as próprias coisas [*Dingen*]?

Platão supôs, como fonte originária dos conceitos do entendimento e dos princípios, uma intuição espiritual pretérita da divindade. *Malebranche*¹⁶, uma intuição contínua e ainda presente desse ser originário¹⁷. Diferentes moralistas fizeram exatamente o mesmo com relação às leis morais¹⁸. *Crusius*¹⁹ supôs certas regras ínsitas para julgar e certos conceitos que Deus já teria implantado na alma humana tal como têm de ser para harmonizar-se com as

14 Cf. *Dissertação*, § 4 (MSI AA 02:392). Cf. tb. *Metaphysik* L₁ (V-Met/Heinze AA 28:241).

15 Cf. *Dissertação*, § 12 (MSI, AA 02:397).

16 Cf. *Malebranche*, *De la recherche de la vérité*, livro III 2, cap. VI, VII e ss.. Kant também menciona *Malebranche* na *Dissertação* (MSI, AA 02:410).

17 Para a tradução de *Urwesen* como ser originário, cf. *Crítica da razão pura* (KrV A 578/ B 60) e *Os progressos da metafísica* (FM, AA 20:301); ambas trazem *ens originarius* como o correspondente latino do alemão *Urwesen*.

18 Segundo a edição da *Academia*, tratar-se-ia dos moralistas ingleses (Br, AA 13:55).

19 Cf. Christian August Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, 2. ed., Leipzig, 1762, §§ 431, 432. Reimpr. Hildesheim: G. Olms, 1995.

coisas²⁰. O primeiro desses *sistemas* poderia ser denominado *influxus hyperphysicus*, o último, por sua vez, *harmonia praestabilita intellectualis*. No entanto, o *deus ex machina* é, na determinação da origem e da validade de nossos conhecimentos, o que há de mais absurdo que jamais se poderia escolher e, além do círculo vicioso na cadeia de inferências de nossos conhecimentos²¹, tem ainda a desvantagem de incentivar todo desvario ou quimera piedosa ou especulativa.

Enquanto procurava dessa maneira as fontes do conhecimento intelectual //10:132//, sem as quais não se podem determinar a natureza e os limites da *metafísica* reporteí essa ciência a seções essencialmente distintas e procurei reduzir a *filosofia transcendental*, ou seja, todos os conceitos da razão completamente pura, a certo número de *categorias*; não, porém, como *Aristóteles* que, em seus 10 *predicamentos* as justapôs ao acaso tal como as encontrou, mas sim como elas próprias, mediante algumas poucas leis fundamentais do entendimento, se dividem por si mesmas em *classes*²². Sem me alongar por ora na explicação da série inteira de uma investigação que avançou até seu fim último, posso dizer que alcancei o essencial do meu objetivo, estando agora em condição de apresentar uma crítica da razão pura²³, que contém a natureza do conhecimento teórico assim como do conhecimento prático na medida em que é meramente *intelectual*. Inicialmente vou elaborar a primeira parte dessa crítica, que contém as fontes da *metafísica*, seu *método* e limites, para em seguida elaborar os *princípios* puros da moralidade; no que diz respeito à primeira parte, irei publicá-la dentro de mais ou menos três meses.

Em uma ocupação tão delicada da mente não há entrave maior do que ocupar-se intensamente com pensamentos que estejam fora desse campo. Nos momentos tranquilos ou mesmo alegres, a mente deve estar contínua e ininterruptamente aberta, mesmo que nem sempre concentrada, para qualquer observação casual que possa oferecer-se. Os estímulos e as distrações

20 Kant volta a examinar essa hipótese na *Crítica da razão pura* (KrV, B 167-168).

21 Em nota à sua tradução, Rivelaygue explica que o “círculo consiste em fazer repousar sobre Deus a validade do conhecimento humano, ao passo que não é possível ter acesso à existência e à natureza de Deus sem pressupor a possibilidade de um conhecimento metafísico” (Paris: Gallimard, 1980, p. 1559 n. 6.).

22 Kant retoma a mesma censura a *Aristóteles* na *Crítica da razão pura* (KrV, A 81/ B 107), nos *Prolegômenos* (Prol, AA 04:323) e nos *Progressos da metafísica* (FM, AA 20:271).

23 “Crítica” em minúsculo, pois, como argumenta A. Zweig, trata-se não de um título, mas do exame da razão, uma vez que, na presente carta, Kant atribui outro nome a sua obra (Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p 138 n. 7).

devem manter suas forças flexíveis e em movimento, colocando-nos, assim, em posição de olhar o objeto sempre por outros lados e de ampliar nosso campo de visão de uma observação microscópica a uma perspectiva geral, a fim de assumir todos os pontos de vista concebíveis, dos quais um possa *verificar* mutuamente a ótica do outro. Não foi outra a causa, meu caro amigo, que me impediu de responder as suas cartas, tão agradáveis para mim; pois não pareceu ser seu desejo que eu lhe escrevesse palavras vazias.

Quanto a seu opúsculo²⁴, escrito com gosto e profunda reflexão, em muitas partes superou minha expectativa. Mas não posso, pelos motivos já mencionados, discuti-lo //10:133// em *detalhe*. No entanto, meu amigo, o efeito no público instruído que empreendimentos desse gênero tem, no que diz respeito ao estado das ciências, é de tal natureza que, quando começo a inquietar-me com o projeto que em grande parte tenho pronto diante de mim para meus trabalhos, que me parecem os mais importantes, por causa das indisposições que ameaçam interrompê-lo antes de ser executado, muitas vezes me consola pensar que estariam perdidos para a utilidade pública tanto se fossem divulgados como se permanecessem para sempre desconhecidos. Pois é preciso um escritor de mais reputação e eloquência para fazer com que os leitores se empenhem em refletir sobre o que escreveu.

Encontrei a *resenha* de seu escrito no jornal de Breslau e, há pouco apenas, no de Göttingen²⁵. Se é assim que o público julga o espírito e o objetivo principal de um escrito, todo o esforço é em vão. A própria censura é para o autor mais agradável, se o *resenhista* se empenhou em compreender o essencial do esforço, do que o elogio de um juízo apressado. O *resenhista* de Göttingen detém-se em algumas aplicações da doutrina que em si são contingentes; desde então eu mesmo modifiquei algo delas, e, no entanto, o objetivo principal só ganhou mais com isso. Uma carta de *Mendelssohn* ou de *Lambert* contribui mais para levar o autor a reexaminar sua doutrina do que uma dezena de tais juízos de pena ligeira. O honrado pastor Schultz, a melhor cabeça filosófica que conheço em nossa região, viu bem o objetivo da doutrina²⁶; gostaria

24 Cf. acima nota 2. Sobre a opinião de Kant acerca do livro de Herz, cf. carta a Friedrich Nicolai de 25 de outubro de 1773 (Br, AA 10: 142).

25 Atribui-se a Feder a resenha publicada no jornal de Göttingen em 30 de agosto de 1771.

26 Kant refere-se à resenha que Johann Schultz (1739-1805) escreveu sobre a *Dissertação* e publicou no *Königsbergischen Gelehrten und Politischen Zeitungen* (Notícias literárias e políticas de Königsberg), em 22 e 25 de novembro de 1771. Sobre a opinião posterior de Kant a respeito de Schultz, cf. a *Declaração sobre a Doutrina da ciência de Fichte*, de 7 de agosto de 1799 (Br, AA 12:370).

que ele pudesse ocupar-se também com o opúsculo que o senhor escreveu. Encontram-se duas interpretações equivocadas no juízo que ele faz sobre a doutrina em questão. A primeira é que o espaço, em vez de ser a forma pura do fenômeno sensível, pode ser talvez uma verdadeira intuição *intelectual* e, assim, algo *objetivo*. A resposta clara é esta: não se pode conceder que o espaço seja *objetivo* nem, portanto, *intelectual*, porque, se analisamos integralmente a representação do espaço, não encontramos nem uma representação das coisas (como coisas que só podem existir no espaço), nem uma conexão real (que também não pode existir sem as coisas), quer dizer, não encontramos como fundamentos nem efeitos, nem relações //10:134// e, por conseguinte, não temos nenhuma representação de uma coisa [*Sache*] ou de algo real que seja *inerente* às coisas [*Dingen*]; por isso, o espaço não é nada de *objetivo*. O segundo equívoco leva Schultz a uma objeção que me deu o que pensar, porque parece ser a mais importante que se pode fazer à doutrina, objeção que deve ocorrer a todos muito naturalmente e me foi feita pelo Sr. Lambert²⁷. É formulada assim: mudanças são algo real (segundo o testemunho do sentido interno); ora, elas apenas são possíveis sob a pressuposição do tempo; o tempo, portanto, é algo real que adere às determinações das coisas em si mesmas. Por que (perguntei a mim mesmo) não se conclui de acordo com o seguinte argumento paralelo: corpos são reais (segundo o testemunho dos sentidos externos); ora, corpos são possíveis apenas sob a condição do espaço; logo, o espaço é algo *objetivo* e *real* que é *inerente* às próprias coisas. A razão disso é que se nota muito bem que, em relação às coisas externas, não se pode inferir a realidade dos objetos a partir da realidade da representação, ao passo que, no sentido interno, o pensar ou a *existência* do pensamento e de meu próprio eu são um só. A chave dessa dificuldade encontra-se no seguinte: não há dúvida de que eu não devo pensar o meu próprio estado sob a forma do tempo e de que, portanto, a forma da sensibilidade interna não me dá o fenômeno das mudanças. Ora, estou tão longe de negar que mudanças sejam algo real quanto de negar que corpos sejam algo real, embora só entenda por isso que algo real *corresponde* ao fenômeno. Não posso sequer dizer: o fenômeno interno muda, pois de que modo pretenderia observar essa mudança se ela não aparecesse a meu sentido interno? Caso se queira dizer que daí decorre que tudo no mundo é *objetivo* e em si mesmo imutável, eu então responderia

27 Cf. carta de Lambert a Kant de 13 de outubro de 1770 (Br, AA 10:102). Semelhante objeção à doutrina da idealidade e subjetividade do tempo também foi feita por Mendelssohn, em carta a Kant de 25 de dezembro de 1770 (Br, AA 12:110-111) e por Sulzer, em carta de 8 de dezembro de 1770 (Br, AA 10:112). Sobre a objeção, cf. tb. *Crítica da razão pura*, § 7 (KrV, A 36-41/ B 53-58).

que as coisas do mundo não são nem mutáveis nem imutáveis, tal como diz Baumgarten no § 18 de sua *Metafísica*: o *absolutamente* impossível não é nem hipoteticamente possível nem impossível, pois não pode ser considerado sob nenhuma condição²⁸. Assim também: *objetivamente* ou em si mesmas, as coisas do mundo não estão nem no mesmo estado em tempos diferentes nem em estados diferentes, pois, naquela acepção, elas não estão de maneira alguma representadas no tempo. Quanto a isso, porém, já é o bastante. Parece que ninguém dá ouvidos //10:135// a proposições meramente *negativas*, sendo preciso construir no lugar do que foi demolido ou, ao menos, uma vez desfeita a quimera, tornar dogmaticamente compreensível o conhecimento puro do entendimento e traçar seus limites. É com isso que agora me ocupo, e essa é a razão por que, frequentemente contra o meu propósito, deixo de lado a correspondência com os amigos, para guardar para a reflexão as horas livres que me concede a minha compleição muito instável, entregando-me ao curso de meus pensamentos. Renuncie então ao seu direito de represália e não me prive de suas cartas, por me julgar tão negligente em respondê-las. Conto com sua duradoura simpatia e amizade, assim como o senhor sempre pode estar seguro de contar com a minha. Se quiser contentar-se com respostas breves, de agora em diante elas não lhe devem faltar. Entre nós, a certeza de um interesse leal mútuo deve tomar o lugar das formalidades. Como sinal de sua sincera reconciliação, espero em breve uma carta sua, o que seria muito agradável para mim. Escreva-a repleta de notícias, que não faltarão ao senhor, que se encontra na sede das ciências²⁹, e perdoe a liberdade com que as peço. Cumprimente os senhores Mendelssohn e Lambert bem como o senhor Sulzer e apresente-lhes minhas desculpas por motivos semelhantes. Seja sempre meu amigo, assim como sempre serei seu.

Königsberg, 21 de fevereiro de 1772

I. Kant

28 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Editio IV, Halae Magdeburgicae, 1757, § 18.

29 Marcus Herz retornou a Berlim no final de agosto de 1770.